



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2023

Sayı / Issue

54

Haziran/ June



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



**e-ISSN: 2587-1854**

Issue / Sayı: 54 - Samsun

Haziran/ June 2023

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2587-1854  
2023 Sayı: 54

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

e-ISSN: 2587-1854  
2023 Issue: 54

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi Adına Sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Dekan / Dean

**Baş Editör/Editor in Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

**Alan Editörleri / Field Editors**

Arş. Gör. Enes ER  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Reha ELÇİ  
(*Temel İslam Bilimleri*)  
Arş. Gör. Nurhibe Büşra ER  
(*Felsefe ve Din Bilimleri*)  
Arş. Gör. Yasemin BİRİŞİK ŞAHİN  
(*Felsefe ve Din Bilimleri*)  
Arş. Gör. Senem ARSLAN  
(*İslam Tarihi ve Sanatları*)  
Arş. Gör. Ezgi BİLEN  
(*İslam Tarihi ve Sanatları*)

**Dil Editörleri / Proof Reading**  
Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)  
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)  
Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Osman Şahin  
Prof. Dr. Ali Bolat  
Prof. Dr. Ahmet Çakır  
Prof. Dr. Metin Yasa  
Prof. Dr. Nebi Gümüş  
Prof. Dr. Celil Abuzar  
Prof. Dr. Ali Rıza Gül  
Prof. Dr. Erkan Perşembe  
Prof. Dr. Vejdi Bilgin  
Prof. Dr. Ali Bulut  
Doç. Dr. Recep Gün  
Doç. Dr. Recep Demir  
Doç. Dr. Yaşar Akaslan  
Doç. Dr. İlyas Uçar  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kartal  
Dr. Öğr. Üyesi Şule Güldü  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sacit Kurt  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Emre

**Mizanpaj / Layout**

OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

**Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors**

Kısmet AYDIN  
Özlem TEKİNER  
Gülbeyaz BOZKURT

**Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date**

Samsun, 30 Haziran/June 2023

Taradığımız Dizin ve Veri Tabanları



TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı  
Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi,  
Atla Religion Database  
Sosyal Bilimler Atıf Dizini  
Index Islamicus  
Academic Search Premier

**YAYIN DANIŐMA KURULU /  
ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Abdölbaki GÜNEŞ  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI  
Prof. Dr. Ahmet İŐhak DEMİR  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ  
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL  
Prof. Dr. Ali BULUT  
Prof. Dr. Ali Osman KURT  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN  
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL  
Prof. Dr. Ali TOKSARI  
Prof. Dr. Ali YILMAZ  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN  
Prof. Dr. Bekir ŐŐMAN  
Prof. Dr. Bilal SAKLAN  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM  
Prof. Dr. Eyüp BAŞ  
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ  
Prof. Dr. Faruk KARACA  
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ  
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING  
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR  
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT  
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK  
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN  
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL  
Prof. Dr. Halil APAYDIN  
Prof. Dr. Harun YILDIZ  
Prof. Dr. Hasan AYIK  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ  
Prof. Dr. İbrahim İŐITAN  
Prof. Dr. İsmail YİŐIT  
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ  
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK  
Prof. Dr. Kadir GÜRLER  
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ  
Prof. Dr. Kerim BULADI  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ  
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŐKUN  
Prof. Dr. M. Münir ATALAR  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN  
Prof. Dr. Mehmet ATALAY  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR  
Prof. Dr. Michel REEBER  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŐ  
Prof. Dr. Musa YILDIZ  
Prof. Dr. Mustafa ALICI  
Prof. Dr. Mustafa BAKTİR  
Prof. Dr. Mustafa BIYIK  
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU  
Prof. Dr. Münir KOÇTAŐ  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ  
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKİR  
Prof. Dr. Niyazi USTA  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŐ  
Prof. Dr. Osman ŞAHİN  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ  
Prof. Dr. Ramazan AYYALI  
Prof. Dr. Remzi KAYA  
Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;  
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ  
Prof. Dr. Samim AKGÖNÖL  
Prof. Dr. Selahattin POLAT  
Prof. Dr. Selim EREN  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK  
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ  
Prof. Dr. Őevket TOPAL  
Prof. Dr. Őevket YAVUZ  
Prof. Dr. Őinasi GÜNDÜZ  
Prof. Dr. Őuayip ÖZDEMİR  
Prof. Dr. Üzeyir OK  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN  
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Prof. Dr. Yurdagöl MEHMEDOĞLU  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK  
Doç. Dr. Ayşe ZiŐan FURAT  
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL  
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR  
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT  
Doç. Dr. Kenan AYAR  
Doç. Dr. Macid YILMAZ  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Doç. Dr. Őevket PEKDEMİR  
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŐAROĐLU



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);**

Yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**Yazışma Adresi / Corresponding Adress**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

**Tel:** 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83

**e-mail:** ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

# İÇİNDEKİLER

## Araştırma Makalesi/Research Article

**Buhârî'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bir Araştırma . . . . . 1-24**

*A Research about Bukhârî's Written Sources*

**Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN**

**İlim Bölümleri Üzerinden Dârimî ve Buhârî'nin İlim Anlayışını Okumak . 25-48**

*Reading Dârimî and Bukhârî's Understanding of Knowledge Through the Book of Knowledge (Bab al-'Ilm)*

**Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel UYSAL**

**Hâkim en-Nisâbü'rî ve Ma'rifetü ulûmî'l-hadîs'in Hadis Usulü Tarihindeki Yeri . . . . . 49-72**

*Hakim al-Nisaburi and the Place of Ma'rifetü ulumi'l-hadith in the History of Hadith Methodology*

**Dr. Recep Köklü**

**Cerh ve Ta'dîl İlminde Kesîrû'l-Galaṭ Kavramı . . . . . 73-96**

*The Concept of Kathir al-Galaṭ in al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*

**Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ**

**Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri . . . . . 97-118**

*The Views of Orientalists on Writing of the Hadiths*

**Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ**

**İsmail Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Haşiyesinde Ashab-ı Kehf Kıssası**

**Analizi . . . . . 119-146**

*The Analysis of the Parable of Ashab al-Kahf in the Hashiyah of Ismail Konevi's Beyzavi Commentary*

**Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR**

**Bursevî'nin Nesih Konusunu Değerlendirmesi . . . . . 147-162**

*Bursevî's Evaluation of Naskh*

**Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU, Arş. Gör. Sıla İSKEÇELİ**

**قضايا الأعيان عند الشاطبي . . . . . 163-184**

*Şâtîbî'ye Göre Kişiyeye veya Duruma Özel Verilmiş Hükümlerin (Kadâya'l-a'yân) Hukukî Değeri*

**Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Rachid ALDERSHAWÎ**

- Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu** ..... 185-212  
*The Content and Method of Mukaddimetü'l-Cezerî*  
**Öğr. Gör. Dr. Osman BOSTAN**
- Karabaş Velî ve Esâsü'd-dîn Adlı Eseri'nin Edisyon Kitiği** ..... 213-236  
*Critical Edition of Karabash Wali's Risala Named Asâs al-Dîn*  
**Doç. Dr. İdris TÜRK**
- Mağrib ve Kuzey Afrika Mushaflarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri** ..... 237-260  
*The Waqf System of Imam Hebtî (d. 930/1523) Followed in the Maghrib and North Africa Mushafs and Their Place in the Waqf-İbtidâ Science*  
**Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin SALİHOĞLU**
- Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme** ..... 261-282  
*Development and Expansion of the Criteria for the Detection of Authentic Verses*  
**Öğr. Gör. Dr. Yakup UZUN**
- Teyşîru'n-Nahv Bağlamında Klasik Dil Bilimi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Fârisî Örneği** ..... 283-304  
*A Critical Perspective on The Classical Linguistic Approach in The Context Of Teyşîru'n-Nahv: The Case of Muberred, Sa'leb And Ebu Ali Al-Farisî*  
**Doç. Dr. Mustafa KESKİN, Sefa ERKMEN**
- Arap Dili Gramerinde Nûnü'l-vikâye'nin Kullanım Alanları ve Manaya Etkisi** ..... 305-326  
*Usage of the "Nûn al-wiqāyah" and Its Effect Given to Meaning*  
**Arş. Gör. Yusuf BUHAN**
- Arap Dili ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması** ..... 327-344  
*The Discussion of Zanburriyya in Terms of Arabic And History*  
**Öğr. Gör. Dr. İsa HIZIROĞLU**
- Hz. Osman'ın Hilafeti ve Yönetim Anlayışına Getirilen Eleştiriler** ..... 345-366  
*Osman's Caliphate and the Criticisms Brought to His Management Approach*  
**Dr. Nurullah FIRAT**
- Tanrı İsrâf Eder mi?** ..... 367-390  
*Does God Waste?*  
**Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ**

**Haritalama ve Mekân Kavramından Hareketle Jean Baudrillard'ın  
Simülasyon Kuramı** ..... 391-418  
*Jean Baudrillard's Simulation Theory Based on Mapping and the Concept of Space*  
**Dr. Yusuf ODABAŞ**

**Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve  
Güvenirlilik Çalışması** ..... 419-442  
*Developing the Scale of Religious Views Towards Youth: Validity and Reliability  
Study*  
**Mesut ZAVALSIZ, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur ŞENGÜL**

**Lise Öğrencilerinde Bir Değer Olarak Adalet Algısının İncelenmesi:  
Afyonkarahisar Örneği** ..... 443-468  
*Examining the Perception of Justice as a Value in High School Students:  
The Case of Afyonkarahisar*  
**Ümran ERKORKMAZ ÇOBAN, Prof. Dr. İbrahim GÜRSES**

#### Kitap İncelemesi / Book Review

**Kur'ân'da Teshîr Kavramı Bağlamında Allah-Varlık İlişkisi** ..... 469-474  
*The Relationship between God and Existence in the Context of the Concept of  
Exposition in the Qur'an*  
**Gülsüm KARATAŞ**

**Siyerin Mekke Dönemi** ..... 475-480  
*The Meccan Years of Prophet Muhammad*  
**Merve BALCI**

**Yaşlılık Yolunda Dindarlık** ..... 481-486  
*Religiosity on the Way to Old Age*  
**Esra HISİM**



## Buhârî'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bir Araştırma

### A Research about Bukhârî's Written Sources

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun  
· huseyinakgun@hotmail.com · ORCID > 0000-0002-5335-9901

#### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 16 Ocak/January 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 26 Nisan/April 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 1-24

**Atıf/Cite as:** Akgün, H. "Buhârî'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bir Araştırma" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 1-24.

## BUHÂRÎ'NİN YAZILI KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

### ÖZ

İslam dünyasında hadislerin yazılı kaynakları meselesi öncelikle Fuad Sezgin (öl. 2018), sonrasında ise M. Mustafa el-A'zamî (öl. 2017) ile öne çıkmış ve bahis mevzu yapılmış bir konudur. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* adlı eseri ile geleneksel rivâyet anlayışımızda devrim niteliğinde bir değişime yol açmıştır. Zira o, daha önce savunulan rivâyetlerin bir asır kadar sadece şifahî olarak nakledildiği iddiasına itiraz etmiş ve *Sahîh-i Buhârî* örneğinde hicrî III. yüzyılda yazılmış hadis eserlerinin aslında kendinden önceki yazılı kaynaklara dayanılarak telif edildiklerini savunmuştur. Ancak Sezgin bu iddiasını öyle bir noktaya getirmiştir ki, İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin tamamının kendinden önceki yazılı kaynaklara dayandığını söylemiştir. Bu iddianın ne kadar gerçeği yansıttığı bizde bir merak konusu olmuştur. Gerçekten söz konusu dönemde hadislerin şifahî rivâyeti tamamen ortadan kalkmış ve Buhârî eserini sadece yazılı kaynaklara dayandırarak mı ortaya koymuştu? Ayrıca Buhârî'nin yazılı kaynakları kullanımını ne düzeydeydi? Elinizdeki makalede bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Buhârî, Fuad Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, Hadis, Yazılı Kaynaklar.



## A RESEARCH ABOUT BUKHÂRÎ'S WRITTEN SOURCES

### ABSTRACT

The issue of the written sources of hadiths in the Islamic world is a prominent issue primarily with Fuad Sezgin (d. 2018) and later with M. Mustafa al-A'zamî (d. 2017). Sezgin has brought along a revolutionary change in our understanding of traditional narration with his work named "*al-Bukhârî's Sources*" (*Buhârî'nin Kaynakları*). He objected to the claim that the narrations which were previously argued were only orally transmitted for about a century, according to him, hadith works written in the third century of Hijrî were actually compiled based on sources which had been written off previously such as in the case of *Şahîh al-Bukhârî*. However, Sezgin brought this claim to such a point that he said that the whole of *al-Câmi'u's-Şahîh* belonging to Imam al-Bukhârî was based on foregoing written sources. It is an issue of concern that whether and to what degree it reflects truth. Had the oral narration of the hadiths completely been disappeared in that period and al-Bukhârî written the so-called work based only on written sources? In this paper, we hope that we will be able to answer the aforesaid questions.

**Keywords:** al-Bukhârî, Fuad Sezgin, al-Bukhârî's Sources, Hadith, Written Sources.

## GİRİŞ

Hadislerin yazıya geçirilmesi ve belli esaslara göre kitap haline getirilmesi sürecini kapsayan hicrî I-III. yüzyılları hıfz, kitâbet, tedvîn ve tasnif olmak üzere dört dönem halinde incelenmiştir.<sup>[1]</sup> Hıfz ve kitâbet dönemi, Hz. Peygamber ve ashâbın yaşadığı zaman dilimini içine alarak I. yüzyılın sonlarına kadar devam eder.<sup>[2]</sup> Bu süreç hadislerin daha çok ezbere ve hatırlamaya destek olması amacıyla yazıldığı dönemdir.<sup>[3]</sup> Dolayısıyla bir cem ve tedvîn amacını taşımamaktadır. Bunun ardından hadislerin tasnif edilmeden derlenip bir araya getirildiği tedvîn dönemi gelir.<sup>[4]</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu dönemlerin birbirinden keskin çizgiler ile ayrılmadığı, bilakis iç içe geçtiği gerçeğidir.<sup>[5]</sup> Nitekim I. yüzyılın sonlarına kadar hadisler, onların yazıya geçirilmesine muhalefet eden grubun etkisi ve yazı malzemesinin azlığı gibi nedenlere bağlı olarak çoğunlukla hıfz yoluyla nakledilirken, aynı dönemde diğer bazıları tarafından yazılmaktaydı. Ancak biz, hıfzı esas alan bu dönemi hicrî II. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar devam ettirebiliriz. Zira bu sırada Basra gibi bazı şehirlerde yazıya muhalefetin hâlâ devam ettiğini görmekteyiz.<sup>[6]</sup> Keza tedvîn dönemi de genellikle hicrî II. yüzyılın başlarıyla sınırlandırılmış olsa da<sup>[7]</sup> bu daha çok bölgesel tedvîn için kabul edilebilir bir tarihtir.<sup>[8]</sup> Zira klasik kaynakların da dikkat çektiği üzere İbn Cü-

<sup>[1]</sup> Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/267. Bilindiği kadarıyla söz konusu taksimatı bu şekilde ilk yapan Fuad Sezgin'dir. Bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 25.

<sup>[2]</sup> Genel kanaate göre hadisler, en az yüz yıl sözlü olarak rivâyet edilmişlerdir. M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 19. A'zamî bu görüşe gerekçeleriyle itiraz etmektedir. Bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 19-27. Ali Albayrak ise bu dönemde sınırlı bir yazmadan bahsedilebileceğini savunmaktadır (Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (İstanbul: İFAV, 2020), 30).

<sup>[3]</sup> Bk. Efendioğlu, "Tedvîn", 40/267; Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmla Geleneği", *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler*, 30 Nisan-1 Mayıs 2011, ed. Muhittin Düzenli (Çankırı: Çankırı Belediyesi, 2011), 40-41. Nitekim çok sayıda âlim, hıfzına destek olması ve hatırlatıcı notlar niteliğinde olan bu yazı malzemelerini daha sonra imha etmiş veya ettirmiştir. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdül-İlm*, thk. Yûsuf el-İş (Beyrut: Dâru lhyâû's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 58-59, 65; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2021), 47.

<sup>[4]</sup> Bazen kitâbet ve tedvîn kavramı birbiri ile karıştırılmıştır. Bunlar arasındaki fark için bk. İmtiyâz Ahmed, *Delâilü't-tevsiki'l-mübekkir li's-sünne ve'l-hadîs*, çev. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye, 1990), 281-283.

<sup>[5]</sup> Efendioğlu da bu duruma dikkat çekmektedir (Bk. Efendioğlu, "Tedvîn", 40/267).

<sup>[6]</sup> Gregor, Schoeler, "Sözlü Torâ ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon/Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", çev. Hüseyin Akgün *HTD*, 6/1 (2008), 142, 155

<sup>[7]</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 25.

<sup>[8]</sup> Bk. Hüseyin Akgün, "Hadisler Yazılmadı mı?", *Siyer Yıllığı I*, ed. Şaban Öz (İstanbul: Endülüs, 2018), 58-63. Ahmad Snobar, Zührî'nin tedvîninin resmî olmadığı gibi, yerel olduğunu savunmaktadır. Ayrıca o, tedvînin hadis tarihinde önemli bir merhale olmadığını, bunun muasır âlimler tarafından öne çıkarıldığını vurgulamaktadır. Bk. Ahmad Snobar, "Merhaletü't-tedvîni'r-resmî: Dirâse fi l'âdeti't-te'rîhi merâhili kitâbeti'l-hadîs

reyc (öl. 150/767),<sup>[9]</sup> Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770),<sup>[10]</sup> Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), Abdullah b. Vehb (öl. 197/813),<sup>[11]</sup> Vekî' b. Cerrâh (öl. 197/812)<sup>[12]</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/827), Saïd b. Mansûr (öl. 227/842), Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi musannif âlimlerin faaliyetleri de aslında bir cem ve tedvîn faaliyetidir.<sup>[13]</sup> Zira bunlar her ne kadar tasnif dönemi âlimleri olarak nitelendirilse de aslında bunların rihleler vasıtasıyla yaptığı şey aynı zamanda bir genel tedvîn faaliyetiydi. Dolayısıyla tedvîn dönemini ikiye ayırarak, ilk cem faaliyetlerini "Bölgesel tedvîn",<sup>[14]</sup> sonraki bölgelerarası hadisleri toplama faaliyetini ise "Genel tedvîn" olarak isimlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.<sup>[15]</sup>

## 1. İMAM BUHÂRÎ'NİN SAHÎH'İNİN KENDİNDEN ÖNCEKİ HADİS MUSANNEFÂTINDAN BİR SEÇKİ OLDUĞU YÖNÜNDEKİ İDDİA

Yukarıda görüldüğü üzere Buhârî (öl. 256/870) öncesinde güçlü bir tedvîn ve tasnif faaliyeti söz konusudur. Bu durum Fuad Sezgin'in Buhârî'nin kendinden önceki yazılı hadis edebiyatına dayandığı yönündeki iddiasını büyük oranda desteklemektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus Sezgin'in, *Sahîh*'in tamamının kendinden önceki hadis literatüründen bir seçki olarak ortaya konulduğu yönündeki iddiasıdır.<sup>[16]</sup> Araştırmamızda, Buhârî öncesi hadis edebiyatındaki zenginlikten hareketle, ilk bakışta kabul edilebilir gibi görünen bu düşünceye, daha yakından bakarak, Buhârî'nin eserinin ne kadarının yazılı kaynaklara dayandığını

î'timâden alâ ilmi'l-ilel", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2021), 203-209.

<sup>[9]</sup> Hadisi Mekke'de hadisleri ilk tedvîn edenin İbn Cüreyc olduğu söylenmiştir (Ebû Abdillâh Şemseddin ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, 6/326).

<sup>[10]</sup> Hadis tedvîn ve tasnifinin en güçlü isimlerinden birisi Ma'mer b. Râşid kabul edilmiştir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) şöyle demektedir: "Bölgelerin rivâyet edilen ilmini cem etmede hiç kimse (o güne kadar) Ma'mer'in seviyesine erişememiştir..." Bk. Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisul-fâsil beyne râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dârul-Fikr, 1984), 620.

<sup>[11]</sup> Nitekim İbnü't-Taberî (öl. 248/862) Hicaz, Şam ve Mısır bölgesindeki hadisleri ondan daha iyi bilen birini görmediğini söylemektedir. Bk. Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/441.

<sup>[12]</sup> Bk. Mehmet Emin Özaşar, "Vekî' b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/8-9.

<sup>[13]</sup> Bu konuda bk. İ. L. Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 1989), 15-20. Tedvîn faaliyetinin tasnif döneminde de devam etmesi ile ilgili olarak bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası* (İstanbul: İFAV, 2019), s. 243-245; Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, 43-45. Nitekim İbn Hacer "tedvînu'l-âsâr ve tevbü'l-ahbâr" faaliyetini tâbiîn asrının sonları olarak tarihlendirirken, tedvîn ve tasnif faaliyetini birbirinden ayırmamaktadır. Bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethi'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1959), 6.

<sup>[14]</sup> Bu görüşümüzü destekler mahiyette Ahmad Snobar, Ömer b. Abdülazîz'in tedvîn emrinin sadece Medine'ye yönelik olduğunu savunmaktadır. Bk. Snobar, "Merhaletü't-tedvîn", 209.

<sup>[15]</sup> Krş. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 191 vd.

<sup>[16]</sup> Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 88, 91. Sezgin'e göre onun *Sahîh*'i 200 kadar kitabın bir hülasası niteliğindedir (Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 49).



ortaya koymaya çalışacağız. Bununla Buhârî'nin, Sezgin'in dediği gibi “kendinden evvelki musannaf ve gayr-ı musannaf hadis müdevvenatından intihap”<sup>[17]</sup> edilen bir eser olup olmadığı da açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.<sup>[18]</sup> Aslında Sezgin'in, söz konusu araştırmasına öncesinde “Buhârî'nin Yazılı Kaynakları” adını verdiğini, sonrasında ise bu kaynakların tamamının yazılı olduğu kanaatine ulaşarak buradaki “yazılı” kaydını kaldırdığını görmekteyiz.<sup>[19]</sup>

O halde önce şu soruya cevap bulmaya çalışmalıyız: *el-Câmiu's-sahîh*'teki hadislerin ne kadarı doğrudan yazılı bir kaynağa dayanmaktadır? Diğer bir deyişle onun hadis aldığı hocaları ne oranda sahîfe/cüz/kitap sahibiydi? Buhârî'nin *Sahîh*'inde yaklaşık 300 farklı hocadan hadis naklettiği bilinmektedir.<sup>[20]</sup> O, bunların çoğundan sadece bir iki tane hadis tahric etmiştir. Bunların hepsinin kitap, cüz veya sahîfe sahibi olacağını kabul etmek imkânsız gibi görünmektedir. Yukarıdaki soruya bir cevap bulabilmek için örneklem yöntemiyle Buhârî'nin en çok hadis aldığı hocalarının adlarını tespit ettikten sonra bunların bir hadis kitabına sahip olup olmadıklarına bakıp bir kanaate ulaşmaya çalışacağız.<sup>[21]</sup>

[17] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 91.

[18] G. Schoeler aynı hadisin 3-4./9-10. yüzyıl derleyicilerindeki farklı versiyonlarını karşılaştıran ve aralarındaki farkları ortaya koyan araştırmacıların bulgularından hareketle, genel olarak bu döneme nispet edilen bu eserlerde, kitapların bire bir kaynak olarak kullanıldığını kabul etmemektedir. Bk. Gregor Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*, çev. Güllü Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 19-22.

[19] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 88. Aslında benzer bir fikrî değişimi GAS'ın 'Hadis' bölümünde de görmekteyiz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*'nda hicrî I. yüzyılda şifahî rivayetin ağırlığına vurgu yaparken, sonraki eserinde (GAS) bu dönemin de neredeyse tamamen yazılı malzemeye dayalı olduğu intibahını vermektedir. Bu yöndeki bir araştırma için bk. Muhammed İkbâl Aslan, “Fuat Sezgin'in GAS'ı Bağlamında Erken Dönem Tefsir Literatürü Hakkında Bir Değerlendirme (1-5. Asır)”, *Darulfunun İlahiyat*, 30 (2019), 186-188.

[20] İbn Mende (öl. 395/1005) 306 isim vermektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak el-Abdî İbn Mende, *Esâmî meşâyih'l-İmâm'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991). Sağânî (öl. 650/1252) ise 326 isim saymaktadır. Bk. Ebû'l-Fedâil Râdiyyüddîn Hasan b. Muhammed Sağânî, *Esâmî şüyûh'l-Buhârî ve künâhum ve ensâbuhum ve tevârihu vefeyâthim ve esâmî men ravav anhum ve künâhum ve ensâbuhum*, thk. Hüseyin Selmân Mehdî (Dimaşk: Dârü'l-Kemâl'l-Müttehîde, 2016).

[21] Bu yönde Ebû Dâvûd üzerine yapılan bir çalışma için bk. Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* (Ankara: TDV, 2012). Müslim üzerine yapılan diğer bir çalışma için bk. Dilek Tekin, *Yazılı Şifahî Rivâyet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivâyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2015). Ayrıca yakın zamanda Tirmizî'nin kaynakları üzerine de bir doktora tezi hazırlanmıştır. Bk. Aziz Göçke, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları - Tespit ve Değerlendirme* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022).

Aşağıda Buhârî'nin kendilerinden 100'den fazla rivâyeti bulunan hocalarını<sup>[22]</sup> ve bunların Sezgin'in iddiası doğrultusunda kitap/cüz/sahife<sup>[23]</sup> sahibi olup olmadıkları hususunu ele alacağız.

1. Müsedded b. Müserhed el-Basrî (öl. 228/843): Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'te en çok hadis naklettiği hocası Müsedded'tir. Ondan tahrir ettiği hadis sayısı 402'dir. Müsedded b. Müserhed, büyük ve küçük olmak üzere iki tane *Müsned*'i<sup>[24]</sup> olan önemli bir hadis imamıdır.<sup>[25]</sup> İbn Hacer, Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'teki bir hadisi Müsedded'in *Müsned*'inden tahric ettiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>[26]</sup> Bu da onun kaynak olarak bu *Müsned*'ine yazılı olarak sahip olduğunu göstermektedir.<sup>[27]</sup>

2. Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî ed-Dımaşkî el-Mısırî (öl. 218/833): Buhârî'nin ondan tahric ettiği hadis sayısı 357'dir. Mâlik'in *Muvatta*'ının en güvenilir râvilerindendir.<sup>[28]</sup> Buhârî onunla 217 yılında Mısır'da karşılaşmış<sup>[29]</sup> ve Mâlik'in *Muvatta*' rivâyetlerini büyük oranda ondan nakletmiştir. Buhârî'nin ondan aldığı hadislerin altısı<sup>[30]</sup> hariç tamamı Leys b. Sa'd'tan (öl. 175/791) gelmektedir. Dolayısıyla bu da Abdullah'ın kitap sahibi olan Leys'in de râvisi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Abdullah'a atfedilen herhangi bir kitap bilinmemektedir.

[22] Bu hocaları ve kitabında onlardan rivâyet ettiği hadis sayıları için bk. Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları* (Konya: Nükte Kitap, 2003), 215-216. Söz konusu kitaptaki, Buhârî'nin hocalarından rivâyet sayıları ile bizim bilgisayar aracılığıyla tespit ettiğimiz sayılar arasında küçük bazı farkların olması, büyük oranda söz konusu râvilerin muallak rivâyetleri ve mütâbillerinin sayımı ile ilgilidir. Bu çalışmada hadislerin sayımında *Şirketü'r-rivâye* tarafından hazırlanan, *el-Câmi' li'l-Hadis'i-Nebevi* adlı programı kullandık. Dolayısıyla hadis kitabı müellifinden sonra, doğrudan bir hadis numarası verilmişse söz konusu programdaki hadis numarasını kastetmiş olmaktadır.

[23] Araştırmamızda, yazılı bir malzemeyi ifade etmeleri ortak paydasından hareketle her üç tür için 'kitap' ifadesi kullanılacaktır.

[24] Eseri semâ yoluyla alan İbnü'n-Neccâr (öl. 643/1245) bu eserin bir cilt olduğundan bahsetmektedir (Ebû Abdillâh Şemseddin ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve ve Feyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 14/105). İbn Abdilber (öl. 463/1071) ise 10 cüz olduğunu belirtmektedir (Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh el-Mayurkî el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs* (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1966), 1/331). İki farklı tarihten bu kitaba ulaşan İbn Hacer, eserin ashâbın ismi üzere mürettep olduğunu belirtmektedir (Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres = Tecrid esânîdül-kütübü'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre*, thk. Muhammed Şekür Meyâdîni (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 132).

[25] Zekeriya Güler, "Müsedded b. Müserhed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/83.

[26] Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer Askalânî, *İthâfû'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtakire min etrâfi'l-aşere*, thk. Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî'l-Şerîf, 1994), 2/479.

[27] Zekeriya Güler de "Buhârî, Müsedded'in kitaplarını doğrudan kaynak olarak kullanmıştır" demektir. Bk. Güler, "Müsedded b. Müserhed", 32/83.

[28] Zehabî, *Siyer*, 10/358.

[29] Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî, *Ricâlu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1987), 1/436.

[30] Yahyâ b. Hamza'dan bir (Buhârî, 1856), Abdullah b. Sâlim'den bir (Buhârî, 2217), Abdullah b. Vehb'den ise dört (Buhârî, 2508, 3075, 6002, 6976) rivâyeti bulunmaktadır. İlginç bir şekilde geri kalan bu altı rivâyetin sahibi olan mezkûr üç râvi de kitap sahibidir.

3. Kuteybe b. Saîd el-Belhî (öl. 240/855): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 331'dir. İbn Hacer, Kuteybe'ye dayandırılan bir hadis kitabının ilk iki cüzünü hocasından arz yoluyla aldığını ifade etmektedir.<sup>[31]</sup> Keza Kuteybe'nin ifadesine göre, yazdığı bir kitabı Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gözden geçirmişler ve üzerine bazı işaretler koymuşlardır.<sup>[32]</sup>

4. Ali b. Abdullah el-Medîni el-Basrî (öl. 234/849): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 312'dir. İbn Hacer ona ait bir hadis kitabının ilk cüzünü hocalarından dinlemiştir.<sup>[33]</sup> Ayrıca günümüze intikal etmese de 200 kadar eseri olduğu bilinmektedir.<sup>[34]</sup>

5. Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' el-Hımsî (öl. 222/837): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 283'dür.<sup>[35]</sup> Ona ait 73 hadis ihtiva eden bir cüz günümüze intikal etmiştir.<sup>[36]</sup>

6. Ebû Seleme Mûsâ b. İsmail et-Tebûzekî el-Basrî (öl. 223/838): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 276'dır. Yahyâ b. Maîn'in onun hadis kitabına sahip olduğu, kitabında yer alan bir hadisi bizzat işitip işitmediğini kendisine sorduğu bilinmektedir.<sup>[37]</sup> Yine Ebû Zur'a er-Râzî ondan 10.000 hadis yazdığını bildirmektedir.<sup>[38]</sup> Ayrıca bizzat et-Tebûzekî'nin de kitapları kaynak olarak kullandığını görmekteyiz.<sup>[39]</sup>

[31] Bk. İbn Hacer, *Mu'cem*, 337.

[32] Zehebî, *Siyer*, 11/17.

[33] Bk. İbn Hacer, *Mu'cem*, 357.

[34] Mehmet Ali Sönmez, "Ali b. Medîni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/411.

[35] Buhârî *Sahîh*'inde az sayıdaki Şamli hocadan hadis almış olmakla birlikte, onun Humuslu Ebû'l-Yemân ve Filistin bölgesinden Âdem b. Ebî İyâs ve Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'den çok sayıda rivâyetleri bulunmaktadır. Bu tespitimiz, daha önce sahip olduğumuz onun Şam'a gelmediği yönündeki düşüncemizi (Bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 151) değiştirmemize neden olmuştur. Diğer yandan söz konusu hocalarından rivâyetinin çok olmasının, onların yazılı hadis kitaplarının bulunması ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim İbn Asâkir, Buhârî'nin Ebû'l-Yemân'dan büyükçe bir hadis nüshası naklettiğini haber vermektedir. Bk. Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1995), 15/75.

[36] Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/103. İbn Hacer bu kitabın diğer cüzlerini de hocalarından okuduğunu ifade etmektedir (İbn Hacer, *Mu'cem*, 380). Söz konusu cüz bir makale olarak neşredilmiştir. Bk. Nâfiz Hüseyin Hammâd ve Nûr el-Hile, "Cüz'ün fîhi ehâdîsü Ebî'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'", *Mecelletü Câmî'ati'l-Ezher bi-Gazze*, 13/1 (2011), 513-562.

[37] Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beirut: Dârü'l-Fıkr, 1984), 10/334.

[38] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 1/335.

[39] Ebû Ahmed el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/488; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/41.

7. İsmail b. Ebî Üveys el-Medenî (öl. 226/841): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 231'dir. Kitap sahibi olduğu bilinmektedir.<sup>[40]</sup> Buhârî, İbn Ebû Üveys'in kitabından bazı hadisleri seçmiştir.<sup>[41]</sup> Bu da onun kitabına yazılı olarak ulaştığını göstermektedir. İsmail, anlaşıldığı kadarıyla kitabını yine kitap sahibi âlimlerden aldığı hadislerden derlemiştir. Bu bağlamda onun hadis hırsızlığı olduğu iddia edilmiştir.<sup>[42]</sup>

8. Muhammed b. Beşşâr Bündâr el-Basrî (öl. 252/866): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 198'dir. Bündâr'ın bir hadis cüzüne sahip olduğu bilinmektedir.<sup>[43]</sup> Bündâr'ın rivâyet ettiği hadisleri ihtiva eden bir cüz günümüze Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (öl. 307/919) rivâyetiyle ulaşmış ve tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>[44]</sup>

9. Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî el-Buhârî (öl. 229/844): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 197'dir. Ona 'el-Müsnedî' denmesinin nedeni Mâveraünnehir bölgesinde sahâbe adlarına göre bir müsnedi ilk derleyeninin o olmasındandır.<sup>[45]</sup>

10. Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mısrî (öl. 231/846): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 196'dır. İbn Hacer onun hadis cüzünü okuduğunu söylemektedir.<sup>[46]</sup> Aynı zamanda *Muvattâ'*ın da râvisidir.<sup>[47]</sup>

11. Âdem b. Ebî İyâs el-Mervezî el-Askalânî (öl. 220/835): Buhârî'nin ondan tahrîç ettiği hadis sayısı 192'dir. İbn Hacer ona ait bir cüzden bahsetmektedir.<sup>[48]</sup> İçerisinde 19 hadis bulunan bir cüzü günümüze ulaşmıştır.<sup>[49]</sup> Ayrıca ona ait "el-İlm ve'l-hilm" adlı eseri tahkik edilerek basılmıştır. İçerisinde 307 hadis bulunmaktadır.<sup>[50]</sup>

<sup>[40]</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/271

<sup>[41]</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâr'u'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 2/339.

<sup>[42]</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/271. Hadis hırsızlığı konusunda bk. Hüseyin Akgün, "Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/1 (2016), 267-280.

<sup>[43]</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 249. Ayrıca onun kitap sahibi olduğu yönünde bir bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid ve Halid b. Abdurrahman el-Cüreysî (Riyad: Matâbi'u'l-Humeydî, 2006), 6/610.

<sup>[44]</sup> Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, "Hadîsu Muhammed b. Beşşâr Bündâr an şüyûhihi", *Mecelletü'l-Ahmediyye*, 18 (2004), 73-132.

<sup>[45]</sup> Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed ve Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2001), 8/173.

<sup>[46]</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 249.

<sup>[47]</sup> M. Mustafa el-A'zamî, "el-Mukaddime", *el-Muvattâ'*; thk. M. Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed Sultan Âli Nehyân, 2004), 1/243.

<sup>[48]</sup> İbn Hacer, *Mu'cem*, 222

<sup>[49]</sup> Bk. Fuat Sezgin, *GAS*, 1/102.

<sup>[50]</sup> Ebû'l-Hasan el-Askalânî Âdem b. Ebî İyâs, *el-İlm ve'l-hilm*, thk. Âmir Hasan Sabri et-Temîmî (Bahreyn: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015).

12. Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn el-Kûfî (öl. 219/834): Buhârî'nin ondan tahriç ettiği hadis sayısı 188'dir. İbn Hacer ona nispet edilen *Kitâbu's-salât*'ı hocalarından almıştır.<sup>[51]</sup> Ayrıca A'meş'in (öl. 148/765) hadislerini naklettiği bir cüzü de bulunmaktadır.<sup>[52]</sup>

13. Süleyman b. Harb (öl. 224/839): Buhârî'nin ondan tahriç ettiği hadis sayısı 149'dur. Kitap sahibi olduğu bilinmemektedir. Ancak yazılı notları olmakla birlikte<sup>[53]</sup> ezberden rivâyeti ile meşhurdur.<sup>[54]</sup> Burada elinde kitabının olmaması ile yazılı notlarının olmaması birbirine karıştırılmamalıdır. Bir âlimin elinde kitabının olmaması, derslerini şifâhî olarak yaptığını ifade etmektedir.<sup>[55]</sup> Bu durum onun kişisel yazılı notları olmadığı anlamını taşımamaktadır. Netice olarak ona ait (neşredilmek üzere hazırlanmış) bir kitap bilinmemektedir.

14. Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (öl. 221/836): Buhârî'nin ondan tahriç ettiği hadis sayısı 143'dür. *Muvatta*'ın en güvenilir râvilerindedir. Ancak *Sahih-i Buhârî*'de onun Mâlik dışındaki başka hocalarından 29 rivâyeti bulunmaktadır.<sup>[56]</sup> Fakat bunlar da kitap sahibi râvilerden nakledilmiş hadislerdir. Ayrıca onun *Muvatta*'da yer almayan bazı Mâlik rivâyetlerini içerdiğini düşündüğümüz ve kitabın sonunda yer alan *Ziyâdât* adlı bir çalışması da bilinmektedir.<sup>[57]</sup>

15. Abdân Abdullah b. Osman b. Becele el-Ezdi (öl. 221/836): Buhârî'nin ondan tahriç ettiği hadis sayısı 122'dir. Onun *Fevâid* adlı bir eseri bulunmaktadır.<sup>[58]</sup> Ayrıca o, İbn Mübârek'in râvisidir.<sup>[59]</sup>

[51] İbn Hacer, *Mu'cem*, 60. Moğultay b. Kılıç da onun bir kitabından bahsetmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce* (Mekke: Mektebetü'l-Bâz, 1999), 1/1286.

[52] İbn Hacer, *Mu'cem*, 227. Bazı cüzleri için bk. Sezgin, *GAS*, 1/101.

[53] Hadisleri yazdığı ile ilgili olarak bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 117, 118, 129. Nitekim o, kitabı (yazılı notları) olduğunu ancak hıfzına daha fazla itimat ettiğini belirtmektedir (Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 240). Onun değişik hocalardan hadis yazdığı ile ilgili bilgiler için ayrıca bk. Ya'kûb b. Süfyan el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 3/46; Ebû Abdillâh Şemseddîn ez-Zehebi, *Mizânul-İtidâl fî nakd'ir-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârul-Ma'rife, 1963), 1/395.

[54] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 4/108. Burada onun elinde bir kitabın görülmediği nakledilmektedir.

[55] Bu durumu Vekî' b. Cerrâh hakkındaki ilk dönem kaynaklarında yer alan şu ifadeden de rahatlıkla anlamaktayız: "Vekî'nin elinde kesinlikle bir kitap görmedik. O, kitaplarını hıfzından okudu." (Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1973), 7/562). Bu konuyla ilgili ayrıntılı açıklama için bk. İmtiyaz Ahmed, *Delâil*, 285-289.

[56] Mesela bk. Buhârî, 257, 416, 911, 1230, 1274, 1623, 1637, 2588, 2764, 2775, 2804, 3162, 3521, 3739, 3974, 3984, 3986, 4282, 4561, 4996, 5541, 5903, 6061, 6198, 6339, 6344, 6419, 6801, 6984.

[57] İbn Hacer, *İthafu'l-meher*, 17/379. Ayrıca bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Tekassîmâ fî'l-Muvatta min hadisi'n-Nebî (s.a.s)*, thk. Fâdil Yusuf Ahmed el-Ali, et-Tâhir el-Ezher Huzeirî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012), 537, 550, 555, 542.

[58] İbn Hacer, *Mu'cem*, 318.

[59] Zehebî, *Siyer*, 10/271.

16. Muhammed b. Selâm b. el-Ferec el-Bikendî (öl. 225/840): Buhârî'nin ondan tahric ettiği hadis sayısı 122'dir. Bizzat 400 hocadan hadis yazdığını ifade etmektedir. Değişik ilim dallarında çok sayıda kitabı bulunduğu nakledilmektedir.<sup>[60]</sup>

17. Ebu'l-Velid Hişâm b. Abdilmelik el-Bâhilî (öl. 227/842): Buhârî'nin ondan tahric ettiği hadis sayısı 121'dir. Ebû Avâne'den (öl. 176/792) çokça hadis yazmıştır.<sup>[61]</sup> Ancak bir kitap sahibi olduğu bilinmemektedir.

18. İshak b. İbrahim b. Rahûye el-Mervezî (öl. 238/853): Buhârî'nin ondan tahric ettiği hadis sayısı 108'dir. Müsned sahibidir.<sup>[62]</sup>

19. Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ el-Ensârî (öl. 215/830): Buhârî'nin ondan tahric ettiği hadis sayısı 105'dir. *Cüzü'l-Ensârî* olarak bilinen bir hadis cüzüne sahiptir.<sup>[63]</sup>

20. Ebû Nu'mân Ârim Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî (öl. 223/838): Buhârî'nin ondan tahric ettiği hadis sayısı 103'dür. Onun Hammâd b. Seleme'den (öl. 167/784) hadis yazdığı, dolayısıyla hadis notları olduğu bilinmektedir.<sup>[64]</sup>

Yukarıdaki araştırmamızdan görüldüğü üzere Buhârî'nin bu hocalarının tamamına yakınının kitap sahibi olduğu veya hadisleri yazdığı ortaya çıkmaktadır. Ancak bunlardan bir kısmı hadisleri yazmakla birlikte, bilinen manada neşretme maksatlı kitabı bulunmayan, hadis notları bulunan hocalarıdır.<sup>[65]</sup> Diğer bir deyişle bu yazılanlar başkalarının istifadesine açık kaynaklar olmayabilmektedir.<sup>[66]</sup> Dolayısıyla Buhârî'nin bu hocalarının tamamının yazılı kaynaklarına (özellikle kişisel

<sup>[60]</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/630.

<sup>[61]</sup> A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 155.

<sup>[62]</sup> Bu müsned hakkında bir araştırma için bk. Sa'd b. Nâsir b. Abdullah el-Aziz eş-Şeserî, "Mukaddime", *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidü'l-mesânidi's-semâniye* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998), 1/419 vd.

<sup>[63]</sup> Sezgin, *GAS*, 1/100. Söz konusu cüz yayımlanmıştır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî, *Hadîsu Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî*, thk. Mis'ad Abdülhumejd Muhammed es-Sa'denî (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1998).

<sup>[64]</sup> A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 116-117. Yahyâ b. Maîn ona bir hadisi kitabından yazdırmasını istemektedir (Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*, thk. Seyyid b. Abbas el-Celîmî (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1993), 70). Burada kitaptan kasıt kuvvetle muhtemel 'yazılı notlar'dır.

<sup>[65]</sup> Gregor Schoeler bu notları Greklerdeki hypomnema (yazılı notlara benzetmektedir (Bk. Schoeler, "Söz-lü Torâ ve Hadîs", 137, 142-143, 158-159; *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı*, 43). Schoeler 2/8. yüzyılda yazıya geçirilmiş metinleri dört çeşit olarak saymaktadır. Bunlar: 1- Şahsi kullanım için hazırlanan ve sistematik olmayan notlar. 2- Hocanın dersleri esnasında öğretmeyi teklif ettiği hadisleri ihtiva eden nispeten ayrıntılı taslaklar. 3- Sarayın açık emri üzerine hazırlanan ve sadece onun kullanımına hasredilen resmi derlemeler. 4- Mektuplar (risale) (Bk. Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı*, 91).

<sup>[66]</sup> *Hadisleri kendileri için yazan, dolayısıyla öğrencileri ile paylaşmayan bazı hocaların bu tutumu ile ilgili örnekler için bk. Mustafa Tatlı, Tâbiun Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021), 460-463.

notlarına) ulaştığını söylemek güç olsa gerek. Bununla birlikte Buhârî'nin büyük oranda yazılı bir malzemeye sahip olan hocalara dayandığını söyleyebiliriz.<sup>[67]</sup> Bu durum zamanla, şifahî olan yerine yazılı olan rivâyetlerin tercih edildiğini ve buna bağlı olarak da bunların daha kalıcı olduğunu göstermektedir. Nitekim ilk tabakalardaki medâr olan (dolayısıyla çokça rivâyeti bulunan) râvilerin de daha çok hadisleri yazan/yazdıranlar arasında çıktığı bilinmektedir.<sup>[68]</sup> Ancak söz konusu durum bizi Buhârî'nin hadis aldığı kişilerin tamamının yazılı bir esere sahip olduğu yanlışına itmemelidir. Bunu anlamanın en kolay yolu ise onun daha az hadis tahriç ettiği hocalarının yazılı bir esere sahip olup olmadığına bakmaktır.

Aşağıda bunlardan örneklem niteliğinde, rivâyet sayısı 10'dan az olan, kitabı bulunmayan ve hadis yazdığı bilinmeyen, tevsik edilmiş<sup>[69]</sup> 20 isme yer vereceğiz.<sup>[70]</sup>

1. Saïd b. Rebî el-Basrî (öl. 211/827): Buhârî ondan biri vasıtalı olmak üzere 9 hadis tahriç etmiştir.
2. Ahmed b. İşkâb el-Kûfî (öl. 218/833): Buhârî ondan 3 hadis tahriç etmiştir.<sup>[71]</sup>
3. Ali b. Ayyâş el-Hımsî (öl. 219/834): Buhârî ondan 6 hadis tahriç etmiştir.
4. Saïd b. İsa b. Telid el-Mısrî (öl. 219/834): Buhârî ondan 6 hadis tahriç etmiştir.
5. Dâvûd b. Şebîb el-Bâhilî (öl. 222/837): Buhârî ondan sadece 1 hadis tahriç etmiştir.
6. Yahyâ b. Sâlih eş-Şâmî (öl. 222/837): Buhârî ondan altısı doğrudan, beşi bir râvi aracılığıyla 11 hadis tahriç etmiştir.<sup>[72]</sup>
7. İsmail b. Halil el-Kûfî (öl. 225/840): Buhârî ondan biri vasıtalı olmak üzere 8 rivâyet tahriç etmiştir.<sup>[73]</sup>

<sup>[67]</sup> Elbette bu iki grubun dışında hadisleri yazıp yazmadığı bilinmeyen bir üçüncü grup daha bulunmaktadır.

<sup>[68]</sup> *Bu durumu destekleyen bazı tespitler için bk. Akgün, Hadis Rivâyet Coğrafyası, 202, 225, 227.*

<sup>[69]</sup> Bununla, Buhârî'nin kitabı bulunduğu halde makrûnen bih olarak az sayıda hadis naklettiği râvileri elemeyi amaçlamaktayız.

<sup>[70]</sup> Kitabı bulunmayan hoca sayısı çok daha fazla olmakla birlikte çalışmanın hacmini artırmamak maksadıyla bunlara yer vermeyi gerekli görmedik.

<sup>[71]</sup> Diğer *Kütüb-i tis'a* müelliflerinin hiçbiri ondan hadis tahriç etmemiştir.

<sup>[72]</sup> Müslim bir râvi aracılığıyla ondan 3 hadis nakletmektedir.

<sup>[73]</sup> Müslim'de 3 rivâyeti bulunmaktadır.

8. Saîd b. Süleyman el-Vâsitî (öl. 225/840): Buhârî ondan 11 hadis tahriç etmiştir. Ancak bunun sadece beşi doğrudan diğerleri bir râvi aracılığıyla.
9. Sehl b. Bekkâr (öl. 227/842): Buhârî ondan 4 hadis tahriç etmiştir.
10. Muhammed b. Saîd el-Huzâî (öl. 230/845): Buhârî ondan 3 hadis tahriç etmiştir.<sup>[74]</sup>
11. Saîd b. Muhammed el-Cermî el-Kûfî (öl. 230/845): Buhârî ondan 4 hadis tahriç etmiştir.<sup>[75]</sup>
12. Muhammed b. el-Minhâl (öl. 231/846): Buhârî ondan 3 hadis tahriç etmiştir.<sup>[76]</sup>
13. Dâvûd b. Rüseyd el-Havârizmî (öl. 239/854): Buhârî ondan 1 hadis tahriç etmiştir.<sup>[77]</sup>
14. Yûsuf b. İsa el-Mervezî (öl. 249/863): Buhârî ondan 7 hadis tahriç etmiştir.<sup>[78]</sup>
15. Abdullah b. es-Sabbâh el-Basrî (öl. 250/864): Buhârî ondan 6 hadis tahriç etmiştir.<sup>[79]</sup>
16. Muhammed b. Ma'mer el-Basri (öl. 251/865): Buhârî ondan 3 hadis tahriç etmiştir.<sup>[80]</sup>
17. Ziyâd b. Eyyûb el-Bağdâdî (öl. 252/866): Buhârî ondan 2 hadis tahriç etmiştir.
18. Ali b. Müslim et-Tûsî (öl. 253/867): Buhârî ondan 5 hadis tahriç etmiştir.
19. Abde b. Abdullah el-Basrî (öl. 258/868): Buhârî ondan 7 hadis tahriç etmiştir.

<sup>[74]</sup> Diğer *Kütüb-i tis'a* müelliflerinin hiçbiri ondan hadis tahriç etmemiştir.

<sup>[75]</sup> Müslim'de 3 rivâyeti bulunmaktadır.

<sup>[76]</sup> Müslim'de 11 rivâyeti bulunmaktadır. Rihleye çıkmadığı, hadisleri yazmadığı bildirilmiştir (Zehebî, *Siyer*, 10/642).

<sup>[77]</sup> Müslim'de 14 rivâyeti bulunmaktadır.

<sup>[78]</sup> Müslim'de 1 rivâyeti bulunmaktadır.

<sup>[79]</sup> Müslim'de 1 rivâyeti bulunmaktadır.

<sup>[80]</sup> Müslim'de 4 rivâyeti bulunmaktadır.



20. Ubeydullah b. Sa'd el-Bağdâdî (öl. 260/869): Buhârî ondan 4 hadis tahriç etmiştir.

Bütün bunlardan Buhârî'nin, kendisinden az hadis tahriç ettiği hocalarının hiçbirinin kitabının bulunmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim onun Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (öl. 204/819) gibi meşhur hocalarından rivâyeti az olmakla birlikte, bunların eser sahibi olduğu malumdur. Keza araştırmamızda Buhârî'nin kitap sahibi olan Hasan b. Ali el-Hulvânî'den (öl. 242/857) sadece bir hadis naklettiğini tespit etmiş bulunmaktayız.<sup>[81]</sup> Yine diğer bir örnek olarak Ahmed b. Sinan'ı (öl. 256/870) verebiliriz. Buhârî, müsned sahibi<sup>[82]</sup> olan bu âlimden de yine sadece bir hadis nakletmektedir. Son olarak Buhârî, musannefi olduğu bildirilen<sup>[83]</sup> ve kendisinden çok sayıda hadis nakledilen Muhammed b. Râfi' en-Nisâbûrî'den (öl. 245/860) de sadece 6 hadis tahriç etmiştir.<sup>[84]</sup>

Değişik nedenlerden dolayı onun az sayıda hadisini tahriç ettiği kitap sahibi hocalarını bir yana bırakacak olursak, yukarıda bir kısmını verdiğimiz rivâyeti az olan çok sayıda hocasının, hadisleri yazdığı veya kitap sahibi oldukları yönünde bir bilgiye rastlayamadık. Dolayısıyla bütün bu veriler, "Buhârî'nin *Sahîh*'i kendinden önceki literatürden bir seçkidir" yönündeki söz konusu iddianın gerçeği tam olarak yansıtmadığına işaret etmektedir.<sup>[85]</sup>

Diğer yandan İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) onun mana ile rivâyeti<sup>[86]</sup> esas aldığından bahsederken bu konuda şunları söylemektedir:

"...Buhârî mana ile rivâyeti caiz görmekteydi... Buhârî, kitabını yolculuğu süresince tasnif etmişti. Ondan şöyle dediği bize nakledilmektedir: "Bazen Şam'da işittiğim bir hadisi Mısır'da yazdım. Bazen de Basra'da işittiğim bir hadisi Horasan'da yazdım." Bundan dolayı o, bazen bir hadisi hıfzından yazar, onu lafzıyla (tam olarak) değil, bilakis onda tasarrufla bulunarak aktarır, mana ile naklederdi. Müslim ise, asılları önünde bulunduğu halde hocalarının çoğu hayattayken kitabını tasnif etmiştir..."<sup>[87]</sup>

[81] Sünenle ilgili bir kitabı vardır (İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/262). Buna karşın Müslim ondan 103 hadis nakletmektedir.

[82] Moğultay, *İkmâl*, 1/50-51.

[83] Zehebî, *Siyer*, 12/215.

[84] Bununla birlikte onun Müslim'de 351 rivâyeti bulunmaktadır. Bütün bunlar aynı zamanda Buhârî'nin eser sahibi olan bu âlimlerden sadece şartlarına uygun bulunduğu hadislerini tahriç ettiğini göstermektedir.

[85] *Dilek Tekin de Sahîh-i Müslim üzerine yaptığı çalışması bağlamında hadislerdeki metin farklılıklarından hareketle buradaki hadislerin tamamının yazılı kaynaklara dayandığı konusunda Sezgin'e itiraz etmektedir. (Tekin, Yazılı Şifahî Rivâyet Bağlamında Müslim, 94). Öte yandan Ebû Dâvûd'un 401 hocasından ancak 63 hocasının eser sahibi olması da (Bk. Dinçoğlu, Ebû Dâvûd'un Süneni, 174) bu genellemeci yaklaşımın diğer hadis edebiyatı için de geçerli olmayacağına dair bir delildir.*

[86] Diğer bir rivâyette Buhârî'ye sorulan "Ebû Abdillâh! Tam olarak mı kaydediyordun?" sorusuna cevap vermesi de onun mana ile rivâyeti esas aldığına göstermektedir, diyebiliriz (Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 2/329).

[87] Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbn Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1984), 1/283. Krş. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 2/329; Zehebî, *Siyer*, 12/411.

İbn Hacer'in bu tespiti de Buhârî'nin kitabının tamamını önünde hazır bulunan materyallerden oluşturmadığının diğer bir delilidir.

Burada şu hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir: Sezgin, Buhârî'nin *Sahih*'in asıl hadislerini vicâde yoluyla doğrudan yazılı kaynaklardan aldığını iddia etmemekte, söz konusu asıl hadislerin rivâyet hakkı elde edilmiş kitaplardan birer seçki olduğunu savunmaktadır.<sup>[88]</sup> Bu rivâyet hakkı ise malum olduğu üzere değişik tahammül yollarıyla elde edilebilmektedir. Ancak o, bu konuyu tasrih etmemektedir. Diğer bir deyişle Sezgin, “bunların ne kadarı, semâ-arz yoluyla, ne kadarı münâvele, kitâbet veya icâzet yoluyla alınmıştır?” konusuna bir açıklık getirmemektedir. Kitaptaki muallak rivâyetleri ise yukarıdakilerden farklı olarak rivâyet hakkı alınmamış (vicâde niteliğindeki) kitaplara dayandırmaktadır.<sup>[89]</sup>

Öte yandan Sezgin'e göre Buhârî kendinden önceki musannef türü kitapları esas aldığından, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i onun bu amacına uygun değildi. Dolayısıyla ondan bu yüzden neredeyse hiç rivâyette bulunmamıştı. Buhârî'nin ondan tahriç ettiği üç rivâyetin ikisi muallak olarak zikredilmekte, muttasıl olarak naklettiği tek bir hadis ise başka bir râvi vasıta ile Ahmed'den nakledilmektedir.<sup>[90]</sup> Bu durum, Buhârî'nin ondan hadis almamasının nedeni olarak ileri sürülebilecek, isnadının uzatılmaması yönündeki gerekçeyi de boşa çıkarmaktadır. Nitekim o, çok sayıda yaşlılarından hadis nakletmektedir.<sup>[91]</sup> O halde Buhârî neden hocası Ahmed'in rivâyetleri yerine Müsedded vd. hocalarının rivâyetlerini tercih etmişti? Halbuki birçok hadiste Ahmed'in rivâyet senedi ile diğer hocalarının senedi bile bire bir aynıdır.<sup>[92]</sup> Dolayısıyla Ahmed'in hadisleri diğer hocalarının isnadlarından daha nâzil bir senede sahip değildir.

Bu konuda Sezgin'i destekler mahiyette, onun *Müsned-i Tayâlisî*'yi kaynak olarak fazla kullanmamasını da örnek olarak gösterebiliriz. Buhârî ondan 11 rivâyet nakletmiş olup bunların tamamı muallaktır. Ancak Sezgin'in bu iddiasını

<sup>[88]</sup> Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 87-90.

<sup>[89]</sup> Buhârî'nin “Kâle” ile ifade ettiği muallak hadisler illa bir yazılı kaynağa işaret etmemektedir. Muallaklara daha çok kitabın hacmini gereksiz yere arttırmamak için yazıdan tasarruf maksadıyla başvurulmuştur, denilebilir (Hüseyin Akgün, *İmam Buhârî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 94). Bu konuda ayrıntılı bir araştırma için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, 79-97. Nitekim onun 100.000 kadar sahih rivâyetten 7000 kadarını kitabına almasının da bu gerekçeyle ilgili olduğunu düşünmekteyiz (Bk. Akgün, *İmam Buhârî*, 83-84). Robson bu sayıları müstakil hadisler şeklinde anlayıp, yanlış yorumlamıştır (Bk. James Robson, “Hadisin Tedvin ve Tasnifi”, çeviren: Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2007), 122).

<sup>[90]</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 116.

<sup>[91]</sup> Eren, *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları*, 211-212.

<sup>[92]</sup> Mesela Müsedded'ten gelen bir hadis Ahmed'in *Müsned*'inde aynı senedle nakledilmektedir. Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), “İman”, 37 (No. 50) – Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 15/304 (No. 9501) Diğer örnekler için krş. Buhârî, “İman”, 42 (No. 57) – Ahmed, *Müsned*, 31/501 (No. 19163); Buhârî, “İman”, 49 (No. 129) – Ahmed, *Müsned*, 20/55 (No. 12606).

Buhârî'nin, Humeydî'den (öl. 219/834) naklettiği 79 rivâyet doğrulamamaktadır.<sup>[93]</sup> Fakat Humeydî'nin her bir mûsnedinin altında konu başlıklarının verilmiş olması onu diğer mûsnedlerden farklı kılmaktadır. Dolayısıyla eseri yarı musannef şekindedir.<sup>[94]</sup> Her hâlükârda onun Buhârî'deki hadis sayısı *Mûsned*'indeki toplam hadis sayısına göre çok azdır. Bununla birlikte Buhârî'nin başka mûsned sahiplerinden de çok sayıda hadisi bulunmaktadır. Müsedded b. Müserhed, Halîfe b. Hayyât (öl. 240/855),<sup>[95]</sup> Ubeydullah b. Musa el-Absî (öl. 213/828),<sup>[96]</sup> Yakub b. İbrahim ed-Devrakî (öl. 252/866)<sup>[97]</sup> bunlardan bazılarıdır.<sup>[98]</sup> Bu durum Sezgin'in, 'mûsnedleri ale'l-ebvâb sisteme sahip olmadıkları için (Ahmed b. Hanbel gibi) müellifleri kaynak olarak kullanmamıştır' yönündeki iddiasını zayıflatmaktadır. Aslında onun bu çıkarımı, *Sahîh-i Buhârî'nin kendinden önceki hadis literatüründen (bâb başlıkları da dahil) istifade edilerek hazırlanmış bir kitap olduğu yönündeki kabulünün bir sonucudur, denilebilir.*

Tekrar yazılı kaynaklar meselesine dönecek olursak Buhârî'nin doğrudan doğruya İmam Mâlik'in *Muvatta*'ın (belli bir-iki öğrencisinin rivâyetinden) değil de onun Sezgin'in de tespitiyle 30 kadar râvi aracılığıyla Mâlik'ten rivâyette bulunmuş olması da *Sahîh-i Buhârî'nin kendinden önceki yazılı kaynaklara dayanılarak yazıldığı yönündeki iddiasını zayıflatan diğer bir delildir.*<sup>[99]</sup> Zira amaç bir seçki oluşturmak olsa, aynı lafızlara sahip bir *Muvatta*' hadisini farklı hocalardan mükerrenen tahric etmenin<sup>[100]</sup> bir anlamı olmazdı. Ayrıca Buhârî'nin kendilerinden rivâyet ettiği *Muvatta*' râvilerinin bir kısmının Sezgin'in iddiasının<sup>[101]</sup> aksine yazılı bir kaynağa sahip olduğu dahi bilinmemektedir.<sup>[102]</sup> Dolayısıyla o, *Sahîh*'inin telifinde, kitap merkezli değil daha çok rivâyet merkezli hareket ediyordu, denilebilir.

<sup>[93]</sup> Bunların sadece 43'ü elimizdeki *Mûsned-i Humeydî* nüshasında bulunmaktadır. Bk. Abdülkadir Evgin, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Mûsned'i* (Ankara: İlähiyât, 2004), 123.

<sup>[94]</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Evgin, *el-Humeydî ve Mûsned'i*, 55. Böylesi ale'l-ebvâb tertibli mûsnedler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû'l-Feyz el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerreffe*, thk. Muhammed el-Muntasir b. Muhammed ez-Zemzemî (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 74.

<sup>[95]</sup> Buhârî, mûsned sahibi Halîfe b. Hayyât'tan (öl. 240/845) sürekli 've kâle li' şeklinde rivâyet etmektedir.

<sup>[96]</sup> Hâkim'e (öl. 405/1014) göre, ricâli esas alarak ilk mûsnedi yazan Ubeydullah'tır (Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 62).

<sup>[97]</sup> Genelde bunların mûsnedleri dışında ale'l-ebvâb eserleri olduğu da bilinmemektedir. Burada başka hadis eserleri bulunan İshak b. Râhûye'nin durumu ise diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Hâslı Buhârî'nin diğer mûsned sahiplerinden çok sayıda rivâyette bulunması Sezgin'in bu iddiasını desteklememekle birlikte, Buhârî'nin eserinde Tayâlisî ve Ahmed'den hadis tahric etmemesinin nedeni hâlâ izaha muhtaçtır.

<sup>[98]</sup> Burada mûsnedlerin muttasıl merfû hadisleri ihtiva eden kitaplar anlamında kullanıldığı da hatırlanmalıdır. Bk. Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 219.

<sup>[99]</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 104.

<sup>[100]</sup> *Sezgin bu durumu bir örnek vererek tespit etmektedir. Bk. Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları*, 316.

<sup>[101]</sup> *Sezgin bu durumla ilgili olarak, Buhârî'nin daha ziyade Muvatta'dan iktibas eden şeyhlerinin kitaplarından faydalandığı düşüncesini savunmaktadır. Bk. Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları*, 315.

<sup>[102]</sup> *Mesela yaptığımız araştırmada Buhârî'nin hocası, Mâlik'in talebesi olan Yahyâ b. Kaze'a el-Kureşî'nin yazılı materyale sahip olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlamadık (Biyografisi için bk. İbn Hacer, Tehzîb,*

Aslında benzer bir durumu Müslim'in *Muvatta'dan* farklı hocaları vasıtasıyla nakletmesinde<sup>[103]</sup> de görmekteyiz. Daha da ötesi onun bir hadisi Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta'* rivâyetinden doğrudan alma imkânı varken,<sup>[104]</sup> söz konusu hadisi iki râvi aracılığıyla<sup>[105]</sup> nâzil bir isnadla rivâyet etme ihtiyacı duyması da izah edilmesi gereken bir meseledir.<sup>[106]</sup> Diyelim ki Müslim, *Muvatta'*ın Yahyâ, İbn Vehb, İsmail b. Ebî Üveys, Kuteybe b. Saîd ve el-Ka'nebî gibi birçok nüshasına kitap olarak sahipti. Üstüne üstlük mesela Müslim'in Mâlik'in hadislerini İbn Vehb'den üç farklı râvi aracılığıyla naklettiğini görmekteyiz.<sup>[107]</sup> Bu durumda onun, İbn Vehb rivâyetinin her üç nüshasına da sahip olduğunu iddia etmek durumundayız ki, bu çok iddialı bir görüş olacaktır. Bununla birlikte farklı rivâyetleri verirken "lafız Yahyâ'ya aittir" demesinden hareketle,<sup>[108]</sup> Müslim'in Yahyâ'nın *Muvatta'* nüshasına, diğerlerinin ise bazı rivâyetlerine sahip olduğunu düşünebiliriz.<sup>[109]</sup> Nitekim Zürcânî (öl. 1122/1710) bunu destekler mahiyette şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Bazı âlimler, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde (*Muvatta'*ın) İbn Mehdî (öl. 198/814), Buhârî'nin et-Tinnîsi (öl. 218/833), Müslim'in ise Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâbüri (öl. 234/849) rivâyetini tercih ettiğini (esas aldığını) söylemektedir."<sup>[110]</sup>

Söz konusu durumun Ma'mer'in *Câmi'*i ve Hemmâm'ın *Sahîfe'si* rivâyetleri için de geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim Sezgin'in tespitine göre Buhârî, Ma'mer'den 20 kadar şeyhi vasıtasıyla hadis almıştır.<sup>[111]</sup> Benzer bir neticeyi, Hemmâm için yaptığımız araştırmada da gördük. Buhârî, Hemmâm'ın sahîfesini esas

---

11/233). Yine Mâlik'in *Muvatta'* râvilerinden olan Abdülaziz b. Abdullah b. Yahyâ el-Üveysî'den Buhârî çok sayıda *Muvatta'* hadisi nakletmiştir. Ancak bu âlimin de kitap sahibi olduğu bilinmemektedir (Biyografisi için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/308). Keza Mâlik'in diğer bir râvisi, Buhârî'nin hocası olan Abdullah b. Abdülvehhâb el-Hacebî'nin (öl. 228/843) durumu da bunun gibidir (Biyografisi için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/266). Bütün bunlar Buhârî'nin *Muvatta'*daki hadis rivâyetlerine sadece yazılı kaynaklarla değil, aynı zamanda şifahî yollarla da ulaştığının birer delilidir.

[103] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 89 (dip. 201)

[104] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1985), "Vukûtu's-salât", 28.

[105] Bk. Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1956), "Mesâcid", 180.

[106] Benzer durumlar için krş. Müslim, "Mesâcid", 232- İmam Mâlik, "Vukûtu's-salât", 4; Müslim "Siyâm", 82- İmam Mâlik, "Siyâm", 28; Müslim, "Siyâm", 126- İmam Mâlik, "Siyâm", 34; Müslim, "Hac", 235- İmam Mâlik, "Hac", 1340. Aslında Sezgin, âli isnâd varken nâzil olanı tahrîç etme durumunu Buhârî rivâyetlerinde de tespit etmiştir. Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 316.

[107] Örnekleri için bk. Müslim, "İman", 183, 334, "Selâm", 79.

[108] Örnekleri için bk. Müslim, "Hac", 350, 450.

[109] Müslim'in *Muvatta'*da ve Buhârî'de yer alan bazı hadisleri kitabına almadığı da olmaktadır (Örneği için bk. İmam Mâlik, "İsti'zân", 16; Buhârî, "İman", 12 (No. 19)). Bunun sıhhat endişesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı ayrıca araştırılmalıdır.

[110] Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta' el-İmâm Mâlik*, thk. Tâha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2003), 1/61

[111] Bk. M. Fuad Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebde'i ve Ma'mer B. Râşid'in "Câmi'i", *Türkiyat Mecmuası*, 12 (1955), 122-123.

almış olsaydı onu İshak b. Mansûr, İshak b. İbrahim, Yahyâ b. Musa, Yahyâ b. Ca'fer, Müsnedî gibi muhtelif hocalardan nakletmesinin bir manası kalmazdı. Üstelik bunların rivâyetleri arasında önemli farklılıklar bulunmamaktadır. Ayrıca var olan bu farklılıklar şifahî bir rivâyetin varlığını da desteklemektedir.<sup>[112]</sup>

Müslim ise Hemmâm'ın rivâyetlerinden sadece Muhammed b. Râfi' rivâyetini esas almaktadır.<sup>[113]</sup> Dolayısıyla bu ve diğer bazı veriler<sup>[114]</sup> Müslim'in Buhârî'ye göre daha fazla yazılı kaynağa dayandığını göstermektedir, denilebilir. Yukarıda İbn Hacer'in Müslim'in asılları önünde bulunduğu halde kitabını telif ettiğini söylemesi de bu tespiti destekler niteliktedir.

O halde burada aklımıza şu soru gelmektedir: Buhârî'nin kendinden önceki bu yazılı materyallerden istifadesi ne şekilde olmuştur? Bu bağlamda aşağıda Buhârî'nin yazılı kaynaklardan istifade etmesi ile ilgili bazı rivâyetlere yer vererek bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

## 2. BUHÂRÎ'NİN YAZILI KAYNAKLARI KULLANIMI

Kaynaklarda Buhârî'nin daha genç yaşlardayken Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve Vekî b. Cerrâh'ın (öl. 197/812) hadis kitaplarını tamamen ezberlediğine dair bir bilgiye rastlamaktayız.<sup>[115]</sup> Bu durum onun daha ilk zamanlardan itibaren yazılı hadis kaynaklarına sahip olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Diğer yandan Buhârî'nin en azından iki yolla yazılı kaynaklardan hadis aldığını veya buna cevaz verdiğini tespit etmemiz mümkün olmuştur: Mükâtebe ve Münâvele. Ayrıca onun ricâlle ilgili diğer eserlerinde, sahip olduğu bazı kitapları (vicâde

<sup>[112]</sup> Bk. Hüseyin Akgün, "İsnâd Sisteminin Güvenilirliği Bağlamında Hemmâm b. Münebbih'in (öl. 132/750) Yemen'deki Rivâyetlerinin Hadis Rivâyet Coğrafyası Bakımından Analizi", Yayınma Hazır Kitap Bölümü.

<sup>[113]</sup> Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebdeî", 123.

<sup>[114]</sup> Dilek Tekin, *Sahîh-i Müslim* üzerine yaptığı araştırmada şu sonuçlara ulaşmıştır: "Müslim'in *Sahîh*'inde kendisinden bizzat nakilde bulunduğu râvi sayısı takriben 150'dir. Bu 150 isim arasında eser sahibi olanların sayısı 40'ı aşmaktadır, ancak bunlardan sadece 30'unun hadis eseri mevcuttur... Bu rakamlar hesaplandığında *Sahîh*'teki eser sahibi hocaların rivâyet sayısının 8042 olduğu görülecektir. *Sahîh*'teki hadis sayısının mükerremleriyle birlikte 12.000 olduğunu kabul edecek olursak Müslim'in kaynaklarının %70'inin yazılı olduğu anlaşılmaktadır" (Tekin, *Yazılı Şifahî Rivâyet Bağlamında Müslim*, 480). Ancak burada da Müslim'in 150 kadar hocasından sadece 30'unun hadis eseri sahip olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Dolayısıyla söz konusu, bu dönem hadis kitaplarının kendinden öncekilerden bir seçki olduğu yönündeki iddianın Müslim için de geçerli olamayacağı ortadadır.

<sup>[115]</sup> Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 2/325. İmam Şâfiî'nin de *Muvatta*'ın rivâyet hakkını almadan önce onu kitaptan ezberlediğini bilmekteyiz (Bk. Zürcânî, *Şerh*, 1/58). Dolayısıyla bu da yazılı hadis malzemesinin söz konusu dönemlere geldiğinde nasıl bir işlevsellik kazandığını ve önem arz ettiğini göstermektedir.

yoluyla) kaynak olarak kullandığını bilmekteyiz.<sup>[116]</sup> Sezgin ise onun *Sahih*'indeki ta'liklerinin de bu nitelikte kitaplardan nakil (vicâde) olduğunu savunmaktadır.<sup>[117]</sup>

Buhârî eserinde hocalarından sadece tek bir hadisi mükâtebe yoluyla aldığını ifade etmektedir.<sup>[118]</sup> Tespitimize göre *el-Câmiu's-sahih*'inde kendi hocalarının dışında (senedlerin üst kısmında) bu yolla rivâyet edilen yirmi hadis daha bulunmaktadır.<sup>[119]</sup> Bu da cevaz verdiği bu rivâyet metodu ile alınan hadis sayısının çok az olduğu izlenimini vermektedir. Ancak burada bazı âlimlerin mükâtebe yoluyla hadis alırken tahdîs sîgasını kullanmada bir sakınca görmedikleri hatırlanırsa bu sayının daha fazla olduğu ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu konuda Bakıyye b. el-Velîd (öl. 197/812) Şu'be'den şöyle bir görüş nakletmektedir:

“Şu'be'nin şöyle dediğini işittim: Mansûr (b. el-Mu'temir (öl. 132)) bana bazı hadisler yazdı. Ona dedim ki: Bunları rivâyet ederken “haddeseni” diyebilir miyim? O da cevaben “evet, eğer sana yazmışsam bunu sana tahdîs ettiğim anlamını taşır” şeklinde cevap verdi. Daha sonra bu konuyu Eyyûb es-Sahtiyânî'ye sordum. O da cevaben “doğru söylemiş, sana hadis yazmışsam bu sana tahdîs ettiğim anlamını taşır” dedi.”<sup>[120]</sup>

O halde Buhârî'de yer alan bu âlimlere ait en azından bazı hadislerin de kitâbet yoluyla alındığını düşünmemiz gerekecektir. Buhârî bizzat bu sîgaları esas almasa bile kendisinden rivâyette bulunduğu (isnadın esnâsında yer alan) râviler bu prensibi kabul ettiği müddetçe netice değişmeyecektir.<sup>[121]</sup>

<sup>[116]</sup> Mesela onun Şamlıların kitaplarından rivâyette bulunduğu hususu eleştiri konusu olmuştur (Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 15/124). Nitekim İbn Ukde'ye (öl. 332/944) göre Buhârî'nin bazı râviler ile ilgili hatasının nedeni, onun Şamlıların kitaplarına bakarak râvileri tespit etmesi olarak gösterilmiştir (Bk.Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 15/121). Buhârî'nin özellikle *et-Târîh*'inde tashîf yapması da yine yazılı kaynakları kaynak olarak kullanmasına bağlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Yusuf Ziya Keskin, “Buhârî'nin *et-Târîhul-Kebîr*'ine Yönelik Tenkitler”, *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/2 (2003), 106, 115-116

<sup>[117]</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 135. Onun eserinin içinde (bizzat kendisinden değil de senedin yukarısındaki râvilerden) vicâde yoluyla alınmış iki hadisi naklettiği bir araştırmada tespit edilmiş ve değerlendirilmiştir. Ayrıca müellif burada Sezgin'in vicâde ile ilgili iddialarına önemli bir delil getirmeden itiraz etmektedir. Bk. Nour Alhila, *Hadîs Lafızlarının Tespiti: Sahîhu'l-Buhârî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021), 336-337.

<sup>[118]</sup> Bk. Buhârî, “Eymân”, 15 (No. 6673).

<sup>[119]</sup> Buhârî, 619, 825, 867, 1391, 1418, 1624, 2142, 2399, 2423, 2545, 2683, 2825, 3111, 3628, 3639, 3766, 4366, 5017, 5499, 6800. Bu konuda ayrıca bk. Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1994), 1/482

<sup>[120]</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 439.

<sup>[121]</sup> Krş. Orhan Çiçinci, *Hadîsin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 69, 77; Erdiç Ahatlı – Selvi Raif Murad, “Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci” *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 8/2 (2022), 1605-1606.

Yazılı kaynaklardan rivâyetin diğer bir yolu ise münâveledir.<sup>[122]</sup> Buhârî hadis tahammülünde bu yolun muteber olduğunu kabul etmektedir.<sup>[123]</sup> Bu bağlamda Ebû Ca'fer b. Hamdân (ö. 311/924) Buhârî'nin "kâle lî fülânun" şeklindeki rivâyetlerinin arz-ı münâvele olduğunu söylemektedir.<sup>[124]</sup> Bununla kastedilen hocasının herhangi bir şekilde temin ettiği kitabını öğrencisine vermesi, onun da kitabı inceledikten sonra geri iade etmesidir.<sup>[125]</sup> Nitekim Buhârî'nin *Sahîh*'inde, Halîfe b. Hayyât, Amr b. Ali el-Bâhilî (öl. 249/863) gibi hocalarından "ve kâle lî" sigasıyla naklettiği 36 rivâyeti bulunmaktadır. Buna göre onun bu rivâyetleri söz konusu yöntemle aldığı anlaşılmaktadır.

Yine İbn Ebû Zi'b'in (öl. 159/776) Zührî'den rivâyet ettiği hadislerin münâvele olduğu söylenmiştir.<sup>[126]</sup> Nitekim Zührî'den benzer şekilde rivâyette bulunan Evzâî (öl. 157/774) bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: "Yahyâ b. Ebû Kesîr (öl. 129/747) bana bir sahife verdi ve 'bunu benden rivâyet et' dedi. Yine Zührî de bana bir sahife verdi ve (aynı şekilde) 'bunu benden rivâyet et' dedi."<sup>[127]</sup>

Mükâtebe yoluyla alınan hadislerde olduğu gibi münâvele ile alınan hadislerde de tahdîs veya ihbâr sigalarının kullanıldığı olmuştur. Nitekim Zührî ve Mâlik gibi bazı âlimlerin münâvele yoluyla rivâyette 'haddesenâ' ve 'ahberenâ' lafızlarını kullanmayı uygun gördükleri bilinmektedir.<sup>[128]</sup> Zührî, Rebiâtü'r-re'y (öl. 136/753), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760), Mücâhid (öl. 103/721), Şa'bi (öl. 104/722), Al-

[122] Hocanın, rivâyet hakkına sahip olduğu hadisleri ihtiva eden kitabı/defteri öğrencinin eline vermesi, böylece içindeki hadisleri öğrenciye rivâyet etmiş olmasına 'münâvele' denir (Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 208). Bir de 'icâzetli münâvele' vardır. Salahattin Polat bunu şu şekilde açıklar: "a) Hoca, rivâyet hakkına sahip olduğu hadisleri içeren bir nüshanın aslını veya asıl nüsha ile karşılaştırılmış bir kopyasını öğrencisinde kalmak veya yazıp iade etmek üzere verirken, "Bunlar benim falan kişi ya da kişilerden olan rivâyetlerimdir, onları rivâyet et" veya "Bunları benden rivâyet etmene icâzet verdim" gibi bir ifade kullanır... b) Öğrenci, hocasının rivâyet hakkına sahip olduğu hadisleri ihtiva eden asıl nüshasını veya onunla karşılaştırılmış kopyasını hocaya teslim eder. Hoca bunu dikkatli bir şekilde inceler ve yukarıda geçtiği şekilde öğrencisinin onları rivâyetine izin verir." Bk. Salahattin Polat, "Münâvele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 31/570. Münâvele yoluyla hadis alma yöntemi için ayrıca bk. Muhittin Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münâvele* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

[123] Süyûtî, *Tedrib*, 1/467. Nitekim o, *Sahîh*'inde Kitâbu'l-ilm'in altında 'bâbu mâ yüzkerü fi'l-münâvele' şeklinde müstakil bir başlık dahi açmıştır. Bk. Buhârî, "İlim", 7.

[124] Süyûtî, *Tedrib*, 1/479.

[125] Bk. Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 27.

[126] Bk. Hatîb, *el-Kıfâye*, 321. Buhârî'nin *Sahîh*'inde onun Zührî'den 22 rivâyeti bulunmaktadır.

[127] Abdurrahman b. Amr ed-Dimaşkî Ebû Zur'a, *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dimaşkî*, thk. Şükrullah b. Nîmetullah el-Kûcânî (Dimaşk: Mecmeu Lugatî'l-Arabiyye, 1980), 265; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 437. Evzâî'nin *Sahîh-i Buhârî*'de Zührî'den naklettiği 26, Yahyâ'dan 19 rivâyeti bulunmaktadır. İbn Cüreyc de münâvele yoluyla Zührî'den çok sayıda hadis almıştır. Rivâyetlerinde hatalar bulunmaktadır (Zehabî, *Siyer*, 6/331). G. Schoeler'e göre münâvele yöntemini ile hadis rivâyetini ilk başlatan Zührî, sürdüren Mâlik'tir (Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı*, 90).

[128] Süyûtî, *Tedrib*, 1/463. Süfyan-ı Sevrî (öl. 161/778) icâzet yoluyla alınan hadisler için bile tahdîs sigâsı kullanılabileceğini söylemiştir (Hatîb, *el-Kıfâye*, 324).



kame b. Kays (öl. 62/682), İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), Ebû'l-Âliye (öl. 90/709), Mâlik, İbn Vehb gibi çok sayıda âlim “kuvvet bakımından münâvele yöntemi semâ gibidir” demişlerdir.<sup>[129]</sup> Keza Buhârî'nin en çok hadis rivâyet ettiği hocalarından olan Ebü'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' el-Hımsî'nin (öl. 222/837) de icâzet ve münâvele yoluyla aldığı hadislerde ihbâr sîgasını kullandığını görmekteyiz. Bişr b. Şuayb (öl. 213/828) bu durumu şöyle nakletmektedir:

*“Ebû'l-Yemân benim yanıma geldi, sonra benden (babam) Şuayb'ın (öl. 162/779) kitaplarını aldı ve 'ahberenâ' sîgasıyla bunları rivâyet etti...”*<sup>[130]</sup>

Yine kaynaklarda Ebu'l Yemân ile Ahmed b. Hanbel arasında geçen bir diyalog şu şekilde anlatılmaktadır:

*“Ahmed b. Hanbel bana ‘Şuayb b. Ebî Hamza'nın kitaplarını nasıl semâ ettin?’ diye sordu. Ben de ‘Bir kısmını ben ona okudum, bir kısmını o bana okudu, diğer bir kısmı için bana icâzet verdi, bir kısmını ise münâvele yoluyla aldım. Bunun üzerine Şuayb bana, ‘bunların tamamını 'ahberenâ' Şuayb şeklinde naklet.’ dedi.”*<sup>[131]</sup>

Bütün bunlar söz konusu râvilerle ait çok sayıda hadisi içeren Buhârî'de münâvele yoluyla alınmış hadisler bulunabileceğini göstermektedir.<sup>[132]</sup>

Son dönemde de ‘haddesenâ, ahberenâ’ vb. lafızların sadece şifahî rivâyetler için değil, kitaptan rivâyet için de kullanıldığı yönünde tespitite bulunan Fuad Sezgin (öl. 2018), İmtiyaz Ahmed<sup>[133]</sup> ve M. Mustafa el-A'zamî (öl. 2017)<sup>[134]</sup> gibi âlimler bulunmaktadır. Onlardan önce ise bu tespitin Avusturyalı oryantalist A. Sprenger (öl. 1893) tarafından yapıldığı görülmektedir. O, bu konuda farklı kaynaklardaki

<sup>[129]</sup> Süyûtî, *Tedrib*, 1/467.

<sup>[130]</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 1/329; Zehebî, *Siyer*, 10/321.

<sup>[131]</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/43; Hatîb, *el-Kifâye*, 333. Hatta Ebû Zur'a onun bu hadislerin sadece birini işittiğini, gerisinin icâzet yoluyla alındığını savunmaktadır (İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/442). Ebü'l-Yemân'ın rivâyetinin kaynağının yazılı olduğu konusunda ayrıca bk. Halit Özkan, “Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebu Hamza Nüshası”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (2012), 30.

<sup>[132]</sup> Buhârî, Ebü'l-Yemân'dan tekrarlarıyla birlikte 283 hadis nakletmektedir. Bunlardan 273'ünde 'ahberenâ; 10 tanesinde 'haddesenâ' sîgasını kullanmaktadır. Müslim'de ise çoğu mütâbaat niteliğinde 32 rivâyeti bulunmaktadır. Bunlardan 29'u 'ahberenâ' sîgasıyla nakledilmektedir. 'an' sîgasıyla nakledilen kalan üç rivâyet ise Buhârî'de 'ahberenâ' sîgasıyla rivâyet edilmektedir. Diğer Kütüb-i sitte kitaplarında Ebü'l-Yemân'ın Şuayb'dan naklettiği hadis sayısının sadece 18 olması da dikkat çekmektedir. Son olarak Müsned-i Ahmed'de ise 80 Bunların hiçbirinde münâvele veya icâzete delalet eden açık bir lafız kullanılmamış, tamamına yakınında ihbâr sîgası kullanılmıştır. Dolayısıyla bu durum, Şuayb'ın oğlundan ve Ahmed b. Hanbel'den gelen yukarıdaki rivâyetler ile de örtüşmektedir. Bununla birlikte Ebü'l-Yemân'ın Şuayb'tan bu hadislerin en azından bir kısmının semâ veya arz yoluyla aldığı yönünde itirazlar da bulunmaktadır. Bk. Alhila, *Hadis Lafızlarının Tespiti: Sahîhu'l-Buhârî Örneği*, 343 vd.

<sup>[133]</sup> Ahmed, *Delâilü't-tevsiki'l-mübekkir*, 278 vd.

<sup>[134]</sup> Bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 265-272.



Zühri hadislerindeki benzerlikten hareketle, bunların yazılı bir kaynağa dayanması gerektiği kanaatine ulaşmış ve şöyle demiştir:

“Şu bilindik bir husustur ki, Müslümanlar hadisleri yazılı elde etseler veya bir kitaptan okusalar da bu kitabın adını anmaksızın, ‘haddesenî (veya ahberrenâ vb.)’ demekteydiler... Burada daha ilk zamanlardan itibaren hadislerin yazılı olarak (mektuplar ve başka yollarla) nakledildiklerini, buna rağmen öğrencinin sanki hadisi şifahî olarak almışçasına her zaman ‘haddesenâ’, hatta ‘semi’tü’ dediğini göstermek istiyorum.”<sup>[135]</sup>

Öte yandan kaynaklarda Buhârî'nin, hadislerinde de bazı yazılı nüshaları kullandığı yönünde ifadelere de rastlamaktayız. Mesela onun, hocası Ebü'l-Yemân'a ait büyük bir nüshadan kitabının değişik yerlerinde rivâyette bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>[136]</sup> Keza onun Muhammed b. Fülejh b. Süleyman'ın (öl. 197/812) nüshalarından da hadis tahric ettiği kaydedilmektedir.<sup>[137]</sup> İsnâdlardan anlaşıldığı kadarıyla Buhârî ondan naklettiği 15 rivâyetinin tamamını İbrahim b. el-Münzir (öl. 236/851) aracılığıyla almıştır.<sup>[138]</sup> Dolayısıyla bu nüshaya onun aracılığıyla sahip olmuştur. Yine onun Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin en azından bir bölümünü yazılı kaynak olarak kullandığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bununla ilgili olarak Buhârî'nin şöyle bir ifadesine rastlamaktayız: “Ebû Abdillâh (Buhârî) dedi ki: Ahmed'in, İbn Ebû Üveys'den gelen müsnedlerini ihtiva eden kitabında şu rivâyeti buldum...”<sup>[139]</sup> Aslında onun, bizzat İbn Ebû Üveys'in hadis nüshasını da yazılı kaynak olarak kullandığını da görmekteyiz. Nitekim İbn Hacer, İsmail b. Ebû Üveys'in (öl. 226/841), Buhârî'ye asıl nüshalarını gösterdiğini ve ondan (sahih olanlarına işaret ederek) seçmesine izin verdiğini nakletmektedir.<sup>[140]</sup>

Diğer yandan Buhârî'nin, İbn Mübârek'in Horasan ve Basra nüshalarına sahip olduğunu şu ifadesinden anlamaktayız: “Ebû Abdillâh dedi ki: Bu hadis İbnü'l-Mübârek'in kitabının Horasan nüshasında bulunmamaktadır. O, söz konusu hadisi onlara Basra'da yazdırmıştır.”<sup>[141]</sup>

<sup>[135]</sup> Aloys Sprenger, “Ueber den Traditionswesen bei den Arabern”, *ZDMG*, 10 (1856), 8.

<sup>[136]</sup> Kelâbâzî, Buhârî'nin *Sahih*'inin Bedü'l-vahy kitabında ve diğer bazı yerlerde ondan büyük bir nüsha rivâyet ettiğini söylemektedir. Bk. Kelâbâzî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/198; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 15/75.

<sup>[137]</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 442.

<sup>[138]</sup> Diğer *Kütüb-i tis'a* müellifleri Fülejh'den hadis tahric etmemişlerdir.

<sup>[139]</sup> Buhârî, *Târîh*, 7/198. Ancak ilginç bir şekilde Ahmed b. Hanbel'in elimizdeki *Müsned* nüshasında ve diğer rivâyet kaynaklarında İbn Ebû Üveys'e ait herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır. Krş. Şuayb Arnaût'un tahkiki ile (Ahmed, *Müsned*, 24/237 (No. 15486)). Bu yazılı kaynakların *Müsned*'in ilk nüshalarına (versiyonlarına) ait olabileceği düşünülebilir. Zira Ahmed b. Hanbel'in kitabını zaman içerisinde kendisinin, sonradan oğlunun tekml ettiği, dolayısıyla bazı hadislerin eklenildiği veya çıkarıldığı ehlinin malumudur.

<sup>[140]</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 391. Hatta Buhârî, İsmail'in sahip olduğu önceki âlimlere ait kitaplardan bir seçki yapma imkânı bulduğunu bizzat ifade etmiştir. Geniş bilgi için bk. Alhîla, *Hadis Lafızlarının Tespiti*, 361.

<sup>[141]</sup> Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bey-

Yine İbn Hacer diğer bir yerde “Buhârî bu hadisi Müsedded’in *Müsned*’inden tahriç etmiştir”<sup>[142]</sup> demek suretiyle onun kitapları kaynak olarak kullandığına işaret etmektedir.<sup>[143]</sup>

Burada şu hususa da dikkat çekmek isteriz: Buhârî için hadisin yazılı bir kaynakta yer alıyor olması sıhhati için yeter sebep değildir. Nitekim o, elinde bulunan bu kaynaklardaki hadislerin sıhhatli gördüklerini tahriç etmiştir.<sup>[144]</sup> Ancak kavrayışı güçlü olmayan râvilerden yazılı asıl nüshalarını görmeden hadis yazmamıştır.<sup>[145]</sup> Dolayısıyla Buhârî için bir hadisin yazılı olmasından çok onun iyi zabt edilmiş olması önem arz etmektedir, denilebilir. Ayrıca Buhârî’nin yazılı bir nüshadan istifade etmesi onun söz konusu nüshadaki hadisleri semâ/arz etmediği anlamını taşımaz. Ancak münâvele yoluyla hadis almayı caiz gören birisi olarak Buhârî’nin bunların bir kısmını semâ etmemiş olma ihtimali de dikkate alınmalıdır.

## SONUÇ

Buhârî öncesi dönemde hadis rivayetinin güçlü bir yazılı kültüre dayandığı artık genel bir kanaat olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte hadisçilerin bu yazılı kaynakları ne oranda ve nasıl kullandıkları ise halen tartışılmakta olan bir meseledir. Nitekim sonradan Buhârî’nin kaynaklarının tamamının yazılı olduğu düşüncesine ulaşan Fuad Sezgin’in çalışmasına verdiği ilk isim “Buhârî’nin Yazılı Kaynakları” iken bunu daha sonra “Buhârî’nin Kaynakları” şeklinde değiştirdiğini görmekteyiz. Biz bu çalışmamızla değişik delillere dayanarak onun ilk hipotezinin daha isabetli olduğu, dolayısıyla ilk isimlendirmenin daha gerçekçi olduğu kanaatine ulaştık. Diğer bir deyişle, Sezgin’in iddia ettiği gibi Buhârî sadece önünde hazır bulunan bazı yazılı kaynakları kullanmamış, aynı zamanda şifahî yolla da hocalarından hadis almış ve bunları kaydetmiştir.

Bununla birlikte Buhârî’nin istifade ettiği bu hocalarının bir kısmı bilinen manada neşretme maksatlı kitabı bulunmayan, hadis notları bulunan hocalardır. Diğer bir deyişle bu yazılanlar başkalarının istifadesine açık kaynaklar olmayabilmektedir. Dolayısıyla Buhârî’nin bu hocalarının tamamının bu kişisel notlarına ulaştığını söylemek güçtür.

rut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1981), 11/25. Bu açıklama elimizdeki Firebr nüshasında bulunmamakla birlikte, diğer üç Buhârî nüshasında bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 12/300.

<sup>[142]</sup> İbn Hacer, *İthâfû’l-meher*, 2/479.

<sup>[143]</sup> Buhârî’nin yazılı kaynaklardan yararlanması bağlamında, bu istifade belli hadislerle sınırlandırılarak “Buhârî, usûlde değil mutâba’ât ve şevâhid konusunda genellikle nüshalardan rivâyette bulunuyordu.” denilmiştir (Alhila, *Hadis Lafızlarının Tespiti*, 346).

<sup>[144]</sup> Bk. Özkan, “Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı”, 32.

<sup>[145]</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/406.

Araştırmamızın ikinci kısmında ise Buhârî'nin bu yazılı kaynakları kullanımını ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaya çalıştık. Onun *Sahîh*'ini hazırlarken yazılı kaynakları kullandığı ve bunları hocalarından bizzat işittiği veya onlara arz ettiği konusu apaçık bir durumdur. Ancak onun az da olsa semâ ve arz olmaksızın, doğrudan yazılı kaynaklardan istifade ettiği de söylenebilir. Zira malum olduğu üzere kitâbet veya münâvele yoluyla alınan hadislerde semâ veya arz söz konusu değildir. Dolayısıyla bu rivâyet yöntemlerini caiz gören Buhârî'nin *Sahîh*'inde semâ veya arz edilmemiş hadislerin bulunması da tabiidir. Nitekim onun doğrudan bazı kitaplardan hadis tahriç ettiği ilgili haberler de bu iddiamızı desteklemektedir. Bununla birlikte Buhârî'nin yazılı bir nüshadan istifade etmesi onun söz konusu nüshadaki hadisleri semâ/arz etmediği anlamını taşımadığını da vurgulamamız gerekir.

Öte yandan araştırmamızda (önceki bir çalışmamızdaki tespitimizi destekler mahiyette) Buhârî'nin kendilerinden en çok hadis tahriç edip naklettiği hocaların, hadisleri yazarlar/eser sahibi olanlar olduğu görülmüştür. Lakin bundan, onun az hadis tahriç ettiği hocalarının tamamının kitap sahibi olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Buhârî'nin eser sahibi olduğu halde farklı gerekçelerle az hadis naklettiği hocaları da bilinmektedir.

## KAYNAKÇA

- A'zamî, M. Mustafa. İlk Devir Hadis Edebiyatı. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- A'zamî, M. Mustafa. "el-Mukaddime". el-Muvattâ'. thk. M. Mustafa el-A'zamî. 1/5-454. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed Sultan Âli Nehyân, 2004.
- Ahmed, İmtiyâz. Delâilü't-tevsîki'l-mübekkir li's-sünne ve'l-hadîs. çev. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmia-tü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1990.
- Âdem b. Ebî İlyâs. Ebü'l-Hasan el-Askalânî. el-İlm ve'l-hilm. thk. Âmir Hasan Sabri et-Temîmî. Bahreyn: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.
- Ahatlı, Erdinç - Murad, Selvi Raif. "Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi. 8/2 (2022): 1577-1613.
- Akgün, Hüseyin. "Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. 16/1 (2016): 267-280.
- Akgün, Hüseyin. Hadis Rivâyet Coğrafyası. İstanbul: İFAV, 2019.
- Akgün, Hüseyin. "Hadisler Yazılmadı mı?". Siyer Yıllığı I. ed. Şaban Öz. 58-63. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Akgün, Hüseyin, İmam Buhârî. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Albayrak, Ali. Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin. İstanbul: İFAV, 2020.
- Alhila, Nour. Hadis Lafızlarının Tespiti: Sahîhu'l-Buhârî Örneği. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021.
- Aslan, Muhammed İkbâl. "Fuat Sezgin'in GAS'ı Bağlamında Erken Dönem Tefsir Literatürü Hakkında Bir Değerlendirme (1-5. Asır)". Darulfunun İlahiyat, 30 (2019): 193-204.
- Aydınlı, Abdullah. Hadis İstihlâhları Sözlüğü. İstanbul: İFAV, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. Dâru Tav-kî'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. et-Târîhu'l-kebir. Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifil-Usmâniyye, 1943.
- Çakan, İsmail Lütfî. Hadis Edebiyatı. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 1989.
- Çinici, Orhan. Hadisin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dinçoğlu, Mehmet. Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu). Ankara: TDV, 2012.

- Ebû Zur'a, Abdurrahman b. Amr ed-Dimaşkî. Târîhu Ebî Zur'a ed-Dimaşkî. thk. Şükrullah b. Nimetullah el-Kücânî. Dimaşk: Mecmeu Lugatî'l-Arabiyye, 1980.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Evgin, Abdülkadir. Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i. Ankara: İlahîyât, 2004.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyan, el-Ma'rife ve't-târîh. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Güler, Zekeriya. "Müsedded b. Müserhed", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye. thk. Ebû Abdillâh es-Sevraî ve İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Takyîdü'l-ilm. thk. Yûsuf el-İş. Beyrut: Dâru İhyâû's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Târîhu Bağdâd. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh el-Mayurkî. Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1966.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemerî. et-Tekassî limâ fî'l-Muvatta min hadisi'n-Nebî (s.a.s). thk. Fâdil Yusuf Ahmed el-Âli, et-Tâhir el-Ezher Huzeyrî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. el-Kâmil fî du'afâir-ricâl. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. Târîhu Medîneti Dimaşk, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. Kitâbu'l-İlel. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid ve Halid b. Abdurrahman el-Cüreyisî. Riyad: Matâbi'u'l-Humeydî, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl, Ahmed b. Ali. Hedyü's-sârî mukaddimetu Fethi'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl, Ahmed b. Ali. İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidü'l-mübtakire min etrâfi'l-aşere. thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî'l-Şerîf, 1994.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. el-Mu'cemü'l-müfehres = Tecrid esânîdü'l-kütübü'l-meşhûre ve'l-ec-zâil-mensûre. thk. Muhammed Şekûr Meyâdîni. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. en-Nüket alâ kitâbi İbn Salâh. thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1984.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. Tehzîbü't-Tehzîb. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. Kitâbü's-Sikât. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak el-Abdî. Esâmî meşâyihi'l-İmâmî'l-Buhârî. thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. el-Muvatta', thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed. Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Buhârî'nin et-Târîhul-Kebîr'ine Yönelik Tenkitler". Marife: Dini Araştırmalar Dergisi, 3/2 (2003), 103-120.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû'l-Feyz. er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerreffe, thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- Kirmânî Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Yusuf. el-Kevâkibu'd-derâfî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Köse, Saffet. "İbn Vehb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâir-ricâl. thk. Âdil b. Muhammed ve Üsâme b. İbrahim. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2001.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. Şerhu Süneni İbn Mâce. Mekke: Mektebetü'l-Bâz, 1999.
- Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî, Ebû Abdillâh. Hadîsu Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî. thk. Mis'ad Abdülhumeyd Muhammed es-Sa'denî. Riyad: Advâû's-Selef, 1998.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Huseyn. el-Câmi'u's-şâhîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.

- Özafşar, Mehmet Emin. "Vekî' b. Cerrâh". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkan, Halit. "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebu Hamza Nüşhası". Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 17/32 (2012): 1-37.
- Polat, Salahattin. "Münâvele", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/570-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân. el-Muhaddisu'l-fâsil beyne râvi ve'l-vâ'î, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Robson, James. "Hadisin Tedvin ve Tasnifi". çev. Musa Erkaya. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/1 (2007): 119-133.
- Sağâni, Ebû'l-Fedâil Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed. Esâmî şüyûhi'l-Buhârî ve künâhum ve ensâbuhum ve tevârihu vefeyâtihim ve esâmî men ravav anhum ve künâhum ve ensâbuhum. thk. Hüseyin Selmân Mehdî. Dimaşk: Dâru'l-Kemâlî'l-Müttehîde, 2016.
- Schoeler, Gregor. İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet. çev. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Schoeler, Gregor. "Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon/Mündliche Thora und Hadit: Übertlieferung, Schreibverbot, Redaktion". çev. Hüseyin Akgün. HTD, 6/1 (2008), 135-173.
- Sezgin, M. Fuad. Buhârî'nin Kaynakları. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sezgin, Fuat. Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenchaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Sezgin, M. Fuad. "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'rmer B. Râşid'in "Câmi'i". Türkîyat Mecmuası, 12 (1955), 115-134.
- Snobar, Ahmad. "Merhaletü't-tedvîni'r-resmî: Dîrâse fî i'âdeti't-te'rîhi merâhili kitâbeti'l-hadis i'timâden alâ ilmi'l-ilel". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 20 (2021): 195-225.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Ali b. Medîni", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/411. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Sprenger, Aloys. "Ueber den Traditionswesens bei den Arabern", ZDMG, 10 (1856): 1-17.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. Tedrîbu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî. thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1994.
- Şeserî, Sa'd b. Nâsır b. Abdullah el-Azîz, "Mukaddime", el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1998.
- Tatlı, Mustafa. Tâbiun Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021.
- Tekin, Dilek. Yazılı Şifahî Rivâyet Bağlamında Müslim'in Eser Sahibi Hocalarından Rivâyetleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye. thk. Seyyid b. Abbas el-Celîmî. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1993.
- Yücel, Ahmet. Hadis Tarihi. İstanbul: İFAV, 61. Basım, 2021.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmla Geleneği". Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler 30 Nisan-1 Mayıs 2011. ed. Muhittin Düzenli. 37-48. Çankırı: Çankırı Belediyesi, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn. Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdîr-ricâl. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta' el-İmâm Mâlik. thk. Tâha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Dîniyye, 2003.



# İlim Bölümleri Üzerinden Dârimî ve Buhârî'nin İlim Anlayışını Okumak

Reading Dârimî and Bukharî's Understanding of  
Knowledge Through the Book of Knowledge  
(Bab al-'İlm)

Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel UYSAL<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya  
· syuysal@sakarya.edu.tr · ORCID > 0000-0003-4636-0186

## Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 22 Şubat/February 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 01 Mayıs/May 2023

Yıl/Year: 2023 | Sayı - Issue: 54 | Sayfa/Pages: 25-48

Atrf/Cite as: Uysal, Ş. Y. "İlim Bölümleri Üzerinden Dârimî ve Buhârî'nin İlim Anlayışını Okumak" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 25-48.

## İLİM BÖLÜMLERİ ÜZERİNDEN DÂRİMÎ VE BUHÂRÎ'NİN İLİM ANLAYIŞINI OKUMAK

### ÖZ

Tasnif döneminin önemli eserlerinden biri Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmi-u's-Sahîh*'i diğeri de Dârimî'nin (öl. 255/869) daha çok *Sünen* ismiyle meşhûr olmuş *el-Müsned* isimli eseridir. Buhârî'nin eseri sahihleri toplama amacıyla kaleme alınan ilk eser olmak, Dârimî'nin eseri ise bazı alimlerce İbn Mâce'nin (öl. 273/887) eseri yerine *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı eseri olmaya layık görülme bakımından büyük önemi haizdir. Bu iki temel eserin ilim bölümleri özellikle Ehl-i Hadis'in ilim anlayışını anlamlandırmak için kilit işlev görmektedir. Çünkü Buhârî'nin eserine hadis dünyası haklı olarak büyük kıymet vermiş, Dârimî ise *İlim* bölümünü literatürdeki en geniş *İlim* bölümü olarak şekillendirmiştir. İlim kavramının dinamikliği, farklı ilim dallarına göre farklılığı ve tarihi süreçteki değişimi bilinen bir durumdur. Ehl-i Hadis diğer ekollerden farklılaşan ilim anlayışlarını, rivayet kitapları içinde nakiller aracılığı ile ortaya koymuştur. Onların rivayetleri derledikleri eserlerde İlim konulu bölümler açması kendi bakış açılarıyla ilmin ne olduğunu rivayetler üzerinden sunma çabasının ürünüdür. Bu bölümler bir taraftan ilmin ne olduğunu ortaya koyarken diğer yandan ilmin ne olmadığını ifade etmekte, bu yönüyle dönemin ehl-i re'y'ine reddiye içeriği de sunabilmektedir. Çalışma, iki eserin ilgili bölümleri aracılığı ile aynı ekoldeki iki müellifin ilim anlayışlarının ortak ya da farklı yönlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. İki bölümün hadislerinin sayısı, türleri, konu içerikleri ve bab başlıkları mukayese edilerek bir sonuca ulaşılabacaktır. Makale iki müellifin ilim anlayışlarının temelde benzeşmekle beraber gerek konu seçimi gerekse kullandıkları rivayetler ve bab başlıkları itibarıyla farklılaştıkları alanlar olduğunu da ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Buhârî, Dârimî, Sahîh, İlim, Ehl-i Re'y, Ehl-i Hadis, Reddiye.



## READING DÂRİMÎ AND BUKHÂRÎ'S UNDERSTANDING OF KNOWLEDGE THROUGH THE BOOK OF KNOWLEDGE (BAB AL-'ILM)

### ABSTRACT

One of the important works of the classification (tasneef) period is Bukhârî's (d. 256/870) *al-Jâmi' al-Sahîh*, and the other is Dârimî's (d. 255/869) *al-Musnad*, which has become famous as *Sunan*. Bukhârî's work is of great importance in terms

of being the first work written for the purpose of collecting authentic hadiths, and Dârimî's work being deemed worthy of being the sixth work of Kutub al-Sittah, instead of Sunan Ibn Mâjah (d. 273/887) by some scholars. The book of knowledge (bab al-'ilm) of these two basic works have an important function especially in making sense of the Ahl al-Hadith's understanding of knowledge. Because Hadith scholars rightly gave great value to Bukhari's work, Dârimî, on the other hand, shaped the book of knowledge as the largest one in the literature. The dynamism of the concept of knowledge, its difference according to various branches of science, and its change in the historical process are well known. Ahl al-Hadith have revealed their understanding of knowledge, which differed from other schools, within the narration books through narrations. The fact that they opened titles on knowledge in the works in which they compiled the narrations is the product of their effort to present what knowledge is from their own perspectives through the narrations. On the one hand, these chapters reveal what knowledge is, and on the other hand, they express what it is not. In this respect, they also present as content of a refutation to the Ahl al-Ra'y school in the period. This study aims to reveal the common or different aspects of the two authors' understanding of knowledge through the relevant chapters of the two works. Conclusion will be reached by comparing the number of hadiths, their types, subject content, and the titles of the chapters within the works. The article reveals that while the two authors' understanding of knowledge is fundamentally similar, there are also areas where they differ in terms of their choice of topics, the narrations they use, and the titles of the chapters.

**Keywords:** Hadith, Bukhârî, Dârimî, Şahîh, 'İlm, Ahl al-Ra'y, Ahl al-Hadith, Raddiyah (Refutation).

## GİRİŞ

İslam ilim tarihi bakış açıları ve kaynaklara yaklaşımı birbirinden farklı iki ayrı ekolün varlığına sahne olmuştur. Sahâbe döneminde nüveleri bulunan bu ekoller ikinci asırda cepheleşmeye dönüşmüş; siyasî, sosyal ve fikrî gelişmelerle ihtilaf derinleşmiş, üçüncü asırda ise siyasetin de etkisiyle<sup>[1]</sup> iki ayrı zihniyet haline gelmiştir.<sup>[2]</sup> Bunlardan ehl-i hadis, naslara ve nasların ilk dönem yorumlarına öncelik tanıyan, fıkıh ve inançlarını da bu nakiller üzerine kuran kimseler olarak bilinir.<sup>[3]</sup> Ehl-i re'y ise nasların otoritesinin yanı sıra düşünen özneye de sorumluluk veren,

<sup>[1]</sup> İlim-siyaset ilişkisinin ulemaya yansımalarına ilişkin geniş bir değerlendirme için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entellektüeller*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 97-155.

<sup>[2]</sup> Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 270.

<sup>[3]</sup> Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1994), 10/507; Sönmez Kutlu, *Selefiğin Fikrî Arkapları - İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-* (Ankara: Otto, 2016), 225-226.



dinin temel prensiplerinin aklın öncülüğünde yorumlanmasını destekleyen kim-selerdir.<sup>[4]</sup> Bu bakış farkı ilmî faaliyetlere, eser verme motivasyonuna ve eserlerin içeriklerine yansımıştır.

Hicrî üçüncü asır tartışmaların derinleştiği, reddiye türü eserlerin kaleme alındığı özel bir dönemdir. Bu dönemin hadis kaynaklarında bir yandan ehl-i hadis'in İslam anlayışı ortaya koymaya çalışılırken<sup>[5]</sup> diğer yandan karşıt görüş sahiplerinin doğru yolda olmadıkları nakiller üzerinden ispatlanmaya çalışılmıştır. Ahmed b. Şebbû'e'nin (öl. 230/844-845) "Kabrın bilgisini isteyen esere; ekmeğin bilgisini isteyen re'ye sarılsın" sözü<sup>[6]</sup> ile re'y, ilmin karşısında konumlandırılmış, "Kim bizim dinimizde re'yi ile konuşursa, onu öldürün" sözü<sup>[7]</sup> bazı kaynaklara merfû hadis olarak girebilmiştir. "Bu ümmet bir müddet Allah'ın Kitabıyla, sonra bir müddet Peygamber'in Sünneti ile amel edecek, sonra da bir müddet re'y'le amel edecektir." sözü ile re'y Kur'an ve Sünnet'in alternatifi olmuştur.<sup>[8]</sup>

Dönemin önemli isimlerinden Buhârî, zamanının ilim ve fikir hareketlerini yakından takip etmiş; *Sahîh*'i ve reddiye eserleriyle ilmî tartışmaların merkezinde yer almış; ehl-i sünnet kelâm anlayışının oluşumuna büyük katkı sunmuştur.<sup>[9]</sup> O, *Sahîh*'ini uydurmaların artıp zayıf hadislerin yaygınlaştığı, ehl-i hadis'in re'y ehline delilleriyle cevap vermekte zorlandığı bir dönemde yazmıştır.<sup>[10]</sup> Ancak Nevevî'nin (öl. 676/1277) açıkça ifade ettiği üzere Buhârî, eserinde yalnızca sahih hadisleri bir araya getirmemiş, hadislerden hüküm de çıkarmıştır.<sup>[11]</sup>

Üçüncü asırda ehl-i hadis'in önde gelen isimlerinden bir diğeri Dârimî'dir. Onun *Müsned* olarak bilinen sünen tarzındaki eseri bazı alimlerce Kütüb-i Sitt'e'nin altıncı eseri olmaya layık görülse de eser ilmî değerine paralel bir ilgiye

[4] Kadir Gürler, "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri", *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 34- 35.

[5] Geniş bilgi için bk. Ömer Özpinar, *Hadîs Edebiyatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 72 vd. Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), 54 vd.

[6] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 75; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmin-nübelâ*; thk. Şuayb Arnaûd – Salih es-Semer (Beirut: Müessesetü'r-Risâle 1402/1982), 11/7-8.

[7] Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy, *el-Kâmil fî duafâir-ricâl*, thk. Mâzin es-Sırsâvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013), 2/163; Zehebî, *Siyer*, 4/414, 417, 418. İbn Adıyy, hadisin ravisi İshâk b. Nucey'h'in yalancılık ve hadis uydurmakla maruf olduğunu söylemektedir. bk. *Kâmil*, 2/158.

[8] Ahmed b. Hanbel rivayetin mevzu olduğunu söylemektedir. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 2001/1422), 1/470-471.

[9] Yusuf Şevki Yavuz, "Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1992), 6/372; Özpinar, *Hadîs Edebiyatı*, 340 vd.

[10] Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisün ev inâyetü'l-ümme'ti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li İdâratı'l-Buhûsî'l-İlmiyye, 1404/1984), 378.

[11] Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Mâ temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li Sahîhi'l-imâm el-Buhârî*, thk. Ali Hüseyin Ali Abdülhamid (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 51; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî li mukaddimeti Fethi'l-bârî*, thk. Âdil Mürşid - Amir Gadbân (Beirut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1431/2013), 1/11.

kavuşamamış,<sup>[12]</sup> yalnızca İbn Hacer'in (öl. 852/1449) üç çalışmasına konu olmuştur. O, etrâf türündeki *İthâfû'l-mehere bil fevâidi'l-mübtetkire min etrâfi'l-aşere* isimli eserinde Dârimî'nin *Sünen*'ine yer vermiştir. Ayrıca onun *el-Efrâdü'l-hisân min Müsnedi'd-Dârimî* ve *el-Ebdâlû'l-avâli ve'l-muvâfaqâtü'l-hisân min Müsnedi'd-Dârimî* isimli eserleri de bulunmaktadır.<sup>[13]</sup> Bunların dışında Dârimî'nin eseri son dönemlerde bazı çalışmalara konu olmuştur.<sup>[14]</sup>

Buhârî ile kendisinden hadis aldığı Dârimî'nin gerek çağdaş olmaları gerekse ehl-i hadis içindeki konumları eserleri ile ilgili merak uyandırmış, eserleri mukayese eden bazı çalışmalar yapılmış<sup>[15]</sup> ancak hangisinin eserini önce yazdığı kesin olarak tespit edilememiştir.<sup>[16]</sup> İbn Hacer, Buhârî'nin eserini önce yazdığına dair imada bulursa da San'ânî (öl. 1182/1768) bu görüş için delil gerektiğini ifade etmekte,<sup>[17]</sup> Ahmet Yıldırım da bu konuda sağlam bilgiye sahip olunmadığını söylemektedir.<sup>[18]</sup>

Aynı dönemde yaşamış ehl-i hadis'e mensup iki müellifin eserlerinin *İlim* bölümleri, müelliflerinin ilim anlayışlarını ortaya koyacak konu tercihlerine, bab başlıklarına ve üsluba sahiptir. Özellikle de bahsi geçen re'y-eser tartışmalarının ilgili bölümlere ne kadar yansıdığı merak konusudur. Bölümler aracılığıyla yazarlarının ilme bakışlarını tespit, çalışmanın temel hedefini oluşturmaktadır. Konu;

[12] Abdullah Aydınlı, "es-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/143.

[13] M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/519; Aydınlı, "es-Sünen", 38/143.

[14] Abdullah Aydınlı ve Nebil Hâşim Gamrî'nin şerhleri ile *Sünen*'in farklı bölümleri ile ilgili yapılmış bazı tezler ve makaleler bulunmaktadır. Tüm bu çalışmalara makale boyunca ilgili yerlerde işaret edilecektir.

[15] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, çev. thk. Abdullah Aydınlı (İstanbul: Madve, 1994), 1/58; Sadettin Yüce, *Darimi ve Buhari'nin Rikak Bölümlerinin Tahlihi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 64-65.

[16] M. Fuad Sezgin, Dârimî'nin eserinin Buhârî'nin eserine biraz mukaddem olduğunu ifade etmekte bunun için de Suyûtî ve İbn Hacer'i kaynak göstermektedir. bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât, 2. Basım, 2000), 145. İbn Hacer, Sezgin tarafından ismi anılan eserinde telifin tarihine ilişkin bilgi vermemektedir. Muhtemelen Sezgin onun vefat tarihinin önce olduğuna işaret etmiş olmalıdır. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, thk. İbrahim Zeybek - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 2/373-374. Suyûtî ise ilk kez sahih hadisleri derleyenlerle ilgili olarak Moğoltay b. Kılıç'a ait olduğu bildirilen "Sahih hadisleri derleyen ilk kimse Mâlik'tir, onu Ahmed b. Hanbel, onu da Dârimî takip etmiştir" bilgisini nakletmekte ancak bu eserlerin sihat durumu, bunlar için sahih lafzının kullanılıp kullanılmaması ile ilgili konuları tartışmakla beraber *Sahih* ve *Müsned*'in yazımı ile ilgili kesin bir şey söylememektedir. bk. Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî Hadis Usûlü*, çev. Enes Topgöl - Faik Akçaoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/174-175, 176-177, 352-353.

[17] Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hâdî Umeyr (Riyad: Dârü'r-Râye, 1415/1994), 1/281; Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr şerhu Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd Nâşirün, 1432/2011), 1/216; Ahmet Yıldırım, *Darimi ve Sünen'i* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 51-52.

[18] Yıldırım, *Darimi ve Sünen'i*, 52.

ilgili bölümlerin içerikleri, rivayetlerin türleri ve bölümün bab başlıklarının analizi yoluyla incelenecek, kıyas ve tümevarım yoluyla sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

## 1. KÜTÜB-İ SİTTE'DE İLİM BÖLÜMLERİ

Bilgi, İslam kültür ve medeniyetinde başka medeniyetlerdekinden farklı merkezî bir öneme sahiptir.<sup>[19]</sup> Bundan dolayı ilim konulu eserler ve bölümler literatürde geniş yer bulmuştur. Ancak bu eserlerin çerçevesini müellifin bakış açısı belirlemiş, her ilim dalının mensubu kendi uğraşını ilim olarak adlandırmış, Muhâsibî (öl. 243/857) *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde neredeyse tamamen tasavvufî bilgiden bahsederken<sup>[20]</sup> Ebû Haysem'e'nin (öl. 234/849) aynı isme sahip eseri ilim ile hadisi eşitleyen bir bakış açısı ile kaleme alınmıştır. Bunun sebebi bir yandan alimlerin kendi disiplinlerinden bahsederken kısaltmak için el-ilm şeklindeki kullanımları, diğer yandan kendi yetiştikleri alanı, yegane gerçek bilgi alanı olarak görme eğiliminde olmalarıdır.<sup>[21]</sup> Bu çerçevede hadis ilminde ilim konulu müstakil eserlerin yanı sıra konu esaslı rivayet eserleri içinde ilim bölümüne özel yer ayrılmış ve ilgili rivayetler derlenmiştir. *Kütüb-i Sitte* öncesinde İmam Malik'in *Muvatta'*ı ve Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*inde yer alan ilim bölümleri Kütüb-i Sitte'ye dahil olan eserlerin de çoğunda yer bulmuştur.

Buhârî, *İlim* bölümüne üçüncü sırada 53 bab altında 76 hadis ile yer vermektedir. Onun bu bölüme eserinin başında yer vermesinin sebebi Aynî'ye (öl.855/1451) göre ilmin diğer tüm bölümlerin esası olmasındandır.<sup>[22]</sup> Başka yorumlara göre ise müellif bilgiye vahiy ve iman kadar önem vermiş<sup>[23]</sup> hatta bu tercihiyle vahiy, iman ve ilim arasında zincirleme ve hiyerarşik bir ilişkinin varlığına işaret etmiştir.<sup>[24]</sup> Hadisçilerin ilim konusuna önem vermelerinin arkasında Rosenthal'e göre hadis tahsilinde takip edilecek uygun yöntemi tespit etmek ve bilgi ile iman arasındaki

[19] Konunun açılımı ve delilleri için bk. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2012), 69 vd.; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 12, 357. Hatta Rosenthal, "İslam medeniyetinde ilim kadar bütün yönleriyle belirleyici olan başka bir kavram yoktur." diyecek kadar iddialıdır.

[20] Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *Kitâbü'l-İlm*, thk. Muhammed Abid el-Mezâlî (Tunus: ed-Dârü't-Tûnu-siyye - el-Merkezü'l-Vataniyye, 1975), 81-99.

[21] Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 268-269. Ancak yukarıdaki tespitin yanı sıra hadis ehlinin tutumunun arkasında Hz. Peygamberin beyan görevi ile sünnet - vahiy ilişkisinin bulunduğu da söylenmelidir.

[22] Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahih'i'l-Buhârî*, nşr. İdâratu't-Tibââtî'l-Müniriyye (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/2.

[23] Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 103. Yazar İslam İlim geleneğinde bilgiye verilen önemin, bunun sonucu olarak da Buhârî ve Gazzâlî gibi alimlerin eserlerinin hemen baş tarafında İlim bölümüne yer vermelerinin başka kültürleri de etkilediğini, Yahudi asıllı Maimonides'in Law Code isimli eserinin başında İlim bölümünü konumlandırmasında da Buhârî ve Gazâlî gibi alimlerin tercihlerinin etkisi olduğunu ifade etmektedir. bk. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 119.

[24] Mehmet Emin Eren, *Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 26.

temel ilişkiyi vurgulamak bulunmaktadır. Çünkü ilim İslam'ın hem teorisi hem pratiği için anahtar işlevi görmektedir.<sup>[25]</sup>

Kütüb-i Sitte içinde *İlim* bölümüne yer veren diğer müellifler; Müslim (öl. 261/875), Ebû Dâvûd (öl. 275/889) ve Tirmizî'dir (öl. 279/892). İbn Mâce ve Nesâî'nin (öl. 303/915) eserlerinde *İlim* bölümü bulunmamaktadır.<sup>[26]</sup> Dârimî'nin *Sünen*'inde *İlim* bölümünün varlığı farklı değerlendirmelere açıktır. Eserin bazı baskılarında ilim konulu hadisler mukaddime içinde nakledilmekte,<sup>[27]</sup> eser *Tahâret* bölümü ile başlamakta;<sup>[28]</sup> bazılarında *Alâmâtü'n-Nübüvve* ilk, *İlim* ikinci bölümü oluşturmaktadır.<sup>[29]</sup> Tarafımızdan kullanılan tahkikte ise *Alâmâtü'n-nübüvve*, *İttibâu's-Sünne* ve *İlim* ilk üç bölümü oluşturmaktadır. Muhakkikler, bu başlıkların hiçbir yazma nüshada bulunmamasına rağmen İbn Hacer'in *İthâfü'l-meherre*'de bu başlıkları kullanımına tabi olduklarını belirtmektedirler.<sup>[30]</sup> İbn Hacer adı geçen eserde istikrarlı bir biçimde 448 hadisi *İlim*, 82 hadisi *Alâmâtü'n-nübüvve*, 6 hadisi de *Sünne* bölümüne nisbet etmektedir. Bu da eserde aynı isimde müstakil bölümler olduğu kanaatini güçlendirmiştir.<sup>[31]</sup> *Müsned*'i şerh eden Gamrî ise *Kitabu'l-İlim* başlığının kendi tercihi olduğunu ifade etmiştir.<sup>[32]</sup>

[25] Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, 115-116.

[26] Nesâî'nin *Sünen-i Kübrâ*'sında 28. bölüm ilim bölümüdür. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/2001), 5/357-393. İbn Mâce ise ilim konulu rivayetleri mukaddimesinde işlemiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ttk. İmâd et-Tayyâr - Yâsir Hasan - İzzuddîn Dalî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1440/2019), 61-104.

[27] Bunun sonucunda mukaddimeyi esas alan çalışmalarda ilim konulu hadisler de işlenmiştir. Ancak söz konusu çalışma İbn Mâce, Müslim ve Dârimî'nin eserlerini esas almaktadır. bk. Zafer Kiraz, *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği (Sünen-i Darimi Örneği)* (Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 54-86.

[28] bk. Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Madve), 1/205 vd; Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), 1/232 vd; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî - Hâlid Seb' el-Alemî (Karaçi: Kadîmî Kütübhâne, ts.), 1/59 vd. Baskılar arasında görülen fark ilgili çalışmalarda da görülebilmektedir. İlim bölümünün çalışan Abdulkadir Palabiyik fetva konulu ilk yedi babı ilim konusunun dışında tutmuş ve 32 başlık altında 431 rivayetin bulunduğunu ifade etmiştir. bk. Abdülkadir Palabiyik, "Hadis Literatüründe 'Kitâbü'l-İlim'ler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 160. Mehmet Emin Eren, *Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlim ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006) isimli tezinde ise Dârimî'nin mukaddimesi içinden ilimle ilgili olduğunu değerlendirdiği bazı bab başlıklarına yer vererek Dârimî'nin ilim bölümünü yaklaşık üç sayfada işlemiştir. Bu haliyle bizim çalışmamızla herhangi bir tedahülden söz edilemeyecektir. Ancak Eren'in çalışması gerek hadis tasnifatının ilim bölümlerinin gerekse konu ile ilgili müstakil kitapların içeriğini analiz bakımından kıymetlidir. Ancak çalışmanın asıl kıymetli tarafı ilim kavramının içeriğindeki dönüşümü başarılı bir biçimde tahlilinde yatmaktadır. bk. Eren, *İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili*, 59-87.

[29] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsnedü'l-Câmî*, thk. Nebîl Hâşim Abdullah el-Gamrî (Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013), 123.

[30] Dârimî, *Sünen* (Risâle), 83, 3 numaralı dipnot; 115, 1 numaralı dipnot; 116, 3 numaralı dipnot.

[31] Örnekler için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfü'l-meherre bil fevâidi'l-mübtakire min etrâfî'l-aşere*, thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Medine: Mücemma' Melik Fehd, 1415/1994), 1/259, 433, 572, 2/111, 135, 277, 3/581, 5/178, 498, 11/143, 18/485.

[32] Nebîl Hâşim Abdullah el-Gamrî, *Fethu'l-mennân şerhu ve tahkiku kitabî'd-Dârimî Ebû Muhammed Abdulah b. Abdurrahmân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1999), 1/96; 2/9.

Etraf kitaplarının özellikleri ve amaçları düşünüldüğünde bu başlıkların İbn Hacer tarafından tespiti yerine elindeki nüshada bu başlıkların bulunması ihtimali daha güçlüdür. Ayrıca üç başlıktaki 667 hadisin mukaddime içinde değerlendirilmesi durumunda mukaddime, eserin yaklaşık beşte birine tekabül edecektir. Oysa İbn Mâcê'de bu oran yüzde altı, Müslim'inde ise çok daha küçüktür. Bu sebeple eserde *İlim* başlıklı müstakil bir bölümün bulunduğu değerlendirilmektedir. İşte bu bölüm *Kütüb-i Sitte*'deki bölümlerden daha geniş olup,<sup>[33]</sup> eserin baş tarafında yer almaktadır.

**Tablo 1:** Kütüb-i Sitte ve Dârimî'de *İlim* Bölümleri

Eserler	Bölümler Arasındaki	İlim Kitabındaki	İlim Kitabındaki
	Sırası	Bab Sayısı	Hadis Sayısı
<i>Dârimî</i>	3	40	564
<i>Buhârî</i>	3	53	76
<i>Müslim</i>	47	6	30
<i>EbûDâvûd</i>	19	13	28
<i>Tirmizî</i>	41	19	47

## 2. HADİSLERİN ÖZELLİKLERİ

*Sahih*'in *İlim* bölümünde muallaklar hariç yetmiş altı hadisin yalnızca bir tanesi mevkûftur. Dârimî'nin ilgili bölümündeki 564 hadisten 474'ü mevkûf veya maktû iken 90'ı sarâhaten veya hükmen merfûdur. Merfûların bir kısmı da *Kendisine peygamberden bir hadis ulaşıp da onu ululamayan ve ona saygı göstermeyen kimsenin cezasının hemen verilmesi* başlığı altında başka bir haberi zikretmek için zorunlu olarak nakledilmiştir.<sup>[34]</sup> Bu durum görmezden gelinerek yapılan sayımda merfû haberlerin *İlim* bölümü hadislerine oranı yaklaşık yüzde on altıdır.<sup>[35]</sup>

Her bir babda bulunan hadis sayısı bir ila otuz küsur arasında değiştiği gibi bablardaki merfû hadislerin sayısı da farklılık göstermektedir. Üç bab, yalnızca merfû haberlerden oluşmakta, yirmi babda az miktarda merfû haber bulunmak-

<sup>[33]</sup> Bu muhteva, Dârimî'nin diğer ana bölümleriyle kıyaslandığında da dikkat çekicidir. Örneğin *Sünen*'in *Tahâret* kitabında 535, *Salât* kitabında ise 423 hadis bulunmaktadır.

<sup>[34]</sup> Bu hadisler İlim ana bölümünün 24. babında zikredilen on hadistir. Bk. Dârimî, "İlim", 24 (449-458).

<sup>[35]</sup> *Sünen*'deki hadislerin tahririni daha çok Şuayb Arnaût'un değerlendirmelerini göz önünde bulundurarak yaptıklarını ifade eden muhakiklerin yaptığı değerlendirmeler esas alınarak yapılan sayım ve oranlamaya göre *Sünen*'in İlim bölümünde sahih hadislerin sayısı 331, hasen olanlar 73, zayıf olanlar 152, çok zayıf olanlar ise 8 olarak tesbit edilmiştir. Söz konusu tahrirde uydurma rivayet bulunmamaktadır. Sahih ve hasenlerin toplam oranı yüzde yetmiş bir küsur iken zayıf ve çok zayıfların oranı yüzde yirmi sekiz küsur olarak tesbit edilmiştir.

ta; on yedi babda ise hiç merfû haber bulunmamaktadır. Hiç merfû haberi bulunmayan bablar; *Fetva vermekten hoşlanmama, Zamanın değişmesi ve bu zaman içinde ortaya çıkacak olaylar, Nefsin arzularından uzaklaşma hakkında, Arzularına uyanlardan, bidatçı ve münakaşacılar uzaklaşma, İlimde (muhatap) eşit görme, Alimlere saygı gösterme, Sikalardan hadis rivayet etme, İnsanları biktirmayı istemeyen kişi, İlmînin izzetini koruma, İlmînin müzakeresi, Fakihlerin ihtilafı, Bir konuda fetva verip de sonra başkasının doğru olduğunu düşünen kişi* bablarıdır.

Tüm kitapta merfuların oranı yüzde 46,5 iken *İlim* bölümündeki oranın yüzde 16 olması önemlidir. Bu haliyle bölüm neredeyse mevkûf ve maktûlarla şekillenmiştir. Bu durum Dârimî öncesi literatürde de görülmektedir.<sup>[36]</sup> Ebû Haysem'e'nin (öl. 234/849) eserindeki 164 rivayetten sadece sekizi Ma'mer Râşid'in (öl. 153/770) ilgili bölümlerindeki 25 rivayetten dördü merfûdur. Kanaatimizce Dârimî'nin eserindeki bu oran müellifin dönemin ilmî ve fikrî uygulamalarına reddiye içeren bilgi ve yorumları ancak sahâbe ve sonraki neslin söylemlerinde bulabilmiş olmasındandır. Çünkü aşağıda ayrıntıları görüleceği üzere özellikle ehl-i re'yi ilzam eden rivayetlerin merfû olanını bulmak kolay olmamaktadır.

### 3. BAB BAŞLIKLARI

Konu tasnifli eserlerde bablar için kullanılan başlıkların terâcim olarak adlandırıldığı ve Buhârî'nin bu konudaki mahareti malumdur.<sup>[37]</sup> Dârimî'nin *Sünen*'i de terâcim konusunda ilklerden ve başarılı olarak değerlendirilebilecek nitelikleri hâizdir. İki eser arasında; başlıklarda görüş beyan etme, aynı ya da benzer başlıklar kullanma, aynı bölümlerde aynı hadisleri zikretme gibi benzerlikler gözlemlenilmektedir. Bu, rivayetlerin derlendiği eserler için bir bakıma olağan ise de birbirlerinden ya da önceki bir kaynaktan etkilenme ihtimalini de düşündürmektedir.<sup>[38]</sup>

Dârimî'nin eserindeki 3530 hadisi 1369 babda işlemiş olması terâcim konusunda başlı başına bir başarı sayılabilir. Eserin tamamında bab başına düşen hadis sayısı ortalama 2,5 iken İlim bölümünde bu sayının 14,1 olması bölüme verilen önemin ve bölümü daha çok mevkûf ve maktû rivayetlerle işlemenin sonucu olmalıdır.

Başlıklarda *Sünen*'in tamamında görülen ve Buhârî'nin tercihlerine oldukça benzeyen bir yapı göze çarpar. Bazen rivayetin bir bölümü başlık olarak seçilir-

[36] Bk. Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmî'* (Abdurrezzak es-San'ânî. *el-Musannef* içinde) thk. Habibullah el-A'zamî (Beyrut: el-Mekteb'ül-İslâmî, 2. basım, 1403/1983), 11/252-259; Ebû Hayseme Zühreir b. Harb en-Nesâî, *Kitâbü'l-İlm*, thk. Muhammed Nâsirüddîn Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1421/2001), 8-66.

[37] Geniş bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, "Terâcim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/483-484.

[38] Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Madve), 1/58, 62, 63. Ayrıca Buhârî'nin bab başlıkları ile *Muvatta* arasındaki benzerlikler için bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 111-112, 315-326; Buhârî'nin bab başlıkları ile Ma'mer b. Râşid'in *Câmî*'nin başlıkları arasındaki benzerlikler için bk. M. Fuad Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmî'i", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 125 vd.

ken<sup>[39]</sup> çoğunlukla başlık من ismi mevsülü veya uzun bir cümle ile sıfatlanmış رجل kelimesi ile başlamakta ve nakledilecek habere dair pek çok ayrıntıyı içermektedir.<sup>[40]</sup> Bazen de *İlmi yüceltme, Alimlere tâbî olma* gibi kısa başlıklar kullanılmaktadır.<sup>[41]</sup> *Sünen*'in başka bölümlerinde karşılaşılan soru üsluplu<sup>[42]</sup> ve ayet iktibaslı<sup>[43]</sup> başlıklara ilim bölümünde rastlanmamaktadır.

Buhârî *İlim* bölümünü neredeyse her hadise bir başlık düşecek şekilde titiz bir tasnife tâbî tutmuş, Dârimî'nin ilgili bölümünde olduğu gibi ayrıntılı, muhtasar, ayet veya haber iktibaslı ya da soru üsluplu başlıklara yer vermiştir.<sup>[44]</sup> Ancak bunların yanında o, altında hadis zikretmediği başlıklara da yer vermiştir.<sup>[45]</sup> Bunlar bazı şârihlere göre başlık altında kriterlere uygun hadis bulunmadığını işaret ya da başlığın altında özellikle hadis nakletmemek gibi bilinçli bir tercihin sonucudur.<sup>[46]</sup> Ancak Sezgin, hadisler toplanmadan önce tüm kitap için kapsamlı ve planlı bir başlıklandırma sisteminin imkansız olduğunu söylemektedir.<sup>[47]</sup>

#### 4. İKİ BÖLÜMÜN ORTAK KONULARI

İki müellifin bölümlerinin içeriğini<sup>[48]</sup> daha net görebilmek için önce ortak, ardından da müstakil olarak işledikleri konulara yer verilecektir. Benzer konuların işlenmesi tabîi olmasına karşın bu benzerliğin ayrıntılara ve haber seçimine yansı-

<sup>[39]</sup> Dârimî, "İlim", 28, 33.

<sup>[40]</sup> Dârimî, "İlim", 3, 12, 13, 15, 17, 25, 26, 27, 28, 29, 38, 39.

<sup>[41]</sup> Dârimî, "İlim", 2, 10, 14, 21, 37, 40.

<sup>[42]</sup> Dârimî, "Alâmâtü'n-Nübüvve", 3, "Diyât", 4, 11, 12, 21, "Cihâd", 3, 4, "Siyer", 20,

<sup>[43]</sup> Dârimî, "Savm", 29, "Rü'yâ" 1, "Nikâh" 44, "Rikâk", 23, 88, 122, "Fedâilu'l-Kur'ân" 23, 24.

<sup>[44]</sup> Buhârî, "İlim", 6, 9, 17, 34, 35, 47.

<sup>[45]</sup> Buhârî, "İlim", 1, 10.

<sup>[46]</sup> *Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb Arnaût – Adil Mürşid (Beyrut: Risâle Âlemiyye, 1434/2013), 1/300-301, 342; Aynî, *Umde*, 2/3; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâd'ü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ Emiriyye, 1323), 1/153.

<sup>[47]</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 105-107.

<sup>[48]</sup> İlim bölümleri ile ilgili yapılmış ayrıntılı çalışmalar için bk. Abdülkadir Palabıyık, "Hadis Literatüründe 'Kitâbü'l-İlim'ler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001),181; Muhammet Ali Asar, "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüş: El-Câmi'u's-Sahîh'in "İlim" Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1253; Mustafa Fatih Yar, *Kitâbu'l-İlim ve Hadis Kaynaklarındaki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mehmet Emin Eren, *Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlim ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Palabıyık çalışmasında Kütüb-i Sitte yanında sekiz eserin daha ilim bölümlerini incelemiş ve tüm bu eserlerdeki bab başlıklarını eksiksiz vererek neredeyse yalnızca nicel bir çalışma ortaya koymuştur. Asar ise ilim bölümünü yalnızca Hadis Usulü prensipleri açısından ele almıştır. Yar, tezinde ilimle ilgili olduğunu düşündüğü daha çok başlığında ilim ya da alim ifadelerinin geçtiği 16 babı seçmiş ancak doğrudan ilimle olduğunu düşündüğümüz bazı bab başlıklarını ilimle ilgili görmediğinden çalışmasına dahil etmemiş, bu sebeple de farklı bir sonuca ulaşmıştır. Esasında çalışması Buhârî – Dârimî mukayesesine özgü değil ilim kitaplarına dair panoramik bir bakış sunmaya yöneliktir. Eren de tezinde ilim bölümünde zikrettiğimiz bazı başlıklara yer vermiş, bunun için de herhangi bir ölçütten söz etmemiştir.

malarını tespit etmek önemlidir. Temelde iki eser arasında altı ortak konudan söz edilebilir:

#### 4.1. Hadis İlminin Konuları

İlim kelimesi dinî ilimlerin henüz müstakil olarak varlıklarını ortaya koymadığı ilk dönemlerden itibaren genel olarak hadisi ve sünnet bilgisini ifade etmektedir. Bu özellikle de hadis eserleri söz konusu olduğunda daha net olarak görülmektedir. Bunun sonucunda da hadis yazımı, Hz. Peygambere yalan nisbeti, tahammül yolları ve eda sîgaları gibi teknik meseleler *İlim* bölümlerinde ayrıntılarıyla yer bulmuştur.<sup>[49]</sup> Buhârî, kırâat/muhaddise arz, münâvele ve mükâtebeyi ele almış,<sup>[50]</sup> vasiyyet ve vicâde gibi yöntemlere işarette bulunmamıştır. O, hadis almanın asgari yaşı,<sup>[51]</sup> ilmin yazılması konusunu da işlemiştir.<sup>[52]</sup> Naklettiği rivayetler; Hz. Ali'nin (öl. 40/661) kılıcının kınındaki sahife, Ebû Şâh için yazdırılan hutbe, Abdullah b. Amr'ın (öl. 65/684-85) yazdığı için Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) daha çok hadis bilmesi ile vefat hastalığında Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) bir şey yazdırmak istemesidir.

Dârimî, mana ile rivayeti müstakil bir başlıkta<sup>[53]</sup> merfû olmayan altı rivayetle işlemiştir. *Sika kimselerden hadis rivayeti hakkında* başlığı mevkûf ve maktu on altı rivayetle;<sup>[54]</sup> *Hz. Peygamberden hadis rivayetinden çekinme ve bunda ihtiyatlı davranma* başlığı<sup>[55]</sup> Rasûlüllâh (s.a.s.) adına yalan söyleme ile ilgili hadisin sekiz ayrı tariki ile işlenmiştir.

Bazı sahâbîlerin az hadis rivayetini tercihi ve Hz. Ömer'in (öl. 23/644) uyarısı<sup>[56]</sup> sünnetin nakline ilişkin tedbirleri anlatmaktadır. Bunun yanı sıra râvînin adalet ve zabt yönüne işaret eden, hadislerin yazımını konu alan rivayetler bölümde yer bulmuştur. Hadisleri yazmanın hoş görülmemesinin gerekçesi olarak eski ümmetlerdeki gibi Kur'ân'ın ihmal edilmesi ve yazının ehil olmayanların eline geçip tahrifi endişesi dile getirilmektedir.<sup>[57]</sup> Zührî'nin (öl. 124/742) "Hükümdar bizi ilmi

<sup>[49]</sup> Hadis usulü meselelerinin ilk dönem eserlerinde ele alınma biçimi ve bunlar için naslardan kaynak bulma çabası Hüseyin Kahraman tarafından müstakil bir çalışmada ele alınmış, bu bağlamda Buhârî'nin yanı sıra Râmhürmüzî (öl. 360/971), Hâkim en-Neysâbü'rî (öl. 405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) gibi müelliflerin eserlerinden örnekler verilmiştir. Ancak Dârimî'nin ilim bölümü de benzer konuları işlemesine rağmen bu makalede Dârimî'nin eserine herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, "Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 169-195.

<sup>[50]</sup> Buhârî, "İlim", 6, 7.

<sup>[51]</sup> Buhârî, "İlim", 18.

<sup>[52]</sup> Buhârî, "İlim", 39.

<sup>[53]</sup> Dârimî, "İlim", 15.

<sup>[54]</sup> Dârimî, "İlim", 22.

<sup>[55]</sup> Dârimî, "İlim", 9.

<sup>[56]</sup> Dârimî, "İlim", 12.

<sup>[57]</sup> Dârimî, "İlim", 26.



yazmaya zorlayıncaya kadar biz yazmaktan hoşlanmazdık. Sonra biz de yazıyı yasaklamayı kerih gördük” sözü<sup>[58]</sup> ise zihinsel dönüşümün açık itirafı niteliğindedir.

#### 4.2. İlmi Yaymanın Gereği

İlmi yeni nesillere aktarma ve yayma konusunu dört başlık altında yedi rivayetle işleyen Buhârî, Ebû Hüreyre'nin hadise ilgisi, unutmaya şikayetiyle Rasûlüllâh'a (s.a.s.) başvurusu ve iki kap ilim ezberlemesi rivayetlerini nakletmektedir.

Dârimî konuyla doğrudan ilişkili bir başlık açmamakla birlikte ilgili hadislere yer vermiştir. *Alimlere uyma* başlığı altında bilginin naklini tavsiye eden merfû rivayetlerin yanı sıra kendisine bilgi ulaştırılan kimsenin daha anlayışlı olabileceğini ifade eden rivayetin birden çok varyantına yer vermiştir.

#### 4.3. İlim Yolculukları

İlim yolculuklarına ilişkin üç başlık<sup>[59]</sup> açan Buhârî, Hızır - Musa kıssasını ve Ukbe'nin süt akrabalığı ile ilgili fetva almak üzere Hz. Peygamber'e gidişini nakletmektedir.

Dârimî konuyu *İlim talebi için yolculuk yapma ve sıkıntılara katlanma* başlığında on kadar rivayetle işlemiştir. Bu bağlamda sahâbe ve sonraki dönem alimlerinin hadis almak için katlandığı zorluklar, İbn Abbas'ın hadis almak için Ensar'ın evlerine gidip dışarıda beklemesi nakledilir.<sup>[60]</sup> Hz. Dâvûd'un “İlim talibine söyle, bir demir bastonla bir çift demir pabuç edinsin ve baston kırılıncaya, pabuçlar parçalanıncaya kadar ilim öğretilsin” sözü tahrir edilmiştir ancak senedi sebebiyle sağlam bir hadis olarak değerlendirilememektedir.<sup>[61]</sup>

#### 4.4. İlmin Yok Olması

İki başlık<sup>[62]</sup> ve üç hadisle konuyu işleyen Buhârî, Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) mektubunu da muallak olarak zikretmiştir.

<sup>[58]</sup> Dârimî, “İlim”, 20.

<sup>[59]</sup> Buhârî, “İlim”, 16, 19, 26.

<sup>[60]</sup> Dârimî, “İlim”, 31.

<sup>[61]</sup> Dârimî, “İlim”, 31. Hadis bu lafızlarla muhakkıklar tarafından çok zayıf olarak nitelenmiştir. Benzer lafızlarla rivayet merfû olarak da nakledilmiştir ancak merfû senedi mevzûdur. bk. Dârimî, *Sünen*, 199-200, 6 ve 1 numaralı dipnotlar; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Arrâk, *Tenzîhu's-serâti'l-merfûa anil ahbâri'l-mevdûa*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1401/1981), 1/284.

<sup>[62]</sup> Buhârî, “İlim” 21, 34.

Dârimî *İlmin yok olması hakkında* başlığı ile ikisi merfû toplam on üç rivayet nakletmiştir. Buhârî'nin senetsiz verdiği<sup>[63]</sup> Hz. Ömer'in "Yönetim ile görevlendirilmeden önce ilimde derinleşiniz" sözü muttasıl bir senetle nakledilmekte,<sup>[64]</sup> öğrenen ya da öğreten dışında üçüncü kişi olmamak, alimler göçüp gitmeden ilmi öğrenmek daha çok mevkûf haberlerle işlenmektedir.<sup>[65]</sup>

#### 4.5. İlim ve Alimin Fazileti

Buhârî bölüme *İlmin fazileti* başlığı ile başlamış ancak başlıktaki iki ayet dışında herhangi bir şey nakletmemiştir. Ancak o bunun dışında *Allah kim için hayır murad ederse onu dinde anlayışlı kılar, İlim ve hikmet konusunda gıpta etme, Bilgi sahibi olan ve öğreten kimsenin fazileti ile Kişinin köle ve cariyesini eğitmesi* gibi daha dar kapsamlı başlıklarla<sup>[66]</sup> ilmin bir değer olduğuna işaret etmiştir. *Alimin ve ilmuni başkasına öğretmenin fazileti* başlığında ise insanların çeşitli toprak türlerine benzetildiği hadise yer verilmiştir.<sup>[67]</sup>

Dârimî konuyu iki ayrı başlık altında işlemiş; bunlardan birinde<sup>[68]</sup> dokuzu merfû otuz sekiz hadis zikretmiştir. Bu, *İlim* kitabının en geniş babıdır. "Kim ilmin peşine düşer ve onu elde ederse onun iki sevabı, elde edemezse bir sevabı olur.", "Yakında öyle fitnelere olacak ki Allah'ın ilimle ihya ettiği kimseler hariç kişi o fitnelere sabaha mümin olarak girecek, akşama ise kafir olarak çıkacaktır" hadisleri bu bağlamda nakledilen rivayetlerdendir.

#### 4.6. Hoca ve Talebinin Uyması Gereken Kurallar

Talebe ve hocanın uyması gereken kurallar önemli olmakla birlikte hadis ilmi özelinde bu kurallar daha farklı bir anlam taşımaktadır. Fetva verme işi de bir tür bilgi aktarımı olarak değerlendirildiğinden her iki müellif de alimin, talebinin ve müftünün uyması gereken kurallara eserlerinde yer ayırmıştır.<sup>[69]</sup> Buhârî her bir bab altında tek bir hadis zikrederek ve zikrettiği hadise doğrudan işaret edecek bir başlık belirleyerek konuları işlemektedir.<sup>[70]</sup> *Konuşmakla meşgul iken kendisine soru sorulan ve sözünü tamamlayıp sonra sorana cevap veren kişi, İlim konusunda sesini yükselten kişi, İmamın (talebelerin) bilgilerini ölçmek üzere bir soru sorması*

[63] Buhârî, "İlim" 15.

[64] Dârimî, "İlim" 10.

[65] Dârimî, "İlim" 10.

[66] Buhârî, "İlim", 13, 15, 20, 31.

[67] Buhârî, "İlim", 20.

[68] Dârimî, "İlim", 16.

[69] Müftünün gözeteceği esaslar her iki müellifin ortak olarak işlediği konulardan sayılsa da Dârimî tarafından fetva özel olarak ele alındığından çalışmamızda da aşağıda müstakil bir başlık altında incelenecektir.

[70] Buhârî, "İlim", 2, 3, 5, 8, 11, 12, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 52, 53.

bu başlıklardan bir kaçıdır. Bazı konularla tedahüller olmakla beraber konuya dair *Sahih*'te yaklaşık yirmi başlıktan söz edilebilir.<sup>[71]</sup>

Dârimî'nin eserinde alimin ve talebenin uyması gerekenler on başlıkta<sup>[72]</sup> işlenir. Öne çıkan temalar ise ilimde salih niyet, ilimle amel etmenin gereği, müzakere, öğrenci için fırsat eşitliği, alimleri yüceltme, öğrenciyi bıktırmama, şöhreti hoş görmeme, ilmin izzetini koruma olarak sayılabilir.

*Şöhreti hoş görmeme* başlığında sorulmadıkça hadis rivayet etmeme, ayrıcalıklı şekilde oturmayı kabul etmeme ve alimin peşinden yürünmesinden hoşlanmaması<sup>[73]</sup> nakledilmektedir. *İlmin izzetini koruma* konusunda ise alimlerin ayrıcalıklı muamelelere hoş bakmamaları, Kur'ân-Kerîm okuma karşılığında bağış kabul etmemeleri, ilim ve hilmin birbirine yakışması gibi rivayetler nakledilmektedir.<sup>[74]</sup>

Talebenin gözetmesi gereken adabın başında müzakere gelmektedir. Dârimî bunun için özel bir başlık açmış; müzakerelerin bazen hadisi aldıktan hemen sonra bazen de iki kişi arasında gece boyu yapılabildiğini nakletmiştir. Rivayetlerde unutmak ilmin musibeti, müzakere ise unutmamanın çaresi olarak nakledilmektedir.<sup>[75]</sup>

## 5. BUHÂRÎ'YE ÖZGÜ KONULAR

Dârimî'nin bölümüne göre oldukça kısa olmasına rağmen Buhârî'nin müstakil olarak işlediği konular da bulunmaktadır. Onun genelde birkaç hadisle şekillendiği konular beş başlıkta tasnif edilebilir.

### 5.1. Hocanın Talebeye Duası

İlimde sonuca ulaşabilmek için dua almak önemlidir. Buhârî Abdullah b. Abbas'ın Hz. Peygamber'den aldığı duayı<sup>[76]</sup> ve Ebû Hüreyre'nin unuttuğundan şikayetle Hz. Peygambere başvurmasını nakletmektedir.<sup>[77]</sup> Her iki duaya da icabet edildiği, söz konusu iki sahâbînin ilmî konularından anlaşılmaktadır. Bu başlık

<sup>[71]</sup> Aynur Uraler daha çok *İlim* bölümünden yararlanarak ilim ehlinin özelliklerini tesbit ettiği makalesinde Buhârî'nin yer verdiği başlıkları günümüz perspektifinden bütüncül bir bakışla ele almış ve ilim adamının temel niteliklerini sekiz başlık altında vermiştir. bk. Aynur Uraler, "Buhârî'nin el-Câmi' u's-sahih'i Bağlamında İlim Ehli'nin Evsâfına Dair Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1, (2021), 7-28.

<sup>[72]</sup> Dârimî, "İlim", 11, 17, 18, 20, 21, 25, 29, 32, 35, 40.

<sup>[73]</sup> Dârimî, "İlim", 29.

<sup>[74]</sup> Dârimî, "İlim", 32.

<sup>[75]</sup> Dârimî, "İlim", 35.

<sup>[76]</sup> Buhârî, "İlim", 17.

<sup>[77]</sup> Buhârî, "İlim", 42.

ve içerikler ilmin asıl sahibine ve ilim yolcusu için onun desteğinin zorunluluğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

## 5.2. Sahâbenin İlmî Düzey Farklılığı

İlim elde etme konusunda niyetler samimi, çabalar benzer olsa da talebin bireysel farklılıklarının olabileceği muhtelif başlıklar altında ele alınmıştır. *İlimde anlayış, İlimden arta kalan şey, Bilgi konusunda hırslı olma, Bir şeyi iştih de iyice anlayıncaya kadar onu araştıran kişi, Bazı kişilerin yanlış anlayıp da daha kötü bir duruma düşeceği endişesiyle bazı tercihlerini terk eden kişi ve Anlamayacakları endişesiyle ilmi yalnızca bir gruba has kılan kişi* başlıklarında<sup>[78]</sup> bu farklar ele alınırken zikredilen hadislerde anlayış ve ilme merakları bakımından diğerlerinden ayrılan Ebû Hüreyre, Hz. Ömer, Hz. Aişe (öl. 58/678), Abdullah b. Ömer ve Muâz b. Cebel (öl. 17/638) gibi sahâbîlere işaret edilmiş olmaktadır. Bu bakış açısı ümmetin bütünü açısından düşünüldüğünde bazı kimselerin gerek yetenekleri ve bu yeteneklerini doğru şekilde kullanabilmeleri, gerekse Allah'ın yardımı ile ilim konusunda öncülük yaptıklarını ve öncü olan başka isimlerin de olacağını göstermesi bakımından evrensel değer ifade etmektedir.

## 5.3. Kadınların Öğretimi

Buhârî konuyla ilgili iki başlık<sup>[79]</sup> açmış ve biri tekrar olmak üzere üç hadisle konuyu ortaya koymuştur. Bunlardan biri bayram günü Hz. Peygamberin kadınlar tarafına geçerek onları infaka teşvik etmesi diğeri de kadınların talebi üzerine Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) onlara gün tahsisidir. Hz. Âişe'nin dinde derinleşmeleri sebebiyle Ensar kadınlarını öven sözü de muallak olarak zikredilmiştir.<sup>[80]</sup> Tüm bu rivayetlerle kadınların ilim konusundaki hak ve sorumluluklarına dikkat çekilmiş olmaktadır.

## 5.4. İlimde Utanma

Nebevî söylemde imanın bir parçası olarak yer bulan haya duygusunun ilim ile ilişkisine dair Buhârî'nin eserinde iki başlıkta üç hadis bulunmaktadır. Hz. Ali'nin mahrem bir meseleyi sordurması, Ümmü Süleym'in özel bir sorusu ve utancından dolayı Hz. Peygamberin sorusuna cevap veremeyen Abdullah b. Ömer'in ilgili rivayeti nakledilmektedir.<sup>[81]</sup>

<sup>[78]</sup> Buhârî, "İlim", 14, 22, 33, 36, 48, 49.

<sup>[79]</sup> Buhârî, "İlim", 32, 35.

<sup>[80]</sup> Buhârî, "İlim", 50 (Bab başlığında).

<sup>[81]</sup> Buhârî, "İlim", 50, 51.

## 5.5. İnsan Bilgisini Aşan Konular

*Allah'ın 'Size az bir bilgi verilmiştir' sözü başlığında*<sup>[82]</sup> mezkûr ayetin<sup>[83]</sup> nüzûl sebebi olan rivayet nakledilmiştir. Yahudilerden bir grup Hz. Peygamber'in bilgisini denemek üzere ruhla ilgili soru sormuşlar, o henüz cevap vermeden başlıkta geçen ayet inmiştir. Kanaatimizce *İlim* bölümünün sonlarına doğru açılan bu başlığın amacı alimin Allah karşısındaki konumunu ve bazı konuların insan ilminin sınırlarını aştığını hatırlatmak olmalıdır. Kanaatimizce Buhârî bu başlıkla ilmin sonsuzluğu ve sınırsızlığına işaret etmiş, ima yolu ile de olsa ilmi hadisten ibaret görmediğini hissettirmiş olmaktadır.

## 6. DÂRİMÎ'YE ÖZGÜ KONULAR

Dârimî'nin Buhârî'den farklı olarak ele aldığı konular neredeyse başlı başına bir telif olacak kadar zengindir. Onun yüzlerce rivayet ile işlediği bu konular Buhârî tarafından işlenmemiştir ancak Dârimî'den önce gerek Ma'mer'in ilgili bölümünde, gerekse Ebû Haysem'e'nin eserinde kendine yer bulmuştur. Ancak o, benzer içerikleri daha fazla rivayetle ve başarılı bir tasnifle yeniden işlemiştir.<sup>[84]</sup> Bu haliyle onun *İlim* bölümünün geleneğin bir parçası olduğunu söylemek yanlış olmamalıdır. Bunlar bazılarında tedahüller olmakla birlikte temel altı başlık altında incelenebilir.

### 6.1. Sünnet'in Konumu

*İlim* bölümünün hemen öncesinde birisi merfû altı haberle işlenen Sünnet bölümünün bulunmasına rağmen *İlim* Kitabı içinde de sünnet ile ilgili pek çok başlıkta onlarca rivayet nakledilmiştir. *Peygamberin sözünün tefsirinden ve onun sözünün yanında başkasının sözünden sakınılması, Kendisine Peygamber'den bir söz ulaşıp da o söze hürmet edip önemsemeyen kişinin çabucak cezalandırılması ve Rasûlüllâh'in (s.a.s.) sözünü yorumlama* gibi başlıklar<sup>[85]</sup> ile sünnetin mahiyeti, vahiye ilişkisi ve deliller içindeki yerine değinilmiştir.

*Rasûlüllâh'tan (s.a.s.) rivayette bulunma ve sünnetleri öğretme* başlığında<sup>[86]</sup> peygamberin kendisinden rivayette bulunmayı teşvik etmesi, öldükten sonra faydası devam eden üç amel, istifade edilmeyen ilmin Allah yolunda harcanmayan hazine gibi olduğu ve ilmin geçmiş günahlara kefâret olacağı rivayetleri zikredilir.

[82] Buhârî, "İlim", 47.

[83] el-İsrâ 17/85.

[84] Bazı ortak rivayetler için bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, 11/253, 255, 256, Zühreir b. Harb, *Kitâbü'l-İlm*, 11, 15, 20, 30, 34, 51, 58.

[85] Dârimî, "İlim", 23, 24, 30, 33, 34.

[86] Dârimî, "İlim", 30.

*Sünnet Allah'ın Kitabını açıklar* başlığında<sup>[87]</sup> Erike hadisinin dışında Yahya İbn Ebî Kesîr'in (öl. 129/747) başlıktaki sözü, Hassân b. Atıyye'nin (öl. 130/748) "Cibril Hz. Peygambere Kur'an'ı indirdiği gibi Sünneti de indirirdi" sözü, Mekhûl b. Ebû Müslim'in (öl. 112/730) "Sünnet iki çeşittir, biri kendisini almanın farz, terk etmenin küfür olduğu sünnet; diğeri ise almanın fazilet, onu bırakıp başkasını almanın günah olduğu sünnettir" sözü nakledilmektedir. Gerek Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) dilinden gerekse sonraki nesillerden nakledilen bu rivayetler ile sünnetin konumunu sağlamlaştırmak, farklı tercihlere ve re'y ehlinin söylemlerine nakillerle cevap vermek amaçlanmış olmalıdır.

## 6.2. Bid'atlerden Uzak Durmak

Bölümün önemli konularından biri de bid'atler ve onlardan uzak durmanın gereğidir. Zira ilim kelimesi hadis ve sünneti ifade ederken sünnetin karşıtı olarak konumlandırılan bid'atleri bu bölümde gündeme getirmek anlaşılır bir tutum olmalıdır. Dârimî bid'atler ana temasını *Fetva vermekten çekinen, aşırı gitmeyi ve bid'ate dalmayı istemeyen kişi, Bid'atlerden uzaklaşma hakkında ve Arzularına uyanlardan, bid'atçı ve münakaşacıardan uzaklaşma* başlıkları<sup>[88]</sup> altında işlemiştir. İlgili rivayetlerden birinde Ebû Sâdık'ın şöyle dediği nakledilir; "Bir adam başını Hacerü'l-Esved'in üzerine koysa ve gündüzünü oruçla gecesini ibadetle geçirse Allah onu kıyamet gününde hevâsı (bid'atı) ile birlikte diriltir."<sup>[89]</sup>

Söz konusu bid'atler genelde bid'at veya hevâ kavramı ile ifade edilirken<sup>[90]</sup> bazen özel olarak bazı türlerine de yer verilebilmektedir. Örneğin müteşâbih ayetlerle ilgili olarak Hz. Ömer'in uyarıları<sup>[91]</sup> ile "Kur'ân'ın müteşâbihlerine uyanları gördüğünüzde onlardan sakının" merfû hadisi<sup>[92]</sup> nakledilmiştir. Bid'atler konusu ikisi merfû kırk yedi rivayetle işlenmiştir. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere ehl-i re'y'in özelliklerinden sayılan çokça fetva vermek ve farazî meseleler hakkında hüküm beyan etmek de bid'atin bir türü olarak görülmüştür. Böylece Dârimî fetva rivayetleri

[87] Dârimî, "İlim", 33.

[88] Dârimî, "İlim", 3, 4, 19.

[89] Dârimî, "İlim", 14. Bid'at olarak tercüme edilen kelimenin orijinali هوى kelimesidir ki anlamındaki çeşitlilikten dolayı Türkçe çevirisi dikkat gerektirmektedir. Nitekim çevirisini verdiğimiz hadis bir çalışmada; "Bir kimse başını Hacerü'l-Esved'in üzerine koyup gündüz oruç tutup geceyi ihya etse Allahu Teala kıyamet gününde o kişiyi muhabbetle diriltir." şeklinde çevrilmiştir. bk. Yıldırım, *Dârimî ve Sünen'i*, 24.

[90] Hevâ kavramının bid'at anlamındaki kullanımına ilişkin Dârimî'nin bab başlıklarında ve rivayetlerde yeterince örnek bulunmaktadır. Ancak bab başlıklarından birinde hevâ kelimesi tek başına kullanılırken bir diğer başlıkta أهل الأهواء والبدع şeklinde kullanım iki kavram arasında bir nüans olacağını da hissettirmektedir. أهل الأهواء ifadesinin bid'atçıları ifade etmek üzere kullanımı için Şa'bî Ceheneme düşecekleri için böyle isimlendirildiklerini ifade eder. Dârimî, "İlim", 19. Hevâ - bid'at ilişkisi ile ilgili olarak bk. Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Madve), 1/410; İbrahim b. Musa b. Muhammed Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (b.y.: Mektebetü't-Tevhid, ts.), 1/65-66.

[91] Dârimî, "İlim", 3.

[92] Dârimî, "İlim", 3.

ile fıkıhçılara, müteşâbih rivayetleriyle de dönemin kelâmî ekollerine karşı tavrını ortaya koymuş olmaktadır.

### 6.3. Fetva Vermekten Kaçınmak

Fetva, Dârimî'nin sekiz ayrı başlıkla<sup>[93]</sup> işlediği önemli konulardan biridir. *Kitab ve sünnette bulunmayan bir konuda cevap vermekten kaçınma, Fetva vermekten hoşlanmama, Fetva vermekten korkan, aşırılığa gitmeyi, bid'at işlemeyi kerih gören kimse, Fetva verme ve zorlukları ile Fetvası sorulan her meselede halka fetva veren kişi* bunlardan bazılarıdır. Konunun çok azı merfû 222 rivayetle işlenmiş olması ve bab başlıkları onun bakışını ortaya koymaktadır. Dârimî bu başlıklarda kaçınmak, hoş görmemek, korkmak ve zorluk gibi kavramlardan istifade ile fetvayı uzak durulması gereken bir eylem olarak nitelemektedir. Rivayetler içinde bazı alimlerin re'yiyle fetva vermediği, Atâ'nın (öl. 114/732) sorulara bilmiyorum diye cevap verdiği gibi nakiller bulunmaktadır.<sup>[94]</sup> Bu çerçevede nakledilen iki ilginç rivayetten birinde hakkında nass bulunmayan konuların nasıl olacağı sorulunca Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) "O konuda müminlerin âbidleri düşünüp karar verirler" dediği nakledilmiştir.<sup>[95]</sup> Hadis tebei tâbiin'den Ebû Seleme'den nakledildiğinden mu'daldır.<sup>[96]</sup> Senetle ilgili tenkitlerin yanı sıra hadis, ilim ve alimin değeri ile ilgili rivayetlere<sup>[97]</sup> muarızdır.

İlginç bir başka rivayet ise Urve b. Zübeyr'e (öl. 94/713) nisbet edilen; "İsrailoğullarının durumu normal seyrinde devam edegeldi. Nihayet çeşitli milletlerden esir aldıkları kadınların çocukları olan melezler büyüdü ve onların içinde (kendi) görüşleriyle hüküm verdiler. Böylece onları saptırdılar." sözüdür.<sup>[98]</sup> Bu sözün zayıf ve merfû şahitleri de bulunmaktadır.<sup>[99]</sup> Ancak üslubu buna çok benzer bir başka rivayet Süfyan b. Uyeyne'den (öl. 198/814) nakledilmektedir. Buna göre O, "Kûfe halkının durumu normal seyrinde devam ediyordu. Ta ki içlerinde Ebû Hanife ortaya çıkıncaya kadar." demektedir. Metnin râvîlerinden Mûsâ b. Hârûn b. İshak el Hemedânî, Ebû Hanife'nin (öl. 150/767) ümmetin esirlerinin çocuklarından olduğunu, annesinin Sindli babasının ise Nabatî olduğunu söyler. Yine o, re'yi ilk olarak ortaya çıkaranların hepsinin de esir çocukları olduğunu,<sup>[100]</sup> bunların da

<sup>[93]</sup> Dârimî, "İlim", 1, 2, 3, 4, 5, 12, 38, 39.

<sup>[94]</sup> Dârimî, "İlim", 1.

<sup>[95]</sup> Dârimî, "İlim", 1.

<sup>[96]</sup> Bk. Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Madve), 1/219, 308 numaralı dipnot. Kullandığımız nüshanın muhakkikleri hadisin mürsel, senedin sahih olduğunu bildirmişlerdir.

<sup>[97]</sup> Dârimî, "İlim", 16.

<sup>[98]</sup> Dârimî, "İlim", 1.

<sup>[99]</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 8; Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Sünenü'd-Dârakutnî*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/257.

<sup>[100]</sup> Mevâlî ile ilgili olumsuz bakışlar bu rivayetlerle sınırlı değildir. Bu düşünceler yönetimin Mevâlî düşmanlığı,

Medine'de Rabî'a (öl. 136/753), Basra'da Osman el-Bettî (öl. 143/760) ve Kûfe'de Ebû Hanîfe olduğunu söyler.<sup>[101]</sup> Bu ifadeler ehl-i hadis'in rivayetleri ehl-i re'y aleyhine kullanımının açık örneği olarak okunabilir.

#### 6.4. Re'yi Kullanmanın Yanlışlığı

Re'y, fetva vermek ve bid'at konusu ile bazen iç içe geçebilse de konuya dair birden çok müstakil başlık açılmıştır. *Re'yi almanın hoş olmaması, Peygamberin hadisinin yorumlanmasından ve onun sözünün yanında başkasının sözünden kaçınılması ve Fukahânın ihtilafı* bu başlıklardan<sup>[102]</sup> sayılabilir. Ancak yukarıda fetva konusunda gündeme getirilen *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnette olmayan şey konusunda cevap vermekten sakınma ile Fetva vermenin hoş görülmemesi* başlıkları altında da re'yden sakındıran çok miktarda rivayet nakledilmiştir.

Fukahânın ihtilafı bölümünde ise Abdullah b. Abbas'ın görüşünü sonradan terk etmesi, Ömer b. Abdülaziz'in insanları bir görüş üzere toplamayı uygun görmemesi, Avn b. Abdullah'ın (öl. 110/728) sünnete uyma konusunda genişlik sağladığı için ashâbın ihtilaf etmiş olmasını tercihi gibi fukahânın ihtilafını onaylayan rivayetlere yer verilmiştir. Bölüm içinde re'yi yeren rivayetlere fazlaca yer verilmiş olmasına rağmen farklı bir başlıkta Zühri'nin "Güzel/doğru/isabetli görüş (re'y-i hasen) ilmin ne güzel destekçisidir." sözü<sup>[103]</sup> de nakledilmektedir. Bu haliyle Dârimî genel re'yi zemmeden rivayetlere fazlaca yer vermesinin yanı sıra sahabî'nin ya da re'y ehlinde olmayan bazı isimlerin re'yi onaylayan görüşlerine de yer açmış olmaktadır.

#### 6.5. İyi veya Kötü Bir Alanda Öncü Olmak

Meşhur hadisin ilk kısmını başlık olarak kullanan Dârimî konuyu altı rivayetle işlemiştir.<sup>[104]</sup> Bu, yalnızca merfû rivayetlerden oluşan ender bölümlerden biridir.<sup>[105]</sup> Bu rivayetler arasında öncülük edene takipçilerininki gibi sevap veya günah yükleneceği, Hz. Peygamberin kendisine tabi olanlardan dolayı en çok sevaba sahip olacağı ve müminin ölümünden sonra dört şeyden sevap alacağı rivayetleri

---

Araplarla mevâlinin evliliğini engelleme, cizye alma, ellerini mühürletme ve şehirlere girmelerini yasaklama gibi aşırı uygulamalara da dönüşebilmektedir. Tüm bu uygulamalar ile mevâlî - ehl-i re'y olma arasında kesin bir ilişki olduğu ortaya konamasa da kanaatimizce sosyal olaylarda sebep ve sonuçların birbirini beslemesi karşılanabilen bir durumdur. İlgili bilgiler ve daha fazlası için bk. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 295, 297-298.

[101] Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-İlim ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1079. Muhakkik senette peş peşe gelen iki ravinin tercemesini bulamadığını söylemektedir.

[102] Dârimî, "İlim", 7, 23, 36.

[103] Dârimî, "İlim", 14.

[104] Benzer başlıklar Buhârî'nin *Sahih*'inde *l'tisâm*; Müslim'in *Sahih*'inde *İlim* bölümünde yer almaktadır.

[105] Dârimî, "İlim", 28.



bulunmaktadır. *İlim* bölümünde bu başlığa yer verilmiş olması öncülük yapılan şeyin ibadetler veya ahlak alanında olabileceği gibi ilim alanında da olabilmesi ve alimin etkisinin büyüklüğünden ötürü olmalıdır.<sup>[106]</sup>

## 6.6. İlim Dünyasında Yaşanacak Bozulmalar

*Zamanın değişmesi ve bu zamanda meydana gelecek olaylar* başlığı on beş rivayet ile işlenmiştir. Başlık ilmin yok olması, cahillerin başa geçip insanları saptırması, Erîke hadisi gibi merfû hadisleri hatırlatmasına rağmen daha çok re'y ehlini eleştiren mevkûf ve maktû haberler bulunmaktadır. Farklı bir başlıkta ise mescitte halka olarak oturan ve başlarındaki bir kişinin emriyle sayıyla zikir çeken kişilere Abdullah b. Mes'ûd'un tepkisi nakledilir. O bu kişilere "Yemin olsun ki ya siz Muhammed'in dininden daha doğru bir din üzerindesiniz (ki bu imkansızdır) ya da bir sapıklık kapısı açmaktasınız." demiştir.<sup>[107]</sup>

Rasûlüllâh (s.a.s.) "Sizin için korktuğum şeylerin en korkuncu saptırıcı önderlerdir." sözü<sup>[108]</sup> ile Hz. Ali'nin "... Yakında ilim sahibi bazı topluluklar gelecek. Ancak onların ilimleri köprücük kemiklerinden öteye geçmeyecektir..." sözü<sup>[109]</sup> farklı başlıklarda zikredilmektedir.

## 7. İKİ BÖLÜMÜN MUKAYESESİ

Mecbur kalmadıkça fetva vermeyen ve temel amaçları hadisleri aktarmak olan<sup>[110]</sup> ehl-i hadis, re'yin din edinilmesi ve bu yolla dinin bozulmasından endişe etmiş, dinin re'ye değil nakle dayandığını savunmuş, savunularını da eserlerinin farklı bölümlerinde dile getirmişlerdir. Oysa re'y de tıpkı ilim gibi anlam daralmasına ve kırılmasına uğramış bir kavramdır. Çünkü birinci asır boyunca re'y kelimesi fıkıh kelimesi ile benzer içerikte dinî, sosyal ve siyâsî olaylarda kendisine çokça başvurulmuş<sup>[111]</sup> olumlu içeriğe sahip bir kelime iken sonraları ilmin çerçevesi yalnızca nakledilen bilgi olarak sabitleşirken, re'y, ilmin zıttı olacak şekilde konumlandırılmış, neredeyse tüm rivayetlerde bid'atle eş değer görülmüştür. Hz. Ömer gibi re'yi başarılı bir biçimde kullananların dilinden bile "Ashab-ı re'y sünnetlerin düşmanıdır." gibi sözler nakledilebilmiş,<sup>[112]</sup> kimisi uydurma bu rivayetler hadisin sahihini sakiminden ayırma rolünü üstelenen birtakım hadisçilerce kullanılabil-

<sup>[106]</sup> Gamrî, *Fethu'l-mennân*, 3/298.

<sup>[107]</sup> Dârimî, "İlim", 7.

<sup>[108]</sup> Dârimî, "İlim", 7.

<sup>[109]</sup> Dârimî, "İlim", 18.

<sup>[110]</sup> Şah Veliyullah Ahmed b. Abdîrahîm ed-Dihlevî, *İnsâf fî beyâni esbâbil'ihtilâf*, tlk. Abdulfettâh Ebû Guddê (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986), 46.

<sup>[111]</sup> Özafşar, "Rey-Eser Çatışması", 233.

<sup>[112]</sup> Ebû Abdullah Ubeydullah b. Batta el-Ukberî, *eş-Şerh ve'l-ibâne alâ usûli's-sünne ve'd-diyâne*, thk. Rıza Na'sân Mu'tî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem - Suriye: Dârü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1423/2002), 138.

miştir.<sup>[113]</sup> Bunun sonucunda re'y sahibi olmak cerh sebebi olarak kabul görmüş, Ebû Hanife ve ashâbı da bu cerhten nasibini almıştır.<sup>[114]</sup>

Böyle bir ortamda eserini yazan Buhârî, *İlim* bölümünde ilmin önemi, fazileti, hoca ve talebenin uyması gereken kurallar, ilim için gayretli olma, muhatabın düzey farklılığı, kadınlara özel zaman tayini, ilim-haya ilişkisi gibi daha genel konuların yanı sıra doğrudan hadis ilmini ilgilendiren ilim yolculukları, hadislin yazımı, tahammül yolları gibi konuları işlemiştir. Bu haliyle Buhârî, ilim kavramını hadis ve sünnet bilgisi olarak anladığını açıkça ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü bölümde işlediği bazı konular hadis ilminin teknik meseleleridir. O, bu bölümde naklettiği bazı hadisleri veya benzerlerini *el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne* adlı bölümde de tekrar eder.<sup>[115]</sup> Ancak *İ'tisâm* bölümü; bu hadislerin yanı sıra sünnetin mahiyeti ve bağlayıcılığı, bid'at fırkalar, kötü bir alanda çığır açmanın günahı gibi başlıklarla bir tür reddiye niteliğindedir.<sup>[116]</sup> İbn Hacer'e göre *Sahîh*'in *Tevhid* bölümünde Cehmiyye ve Kaderiyye; *Fiten* bölümünde Hâriciler; *Ahkâm* bölümünde ise Râfiziler'e reddiye olacak hadislerin nakledilmektedir.<sup>[117]</sup> Eserin bazı bölümlerinde görülen bu üslup *İlim* bölümünde görülmemektedir. Hatta Buhârî bu bölümü ilmi hadisle eşleştiren bir bakış açısıyla yazmış olsa da satır aralarından onun ilim konusuna daha geniş bir perspektiften baktığı ve konu ile ilgili temel esasları belirlemeyi hedeflediği hissedilmektedir.

Dârimî'nin *İlim* bölümü bir yandan Buhârî'nin aynı bölümünün diğer yandan daha belirgin bir biçimde *İ'tisâm* bölümünün içeriğini yansıtmakta, içerik itibariyle de *Kitâbu's-Sünne* türünü andırmaktadır. Onun *İlim* bölümü ile bu eserler arasında sünnete ve selefle bağlılık, bid'atlerden uzak durma, Allah'ın kitabı konusunda tartışmama vb. konular sebebiyle ortak bir yön bulunmaktadır. Hatîb'in *Şerefü ashâbi'l-hadis*'i de içerik itibariyle Dârimî'nin *İlim* bölümünü andırmaktadır.<sup>[118]</sup> Ancak Hatîb'in eserinde ehl-i hadis savunusu ön planda iken Dârimî'nin bölü-

[113] Özafşar, "Rey-Eser Çatışması", 263.

[114] Ebû Hanîfe ve ashâbına hadisçilerin muhalefeti, muhalefetin sebepleri, boyutları, çelişkileri ve insaf sınırını aşmaları ile ilgili geniş bilgi için bk. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf. *el-Intikâ fî fedâilî' eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1417/1997. 184-333. Konu ile ilgili daha fazla örnek için bk. Abdullah Çan, *Hicrî İlk Üç Asırda Râvilerin Rey Sebebiyle Tenkide Uğraması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63-121.

[115] Bu bölümün içeriğinin *Kitâbu's-Sünne* olarak adlandırılan kitap ya da bölümlerle benzerliği ile ilgili olarak bk. İlyas Çelebi, "Kitâbü's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/115-116.

[116] Bu bölüm ile ilgili yapılmış müstakil bir çalışma için bk. İbrahim Kutluay, "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdafaası: el-Câmiu's-Sahîhin Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde", *Marife* 11/1 (Bahar, 2011), 51-73.

[117] İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 24/203.

[118] bk. Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadis*, 13-140; İbrahim Hatiboğlu "Şerefü Ashâbi'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/555.

münde ise ehl-i re'y'e reddiye öne çıkmaktadır. Re'y ehli olarak kendisine reddiyede bulunulan çevreler ise fukahâ ve kelâmî ekollerdir.<sup>[119]</sup>

## SONUÇ

İlim kavramı, Kur'an-Kerim'deki kullanımı itibariyle sadece Allah'ı bilmeyi ve dinî ilimleri içerecek dar bir kapsama sahip değildir. İbret almak, tecrübî bilgiler elde etmek, kevnî ayetleri yorumlamak gibi anlamları dolaylı da olsa içermektedir.<sup>[120]</sup> Ancak Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) vefatı, o henüz hayatta iken Kur'an-Kerim'in yazıya geçirilmiş olmasından dolayı öncelikli olarak hadislerle ilgi duyulmasını ve kaybolmadan korunması çabasını beraberinde getirmiştir. Zira sünnet – vahiy ilişkisi ve Hz. Peygamber'in beyan görevi sünnetin Kur'an'ın tefsiri olarak kıymet bulmasını ve bilgi değerinin artmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple ilmin Kur'an-ı Kerim'deki anlamı daralmaya uğramış ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra belki de *öncelikli olarak korunması ve nakledilmesi gereken alan* anlamına gelmek üzere ilim kelimesi ile hadis kelimesi özdeşleşmiştir. Bu durum doğal bir seyir içinde iki ayrı ilmî perspektifin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Ancak ehl-i hadis ile ehl-i re'y ihtilafının farklı sebeplerle artması ve siyasî alana sıçrayıp mihneye dönüşmesi ayrılıkları derinleştirmiştir. Bu durum ehl-i hadisin ehl-i reye muhalefeti rivayetler yoluyla ilim kavramı üzerinden dillendirmesini beraberinde getirmiştir. Rivayetleri derleyen eserlerde zamanla ilmin ne olduğundan çok ne olmadığı konusu işlenmiş, re'y'in ilim olmadığı vurgusu sıkça yapılır olmuştur. Dârimî'nin eserinde görülen bu vurgu kendisinden önceki ilim konulu teliflerde de yer bulmuş; *ilmin nakilden ibaret olduğu ve re'yin hiçbir biçimde ilim olmadığı* ispatlanmaya çalışılmıştır. Ancak aynı ekole ve benzer bakış açılara sahip olmalarının yanı sıra çağdaş da olan iki müelliften Buhârî'nin *İlim* bölümü bu konuda farklı bir yerde durmaktadır.

Her iki müellifin *İlim* bölümleri; konuya değer atfedip eserlerinin hemen başında yer vermek, genel itibariyle ilmi hadis olarak görmek ve hadis usulünün hadis yazımı, ilim için yolculuk yapma, Rasûlüllâh'a (s.a.s.) yalan söz nisbet etmeme gibi konularını içermek bakımından benzerlik göstermektedir. Ancak içerdikleri bazı farklı konular, kullandıkları malzemenin değeri, türü ve miktarı, konuyu işleyiş tarzları ve üslupları ile ilme çizdikleri sınırlar bakımından ayrılmaktadır.

Buhârî'nin tahrir ettiği hadisler, eserinin tümü ile paralel bir biçimde sıhhat durumu gözetilerek seçilmiştir. Dârimî'nin bölümünde ise muhakkiklerin tahrirlerine göre yüzde yirmi sekiz oranında zayıf ya da çok zayıf rivayetlerin bulunduğu ancak uydurma olarak değerlendirilen bir rivayetin bulunmadığı görülmektedir.

<sup>[119]</sup> Ehl-i re'y kavramının kullanımına ilişkin tespit ve teklifler için bk. Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 430.

<sup>[120]</sup> Kur'an-Kerim'de kullanılan düşünme ve ona eşlik eden akli faaliyetler ve ilgili kavramlara dair geniş bir analiz için bk. Kutluer, *Hikmetin Aydınlığında*, 41-54.

Sahih'in ilgili bölümünde muallaklar göz ardı edildiğinde biri hariç hadislerin tamamı merfû iken Dârimî'nin bölümünün yaklaşık yüzde seksen beşi mevkûf ve maktu haberler ile daha sonraki dönemin nakillerinden oluşmaktadır.

Her iki müellif de *İlim* bölümlerinde Hadis Usulü'nün teknik meselelerine yer vererek ilmin hadis olduğunu ifade etmiştir. Ancak *nakil/eser dışında hiçbir şey ilim olamaz* vurgusu yalnızca *Sünen*'de bulunmaktadır. Ehl-i hadisin önde gelen isimlerinden olmasına ve ehl-i re'ye reddiyeler yazmasına karşın Buhârî'nin bu tutumunun farklı sebepleri olabilir. Kanaatimizce bunun birincil sebebi re'yi zemmeden sahih ve merfû rivayetlerin bulunmamasıdır. Böylece Buhârî sahih hadisleri derlemek amacıyla yazdığı eserine girecek evsafa hadis bulamamış olmalıdır. Nitekim Dârimî, bölümünü büyük oranda merfû olmayan rivayetlerle temellendirmiş; bu bölümü eserinin genelinden farklı olarak mevkuf ve maktû haberlerle yapılandırmak zorunda kalmıştır.

Bir başka muhtemel sebep genel itibariyle re'yi konusunda Buhârî'nin Dârimî'den bir nebze farklı düşünmesi olabilir. Terâcimindeki fıkhî, hiçbir mezhebe bağlı olmayışı vb. durumlar düşünüldüğünde onun ilmi sadece nakil olarak değil, *eser ve eserle çelişmeyen re'yi* olarak değerlendirdiği bu yüzden de mutlak olarak re'yi zemmetmekten kaçındığı söylenebilir. Bize göre o, eserinin başında konumlandığı *İlim* bölümünü Kur'ân-Kerim'deki kullanımına paralel olacak şekilde daha geniş bir bakış açısıyla işlemiştir. Bab başlıkları ve tercih edilen hadislerden anlaşıldığı kadarıyla bölüme eserinde yer vermesinin öncelikli amacı da re'yi ehlini zemmetmek değildir. Zira ilmin fazileti, kadınların eğitimi, ilim haya ilişkisi, insan bilgisinin sınırlılığı, muhatabın durumunu gözetmek, alim ve talebenin uyması gereken kurallar gibi temel konular ile bunlar için seçilen başlıklar söz konusu geniş bakış açısını desteklemektedir. Onun *İlim* bölümünde dolaylı olarak da olsa re'yi ehlini zemme işaret eden herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bunda yukarıdaki sebebin yanı sıra onun reddiye içerikli müstakil eserlerinin bulunması ve reddiyelerini *İ'tisâm* gibi bölümlerde dile getirmesi de bir başka etken sayılabilir. Ayrıca re'yi zemmeden bazı rivayetlerin üslubundaki aşırılığın Buhârî'nin tercihini etkilemiş olması da muhtemeldir. Çünkü onun cerh ifadelerinde bile çok nezih davrandığı bilinmektedir. Ancak bu son ihtimalin tarafımızdan çok güçlü görülmediği de ifade edilmelidir. Zira Dârimî'nin zikrettiği bir kısım rivayetlerin sıhhat durumu zaten *Sahih*'e girmelerini imkansız kılmaktadır.

Sonuç olarak bugün anladığımız şekliyle tüm bilgi türlerini içeren bir kapsamda olmamakla beraber Buhârî, ilmi daha geniş bir bakış açısıyla ele almakta; Dârimî'nin ilim anlayışı ise *İlim eserden ibarettir* şeklinde özetlenebilmektedir.

## KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. "Terâcim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, *el-l'lel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs Riyad: Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 2001/1422.
- Asar, Muhammet Ali. "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: El-Câmî'u's-Sahîh'in "İlim" Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1247-1281.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Abdullah. "es-Sünen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/142-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aynı, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. İdâratu'l-Tibbâti'l-Müniriyye. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Hatîb. *Şerefü ashâbi'l-hadis*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Çan, Abdullah. *Hicrî İlk Üç Asırda Râvilerin Rey Sebebiyle Tenkide Uğraması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Kitâbü's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/115-116. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârakutnî*. thk. Şuayb Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. çev. thk. Abdullah Aydınlı. İstanbul: Madve, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. thk. Fevzâ Ahmed Zemerlî - Hâlid Seb' el-Alemî. Karaçi: Kadîmî Kütübhâne, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Dârimî, *el-Müsnedü'l-Câmî*, thk. Nebîl Hâşim Abdullah el-Gamrî, Mekke: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Müsnedü'l-Câmî*, tkl. İmâd et-Tayyâr - İzzuddîn Dalî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1439/2018.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahîm. *İnsâfî beyânî esbâbi'l-ihtilâf*. tkl. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 1406/1986.
- Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâî. *Kitâbü'l-İlm*. thk. Muhammed Nâsirüddîn Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1421/2001.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-Muhaddisün ev inâyetü'l-ümme'ti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li İdâratil-Buhûsi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gamrî, Nebîl Hâşim Abdullah. *Fethu'l-mennân şerhu ve tahkîku kitabî'd-Dârimî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1999.
- Gürler, Kadir. "Ehl-i Hadis'in Tarihi Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri". *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020. 33- 60.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Şerefü Ashâbi'l-Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/555. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf. *el-İntikâ fî fedâil'l'eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sîrsâvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013.
- İbn Arrâk, Muhammed. *Tenzîhu's-serâti'l-merfûa anil ahbârî'l-mevdûa*. thk. Abdülvehhâb Abdülâtîf - Abdullah Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1401/1981.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Şuayb Arnaûd - Adil Mürşid. Beyrut: Risâle Âlemiyye, 1434/2013.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Hedyü's-sârî li mukaddimeti Fethi'l-bârî*. thk. Âdil Mürşid - Amir Gadbân. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1431/2013.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *İthâfû'l-mehere bil fevâidi'l-mübtakire min etrafî'l-aşere*. thk. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Medine: Mücemma' Melik Fehd, 1415/1994.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebi' b. Hâdî Umeyr. Riyad: Dârü'r-Râye, 3. Basım, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. İbrahim Zeybek - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. tkl. İmâd et-Tayyâr - Yâsir Hasan - İzzuddîn Dalî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1440/2019.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 169-195.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdüs-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Bulak: Matbaa-tü'l-Kübrâ Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kiraz, Zafer. *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği (Sünen-i Darimi Örneği)*. Urfâ: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *Seleflüğün Fikrî Arkapları - İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2016.
- Kutluay, İbrahim. "İmam Buhârî'nin Sünnet Müdafaası: el-Câmiu's- Sahîh'in Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde". *Marife* 11/1 (Bahar 2011), 51-73.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Ma'mer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi'* (Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef* içinde). thk. Habîbullah el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. basım, 1403/1983.
- Muhâsibî, Ebü Abdullah Hâris b. Esed. *Kitâbü'l-İlm*. thk. Muhammed Abid el-Mezâlî. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye - el-Merkezü'l-Vataniyye, 1975.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/2001.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Mâ temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li Sahîhi'l-imâm el-Buhârî*. thk. Ali Hüseyin Ali Abdülhamid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 225-273.
- Özpinar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Palabıyık, Abdülkadir. "Hadis Literatüründe 'Kitâbü'l-İlim'ler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 151-189.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi*. çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl. *Tavdîhu'l-efkâr şerhu Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Muhammed Muhibbuddin Ebü Zeyd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1432/2011.
- Sezgin, M. Fuad. "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râsîd'in Câmi'i". *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 115-134.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât, 2. Basım, 2000.
- Söylemez, Mahfuz. *Bedevîlikten Hadârîliğe Küfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî Hadis Usûlü*. çev. Enes Topgöl - Faik Akçaoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-İ'tisâm*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. b.y.: Mektebetü't-Tevhîd, ts.
- Ukberî, Ebü Abdullah Ubeydullah b. Batta. *eş-Şerh ve'l-ibâne alâ usûli's-sünne ve'd-diyâne*. thk. Rıza Na'sân Mu'tî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem - Suriye: Dârü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1423/2002.
- Uraler, Aynur. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'i Bağlamında İlim Ehli'nin Evsâfına Dair Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1, 2021, 7-28.
- Yar, Mustafa Fatih. *Kitâbu'l-İlim ve Hadis Kaynaklarındaki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Ahmet. *Dârimî ve Sünen'i*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Yüce, Sadettin. *Dârimî ve Buhârî'nin Rikak Bölümlerinin Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfay Yayınları, 61. Basım, 2021.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaûd - Salih es-Semer. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1402/1982.



## Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs'in Hadis Usulü Tarihindeki Yeri

Hakim al-Nisaburi and the Place of Ma'rifetü  
ulumi'l-hadith in the History of Hadith Methodology

Dr. Recep KÖKLÜ<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun  
· recepkoklu@hotmail.com · ORCID > 0000-0002-9185-1083

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 20 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 31 Mayıs/May 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 49-72

**Atıf/Cite as:** Köklü, R. "Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs'in Hadis Usulü Tarihindeki Yeri" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 49-72.

**Yazar Notu/Author Note:** Bu makale Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından PYO.ILH.1904.21.002 proje numarası ile desteklenmiş olan ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Salih KESGİN danışmanlığında yürütülen "Hadis Usulünün Teşekkülünde Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Bağlam" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## HÂKİM EN-NİSÂBÛRÎ VE MA'RİFETÜ ULÛMÎ'L-HADÎS'İN HADİS USULÜ TARİHİNDEKİ YERİ

### ÖZ

Hâkim en-Nisâbüri (öl. 405/1014), hadis usulü görüşleri Ehl-i hadis çevrelerde esas alınan önemli hadis münekkitlerindedir. O, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* adlı eserini Ehl-i hadisin hadis usulü görüşlerini savunmak ve hadis ilimlerinin zayıflamaya başladığı bir dönemde hadis talebelerinin hadis usulüne vukufiyetini arttırmak için yazmıştır. Hâkim en-Nisâbüri'nin bu eseri mütekaddimün döneminin en kapsamlı ve hadis ilimlerini derli toplu bir şekilde ele alan ilk eseri olması açısından hadis usulü tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Bu açıdan onun telif ettiği *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, bazı müelliflerce müstakil ve kapsamlı ilk hadis usulü eseri olarak gösterilmektedir. Ayrıca *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, müteahhirün döneminin de temel kaynakları arasındadır. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) *Ulûmü'l-hadis*'inin ana kaynağı olması açısından sonraki dönemin kurucu eserlerinin başında gelmektedir. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, hicri IV. asrın ilk yarısında Horasan'da kurulmaya başlanan hadis medreseleri için hadis usulü alanında didaktik bir giriş eseri olmuştur. Nitekim hocası Ebû Bekir es-Sıbgî (öl. 342/953), kurmuş olduğu Dârüssünne'nin idaresini ona bırakmış ve Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'i bu dönemde yazmıştır. Bu makalede *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'in hadis usulü tarihindeki yeri ve klasik hadis usulü ilminin tesisindeki rolü üzerine bir inceleme yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hadis Usulü, Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*.



## HAKIM AL-NISABURI AND THE PLACE OF MA'RIFETU ULUMI'L-HADITH IN THE HISTORY OF HADITH METHODOLOGY

### ABSTRACT

Hâkim al-Nisâbüri (d. 405/1014) one of the most important hadith critics whose views on the methodology of hadith were taken as a basis in Ahl al-hadith circles. He wrote *Ma'rifat al-ulûmi al-hadith* in order to defend the hadith methodology views of Ahl al-hadith and to increase hadith students knowledge of hadith methodology at a time when hadith sciences were weakening. This work of al-Hâkim al-Nisâbüri has an important position in the history of hadith methodology as it is the most comprehensive work of the mutaqqaddimün period and the first work that deals with hadith sciences in a comprehensive manner. In this respect,



*Ma'rifâ* is considered by some scholars as the first independent and comprehensive work of hadith methodology. In addition, *Ma'rifat al-ulûm al-hadîth* is among the basic sources of the later period. As the main source of Ibn al-Salâh's (d. 643/1245) *Ulûm al-hadîth*, *Ma'rifâ* is one of the founding works of the later period. *Ma'rifat al-ulûm al-hadîth* became a didactic introduction work to hadith methodology for the hadith madrasas that began to be established in Khorasan in the first half of the fourth century. Indeed, his teacher Abû Bakr al-Sibgî (d. 342/953) left him in charge of the Dar al-Sunnah that he had founded, and it was during this period that Hâkim al-Nisâbüri wrote *Ma'rifâ*. This article examines the place of *Ma'rifat al-ulûm al-hadîth* in the history of hadith methodology and its role in the establishment of classical hadith methodology.

**Keywords:** Hadith, Hadith Methodology, Hâkim al-Nisâbüri, *Ma'rifat al-ulûm al-hadîth*, Ibn al-Salâh, *Ulûm al-hadîth*.

## GİRİŞ

Hâkim en-Nisâbüri'nin (öl. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eseri müte-kaddimûn döneminin en kapsamlı ve hadis ilimlerini derli toplu bir şekilde ele alan ilk eseri olması açısından hadis usulü tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Bu açıdan değerlendirildiğinde *Ma'rifâ*, hadis usulü alanında telif edilmiş ilk eser olarak gösterilmektedir. Ayrıca *Ma'rifâ*, hadis ilimlerine dair mütekaddimûn dönemindeki birikimi konu başlıkları halinde tasnif ederek hadis medreselerinin kurulmaya başladığı bir dönemde klasik hadis usulü ilminin tesisinde ve öğretiminde önemli bir rol oynamıştır. Nitekim İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) müteahhirûn dönemi hadis usulü literatürünün kurucu eseri kabul edilen *Ulûmü'l-hadîs*'inde hem isim hem de içerik açısından *Ma'rifâ*'yi esas alması onun bu özelliğini teyit etmektedir.

### 1. HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ VE ŞÂFÎ-ËŞ'ARÎ ÇEVRELERLE İRTİBATI

Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eseriyle hadis ilimlerini müstakil bir kitapta cemetmeyi hedefleyen mütekaddimûn dönemindeki ikinci çalışmayı yapmıştır. Hâkim en-Nisâbüri, ilim hayatına çok erken bir yaşta hadis eğitimiyle adım atmış ve daha on altı yaşında telif faaliyetine başlamıştır. İki asra yakın bir süre Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde hüküm süren Sâmâniler döneminde h. 359 senesinde kısa bir süre Nesâ kadılığı yapması sebebiyle "Hâkim" lakabını almıştır. Hadis usulüne dair kitabı dışında *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*, *el-Medhal ilâ ma'rifeti's-sahîh*, *Târihu Nisâbûr*, *Suâlâtü'l-Hâkim li'd-Dârekutnî*, *Suâlâtü's-Siczi li'l-Hâkim* gibi eserleriyle hadis ilmine önemli hizmetler yapmıştır.<sup>[1]</sup> Ebû'l-Abbas el-Esam (öl. 346/957), Ebû Ali en-Nisâbüri (öl.

<sup>[1]</sup> Hâkim en-Nisâbüri'nin biyografisi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beşşâr

349/960), İbnü'l-Ciâbî (öl. 355/966), Ebû Bekir es-Sıbgî (öl. 342/953), Ebû Ahmed el-Hâkim el-Kebîr (öl. 378/988), Dârekutnî (öl. 385/995) ve Hattâbî (öl. 388/998) gibi birçok hocadan hadis dinlemiş, ilim almış ve Ebû Zer el-Herevî (öl. 434/1043), Halîlî (öl. 446/1055) ve Beyhakî (öl. 458/1066) gibi âlimlere hocalık yapmıştır.<sup>[2]</sup>

O, hadis ilmindeki birikimi ile daha kendi döneminde bir otorite haline gelmiş, kendisinden hadis de dinleyen büyük hadis münekkidi ve hocası Dârekutnî ile münazaralar yapmıştır.<sup>[3]</sup> Hâkim en-Nisâbûrî, ilelü'l-hadis, cerh-tadil ve hadis usulü hususunda Ehl-i hadis mensuplarının ve Ebû Bekir es-Sıbgî ve Ebü'l-Velîd en-Nisâbûrî (öl. 349/960) gibi döneminin önemli Şâfiî fakihlerinin başvuru kaynağı olmuş, Nişâbur'un yetiştirdiği sayılı hadis âlimlerinden kabul edilerek, IV. asrın büyük hadis otoriteleri Dârekutnî, Abdülganî b. el-Ezdî (öl. 409/1018) ve İbn Mende (öl. 395/1005) ile karşılaştırılacak bir seviyeye ulaşmıştır.<sup>[4]</sup> Ancak hayatının son dönemlerinde *Sahihayn* üzerine tasnif ettiği *el-Müstedrek*'teki tahrir usulü sebebiyle tenkit edilmiştir.<sup>[5]</sup> Hâkim en-Nisâbûrî, kendisindeki teşeyyü' (Şiilik) eğilimi sebebiyle bazı ricâl münekkitleri tarafından Şiilik ve Râfızilik suçlamasıyla eleştirilmiştir.<sup>[6]</sup> Sâmânîlerin Horasan valisi Ebü'l-Hasan es-Simcûrî (öl. 378/989), kuvvetle muhtemel ondaki bu Şiilik meyli sebebiyle Büveyhîlerle yazışmalarında onun yardımına başvurmuş ve onu Büveyhîlere elçi olarak göndermiştir.<sup>[7]</sup>

Hâkim en-Nisâbûrî, fıkıh eğitimini Nişâbur'un önde gelen Şâfiî fakihleri Ebû Bekir es-Sıbgî, İbn Ebû Hüreyre (öl. 345/956), Ebû Sehl es-Su'lûkî (öl. 369/979) ve Ebü'l-Velîd en-Nisâbûrî'den tahsil etmiştir.<sup>[8]</sup> İbnü's-Salâh ve Sübkî (öl. 771/1370)

Avvâd Ma'rûf (ed.), (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002), 3/509; Ebu Amr Osman b. Abdîrrahman İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, Muhyiddin Ali Necib (ed.), (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/198, 200; Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Şuayb Arnaut vd. (ed.), (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 17/162; Tâcüddid Abdülvehhâb Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, Mahmud Muhammed et-Tanahî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv (ed.), (y.y.: Hicr, h. 1413), 4/155; M. Yaşar Kandemir, "Hâkim en-Nisâbûrî", DİA, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/190-193. Sâmânîler dönemi ve Hâkim en-Nisâbûrî'nin Sâmânîler zamanındaki faaliyetleri ile ilgili bk. Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013), 487, 536.

[2] Kandemir, "Hâkim en-Nisâbûrî", 15/190.

[3] Ebu Ya'lâ Halil b. Abdullah Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâ'il-hadis*, Muhammed Said Ömer İdris (ed.), (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1989), 3/852; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 3/509; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/201; 2/616; Sübkî, *Tabakât*, 4/158.

[4] Zehebî, *Siyer*, 17/169-170, 171, 174; Sübkî, *Tabakât*, 4/158-160.

[5] Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 3/510-511; Zehebî, *Siyer*, 17/168, 176; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Abdulfettah Ebu Gudde (ed.), (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/256-257; Kandemir, "Hâkim en-Nisâbûrî", 15/190.

[6] Zehebî, *Siyer*, 17/165, 174; İbn Hacer, *Lisân*, 7/256. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, "el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şiilikle İtham Edilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 57-84.

[7] Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ'nüsbeye ile'l-İmâm Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, Muhammed Zahid el-Keşerî (ed.), (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.), 177; Ebu'l-Abbas Şemsüddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*, İhsan Abbas (ed.), (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 4/281.

[8] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/199; Sübkî, *Tabakât*, 4/156-157. Hâkim'in Şâfiî fıkını tahsil ettiği hocalarından İbn Ebû Hüreyre ve Ebü'l-Velîd, İbn Süreyç'in, Ebu Sehl ise Eş'arî'nin talebeleridir. İbn Asâkir, *Tebyîn*,

gibi tabakat müellifleri onu Şâfiî tabakatında zikretmektedir.<sup>[9]</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, Şâfiî'nin menâkıbına dair *Fezâilü's-Şâfiî adlı bir eser yazmış*<sup>[10]</sup> ve bu eserinde İbnü'l-Ahrem (öl. 344/955) gibi kendi hocalarından bazılarının da Şâfiî'ye yönelik dile getirdiği eleştirileri cevaplamaya çalışmıştır.<sup>[11]</sup> Ehl-i hadis yaklaşımını benimseyen biri olarak daha çok hadis ilimleri alanında eser veren Hâkim en-Nisâbü'rî, her ne kadar Şâfiî fikhî ve kelim ilmiyle ilgili herhangi bir çalışma yapmasa da onun gelenek taraftarı Şâfiî-Eş'arî çevrelere müntesip olduğu görülmektedir.

Nitekim Hâkim en-Nisâbü'rî, Eş'arî'nin (öl. 324/935) öğrencisi Ebû Sehl es-Su'lûkî'ye öğrencilik yapması haricinde, h. 334 senesinde Nişâbur'a gelen ve Küllâbî gelenekle irtibatlı olduğu kaydedilen İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) derslerine katılmış ve onun hadis meclisinde müstemlilik görevi yapmıştır.<sup>[12]</sup> Ayrıca o, h. 368 senesinde Eş'arî mütekellim İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) Nişâbur'a davet edilmesi ve tedris faaliyetinde bulunması için Sâmânîlerin Horasan valisi Ebü'l-Hasan es-Simcûrî<sup>[13]</sup> nezdinde girişimlerde bulunmuştur. Hâkim'in de içinde bulunduğu Nişâbur Şâfiîlerinin gayreti ile<sup>[14]</sup> İbn Fûrek'in Nişâbur'a gelmesi akabinde onun için Ebü'l-Hasan el-Bûşencî Hankah'ında bir medrese ve ev bina edilmiştir.<sup>[15]</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî'nin "(İbn Fûrek) Nişâbur'a yerleştiği vakit Allah onun sayesinde bel-demizde birçok ilim dalını ihya etmiştir. İbn Fûrek'in (ilminin) bereketi semeresini vermiş fikh talebeleri ondan oldukça istifade etmiş ve icazet almıştır." şeklindeki ifadeleri onun Eş'arî geleneğe yakınlığını göstermektedir.<sup>[16]</sup> Bu dönemde Eş'arîlik, Şâfiîlerin hem gelenekçi hem de kelimci kesimleri tarafından savunulmuştur. Dolayısıyla Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038), Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) gibi hadis alimleri bu dönemdeki "muhaddis Eş'arîler" in en önemli temsilcileri arasında sayılabilir.<sup>[17]</sup>

53-54; Sübkî, *Tabakât*, 3/226, 256.

[9] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/198; Zehebî, *Siyer*, 17/163; Sübkî, *Tabakât*, 4/155.

[10] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/200; Zehebî, *Siyer*, 17/170.

[11] İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/289.

[12] Zehebî, *Siyer*, 17/163.

[13] Sâmânîler Hanefîleri desteklemekle beraber Nişâbur'a hakim oldukları ilk zamanlarda Hanefî adaylar aleyhine İbn Huzeyme'nin uygun gördüğü Şâfiî bir kâdî atamışlardır. Ancak Sâmânîlerin Horasan valileri Simcûrîler, muhtemelen din olduğu kadar siyasî olan nedenlerden de dolayı, kontrolleri dışındaki bölgelerde bile Şâfiîleri desteklemiştir. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur a Study in Medieval Islamic Social History*, (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 62-63; Usta, *Sâmânîler*, 362.

[14] Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 63.

[15] Sübkî, *Tabakât*, 4/128; Usta, *Sâmânîler*, 465, 512.

[16] Sübkî, *Tabakât*, 4/128. Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Eş'arîliği benimsediği hakkında bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 176; Kandemir, "Hâkim en-Nisâbü'rî", 15/191.

[17] eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif Avnî, *el-Menhecû'l-muktarah li fehmi'l-mustalah*, (Riyad: Dâru'l-hicre, 1996), 79.

## 2. MA'RİFETÜ ULŪMİ'L-HADİS'DEKİ EHL-İ HADİS SÖYLEMİNİN GENEL ANALİZİ

Hâkim en-Nisâbüri, dönemin şartlarına uygun olarak *Ma'rife*'nin mukaddimesinde Ashabu'l-hadisün sünneti ve hadisleri muhafaza etmek için gösterdiği gayretleri ön plana çıkarmakta ve hadis taraftarlarını hak üzere olan tâife-i mansûra ve Ehl-i sünnetin kardeşi olarak göstermektedir.<sup>[18]</sup> Onun, eserinin hemen başında Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) görüşlerine atıfla Ashabu'l-hadisi methetmesi Nişâbur'da Ehl-i re'ye karşı Ehl-i hadis gruplar arasında bir birlik tesis etme amacına matuf görünmektedir. Nitekim Hâkim en-Nisâbüri, Küllâbiliğe meyleden İbn Hibbân ve Eş'ârî mütekekkim İbn Fûrek ile yakın bir ilişki içinde olsa da eserlerinde İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) temsil ettiği gelenek taraftarı Ehl-i hadis yaklaşımını benimsemiştir.<sup>[19]</sup> Fakat bu dönemde Horasan bölgesinde ister Eş'ârî olsun ister Ehl-i hadis olsun Şâfiî gruplar Ehl-i re'ye karşı bir dayanışma içinde hareket etmektedir. Dolayısıyla bu durumun anlaşılabilir sosyo-politik ve sosyo-kültürel sebepleri vardır. Örneğin Hâkim'in hocaları İbnü'l-Ahrem ve Hâkim el-Kebîr'in gelenek taraftarı Ehl-i hadis yaklaşımını benimsedikleri bilinmektedir. Hatta Hâkim el-Kebîr, öğrencisi Hâkim en-Nisâbüri'yi kendisine halef olarak göstermiş ve "Benden sonra yerime biri geçecekse bu kişi Ebû Abdullah'tır." demiştir.<sup>[20]</sup>

Hâkim, eserinin mukaddimesinde sünnetlere muhalefet edenlere ve Ehl-i bid'ate mukabil hadis taraftarlarının sünnete ve selevin rivayetlerine tabi olduklarını kaydetmekte, onların hadisleri ve âsârı toplamakla yetinerek dinsizliği ve onun peşinden gelen kıyas ve re'y gibi bid'at türlerini reddettiklerini belirtmektedir.<sup>[21]</sup> Hâkim en-Nisâbüri de Râmhürmüzi (öl. 360/971) gibi Ehl-i hadisün hadislerin muhafazası için gösterdikleri gayretleri idealize etmekte Ehl-i bid'atin ve mühlidlerin onları küçük görerek Haşviyye diye isimlendirdiklerini söylemektedir.<sup>[22]</sup> Fakat Hâkim'in *Ma'rife*'deki temel motivasyonu Ehl-i hadise yönelik eleştirilere cevap vermek olmadığı için bu hususlara çok kısa bir şekilde değinmektedir. Ayrıca Hâkim'de Râmhürmüzi'deki gibi bir uzlaştırma söylemi bulunmamaktadır. Nitekim Râmhürmüzi, Ehl-i hadisi eleştirenleri insafa davet edip hadis ilmi ile ilgilenmeye davet ederken Hâkim ondan daha sert bir dil kullanmaktadır. Zira Hâkim, Ehl-i hadisi eleştirenleri ve onlara Haşviyye diyenleri doğrudan ilhad ve bid'at ile ilişkilendirmektedir.<sup>[23]</sup> Yine Hâkim, Ehl-i hadisi fıkha teşvik eden Râmhürmüzi'den farklı olarak *Ma'rife*'de fıkhu'l-hadis adında bir nev' (konu başlığı) oluşturmuş ve

[18] Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmî'l-hadîs*, es-Seyyid Muazzam Hüseyin (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1977), 2-3, 6.

[19] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 83, 84.

[20] İbn Asâkir, *Teb'yîn*, 177.

[21] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 2.

[22] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 4.

[23] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 3, 4, 6.

burada İbn Şihâb ez-Zührî'den (öl. 124/742) İbn Huzeyme'ye kadar fıkhu'l-hadis ile meşhur olmuş Ehl-i hadis alimlerini zikretmiştir.<sup>[24]</sup> Hâkim, bu tutumuyla Ehl-i hadisin takip ettiği fıkıh anlayışı olan hadis fikhının, farklı bir fıkıh anlayışı olarak erken dönemlerden beri devam ettiğini göstermek istemiştir.

Ancak Hâkim, fıkhu'l-hadis nev'inin başında İslam aleminin fakihleri olan kıyas ve re'y taraftarlarının her beldede ve her asırda meşhur olduklarını kaydederek<sup>[25]</sup> esasında kitabındaki eleştirilerinin temel hedefinin onlar olmadığını göstermeye çalışmıştır. Hâkim'in fıkhu'l-hadis nev'inde Mâlik (öl. 179/795) ve Şâfiî'ye (öl. 204/820) yer vermemesi onun bu iki Ehl-i hadis fakihini, re'y ve kıyası kullanan fakihlerden kabul ettiğine delalet etmektedir. Onun bu tavrı doktriner fıkıh mezheplerinden ziyade hadis fikhına yakın durduğu şeklinde değerlendirilebilir. Diğer taraftan Hâkim, *Ma'rîfe*'de ve hadis ilimlerine dair yazdığı diğer eserlerinde Ebû Hanife (öl. 150/767), Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed (öl. 189/805) hakkında ılımlı bir dil kullanmaya özen göstermiştir.<sup>[26]</sup> Fakat yine de Ehl-i hadisin bilinen yaklaşımına binaen tâbiûn tabakasında zikretmediği Ebû Hanife'nin ismini, Hz. Peygamber'in faziletine işaret ettiği üçüncü nesil olan etbâüt-tâbiin tabakasını sayarken de İbn Cüreyc (öl. 150/767), Evzâî (öl. 157/774), Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyân Sevrî (öl. 161/778) ve Mâlik b. Enes'i zikretmesine rağmen anmadığı görülmektedir.<sup>[27]</sup> Yine de Hâkim'in *Müstedrek*'te senedinde Ebû Hanife'nin yer aldığı rivayetleri şahit olarak rivayet etmesi<sup>[28]</sup> mütekaddimûn dönemi Ehl-i hadis mensuplarının hilafına onu hadiste zayıf görmediği anlamına gelmektedir. Nitekim Hâkim, Ebû Hanife'yi hadisleri yazılması gereken alimler arasında zikretmekte<sup>[29]</sup> fakat aynı zamanda onu ve öğrencileri Züfer (öl. 158/775) ve Ebû Yusuf'u haklarında cerh olmamakla beraber kendisine ulaşan sahih isnadlar bulunmadığı için hadisleri sahih hadis musannefatında tahrir edilmeyen kişilerden saymaktadır.<sup>[30]</sup>

Hâkim her ne kadar özenli bir dil kullanmaya çalışsa da önceki yüzyıllardaki şiddetli Ehl-i hadis-Ehl-i re'y rekabetinin yansımalarından olan bazı rivayetleri eserinde zikretmiştir. Nitekim o, *Ma'rîfe*'de şu rivayetlere yer vermektedir: Abdur-

[24] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 63-84. Ayrıca bk. Tahir b. Salih Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Abdulfetâh Ebû Guddê (ed.), (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmî, 1995), 1/423-424.

[25] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 63.

[26] Hanefî mezhebinin imamları hakkındaki pasajlar için bk. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 47, 150, 245, 255; Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*, Fuad Abdülmün'im Ahmed (ed.), (İskenderiye: Dâru'd-da'Ve, 1983), 31, 43, 48.

[27] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 46.

[28] Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Mustafa Abdulkadir Atâ (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 1/223; 2/61, 187; 3/273, 395.

[29] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 245.

[30] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 255.

rahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813) aktardığına göre Abdülvahid b. Ziyâd, Züfer b. Hüzeyle şunları söylemiştir:

*Allah'ın koyduğu hududların hepsini iptal ettiniz! Deliliniz nedir ki, "Şüphenin olduğu yerlerde hadleri uygulamayın" görüşünü benimsediniz!? Hatta en sonunda hadlerin en önemlisi olan Hz. Peygamber'in "Mümin, kafir birini öldürdüğünde kısasen öldürülmez." hükmüne geldiniz ve "Mümin, kafir birini öldürürse kısasen öldürülür." hükmünü kabul ettiniz. Öyle ki nehyolunduğu-nuz şeyi kabul edip, emrolunduğunuz şeyi terkettiniz.<sup>[31]</sup>*

İbn Mehdî'den naklettiği diğer bir rivayette ise Muâz b. Muâz (öl. 196/811) şöyle demektedir: "Sevvâr b. Abdullah'ın (öl. 156/772) yanında idim. Bir genç geldi ve "Züfer geldi, kapıda bekliyor." dedi. Bunun üzerine Sevvâr, "Züferü'r-rey mi? Girmesine izin verme çünkü o bir (mübtedi') bid'atçidir." dedi."<sup>[32]</sup>

Hâkim en-Nisâbüri, hadislerin sıhhatinin tespitinde genel anlamda Ehl-i hadisin usulünü benimsemekle birlikte *Ma'rife*'de sahih hadisin şartlarını ayrıntılı bir tarzda ele almamaktadır. O, sahih hadisin şartlarına kitabının genelinde dağınık bir şekilde değinmektedir.<sup>[33]</sup> Zaten Hâkim, hadislerin zikredildiği kaynağı merkeze alan "kaynak merkezli sıhhat yaklaşımı" nı sistemleştiren ilk hadis usulcüsü olarak sahih hadisin şartlarından ziyade, sahih hadislerin tahric edildiği kaynaklara göre sıralanmasıyla ilgilenmiştir. Dikkat çekici bir şekilde Hâkim, *Ma'rife*'de sahih hadisin şartları ile ilgili olarak Şâfiî'nin ifadelerini aktarmamaktadır. O, sadece bir yerde Şâfiî'nin şâz hadis ile ilgili bir görüşünü kaydetmiştir.<sup>[34]</sup> Bu durumun hadis usulünü mezhebi bir görünümünden arındırma ve bütün mezheplerin benimseyebilecekleri müşterek bir hadis usulü oluşturma amacına matuf olduğu söylenebilir. Nitekim Hâkim, Şâfiî'nin sahih hadis ile ilgili görüşlerini *Fezâilü's-Şâfiî* adlı eserinde zikretmektedir.<sup>[35]</sup>

Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*'de Ehl-i hadisin ittisâl ve ref' odaklı isnad usulü çerçevesinde mürsel rivayetlerin hüccet/sahih olmadığını da savunmaktadır. Hâkim de Şâfiî'de gördüğümüz üzere Saïd b. Müseyyeb'in (öl. 94/713) mürsellerinin başka tarihlerden sahih ve muttasıl-müsned isnadlarla rivayet edildiği için diğer tâbiün âlimlerinin mürsellerinden daha sahih olduğunu düşünmektedir.<sup>[36]</sup>

[31] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 139. Ukaylî, bu rivayeti yine İbn Mehdî kanalıyla Muâz b. Muâz'dan nakletmektedir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/502.

[32] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 139.

[33] Sahih hadisin şartlarına değindiği konular ve yerler için bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 17-18, 26, 27, 34, 59-60, 61-62, 112-113, 119.

[34] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 119.

[35] Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, Seyyid Ahmed Sakr (ed.), (Kahire: Mektebetü dâri't-turâs, 1970), 2/26-27, 31.

[36] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 25-26.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Kûfe Ehl-i re'y ekolüne ve Hanefilere göre tâbiün, et-bâüt-tâbiîn ve onlardan sonra gelen ilim ehlinin mürsel rivayetlerinin hüccet kabul edildiğini fakat Ehl-i hadise göre bunların hüccet sayılmadığını söylemektedir. O, Ehl-i hadise göre etbâüt-tâbiînün mürsellerinin mu'dal kabul edildiğini kaydetmekte ve “Muhakkak ki hüccet olan ilim, mürsel rivayetler değil (muttasıl isnadlarla) işitilmiş hadislerdir.” demektedir.<sup>[37]</sup> Yine o, Ehl-i Hicaz fakihlerinin tamamına göre mürsel hadislerin (meşrû bilginin tespitinde) delil olmayan son derece zayıf (واهية) rivayetler olduğunu savunmaktadır.<sup>[38]</sup>

### 3. MA'RİFETÜ ULÛMÎ'L-HADÎS VE KLASİK HADİS USULÜNÜN TESİSİ

İslam hukukunun, hicri III. yüzyılda teşekkül eden mezheplerin müntesipleri tarafından iyice sistematik hale getirilmesi ve bunun daha uzun ve yoğun bir eğitim ihtiyacını ortaya çıkarması, Irak'ta ve İslam coğrafyasının doğusunda IV. yüzyıldan itibaren hocalara ve öğrencilere eğitim-öğretim ve konaklama imkanı sunan binaların yapılmasını gerektirmiştir.<sup>[39]</sup> Diğer yandan IV. yüzyılın ikinci yarısında sahih hadis musannefatının otoritesinin teşekkül etmesi, güvenilir hadis koleksiyonlarının rivayet edilmeye başlaması ve rihle faaliyetlerinin azalması hadis ilmindeki eğitim-öğretim ve rivayet usullerinin de değişmesini sağlamıştır. Nitekim uzun süren rihlesinden sonra h. 375'te memleketi İsfahan'a dönen İbn Mende, hadis rivayeti için rihle yapanların sonuncusu kabul edilmektedir.<sup>[40]</sup> Dolayısıyla bu, IV. asrın ikinci yarısında artık hadis rivayet ve rihle faaliyetlerinin azaldığı, mutemed hadis kitaplarının naklinin başladığı ve bu rivayet birikiminden istifade etmeyi kolaylaştıracak teorik hadis usulü çalışmalarına ihtiyaç duyulduğu bir dönemin başladığı anlamına gelmektedir. IV. asrın ikinci yarısı ve V. asır, önceki asırlarda hakim olan rivayet/implâ geleneği ve eğitim anlayışının yerini artık tedris metoduna ve kurumsal eğitim anlayışına bırakması hadis usulüne ilişkin nazari çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Nitekim III. yüzyılın sonu ve IV. yüzyılın başlarında sünnetin tamamının tedvin edildiğine dair düşünce Ehl-i hadis mensupları tarafından dillendirilmeye başlamıştır. Bundan dolayı Zehebî (öl. 748/1348), IV. asrın başlangıcını hadis ilmi açısından mütekaddimûn ile müteahhirûn dönemini ayıran bir zaman sınırı ola-

<sup>[37]</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfe*, 26; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*, 43.

<sup>[38]</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*, 43. Hâkim'in "vâhiye" kavramını kullanımı için bk. Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ's-Sahîh*, Rabî' b. Hâdî el-Medhalî (ed.), (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, h. 1404), 96, 97; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/41. Hâkim'in eserlerinde "zaîf" kavramını da kullanmasına rağmen (Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfe*, 81, 249; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*, 68) burada "vâhiye" kavramını tercih etmesinden şiddetli zayıflık anlamını kastettiği anlaşılmaktadır.

<sup>[39]</sup> Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin Intikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 18.

<sup>[40]</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1998), 3/1032.



rak kabul etmiştir. Zehebî, bu dönemden sonra büyük oranda rihle faaliyetleriyle yürütülen şifahî naklin bittiğini rivayet izni alınmış mutemed hadis nüshalarının ve kitaplarının naklinin başladığını kaydetmektedir.<sup>[41]</sup> Öyle ki III. yüzyılın sonlarından itibaren rivayetlerin teminatı olarak görülen isnadların büyük kısmının kayıt altına alındığına dair yaygınlaşan düşünce sebebiyle hadis âlimleri adalet ve zabt şartlarında bir hafifletmeye gitmiştir.<sup>[42]</sup> Bundan dolayı İbnü's-Salâh, müteahhir dönemlerde rivayet ehliyetinin zayıfladığı, adalet ve zabt şartlarının uygulanmasının imkanının kalmadığı düşüncesiyle isnad uygulamasının sadece mevcut isnadların muhafazası amacıyla devam ettirildiğini söylemektedir. O, bu düşünceyi kendisinden önce Beyhaki'nin de dile getirdiğini kaydeder. Beyhaki'ye göre hadislerin tamamı tedvin edilmiş, tashih ve taz'if faaliyeti tamamlanarak rivayetlerin tasnifi bitirilmiştir. Bu sebeple ona göre mütekaddimûn hadis âlimlerinin bilmediği bir hadis artık müteahhirûn döneminde kabul edilemez. Bu dönemde isnadın kullanılması, semâ' lafızlarıyla aktarılan isnad silsilesinin devam ettirilmesi ve bu ümmetin hususiyeti sayılan Hz. Peygamber'e ulaşan senedlerin teberrük ve teşerüf kastıyla muhafaza edilmesi amacına matuftur.<sup>[43]</sup> Bir diğer hadis âlimi Ebû Amr İbnü'l-Murâbit el-Gırnâti (öl. 752/1351) ise "Muhakkak hadisler artık tedvin edilmiş vaziyettedir. Dolayısıyla cerh-tadilin bir faydası kalmamıştır. Dahası bu iş, IV. asrın sonunda bitmiştir." demektedir.<sup>[44]</sup>

IV. asrın ikinci yarısı ve V. asırda gelişen, sünnetin artık sahih musannefatta cemedildiği ve ricâl tenkit faaliyetinin lüzumunun kalmadığı düşüncesi hem *Sahî-hayn*'in kanonikleşmesi hem de fikhî mezheplerin meşrû bilginin ideal şekilde temessül bulduğu kurumlar olarak teşekkülü sonucunda ortaya çıkmıştır. Özellikle Ehl-i hadis mezheplerinin teşekkülüyle hadisin ve isnadın otoritesi bu mezheplere intikal etmiştir. Bu aşamada mezhep-sahih hadis ihtilafı, Ehl-i hadis mezheplerinde de yaşanmakla birlikte mezheplerin geliştirdiği usul-i fikh anlayışları çerçevesinde bu mesele daha sorunsuz bir süreçte idare edilebilmiştir.<sup>[45]</sup> Bu süreç, isnadlı rivayet naklinin terkedilmeye başlanacağı müteahhirûn döneminin şartlarını olgunlaştırmıştır. Bu dönemden sonra temelde hadis toplamaya dayanan isnadlı şifahî rivayet dönemi kapanmaya başlamış, bunun yerini rivayet izni alınmış mutemed kitapların nakli dönemi almıştır.<sup>[46]</sup> Ancak bu dönemde sahih hadislerle-

[41] Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdîr-ricâl*, Ali Muhammed el-Bicâvi (ed.), (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1963), 1/4; Avnî, *el-Menhecû'l-muktarah*, 52-53.

[42] Avnî, *el-Menhecû'l-muktarah*, 53.

[43] Ebu Amr Osman b. Abdîrrahman İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, Nureddin İtr (ed.), (Beirut: Dâru'l-fikr, 2008), 120-121.

[44] Muhammed b. Abdîrrahman Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadis*, Ali Huseyn Ali (ed.), (Mısır: Mek-tebetü's-sünne, 2003), 4/358.

[45] Buna bir örnek olması açısından sahih hadislerle dayalı *el-Muhît adında bir Şâfiî fikh kitabı yazmaya başlayan Nişâbur'un Ehl-i hadis yaklaşımını benimseyen Şâfiî fakihlerinden Ebû Muhammed el-Cüveynî* (öl. 438/1047) ile *Beyhaki'nin yazışması zikredilebilir. Beyhaki, Şâfiî'nin ihticac etmediği bazı hadislerin illetli olduğunu söyleyerek Ebû Muhammed el-Cüveynî'yi bu girişiminden vazgeçirmiştir. Sübkî, Tabakât*, 5/76-82.

[46] Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü IV. yüzyılda hadis âlimlerinin adalet ve zabt şartlarını



rin tespiti *Sahihayn*'ı merkeze alan bir yaklaşımla güvenilir hadis koleksiyonlarına bağlanmakla beraber Hâkim gibi hadis alimleri isnadlı rivayet nakletmeyi ve hadis tashih ve taz'if faaliyetlerini sürdürmüştür.

Söz konusu sebepler IV. asrın ikinci yarısında hadis ilimlerinin tasnifine ve eğitim ve öğretimine yönelik ihtiyacı gündeme getirmiştir. Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin yaşadığı dönemde Nîşâbur'da hadis ve fıkıh eğitimi veren medreselerin kurulmaya başladığını görmekteyiz. Nitekim Ebû Bekir es-Sıbgî, Nîşâbur'da bina ettirdiği Dârüssünne'nin<sup>[47]</sup> idaresini ve vakıf gelirlerinin tasarrufunu hayatının son dönemlerinde Hâkim en-Nîsâbü'rî'ye devretmiştir.<sup>[48]</sup> Hâkim en-Nîsâbü'rî, Dârüssünne'nin idaresini devraldıktan sonra burada h. 362'de Ebû İshak el-Ebzârî, h. 368'de Ebû Tâhir İbn Huzeyme, h. 375'te Ebû'l-Hüseyin el-Bahîrî, h. 381'de Ebû'l-Hasen el-Mâsercîsî, h. 382'de Ebû Bekir el-Hareşî ve Ebû'l-Abbas es-Sundûkî gibi âlimler için hadis meclisleri düzenlemiştir.<sup>[49]</sup>

Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*'i de Dârüssünne'nin idareciliğini/hocalığını yaptığı bu dönemde yazmıştır. Zira Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*'i h. 379 senesinde Horasan valiliğine atanan<sup>[50]</sup> Ebû Ali es-Sımcûrî'ye (öl. 387/997) ithafen telif etmiştir.<sup>[51]</sup> *Ma'rîfe*'de ise daha önce yazdığı bu eserine atıflar yapmaktadır.<sup>[52]</sup> Öte yandan h. 393'te imlâ etmeye başladığı<sup>[53]</sup> *el-Müstedrek*'te de *Ma'rîfe*'ye atıfları bulunmaktadır.<sup>[54]</sup> Dolayısıyla *Ma'rîfe*'nin h. 379 ile h. 393 yılları arasında yazıldığını söyleyebiliriz. Yine kendi hadis eserlerini ve hadis ilimlerine dair kitap-

hafiflettikleri ve zabtı, şifahî rivayetlerin zabtı (zabt-ı sadr) olarak değil, mutemed kitapların zabtı (zabt-ı kitab) olarak algılamaya başladıkları hakkında bk. Avnî, *el-Menhecü'l-muktarah*, 53.

[47] Nîşâbur'daki Dârüssünne'ye ilişkin atıflar için bk. Abdülkerim Sem'ânî, *el-Ensâb*, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (ed.), (Haydarâbâd: Meclisü dâirati'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 2/105, 198; 6/281; 7/231; 8/330; 9/98; 12/35, 140. Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin kaydettiğine göre Ebû Bekir es-Sıbgî, Dârüssünne'nin idaresini yürütürken Ebû Mansûr es-Sem'ânî için h. 340 senesinden önce bir hadis imlâ meclisi tertip etmiş ve Hâkim de ondan hadis yazmıştır. (Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/231.) Dârüssünne, daha sonraları Medresetüs-Sıbgî olarak da anılmaya başlamıştır. (Takiyyüddin Ebu İshak Sarîfîni, "el-Müntehab min kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nîsâbü'rî", *The Histories of Nishapur*, çev. ed. Richard N. Frye, (Cambridge: Harvard University Press, 1965), vr. 27a.) Dârüssünne'nin tam olarak hangi tarihte bina edildiği belirtilmese de Sem'ânî'nin Hâkim'den aktardığı bilgilere göre Dârüssünne'de h. 335 senesinde bir hadis imlâ meclisi tertip edilmiştir. Dolayısıyla bu tarihten önce faaliyete geçtiği anlaşılmaktadır. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/98.

[48] Sarîfîni, "el-Müntehab", vr. 1b-2a; Zehebî, *Siyer*, 17/170.

[49] Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/105, 198; 4/123-124; 5/125; 8/330; 12/35.

[50] Usta, *Sâmânîler*, 230, 231. Gerdizî bu olayın h. 381 yılında gerçekleştiğini zikretmektedir. Bk. Erdoğan Merçil, "Sımcûrîler IV-Ebû Ali b. Ebû'l-Hasan Sımcûrî", *Bellelen* 49/195 (Aralık 1985), 550 (15 No'lu dipnot).

[51] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*, 27; Halîlî, *el-İrşâd*, 3/854. Ebû Ali es-Sımcûrî'nin el-Muzaffer ünvanını aldığı hakkında bk. Usta, *Sâmânîler*, 235.

[52] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 53, 57.

[53] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 1/41. Matbu nüshada bu tarih hatalı bir şekilde h. 373 olarak kaydedilmiştir. Ancak yaptığımız araştırmada *el-Müstedrek*'in yazma nüshalarında bu tarihin h. 393 olarak zikredildiği açık bir şekilde görülmektedir. Bir örnek için bk. Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efenî, 613) 2b.

[54] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 1/75, 678.

larını Dârüssünne'de rivayet ettiğini kabul edebiliriz. Nitekim bu dönemde Mağribli hadis âlimi Ebû Amr et-Talemenkî (öl. 429/1037), h. 389 senesinde *Ma'rife'*yi bir hocası vasıtasıyla Hâkim'in öğrencilerinden birinden yazmıştır.<sup>[55]</sup> Aynı dönemde Sâmânî Emiri Ebû'l-Muzaffer, Semerkant'ta hadis talebeleri için İbn Hibbân'ın adına bir suffe yaptırmış, İbn Hibbân burada h. 330 yılına kadar hadis ve fıkıh okutmuştur. İbn Hibbân, h. 334 ve 337'de Nişâbur'da kendi adına yaptırılan hankahta imlâ meclisleri kurarak hadis dersleri vermiş, bazı eserlerini yazdırmıştır. O, Büst'te vefat ettiğinde de evinin yakınındaki hadis medresesine (Dârüilm) defnedilmiştir.<sup>[56]</sup>

İbn Hibbân ve Râmhürmüzî'nin IV. asrın ortalarında telif ettikleri ve daha çok hadis ile fıkıhın birlikteliğini ve fıkhu'l-hadisın önemini vurgulayan eserlerinin ardından asrın sonlarına doğru ortaya çıkan mezkur şartlar, "ulümü'l-hadis" literatürünün doğuşunu sağlamıştır. Fıkıh ilminin II. asırdaki gelişiminin ardından III. ve IV. yüzyılda "usûlü'l-fıkıh" ilminin teşekkülüne benzer bir şekilde III. asırda yaşanan hadisın altın çağının ardından IV. asrın ikinci yarısı usul-i hadis ilminin teşekkülüne sahne olmuştur.<sup>[57]</sup>

Hicrî IV. asırda hadis âlimleri, sünnetin tamamının tedvin edildiği ve hadis ilimlerinin artık zayıflamaya başladığı düşüncesiyle hadis ilimlerinin tedvinine önem vermiş, mütekaddimûn döneminde kullanılan hadis istihlaklarının tanımlanması ve açıklanması amacıyla hadis talebelerine yönelik didaktik eserler kaleme almaya başlamıştır.<sup>[58]</sup> Bu nedenle IV. asrın başlarında tesis edilen ilk hadis medreselerinden birinin başına yine hadis usulüne dair derli toplu ve en kapsamlı ilk eseri telif eden Hâkim en-Nisâbüri'nin getirilmiş olması gerçekten büyük bir önemi haizdir. Bu durum, hadis ilminin eğitim ve öğretimine olan ihtiyacın Dârüssünne/Dârülhadis kurumlarının ortaya çıkmasını sağladığı şekilde okunabileceği gibi, fıkıh ve hadis eğitimi vermek üzere bina edilen bu informel eğitim kurumlarının hadis usulü ilminin teşekkülünde etkili olduğu şeklinde de anlaşılabilir. Zira bu eserler, Dârüssünne gibi kurumlarda eğitim alan ve hadis yazan hadis talebelerine yönelik hadis ilimlerini kapsayan ve kavramlarını izah eden kitapların yazılması ihtiyacının ortaya çıkmasıyla vücut bulmaya başlamıştır. Hâkim en-Nisâbüri'nin de

[55] Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (ed.), (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 9/91. Sübkî, Talemenkî'nin eseri Hâkim'in öğrencisinden dinlediğini kaydetmektedir. Sübkî, *Tabakât*, 4/157.

[56] Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/63.

[57] Hicrî IV. asrın ilk yarısında İbn Hibbân, Râmhürmüzî ve Hattâbî gibi hadis âlimleri tarafından hadis ilimleri alanında önemli eserler telif edilmiştir. Hatta Hattâbî'ye *İlmü'l-hadis adıyla bir kitap dahi nispet edilmektedir.* (Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmî'atü'l-Melik Suûd, 1991), 1/428.) Fakat mezkur eserin yazma nüshasının yine Hattâbî'ye ait A'lâmü'l-hadis adlı *Sahiî-i Buhârî şerhinin bir nüshası olduğu tespit edilmiştir.* Bk. Davud el-Çelebî, *Kitâbu mahtûtâtî'l-Mavsîl*, (Bağdat: Matbaatü'l-furât, 1927), 94; Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1997), 16/491; Ahmed Abdullah el-Bâtîlî, *el-İmâmü'l-Hattâbî el-muhaddisü'l-fakîhu ve'l-edîbü's-şâir*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1996), 119.

[58] Avnî, *el-Menhecû'l-muktarah*, 63, 175.

*Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis'i* böyle bir ihtiyaç üzerine kaleme aldığı söylemek mümkündür. Dolayısıyla Nîşâbur'da hadis medreselerinin kurumsallaşması, hadis usulü ilminin teorik bir usul disiplini olarak teşekkülüne hizmet etmiştir. Bu nedenle eğitim-öğretimde başlayan kurumsallaşmanın ortaya çıkardığı ihtiyacı gidermeye yönelik yazılan *Ma'rîfe'*de didaktik bir üslup ve bazı hadis kavramlarının açıklanması düşüncesi hakimdir. Zaten Hâkim en-Nîsâbü'rî de eserinin başında fıkıh ve hadis medreselerinin kurulmaya başladığı IV. asrın ikinci yarısında hadis talebelerine yönelik hadis ilimlerini kapsayan muhtasar bir eser yazmayı amaçladığını belirtmektedir. O, *Ma'rîfe'*nin mukaddimesinde bu hususu şöyle dile getirmektedir:

*Şüphesiz ki ben zamanımızda bid'atlerin çoğaldığını, insanların sünnetin usulüne dair bilgisinin azaldığını ve bunun yanında çokça hadis yazmaya ve gaflet içerisinde dikkatsizce rivayet toplamaya daldıklarını gördüğüm için, hadis talebelerinin ve sürekli rivayet yazmaya çalışan kimselerin ihtiyaç duyduğu hadis ilimlerinin nev'lerini içeren muhtasar bir kitap yazmaya karar verdim.<sup>[59]</sup>*

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin hadis usulü eseri, bu niteliği sayesinde daha yazıldığı dönemde Ehl-i hadis çevrelerden büyük bir ilgi görmüştür.<sup>[60]</sup> Ehl-i hadis mensupları çeşitli bölgelerden gelerek Hâkim'in usul eserini kendisinden veya öğrencilerinden dinlemiştir. Hâkim en-Nîsâbü'rî, eserinin gördüğü bu ilgiden ve kurumsal hadis usulü eğitiminin sürekliliğini sağlamak adına olsa gerek *Ma'rîfe'*nin müellif nüshasını Nîşâbur'daki Ashabu'l-hadis mensuplarına vakfederek vasisi Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye (öl. 412/1021) bırakmıştır.<sup>[61]</sup>

Hâkim'den sonra Ehl-i hadis mensupları, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis* üzerine çalışmalar yapmış ve onun kitabını hadis usulü konusunda bir referans kaynağı olarak kullanmışlardır. Ebû Nuaym el-İsfehânî (öl. 430/1038), Hâkim'in eseri üzerine bir müstahrec yazmış ve hadis usulü ile ilgili bazı hususlarda istidrakî bilgiler ilave etmiştir.<sup>[62]</sup> Diğer taraftan Hâkim'in meselelere bakışı ve hadis ilimlerini tasnifi bir referans olmaya başlamıştır. Örneğin Ebû Ali el-Gassânî (öl. 498/1105), *Elkâbu's-sahâbe ve't-tâbi'in fi'l-Müsnedeyni's-Sahihayn* adlı eserinin girişinde Hâkim'in hadis ravilerinin lakapları konusunu *Taksîmü ulûmi'l-hadis (Ma'rîfe)* adlı kitabında hadis ilminin nev'lerinden kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>[63]</sup>

<sup>[59]</sup> Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, 1-2.

<sup>[60]</sup> Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsîhi*, Ahmed b. Fâris es-Sellûm (ed.), (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010), (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 37.

<sup>[61]</sup> Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, (Nâşirin mukaddimesi), kâf-vâv.

<sup>[62]</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi'l-ehli'l-eser*, Nureddin İtr (ed.), (Dimeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000), 38; Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Muhammed Nezzâr Temîm (ed.), (Beirut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 138-139.

<sup>[63]</sup> Ebû Ali el-Gassânî, *Elkâbu's-sahâbe ve't-tâbi'in fi'l-müsnedeyni's-sahihayn*, Muhammed Zeynhum vd. (ed.), (Kahire: Dâru'l-fazîle, t.y.), 11.

Hanefilikten Şâfiîliğe geçen usul-i fıkıh müellifi Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096), *Kavâti'ü'l-edille* adlı usul-i fıkıh eserinde “Bize göre sahih hadis, Ehl-i hadisin sıhhatine hükmettiği hadistir.” demekte ve Hâkim en-Nisâbüri'nin sonraki hadis usulcülerini tarafından eleştirilen sahih hadis tanımını savunmaktadır.<sup>[64]</sup> Sem'ânî, eserinde hadis usulü konularında Hâkim'in görüşlerine atıfta bulunmaktadır.<sup>[65]</sup>

Hâkim en-Nisâbüri'nin önde gelen öğrencilerinden<sup>[66]</sup> Beyhakî de hadis usulü hususunda onun eserlerinden istifade etmiştir.<sup>[67]</sup> Nitekim Beyhakî ilim hayatını Şâfiî mezhebini kuvvetlendirmek ve rivayetlerden delillerle desteklenmiş *Ma'rife* (*Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*) adlı furu-i fıkıh-hadis eserini rivayet etmek için gittiği Nişâbur'da geçirmiştir. O bu sırada kendi kitaplarını naklederken Hâkim'in kitaplarını da dinlemiştir.<sup>[68]</sup> Hatta Beyhakî'nin hocasının kitabıyla aynı isimde bir hadis usulü eseri telif ettiği kaydedilmektedir.<sup>[69]</sup> Bunun yanında Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* adlı eserinde Hâkim'in *Ma'rife*'sinden istifade etmiştir.<sup>[70]</sup>

Hatib el-Bağdâdî de kitaplarında Hâkim'in eserlerinden istifade etmiştir fakat onun Hâkim'den iktibaslarını açıkça tasrih etmemesi dikkat çekmektedir.<sup>[71]</sup> Kâdî İyâz ise (öl. 544/1149) *İkmâlül-mu'lim* adlı *Sahîh-i Müslim* şerhinde Hâkim en-Nisâbüri'nin eserlerindeki hadis usulüne dair görüşlerine değinmektedir.<sup>[72]</sup> el-Mü'temen es-Sâcî (öl. 507/1113) ve İbnü's-Salâh ise *Ma'rife* üzerine kısa ta'likler yapmıştır.<sup>[73]</sup> İbnü's-Salâh, *Ma'rife*'yi Eşrefiyye Dârülhadis'inde okutmuş ve onun üzerine hâşiye, ta'lik ve istidrakî yorumlarını imlâ ettirmiştir.<sup>[74]</sup> Ayrıca İb-

<sup>[64]</sup> Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille fi'l-usûl*, Muhammed Hasan Muhammed (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütüb-i'l-ilmîyye, 1999), 1/397, 399.

<sup>[65]</sup> Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, 1/347, 348, 390, 393, 395, 396.

<sup>[66]</sup> Ebu Abdullah Yakût Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru sâdir, 1995), 1/538; Sarîfîni, “el-Müntehab”, vr. 30a-30b; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, 1/75; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâ'îm, 2002), 1/115-116.

<sup>[67]</sup> Zehebî, *Siyer*, 18/164, 165.

<sup>[68]</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/538; Sarîfîni, “el-Müntehab”, vr. 30b; Zehebî, *Siyer*, 18/167; Sübkî, *Tabakât*, 4/10, 11-12.

<sup>[69]</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/538.

<sup>[70]</sup> Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*, Muhammed Avvâme (ed.), (Kahire: Dâru'l-yusr, 2017), 1/239, 261, 267, 268, 271, 389. Fakat Beyhakî'nin eserini tahkik eden Muhammed Avvâme, Beyhakî'nin kaynakları arasında *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis'e yer vermemektedir*. Beyhakî, *Medhal*, (Nâşirin mukaddimesi), 11. Bununla beraber Beyhakî, Hâkim'in hadis usulü eserinden ziyade *Fezâilü's-Şâfiî adlı eserini kullanmış görünmektedir*. Zira onun Hâkim'in *Ma'rife*'sinden nakilleri şaşırıcı bir şekilde beklenen seviyede değildir.

<sup>[71]</sup> Bu hususta bk. Jonathan A.C. Brown, “Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatib el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbüri Arasındaki Gizemli İrtibat”, çev. Dilek Tekin, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 2/2 (2016), 123-131.

<sup>[72]</sup> İyâz b. Musa b. İyâz Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, Yahya İsmail (ed.), (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998), 1/79-80, 83, 90, 128, 166, 180, 188, 189.

<sup>[73]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsîhi*, (Nâşirin mukaddimesi), 34.

<sup>[74]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsîhi*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 16.

nûs-Salâh, Hâkim en-Nisâbüri'nin *Ma'rife'sini* şerh etmeye başlamış fakat tamamlayamamıştır.<sup>[75]</sup>

Hâkim en-Nisâbüri, hadis ilimlerini ilk defa nev' (bâb, konu) ismini verdiği elli iki başlık altında inceleyerek eserini telif etmiştir. Bu sebeple kimi hadis âlimleri ve tarihçiler onu ilk müstakil hadis usulü müellifi olarak kabul etmektedir.<sup>[76]</sup>

Hâkim en-Nisâbüri, hicrî II. ve III. asırda oluşmaya başlayan ve münferit kitap veya risalelerde ele alınan hadis usulü kaidelerini ve konularını hadis usulü ilminin birer nev'i haline getirmiş ve bunların içeriğinin tespitine ve örneklerle açıklanmasına çaba sarfetmiştir. Nitekim onun III. asırda Yahya b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. Medîni (öl. 234/849), Ahmed b. Hanbel gibi hadis münekkitleri tarafından müstakil kitap ve risale bazında ele alınan konuları, nev' adı altında hadis usulü ilminin alt başlıkları olarak tertip ettiği görülmektedir. Bir başka deyişle hadis ilimlerine dair III. ve IV. asırdaki telif edilen kitapların isimleri Hâkim'in eserinin nev' başlıkları halini almıştır. Mesela Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife'de* listesini verdiği Ali b. Medîni'nin münferit kitaplarında<sup>[77]</sup> ele alınan konuları, ma'rifetü esâmî'l-muhaddisîn, ma'rifetü'l-künâ, ma'rifetü'l-müdellesîn, ma'rifetü'l-mesânid, ma'rifetü ilelî'l-hadîs, ma'rifetü kabâilî'r-ruvât, ma'rifetü büldâni ruvâtî'l-hadîs, ma'rifetü men rahhasa el-'arz ale'l-âlim, ma'rifetü'l-eimmeti's-sikât, ma'rifetü'l-elfâzî'l-garîbe, ma'rifetü'l-ihve ve'l-ahavât, ma'rifetü elkâbî'l-muhaddisîn ve ma'rifetü mezâhibî'l-muhaddisîn nev'leri olarak incelemektedir. Hâkim en-Nisâbüri'nin bazı nev' başlıklarını belirlemede Ali b. Medîni'nin eserlerinden istifade ettiği, "Sahih Eserlerde Rivayetleriyle İhticac Edilmeyen Fakat (Rivayetleri) Sâkıt da Olmayan Raviler" adındaki elli birinci nev'de açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>[78]</sup> Zira Hâkim'in kendisi bu hususu şöyle ifade etmektedir:

<sup>[75]</sup> Muhibbüddin İbn Rüşeyd, *Mil'ü'l-aybe bimâ cümü'a bi-tülü'l-gaybe fi'l-vicheti'l-vecihe ile'l-Haremeyn Mekke ve Taybe, Muhammed el-Habîb İbnü'l-Höca (ed.), (Tunus: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1982), 3/218.*

<sup>[76]</sup> Şerefüddin Ali b. el-Mufazzal el-Makdisî, *Kitâbu'l-erba'in el-mürattebe 'alâ tabakâti'l-erba'in, Muhammed Salim el-İbâdî (ed.), (Riyad: Edvâü's-selef, 2003), 1/402, 409.* İbn Haldûn, hadis ilimleri hakkında birçok eserin telif edildiğini mütekaddimün döneminde bu ilmin önde gelen otoritelerinden birinin Hâkim en-Nisâbüri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hâkim, bu ilmi tertip etmiş ve ondan istifadeyi kolaylaştırarak güzel yönlerini ortaya çıkarmıştır. (Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Ali Abdülvehid Vâfi (ed.), (Kahire: Dâru nahdati Mısır, 2014), 3/942.) İbn Hacer, Râmihürmüzi'nin kuvvette muhtemel ilk eser olduğunu kaydettikten sonra hadis ilimlerinin müstakil bir eserde geniş bir şekilde ele alınması girişimini ilk defa Hâkim en-Nisâbüri'nin yaptığını belirtmektedir. (Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mecme'u'l-müessis li-mu'cemi'l-müfehris*, Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı (ed.), (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1994), 1/186.) Zerkeşi de meseleye hadis ilimlerini cemetmeyi amaçlama açısından bakarak ilk sırada Hâkim en-Nisâbüri'ye yer vermektedir. (Bedrüdîn Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Zeynü'lâbidîn b. Muhammed Belâfirîc (ed.), (Riyad: Edvâü's-selef, 1998), 1/8.)

<sup>[77]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 71. Ayrıca Hâkim'den itibaren nev'ler (konu başlıkları) şeklinde ele alınan hadis ilimlerine dair konuların mütekaddim dönem hadis âlimlerinin çalışmalarıyla karşılaştırılması için İbn Hibbân'ın eserlerinin listesine de bakılabilir. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi'u li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, Mahmud Tahhan (ed.), (Riyad: Mektebetü'l-mearif, ty.), 2/302-304.

<sup>[78]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife'nin bazı yerlerinde rivayet icazetine sahip olduğu mütekaddimün hadis âlimlerinin eserlerinden veya rivayet icazeti olmasa da elinde nüshası bulunan eserlerden istifade ettiğini söylemektedir.* (Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 155, 177, 183, 187.) Örneğin hadislerdeki garib lafızları ele aldığı

*Ali b. Medîni'nin eserlerini zikrettiğim yerde onun ismi aynı bu şekilde<sup>[79]</sup> olan bir kitabının olduğunu kaydetmişim. Ancak ben bu kitabı hiçbir surette görmedim ve içeriğine vakıf olmadım. Fakat bu güzel bir ilimdir ve hadis ravileri arasında bu özellikte olan bir grup bulunmaktadır.<sup>[80]</sup>*

Ayrıca Hâkim en-Nisâbüri'nin ma'rifetü's-sahâbe,<sup>[81]</sup> ma'rifetü'l-merâsîl,<sup>[82]</sup> ma'rifetü't-tâbi'in,<sup>[83]</sup> ma'rifetü etbâi't-tâbi'in,<sup>[84]</sup> ma'rifetü'l-ekâbir ani'l-esâgîr,<sup>[85]</sup> ma'rifeü'l-cerh ve't-ta'dîl,<sup>[86]</sup> ma'rifetü nâsihi'l-hadîs min mensûhih,<sup>[87]</sup> ma'rife-tü'l-efrâd mine'l-hadîs,<sup>[88]</sup> ma'rifetü't-tashîfât<sup>[89]</sup> ve ma'rifetü'l-vuhdân<sup>[90]</sup> gibi nev'leri de kendisinden önceki dönemde hadis münekkitlerinin yazdığı kitaplardan yola çıkarak oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hâkim en-Nisâbüri hadis usulü ilmini, birçok münferit çalışmaya konu olmuş hadis ilimleri (ulûmü'l-hadîs) için küllî bir ilim haline getirerek usul-i hadis ilminin teşekkülünü sağlamıştır. Bu anlamda Hâkim en-Nisâbüri'yi klasik hadis usulü ilminin kurucusu ve *Ma'rife*'yi de ilk müstakil hadis usulü eseri kabul etmek mümkündür.

Hâkim en-Nisâbüri, nev'ler halinde tasnif ettiği *Ma'rife*'de rivayet, ravi ve mervi ile ilgili konuları sistemsiz bir şekilde ele almıştır. İbn Hacer (öl. 852/1449), bu nedenle Hâkim'in eserindeki konuları yeterince düzenlemediğini ve nev'ler arasın-

yirmi ikinci nev'de Nadr b. Şumeyl ve Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın eserlerinin kendisinde bulunduğu değindir. (Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 88-89.) Muhaddislerin isimlerini zikrettiği nev'de Buhârî'nin eserinde yeterli bilgiyi verdiğini ifade etmekte fakat konunun önemine binaen kendisinin de bazı örnekler vermek istediğini kaydetmektedir. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 177.

<sup>[79]</sup> Eser için bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 71. Kitabın ismi [ كتاب من لا يحتج بحديثه ولا يسقط ] şeklindedir.

<sup>[80]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 254.

<sup>[81]</sup> *Ma'rifetü's-sahâbe* isimli mütekaddimûn dönemi eserleri için bk. Muhammed b. Ca'fer Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrafe)*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 254-255, 424. Bu konuda da Ali b. Medîni'nin bir eseri bulunmaktadır. Diğer taraftan Hâkim'in hocalarından İbn Kâni, İbn Hibbân ve İbn Mende'nin de *Ma'rifetü's-sahâbe* adlı eserleri vardır.

<sup>[82]</sup> *Kitâbu'l-merâsîl literatürü* için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 130.

<sup>[83]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, tabaka bilgisini ayrı başlıklar halinde ele almayı tercih etmiştir. Tâbiün tabakasına dair ondan önce Ebû Hâtim er-Râzî *Tabakâtü't-tâbi'in* ve *Dârekutnî Zikru esmâi't-tâbi'in* adlı eserlerini kaleme almıştır. (Kettânî, *Hadis Literatürü*, 291, 424.) İbn Hibbân'ın *Kitâbu't-tâbi'in* adlı eseri için bk. Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâkır-râvî*, 2/302.

<sup>[84]</sup> İbn Hibbân'ın *Kitâbu etbâi't-tâbi'in* adlı eseri için bk. Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâkır-râvî*, 2/302.

<sup>[85]</sup> Hâkim'den önceki literatür için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 353.

<sup>[86]</sup> Hâkim'den önceki *el-Cerh ve't-ta'dîl literatürü* hakkında bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 320-321. Hâkim'in hocası İbn Hibbân'ın bu isimle bir eseri bulunmaktadır.

<sup>[87]</sup> Hâkim'den önceki nâsih ve mensûh literatürü için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 118.

<sup>[88]</sup> İbn Hibbân'ın Ehl-i Medine, Ehl-i Mekke, Ehl-i Horasan ve Ehl-i Irak'ın münferit rivayetleri hakkında telif ettiği eserleri için bk. Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâkır-râvî*, 2/303.

<sup>[89]</sup> Ebû Ahmed el-Askerî'nin (öl. 382/992) ve Hâkim'in hocalarından Dârekutnî ve Hattâbî'nin muhaddislerin tashifleri hakkında yazdıkları eserler için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 241-242.

<sup>[90]</sup> Hâkim konuyu sahabe, tâbiün ve etbâ-i tâbiünden sadece tek ravisi olan kişilerin bilgisi olarak ele almış kavramsal olarak "vuhdân" ifadesini kullanmamıştır. Fakat o "vuhdân" istilâhını eserinde zikretmektedir. (Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rife*, 115.) Vuhdân raviler hakkındaki literatür için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 132, 185.

daki insicama dikkat etmediğini belirtmiştir.<sup>[91]</sup> Hâkim, hadis ilimleri alanındaki boşluğu doldurmak amacıyla telif ettiği ve alanında bir ilk olan eserinde hem önceki hadis âlimlerinin birikiminden faydalanmış, hem de kendi bakış açısı ve tecrübesiyle tespit ettiği konuları (nev') müstakil bir kitapta istifadeye sunmuştur. Mesela Hâkim en-Nisâbü'rî, kendisinden önceki dönemde hadis ehlinin ıstılahlaştırdığı ancak herhangi bir telife konu edilmeyen bazı kavramları hususi nev'ler olarak işlemiştir. Özellikle ma'rîfetü'l-mevkûfât, ma'rîfetü'l-mesânîd, ma'rîfetü'l-munkatı, ma'rîfetü'l-müsel, ma'rîfetü'l-ehâdisi'l-mu'anâne, ma'rîfetü'l-mu'dal, ma'rîfetü'l-müddrec, ma'rîfetü's-sahîh ve's-sakîm, ma'rîfetü'l-meşhûr, ma'rîfetü'l-garîb, ma'rîfetü's-şâz ve ma'rîfetü ziyâdeti'l-elfâz gibi mervi ile ilgili konuları hadis usulünün müstakil nev'leri olarak ele almıştır. Ayrıca o, fıkhu'l-hadis, muarızı olmayan (muhkem) hadisler, muhaddislerin mezhepleri, Hz. Peygamber'in megâzisi gibi doğrudan hadis usulü ile ilgili olmayan ve kendisinden sonra da hadis ilimlerinin nev'leri arasında kabul edilmeyen konuları kitabında zikretmiştir.

Ancak onun önemli bazı hadis usulü konularına değinmediği görülmektedir. Nitekim *Ma'rîfe*'de haberler bilgi değerine göre mütevâtir ve haber-i vâhid olarak tasnif edilmemiş ve bu konuyla ilgili azîz ve müstefîz gibi kavramlar bir nev' olarak zikredilmemiştir. Fakat Hâkim'in döneminde daha çok usul-i fıkıh ve kelam kitaplarında ele alınan mütevâtir-âhâd ayrımı, gelenek taraftarı Ehl-i hadis mensuplarının kitaplarına daha girmediği için bunun bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Nitekim o, *Ma'rîfe*'nin bazı yerlerinde tevâtür kavramını lügavî anlamda kullanmaktadır.<sup>[92]</sup> Yine rivayetlerin kaynağına nispetle taksiminden neşet eden merfû ve maktû gibi nev'ler *Ma'rîfe*'de yoktur. Bunların yanında hasen, muallak, muttasıl, muallel, münker, mahfûz, muztarib, maktûb ve mevzû gibi nev'ler bulunmamaktadır.<sup>[93]</sup> *Ma'rîfe*'de hadis yazımının keyfiyeti, rivayet adabı ve şartları, tahammül ve edâ lafızları ve cerh-tadil meseleleri ve lafızları gibi konulara ya hiç değinilmemiş ya da bu konular yeterince işlenmemiştir. Mesela Hâkim en-Nisâbü'rî, tahammül ve edâ yöntemlerinden arz, icâzet, mükâtebe ve münâvele konularına elli ikinci nev'de kısmen değinmiştir.<sup>[94]</sup> Burada semâ'-arz ilişkisine dair bazı görüşleri de gündeme getirmekte fakat hadis usulünün temel konularından olan tahammül ve edâ yöntemlerinin geri kalanı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Diğer taraftan *Ma'rîfe*'de bir nev' olarak zikrettiği ma'rîfetü'l-cerh ve't-tadîl başlığında genel geçer bilgiler vermiş,<sup>[95]</sup> cerh-tadil mertebeleri ve lafızları ile ilgili konulara

[91] İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 38.

[92] Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfe*, 50, 161, 187; Avnî, *el-Menhecü'l-muktarah*, 93.

[93] Bu kavramların bazıları *Ma'rîfe*'de geçmekle beraber kastedilen bir nev' olarak ele alınmamalarıdır. Mesela Hâkim, *mevzû* ve *münker* hadis konularına *Ma'rîfe*'de değinmemekle birlikte bunları *el-Medhal ile's-Sahîh* ve *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl* adlı eserlerinde incelemiştir.

[94] Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfe*, 256.

[95] Hâkim, kendisi bu hususu dile getirmekte ve cerh-tadil mertebelerinden adaleti beş, cerhi ise on kısım olmak üzere *el-Medhal ilâ ma'rîfeti Kitâbi'l-iklîl* adlı eserinde incelediğini, *Kitâbu'l-müzekkîn li-ruvâti'l-ahbâr* adlı eserinde ise hadis ravilerini on tabakaya ayırdığını ve *el-Medhal ilâ ma'rîfeti's-Sahîh* adlı eserinde de bu hususta yeterli bilgi verdiğini söyleyerek burada tekrar etmeye lüzüm görmediğini belirtmektedir.



*el-Medhal ile's-Sahih, el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklil ve Kitâbu'l-müzekkin li-ruvâti'l-ah-bâr* adlı eserlerinde yer verdiğini belirtmiştir.<sup>[96]</sup>

IV. asrın ikinci yarısında hadis usulünün bir ilim dalı olarak teşekkül etmesi, aynı zamanda hadis ilimlerinin kapsamının belirlenmesi ve hadis ıstılahlarının belli başlı tanımlarının yapılması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde yazılmaya başlanan hadis usulü eserlerinin isimlerinin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (*Hadis İlimlerini Tanıma*) olması<sup>[97]</sup> bu duruma işaret etmektedir. Zira mütekaddim dönemde "ilmü'l-hadîs" olarak kullanılan bu tamlama, bu dönemde artık çoğul sigasıyla "ulûmü'l-hadîs" şeklinde ifade edilmiş ve hadis ilimlerinin öğrenimine (ma'rifet) yönelik giriş mahiyetinde kitaplar yazılmaya başlamıştır.<sup>[98]</sup> İşte Hâkim en-Nisâbüri'nin *Ma'rifetü'l-hadîs*'i de hadis ilimlerine giriş mahiyetinde bir ders kitabı olarak yazılmıştır. Bu sebeple o, mütekaddimün hadis alimlerinin kitaplarında münferit ve dağınık olarak ele alınan konuları hadis ilmine dair öğrenilmesi gereken konu başlıkları şeklinde kitabına almış ve bazı hadis ıstılahlarının tanımını yapmaya çalışmıştır. Nitekim Hâkim, *Ma'rifetü'l-hadîs*'de çoğu ıstılah ve nev'iyi tanım yapmadan sadece belirli özellikleri çerçevesinde tarif etmesine veya yalnızca örnek rivayetlerle açıklamasına rağmen<sup>[99]</sup> bazı ıstılahları tanımlamaya çalışmaktadır. *Sahih*,<sup>[100]</sup> *müsned*,<sup>[101]</sup> *mürsel*,<sup>[102]</sup> *şâz*,<sup>[103]</sup> *mevkûf*,<sup>[104]</sup> *mu'dal*,<sup>[105]</sup> *ferd*,<sup>[106]</sup> *müdeb-ber*,<sup>[107]</sup> *münâvele*<sup>[108]</sup> ve *ma'lûl*<sup>[109]</sup> gibi hadis ıstılahları da tanımlamaya çalıştığı kavramlar arasında sayılabilir.

Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 52, 53, 57.

[96] Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ilâ's-Sahih*, 113-114; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklil*, 51-72; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 52-53.

[97] "Ulûmü'l-hadîs" ifadesini bir hadis usulü eserinin ismi olarak *Ma'rifetü'l-hadîs* adlı eserinde ilk defa Hâkim en-Nisâbüri kullanmış ve onun öğrencisi Beyhakî de *Ma'rifetü'l-hadîs* isimle bir kitap yazarak hocasını takip etmiştir. (Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/538.) Hâkim'in eseri üzerine müstahrec yazan Ebû Nuaym da kitabına *Ma'rifetü'l-hadîs* ismini vermiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 319.

[98] Nitekim Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs* dışında yazdığı ve bazı hadis usulü konularını ele aldığı diğer iki eserine *el-Medhal* adını vermiş ve onun öğrencisi Beyhakî de telif ettiği diğer bir hadis usulü eserine *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* adını vermiştir.

[99] Örneğin müsel, müdrec, nâsih-mensûh ve müdellis-tedlis kavramları ile ilgili bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 29-30, 39, 85, 103-111.

[100] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 62.

[101] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 17.

[102] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 25.

[103] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 119.

[104] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 19.

[105] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 36.

[106] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 96.

[107] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 215.

[108] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 256-257.

[109] Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 119.



Hâkim en-Nîsâbü'rî'den sonra hadis usulü nev'leri, İbnü's-Salâh tarafından daha sistematik bir şekilde tasnif edilmiş rivayet, ravi ve mervi ile ilgili konular daha ayrıntılı nev'ler halinde incelenmiştir. İbnü's-Salâh, hadis ilimlerini altmış beş nev' halinde tasnif etmiştir. İbnü's-Salâh, Hâkim'in tasnifine bazı eklemeler yaptığı gibi bazı nev'leri ise hiç zikretmemiştir. Dolayısıyla Hâkim'in zikrettiği fakat İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'te yer vermediği nev'ler bulunabildiği gibi, Hâkim'in zikretmediği ya da müstakil bir nev' olarak incelemeyeceği ancak İbnü's-Salâh'ın zikrettiği nev'ler bulunabilmektedir.<sup>[110]</sup> Ancak bu farklılıklar, hadis ilimlerinin tasnifinin zamanla gelişmesi ve daha sistematik hale gelmesi ile ilgilidir. Öte taraftan hadis ilimlerini tasnif eden muhaddisin yaşadığı dönemin özellikleri, hadis ilimlerinin algılanış biçiminin farklılaşması ve müellifin kişisel birikimi ve mezhebî eğilimleri de tasnif farklılıklarının ortaya çıkmasında etkili faktörler arasında gösterilebilir.<sup>[111]</sup> Suyûtî (öl. 911/1505), Hâzimi'nin (öl. 584/1188) hadis nev'lerinin yüze bâliğ olduğunu, bunların her birinin müstakil bir ilim kabul edildiğini ve nev'lerin tasnifinde nihaî bir neticeye ulaşmanın mümkün olmadığını söylediğini zikretmektedir. Suyûtî, hadis ravilerinin ve metinlerinin özelliklerinin sınırsız olduğunu kabul ederek İbnü's-Salâh'ın tasnifinin de nihaî bir tasnif olmadığını<sup>[112]</sup> ve daha fazla nev' üretmenin mümkün olduğunu söylemekte ve İbn Cemâa (öl. 733/1333) ile Bulkîni'nin (öl. 805/1403) İbnü's-Salâh'ın zikretmediği bazı nev'ler belirlediklerini kaydetmektedir.<sup>[113]</sup> Nitekim İbn Hacer de İbnü's-Salâh'ın kavî, ceyyid, ma'rûf, mahfûz, mücevved, sâbit ve sâlih gibi hadis kavramlarını gözden kaçırarak nev' olarak ele almadığını ifade etmiştir.<sup>[114]</sup>

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin hadis ilimlerini nev'ler halinde ele aldığı *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*, İbnü's-Salâh'a kadar temel hadis usulü kitabı olarak yıllarca okunmuş ve rivayet edilmiştir.<sup>[115]</sup> Hâkim'in nev'ler şeklindeki tasnif sistemi, ondan sonra İbnü's-Salâh tarafından da benimsenmiş, onun *Ulûmü'l-hadis* adlı eserini esas alan Nevevî (öl. 676/1277), Burhanüddin el-Ca'berî (öl. 732/1331), Bedrüddin İbn Cemâa, İbn Kesîr (öl. 774/1373), Zerkeşî (öl. 794/1392), Burhanüddin el-Ebnâsî (öl. 802/1399), İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401), Bulkîni ve Zeynüddin el-İrâkî (öl. 806/1404) gibi hadis usulü âlimleri tarafından da takip edilmiştir.

[110] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyeti ecnâsîhi*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 19-21.

[111] Hadis ilimlerinin tasnifine dair farklılıkların nedenleri hakkında bazı görüşler için bk. Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh*, Rebi' b. Hâdî (ed.), (Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslâmî, 1984), 1/232-234.

[112] Aslında İbnü's-Salâh da aynı hususu dile getirmiş ve farklı tasniflerin yapılabileceğini ve nev' sayısının artırılabilceğini vurgulamıştır. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 11.

[113] Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (ed.), (Beyrut: Mektebetü'l-kevser, h. 1415), 1/45-47.

[114] Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/46.

[115] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfe*, (Nâşirin mukaddimesi), kâf-tâ.

Hâkim en-Nisâbüri'nin bu kurucu rolü, hadis ilimlerinin usul-i fıkıh ve kelim ilminin haber teorilerinden ve mantık ilminin taksim ve tanım metotlarından etkilenmeye başladığı bir dönemde onun hadis ilimlerini mahza Ehl-i hadisin usulü üzere telif etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca o, bütün ilgisini mütekaddimûn döneminde tedvin edilen hadis ilimlerinin tasnifine tahsis etmiş, diğer mezheplerin görüşlerine karşı apolojetik bir üslup benimsememiştir. Nitekim o, Ehl-i hadis içerisinde usul-i fıkıh ilminin ve mütekellimun metodunun gelişmeye başladığı dönemde vefat etmiştir ve herhangi bir şekilde usul-i fıkıh veya kelim ilmi ile ilgilenmemiştir. Dolayısıyla Hâkim, *Ma'rifetü'l-hadîs*'de ne haber-i vâhidlerin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesini öngören Hanefî usulcülerin ortaya koyduğu haber teorilerinin, ne de mütekellimun usulcülerin haber teorilerinin unsurlarından bahsetmektedir. Mesela Hâkim, o dönemde usulcülerin ve kelamcılarının dilinde yaygın olduğu şekliyle haberleri epistemolojik bir taksime tabi tutmamaktadır. Zaten o kitabında mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid gibi kavramlara usulcülerin ele aldığı şekliyle yer vermemiştir.<sup>[116]</sup> Meşhûr hadise ayırdığı nev' için de durum bundan farklı değildir. Zira onun meşhûr kavramını mantıkî olarak ilişkili olduğu kavram çifti (kasım) olan mütevâtir ve âhâd kavramlarıyla birlikte incelememesi meşhûr hadisi de usulcülerin bakış açısıyla değerlendirmede göstermektedir. Kaldı ki o, meşhûru Ehl-i hadisin usulüne uygun olarak isnad araştırmasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre meşhûr hadis Ehl-i hadisin topladığı isnadlar ve farklı tarikler vasıtasıyla meşhûr sayılmaktadır.<sup>[117]</sup> O, *Ma'rifetü'l-hadîs*'de hadislerin mütevâtir-meşhûr-âhâd şeklindeki taksimini benimsemediği gibi haber-i vâhidlerin bilgi ve ameli gerektirme açısından değeri gibi bu konuyla alakalı tartışmalara da hiç girmemiştir. Aynı şekilde nev'lerin tasnifinde ve alt türlerine ayrılmasında mantıkî taksim ve kavramların tanımlanması için de mantıkî tarif (had) yöntemini kullanmamıştır. Onun tasnif ve nev'lendirme yaklaşımı doğal ve gelişigüzel bir görünüm arz ederken kavramları tarif anlayışı da genellikle mantık ilminde "resm" olarak bilinen bir şeyin ilintisel nitelikleriyle tanıtılması ve örneklerle açıklanması tarzındadır.

Hadis ilimleri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'de bu ilmin konularına mahsus başlıklar halinde sade bir dille ve bol örnekle ele alınmış ve sadece mütekaddimûn dönemi Ehl-i hadis alimlerinin usulü benimsenmiştir. *Ma'rifetü'l-hadîs*, bu özellikleri sebebiyle müteahhirûn dönemi hadis usulü literatürünün kurucu metni olan İbnü's-Salâh'a ait *Ulûmi'l-hadîs*'in temelini ve omurgasını teşkil etmiştir. Hicrî VII. asrın büyük hadis âlimi İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-hadîs*'de Hâkim'in *Ma'rifetü'l-hadîs*'de uyguladığı tasnif sistemini benimsemiş ve eserine de onun kitabından esinlenerek *Ma'rifetü envâ'i ilmi'l-hadîs* adını vermiştir.<sup>[118]</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-hadîs*'de Hâkim'in elli iki

<sup>[116]</sup> Meşhûr hadisin Hanefî usulcüler ve mütekellimun usulcüler tarafından nasıl değerlendirildiği ile ilgili bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar, 2009), 37-51.

<sup>[117]</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü'l-hadîs*, 92.

<sup>[118]</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-hadîs*, 6. Ayrıca bk. (Nâşirin mukaddimesi), 41. Ayrıca İbnü's-Salâh, Hâkim'in eserinin ismini bazı yerlerde *Ma'rifetü envâ'i ulûmi'l-hadîs* olarak zikretmektedir. (İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-hadîs*, 56-57) Veliyyüddin el-İrâkî'nin (öl. 826/1423) nüshasında ise İbnü's-Salâh'ın eserinin ismi *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*

nev'de ele aldığı hadis ilimlerini altmış beş nev'de incelemiştir. İbnü's-Salâh hadis ilimlerinin tasnifinde büyük oranda Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin sistemine uymuştur. O, esasen Hâkim'den farklı olarak on iki nev' ihdas etmiştir.<sup>[119]</sup> Çünkü İbnü's-Salâh, Hâkim'den farklı olarak zikrettiği diğer nev'lerin bir kısmını Hâkim'in *Ma'rife*'de tek bir nev' altında ele aldığı konuların farklı alt nev'lere taksimiyle oluşturmuştur.

Ayrıca İbnü's-Salâh, Hâkim'in eserine büyük bir itina göstermiş ve onu müderreslik yaptığı Eşrefiyye Dârülhadîs'i'nde okutmuştur. İbnü's-Salâh, *Ma'rife* üzerine kısa ta'lik, hâşiye ve bazı istidrakî bilgiler imla ettirmiş<sup>[120]</sup> ve hatta *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs* üzerine tamamlamadığı bir şerh yazmaya başlamıştır.<sup>[121]</sup> İbnü's-Salâh, Hâkim'in kitabını esas alması yanında *Ulûmü'l-hadîs*'in birçok yerinde ondan nakillerde bulunmuş hatta bazı hatalarını bile aynen tekrar etmiştir.<sup>[122]</sup> İbn Hacer de *en-Nüket*'te İbnü's-Salâh'ın Hâkim'in *Ma'rife*'sinden çokça nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>[123]</sup> Nitekim İbnü's-Salâh da kendi döneminde eserlerinden istifa edilen yedi hadis hafızı arasında Dârekutnî'den sonra ikinci sırada Hâkim en-Nîsâbü'rî'yi saymaktadır.<sup>[124]</sup> Bu sebeplerden dolayı Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*'ini ve hadis ilimlerine dair yazdığı diğer eserlerini İbnü's-Salâh'ın birincil kaynakları olarak kabul etmek mümkündür.<sup>[125]</sup>

*Ma'rife* ile *Ulûmü'l-hadîs*'i bir araya getiren ortak özelliklerden bir tanesi de her ikisinin de Dârülhadîs'te okutulan bir ders kitabı olarak telif edilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın *Ma'rife*'yi esas almasının nedenlerinden biri de *Ma'rife*'nin, İbnü's-Salâh'ın da gözettiği eğitim-öğretim hedeflerine uygun didaktik bir metin olarak kaleme alınmış olmasıdır. Nitekim İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*'i Eşrefiyye Dârülhadîs'ine baş müderris olarak atandığı h. 630 senesinde<sup>[126]</sup> imlâ ettirmeye başlamış ve h. 634 senesinde bu eserin tasnifini tamamlamıştır.<sup>[127]</sup> İbnü's-Salâh kendisi de kitabını hadis ilminin usul ve furuunu açıklayan ve hadis

---

olarak kaydedilmiştir. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 17-18.

[119] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 25.

[120] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 16, 34.

[121] İbn Rüşeyd, *Mil'ül-aybe*, 3/218.

[122] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 19. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü's-Salâh, ismini zikrederek 57 yerde Hâkim'in görüşlerine atıf yapmaktadır.

[123] İbn Hacer, *Nüket*, 2/583.

[124] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 386.

[125] Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*, (Nâşir es-Sellûm'un mukaddimesi), 20.

[126] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/455-456; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyin*, Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Zeynuhüm (ed.), (y.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1993), 2/857.

[127] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, (Nâşir'in mukaddimesi), 17.

ehlinin kullandığı ıstılahları şerheden bir “medhal” (giriş kitabı) olarak telif ettiğini belirtmektedir.<sup>[128]</sup>

İbnü’s-Salâh, başta Hâkim en-Nisâbüri’nin *Ma’rife’si* ve Hatîb el-Bağdâdî’nin *el-Kifâye’sinden* olmak üzere kendisinden önceki hadis ilimlerine dair eserlerden istifade etmekle beraber, Hâkim’in *Ma’rife’si* isim ve muhteva olarak onun *Ulûmü’l-hadis*’inin esasını oluşturmaktadır. Hâkim’in *Ma’rife’si* ile İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmü’l-hadis*’i arasındaki bu irtibat bir hadis usulü âliminin dilinden de doğrulanmaktadır. Nitekim İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmü’l-hadis*’ini ihtisar eden hadis âlimlerinden olan İbn Kesîr, “İbnü’s-Salâh’ın Hâkim’in *Ulûmü’l-hadis* adlı eserinden ıktibas ederek ve bazı ziyadeler yaparak telif ettiğı *Ulûmü’l-hadis* adında bir kitabı vardır.” demektedir.<sup>[129]</sup> Dolayısıyla İbnü’s-Salâh’ın *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*’i bir ders kitabı olarak okuttuğı ve yarıda kalan bir şerhe de başladığı fakat daha sonra Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdülber (öl. 463/1071) ve Beyhakî gibi hadis âlimlerinin eserlerinden de istifade etmek suretiyle hadis ilimlerini daha sistematik bir şekilde ihtiva eden hadis usulüne giriş mahiyetinde bir eser yazmaya karar verdiğı anlaşılmaktadır. Bu sebeplerle Hâkim en-Nisâbüri’nin *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*’ini klasik hadis usulü ilminin kurucu eseri saymak mümkündür.

## SONUÇ

Hâkim en-Nisâbüri, hadis medreselerinin kurulmaya başladığı hicrî IV. asırda hadis ilimlerine giriş mahiyetinde didaktik üsluba sahip bir eser telif ederek klasik hadis usulü ilminin tesisinde öncü bir rol oynamıştır. Müstakil ve geniş kapsamlı ilk hadis usulü eserini telif etmiş olan Hâkim’in, yine İslam tarihindeki ilk Dârülhadis’in müdürü ve hocası olması büyük bir önemi haizdir. *Ma’rife*, yazıldığı tarihten itibaren Ehl-i hadis çevrelerde hadis usulü meseleleri hususunda bir referans kaynağı olmuştur. Onun bu özelliğı, hadis ilimlerini mütekaddimûn hadis âlimlerinin metodundan ayrılmadan kapsamlı bir şekilde tasnif etme çabasıyla ilişkilidir. Çünkü o, döneminde yaygınlaşmaya başlayan mütekellimûn usul-i fıkıh düşüncesinden etkilenmeden ve Ehl-i re’yin haber teorisine dair unsurları hadis usulüne karıştırmadan mahza hadis ilimlerine ilişkin konuları ele almıştır. Nitekim o, hadislerin tespitinde ittisâl ve ref‘ odaklı Ehl-i hadis usulünü benimsemiş ve Ehl-i re’y mensuplarını ve onların yöntemlerini eleştirmiştir.

Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rife’de* hadis ilimlerini 52 konu başlığı halinde işlemiştir. Bu hususta o, genellikle mütekaddimûn döneminde hadis ilimlerine dair telif edilen müstakil çalışmalardan istifade ederek, söz konusu kitapların isimlerini nev‘

<sup>[128]</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 255. Goldziher, İbnü’s-Salâh’ın hadis ilimlerine giriş mahiyetinde telif ettiğı *Ulûmü’l-hadis*’ini isagojik (medhal) bir eser olarak nitelendirmektedir. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu-Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 2/258 (56 No’lu dipnot), 358.

<sup>[129]</sup> İbn Kesîr, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyin*, 2/857.

başlığı haline getirmiştir. Bu hususta yararlandığı isimlerin başında Ali b. Medîni sayılabilir. Bu anlamda Hâkim, eserine *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs* (Hadis İlimlerini Tanıma) adını vererek eserinin hadis talebeleri için hadis ilimlerine giriş mahiyetinde bir eser olarak yazıldığına işaret etmek istemiştir.

Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rîfe*'de benimsediği nev' sistemi kendisinden sonra müteahhirün dönemi hadis usulünün kurucu ismi İbnü's-Salâh ve onu takip eden hadis usulü müellifleri tarafından benimsenmiştir. İbnü's-Salâh, hadis usulünü bir disiplin haline getiren eseri *Ulûmü'l-hadîs*'te *Ma'rîfe*'yi esas almış, Hâkim'in tasnif sistemini benimsemesinin yanında eserine de *Ma'rîfe*'nin isminden esinlenerek *Ma'rîfetü envâ'i ilmi'l-hadîs* adını vermiştir. Hadis usulünü bir disiplin haline getiren İbnü's-Salâh'ın, *Ulûmü'l-hadîs*'te Hâkim'in eserini esas alması *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*'in klasik hadis usulü ilminin tesisindeki rolünü teyit etmektedir. *Ma'rîfe* ile *Ulûmü'l-hadîs*'in her ikisinin de Dârülhadîs'te okutulmak üzere hadis ilimlerine giriş kitabı olarak yazılmaları da bu iki eserin hadis usulü ilminin teşekkülündeki rollerini göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ali b. Muhammed. Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser. ed. Muhammed Nezzâr Temîm, Beyrut: Dâru'l-Erkam, ty.
- Avnî, eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif. el-Menhecû'l-muktarah li fehmi'l-mustalah. Riyad: Dâru'l-hicre, 1996.
- Berkey, Jonathan P. Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. el-Medhal ilâ ilmi's-sünen. ed. Muhammed Avvâme, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-yusr, 2017.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. Menâkıbuş-Şâfiî. ed. Seyyid Ahmed Sakr, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü dâri't-turâs, 1970.
- Bulliet, Richard W. The Patricians of Nishapur a Study in Medieval Islamic Social History. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Cezâirî, Tahir b. Salih. Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser. ed. Abdulfettâh Ebû Gudde, 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-matbûaâtü'l-İslâmî, 1995.
- Goldzihir, Ignaz. İslam Kültürü Araştırmaları. çev. Mehmed Said Hatiboğlu-Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh. el-Müstedrek. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 613.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Müstedrek ale's-Sahihayn. ed. Mustafa Abdulkadir Atâ, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh. el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl. ed. Fuad Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye: Dâru'd-da've, 1983.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh. el-Medhal ila's-Sahîh. ed. Rabi' b. Hâdî el-Medhalî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, h. 1404.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh. Ma'rîfetü ulûmî'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî. ed. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh. Ma'rîfetü ulûmî'l-hadîs. ed. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977.
- Halîlî, Ebu Ya'lâ Halîl b. Abdullâh. el-İrşâd fî ma'rîfeti ulemâi'l-hadîs. ed. Muhammed Said Ömer İdris, 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1989.
- Hamevî, Ebu Abdullâh Yakût. Mu'cemü'l-büldân. 7 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1995.
- Haţib el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. el-Câmi'u li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'. ed. Mahmud Tahhan, 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-mearif, ty.
- Haţib el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. Târihu Bağdâd. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen. Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî. ed. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ty.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. el-Mecme'u'l-müessis li-mu'cemi'l-müfehris. ed. Yusuf Abdurrahman el-Marâşlı, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh. ed. Rebi' b. Hâdî, 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'-Câmiati'l-İslâmî, 1984.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. Lisânü'l-Mizân. ed. Abdulfettah Ebu Gudde, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. Nüzhetü'n-nazar fî tavdihî Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi'l-ehli'l-eser. ed. Nureddin İtr, Dimeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. Mukaddimetu İbn Haldûn. ed. Ali Abdulvâhid Vâfi, 3 Cilt. Kahire: Dâru nahdati Mısır, 2014.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn. Vefeyâtü'l-âyân ve enbâu ebnâ'iz-zamân. ed. İhsan Abbas, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr. Tabakâtü'l-fukahâ'îş-Şâfi'iyyîn. ed. Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Zeynuhüm, 3 Cilt. yy.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1993.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman. Tabakâtü'l-fukahâ'îş-Şâfi'iyye. ed. Muhyiddin Ali Necib, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1992.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman. Ulûmü'l-hadis. ed. Nureddin İtr, Beyrut: Dâru'l-fikr, 2008.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Musa b. İyâz. İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim. ed. Yahya İsmail, 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hâkim en-Nisâbü'rî". DİA. 15/190-193. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-müstatrafe). çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Sarîfînî, Takîyyüddin Ebu Ishak. "el-Müntehab min kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nisâbü'r". The Histories of Nishapur. ed. Richard N. Frye. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadis. ed. Ali Huseyn Ali, 4 Cilt. Mısır: Mektebetüs-sünne, 2003.
- Sem'ânî, Abdülkerim. el-Ensâb. ed. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, 12 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü dâirati'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. Kavât'u'l-edille fi'l-usûl. ed. Muhammed Hasan Muhammed, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Sezgin, Fuad. Târîhu't-turâsî'l-Arabî. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 10 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-Melik Suûd, 1991.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". DİA. 20/63-64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Sübkî, Tâcüddid Abdülvehhâb. Tabakâtü's-Şafrîyyeti'l-kübrâ. ed. Mahmud Muhammed et-Tanahî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 10 Cilt. yy.: Hicr, h. 1413.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr. Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevâvî. ed. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârÿâbî, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-kevser, h. 1415.
- Usta, Aydın. Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmânîler. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.
- Yargı, Mehmet Ali. Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri. İstanbul: Ensar, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. "el-Hâkim en-Neysâbü'rînin Şîlîkle İtham Edilmesi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 57/1 (2016), 57-84.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl. ed. Ali Muhammed el-Bicâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 1963.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. ed. Şuayb Arnaut vd., 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. Tezkiratü'l-huffâz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn. en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh. ed. Zeynü'lâbidîn b. Muhammed Belâfirîc, 3 Cilt. Riyad: Edvâû's-selef, 1998.
- Zirikî, Hayruddîn. el-A'lâm Kâmûsu terâcîm li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâÿîn, 2002.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD HAZİRAN 2023, 54: 73-96

## **Cerh ve Ta'dîl İlminde Kesîrû'l-Galat Kavramı**

The Concept of Kathir al-Galaṭ in al-Jarḥ wa al-Ta'dîl

**Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Istanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul

· nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr · ORCID > 0000-0002-6191-8072

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 27 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 73-96

**Atf/Cite as:** Kalkan Yorulmaz, N. "Cerh ve Ta'dîl İlminde Kesîrû'l-Galat Kavramı" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 73-96.



## CERH VE TA'DİL İLMİNDE KESİRÜ'L-GALAT KAVRAMI

### ÖZ

Bir isnadın sıhhatinin tespitinde en önemli kriterlerden biri râvînin hadis rivâyeti açısından ehil olup olmadığı belirlenmesidir. Cerh ve ta'dil ilminde ise râvînin ehliyetinin belirlenmesi için adâlet ve zabt durumunun tespit edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla nâkilin adâlet ve zabt durumunun tespitinde bazı kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlardan beş tanesi râvînin adâletine, beş tanesi ise zabtına delâlet etmektedir. Çalışmamızda ise ilk dönemlerden itibaren kullanılan ancak İbn Hacer (ö. 852/1149) tarafından bir kaide olarak zabt kusurlarından sayılan kesirü'l-galat kavramının ele alınması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda zikri geçen kavramın mahiyeti, özellikleri ve kapsamı öncelikle konuyla ilgili vaz' edilen kaidelerden hareketle anlaşılmaya çalışılacaktır. Ardından ricâl kaynaklarında, kesirü'l-galat diye nitelenen râvîlerin durumlarından hareket edilecektir. Böylece kaide ve pratik arasındaki uyum ortaya konulabileceği gibi usule yansımayan durumların tespiti de yapılabilecektir. Ayrıca bir râvînin kesirü'l-galat diye nitelenmesi için ne kadar çok hata yapması gerektiği nicelik ve nitelik açısından ortaya konulacaktır. Bunun yanında yine râvîlerin kesirü'l-galat diye nitelenmesine sebebiyet veren galatta ısrar, ihtilat gibi zamanla kayıtlı hâller, bazı rivâyetlerde hataya düşme ve ashâbü'l-hadisle bir arada olmama hususu açıklanacaktır. Kavramın bir kaide olarak ele alınışı usul ve ille türü eserler bağlamında yapılmaya çalışılacaktır. Ricâl değerlendirmelerinde ise kesirü'l-galat diye nitelenen râvîler İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehziib* ve *Takrîbü't-tehziib* isimli eserinden hareketle incelenecektir. Ayrıca Mizzi'nin (ö. 749/1348) *Tehzîbü'l-kemâl*'indeki râvîler de kesirü'l-galat kavramı bağlamında incelenecek, akabinde bu râvîlerin cerh ve ta'dil açısından ehliyeti tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Cerh ve Ta'dil, Râvî, Zabıt, Kesirü'l-galat.



## THE CONCEPT OF KATHIR AL-GALAT IN AL-JARH WA AL-TA'DİL

### ABSTRACT

One of the most important criteria in the evaluation of a hadith isnād is to determine the state of the narrator in terms of hadith transmission. In the science of al-Jarh wa al-Ta'dil, there are many concepts that point to these features, which can be described as the situation of the narrator in terms of dabt and adāla. In our study, it is aimed to deal with the concept of kathir al-ghalat, which is considered as

one of the defects of dabt by Ibn Hajar. While doing this, it will be tried to reveal the characteristics of this concept, such as its nature, features and scope, by determining how it is found in the sources as a rule and by examining the situation of the kathir al-ghalat narrators. Thus, the harmony between the theory and the practice can be revealed, as well as the determination of the situations that are not reflected in the theory. In order to present the concept as a rule, first of all, the works of the usul al-hadith and the *'ilal al-hadith* type were prioritized. The use of this concept in the evaluations of the narrators is a breakdown of the kathir al-ghalat narrators identified in the works of Ibn Hajar (d. 852/1149) named *Tahdhīb al-Tahdhīb* and *Taqrib al-Tahdhīb* and al-Mizzi's (ö. 749/1348) *Tahdhīb al-Kamāl*. Afterwards, the state of these narrators was expanded based on other rijal works, and it has been tried to reach a conclusion.

**Keywords:** Hadith, al-Jarh wa al-Ta'dil, Narrator, Dabt, Kathir al-ghalat.

## GİRİŞ

Kesirü'l-galat kavramı, rivâyetlerinde çokça hataya düşen râvîler için kullanılan ve zabta taalluk eden ta'n noktalarından olan bir cerh terimidir. Aynı zamanda "fuhşü'l-galat" diye de tabir edilen bu ifadenin ilişkili olduğu bir diğer kavram ise "kabih galat"tır. Nitekim kaynaklarda bu üç kavramın birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak râvînin hadis rivâyetinde ehil olup olmadığının tespitinde yaygın olarak kesirü'l-galat kavramının kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>[1]</sup>

Bir râvînin kesirü'l-galat diye nitelendirilmesine sebep olan pek çok husus bulunmaktadır. Bunları ise;

- a) Mürseli muttasıl nakletme<sup>[2]</sup>,
- b) Bilinen (ma'rûf) isnadla nakletmeme<sup>[3]</sup>,
- c) İsnadları karıştırma<sup>[4]</sup>

<sup>[1]</sup> Bunun yanında yine galatin türlerinden sayılabilecek ancak kullanımı yaygın olmayan müdhiş ve be's galat ifadeleri de burada ele alınabilir. Mesela Ebû Şihâb el-Hannât'ın isnadında İbn Şihâb ez-Zühri diye zikredilmesi müdhiş bir galat olarak nitelenmektedir. (Zehebî, *el-Kâşif* (Cidde: Müessesetü Ulûmî'l-Kuran, 1992), 1/168.) Be's olan, hadisi şekke düşürmeyen lâm-ı ta'rîfin düşmesi gibi galatları ifade etmektedir. (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 250.)

<sup>[2]</sup> Dârekutnî, *İlel* (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1985), 12/229; İbn Ebî Hâtîm, *İlelül-Hadis* (Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 2006), 6/382, 534; İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiye, 1997), 1/488; Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr* (Pakistan: Câmîatu'd-Dirâseti'l-İslâmiye, 1989), 3/173.

<sup>[3]</sup> Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (Bombai: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 12/476.

<sup>[4]</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 16/531.

d) Mevkûfu merfû nakletme<sup>[5]</sup>,

e) Sika râvîlerin haberine benzemeyen<sup>[6]</sup>, mütâbisi olmayan<sup>[7]</sup> veya aslı olmayan haberler nakletme<sup>[8]</sup>

f) Metinlerdeki ziyâde<sup>[9]</sup>, ihtisâr<sup>[10]</sup> ve dilsel hatalar<sup>[11]</sup> şeklinde sıralamak mümkündür.

Bu minvalde hadisin isnad ve metin bakımından diğer tarikleriyle karşılaştırılması suretiyle tespit edilen rivâyetlerdeki galat hususu hadis usulünün tedlîs<sup>[12]</sup>, lahn<sup>[13]</sup>, tashîf<sup>[14]</sup>, ızdırâb<sup>[15]</sup>, telkin<sup>[16]</sup>, ihtilat<sup>[17]</sup>, teferrüd<sup>[18]</sup> ve kalb<sup>[19]</sup> gibi pek çok konusıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla galat kavramı, bir hadisin isnad ve metin açısından içerebileceği her türlü kusura delalet eden bütün kavramlarla doğrudan ilişkilidir. Ayrıca her ne kadar ziyâde, ihtisâr ve dil hataları gibi metinde görülen kusurlarla da ilişkili olan kesîrû'l-galat kavramının, büyük oranda senedle ilgili meselelerde karşımıza çıktığını ifade etmek mümkündür.

[5] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 308; İbn Huzeyme, *Sahîh* (Beirut: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts), 2/250; İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, 3/373; 4/185; Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, 4/54;

[6] İbn Cevzî, *el-İlelül-Mütenâhiye* (Faysalâbâd: İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriye, 1981), 2/151; Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ* (Medine: Umâretu el-Bahsi'l-İlmî, 1982), 3/890; İbn Hibbân, *Mecrûhîn* (Halep: Dâru'l-Vay, 1396), 2/40; İbn Cevzî, *Mevzû'ât* (Medine: el-Mektebetu's-Selefiye, 1966-1968), 3/4; İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, 1/133; İbn Hacer, *Takrîb-übüt-tehzîb* (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 1/308; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/405-410.

[7] Tirmizî, *Sünen* (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa, 1975), 5/540.

[8] Dârekutnî, *İlel*, 7/140; 12/154; 14/95; *Sünen* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/299; Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ty), 6/57; Ukaylî, *ed-Du'afâ* (Beirut: Dâru'l-Mektebetu'l-İlmiye, 1984), 1/110, 111; İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, 4/417-418. Benzer şekilde kesîrû'l-galat diye nitelenen ve zayıf bir râvî kabul edilen Osman b. Miksâm el-Basrî'nin da cerh edilme sebebi olarak isnad ve metinlerde mütâbîri olmayan şeyler nakletmesi gösterilmektedir. Bunun yanında kendisiyle ilgili kaderi olmak ve bidat sahibi nitelenmesi de görülmektedir. (İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/264, 269.)

[9] İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/246; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübül-İlmiye, 2003), 8/595.

[10] Tirmizî, *İlelül-kebir* (Beirut: Mektebetu'n-Nahda el-Arabiye, 1409), 253; İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, 2/103; Tahavî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (bs: Alemül-Kütüb, 1994), 1/125.

[11] Hattâbî, *İslâhu galat'il-muhaddisîn* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2018), 104-109; 112-116 vd.

[12] Tirmizî, *el-İlel*, 104; Mizzî, *Tehezîbü'l-kemâl* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 34/430; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* 6/325.

[13] Hattâbî, *İslâh*, 43.

[14] Ahmed b. Hanbel, *Suâlatu Ebî Dâvud li Ahmed b. Hanbel fi çerhi'r-ruvât ve ta'dililim* (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hukm), 14/4, 323; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/246; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (Medine: el-Mektebetu'l-İlmiye, ts), 148.

[15] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/113.

[16] Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ* (Medine: Umâretu el-Bahsi'l-İlmî, 1982), 3/828; Mizzî, *Tehezîbü'l-kemâl*, 26/480; İbn Hacer, *Tehezîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbu'atu Dâirati'l-Me'ârif, 1326), 9/465; Nesâî, *Sünen* (Halep: Mektebetü'l-Matbu'âtü'l-İslâmiye, 1986), 8/319; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/517

[17] Dârekutnî, *el-İlel*, 11/143.

[18] Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts), 6/167.

[19] İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru lhyâti't-Turâsi'l-Arabî), 7/188.

Çalışmamızda zabt açısından bir ta'n sebebi olan kesirü'l-galat kavramı sened ve senedde yer alan râvîler bağlamında teorik ve pratik açıdan irdelenecektir. Teorik açıdan, kesirü'l-galat kavramının mahiyetine değinilecektir. Pratik açıdan ise ricâl kitaplarındaki kullanımını tespit edilecek, bu bağlamda bir râvînin hangi durumlarda kesirü'l-galat diye nitelendiği belirlenecektir.

Kesirü'l-galat kavramının cerhe sebebiyet vermesi, hatalarının doğrularından çok olmasıyla ve hatalarının büyüklüğüyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle bu iki durum gerçekleştiğinde kesirü'l-galat bir râvînin cerhinden bahsedilebilir. Ancak hadis ricâli ile ilgili yapılan tenkitlerde, râvînin kendisine sonradan arız olan veya geçici hâller sebebiyle çokça hataya düşmesi, bazı rivâyetlerinde galatlar yapması ve ashâbü'l-hadisle bir arada bulunmaması gibi sebeplerden dolayı hataya düşüyor olması da râvînin kesirü'l-galat diye nitelenmesine sebebiyet vermiştir. Bu durumlarda ise râvînin nisbî olarak cerh edildiği görülmektedir. Ayrıca cerhe sebebiyet veren galatta ısrar konusunun da burada zikredilmesi gerekmektedir. Nitekim her ne kadar galatında ısrar eden râvînin kizble ilişkisinden bahsediliyor olsa da pratikte o râvînin sadece ilgili rivâyetinin terkedildiği görülmektedir.

Çalışmamızda kavram, teorik açıdan incelenirken hadis usûlü ve ilelü'l-hadise dair eserlerden istifade edilmiştir. Pratik açıdan incelenirken İbn Hacer'in (ö. 852/1149) *Tehzibü't-tehzib* ve *Takribü't-tehzib* adlı eserinden kesirü'l-galat diye nitelenen râvîler tek tek tespit edilmiştir. Bu bakımdan çalışmamızın merkezinde bu iki eser yer almaktadır. Akabinde Mizzî'nin (ö. 749/1348) *Tehzibü'l-kemâl* isimli eserindeki diğer râvîler, bilgisayar programları aracılığıyla taranarak tespit edilmiştir. Buralarda tespit edilen râvîlerin durumları ise mümkün olduğu ölçüde ilel, ricâl, metin ve hadis usûlü eserlerinde cerh sebepleri, rivâyet sayıları, tenkit edilen nakilleri bağlamında incelenmiştir. İkincil literatürde ise Emin Aşıkıttu'nun *Hadiste Ricâl Tenkidi*, Halil İbrahim Turhan'ın *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)* ve Muhammed Enes Topgöl'ün *Rivâyetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* isimli eserleri çalışmanın önemli kaynaklarıdır. Bu çalışmalardan Emin Aşıkıttu'nun eseri, kavramı teorik açıdan ele alması bakımından önemlidir. Halil İbrahim Turhan ve Muhammed Enes Topgöl'ün eserleri ise çalışmanın fikrî arka planına dair istifade ettiğimiz önemli kaynaklardır. Ayrıca çalışmamızda, münekkidlerin cerh ve ta'dildeki metoduna dair yapılan çalışmalardan da istifade edilmiştir. Burada, şunu belirtelim ki, kesirü'l-galat kavramının bütüncül olarak ne manaya geldiğine dair konuyu detaylıca irdeleyen bir çalışmanın olmaması bizi bu araştırmayı yapmaya sevk etmiştir.<sup>[20]</sup>

<sup>[20]</sup> Ayrıca Mustafa Taş tarafından hazırlanan "Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu" isimli doktora tezinde de bu kavramın teorik olarak ve Buhârî'nin yaklaşımı çerçevesinde ele alındığı söylenmelidir. Mustafa Taş, *Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.)

## 1. BİR CERH TERİMİ OLARAK KESİRÜ'L-GALAT VE KAİDELERİ

Kesirü'l-galat kavramı erken dönemlerden itibaren kullanılan bir ifadedir. Bir cerh ve ta'dil kavramı olarak galatla ilgili söylenebilecek ilk şey, kavrama dair tasnifin İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker* adlı eserinde metâin-i aşere çerçevesinde ortaya konulduğudur. Bu bağlamda İbn Hacer, zabtla ilişkili ta'n noktalarına fuşü'l-galat kavramını dahil etmiş ve bu kavramı gaflet, vehm, sû-i hıfz ve muhâlefetü's-sikât gibi ilişkili kavramlardan farklı bir kategoriye yerleştirmiştir.<sup>[21]</sup> Müellif, *Nüzhetü'n-nazar*'da ise fuş kelimesinden kastının kesret olduğunu ifade etmiş ve kesirü'l-galat ile fuşü'l-galatı aynı anlamda kullanmıştır.<sup>[22]</sup> Rivâyetlerinin sonucunu ise münker olarak değerlendirmiş<sup>[23]</sup> ve râvînin durumunun zayıftan daha şiddetli bir kategori olan münkerü'l-hadis, sâkıt ve metrûk ile aynı kategoride olduğunu ifade etmiştir.<sup>[24]</sup> İbn Hacer'in ta'n noktalarını esas alarak zikrettiği kusurlar, fuşü'l-galat, fartü'l-gaflet, vehm, sû-i hıfz ve muhâlefetü's-sikât'dır. Tüm bu kavramların içeriği incelendiğinde ise gafletin telkine açık olmak; vehmin mürsel olan hadisi muttasıl, mevkûfu merfû nakletmek gibi anlamlara geleceği ve muallel sayılacağı; sikaya muhâlefetin ızdırâb, kalb ve idrâc ile ilişkili olduğu; hâfıza bozukluğunun râvîde süregelen veya sonradan ârız olan sorunlar ile bağlantılı olduğu görülmektedir.<sup>[25]</sup> Dolayısıyla galat kavramı, râvîde bulunan kusurlarla alakalı olan diğer kavramlarla doğrudan ilişkilidir. Daha sonra da temas edileceği üzere, galat kavramının râvînin ta'n edilmesine sebep olan adalet kusurlarından kizb, ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb, bid'atü'r-râvî, fartü'l-gafle, vehm, sû-i hıfz ve muhâlefetü's-sikât gibi kavramlarla da yakından ilişkilendirildiği görülmektedir. Ayrıca mezkûr kavramların kimi zaman aynı anlamda kullanıldığı kimi zaman ise umûm husûs ilişkisi içerisinde oldukları da söylenebilir. Bu bağlamda metâin-i aşereden olan sû-i hıfza neden olan şeylerden biri ihtilattır.<sup>[26]</sup> Aynı zamanda fuşü'l-galat veya kesirü'l-galat terimleri de râvînin hâfızasıyla ilişkilidir. Zira râvîlerin ihtilat sebebiyle kesirü'l-galat diye nitelendiği görülmektedir.<sup>[27]</sup> Yine kesirü'l-galat olan bir râvînin çokça hata yapmasının sebepleri arasında sû-i hıfzı yer alabilmektedir. Ayrıca vehm ile kesirü'l-galat kavramlarının münekkitler tarafından birbiri yerine kullanılabilirdiği görülmektedir.<sup>[28]</sup> Bunun yanında fartü'l-gafle olan bir râvî bir baş-

[21] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar* (Nuhbe Metninde) (Riyad: Matba'âu'ts-Sefir, 1422), 276.

[22] İbn Hacer, *Nüzhe*, 276.

[23] İbn Hacer, *Nüzhe*, 113, 225; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, ts), 1/280.

[24] İbn Hacer, *Nüzhe*, 176, 256. İbn Teymiye de benzer şekilde bir râvînin metrûk olma karinelерinden birini kesirü'l-galat diye zikretmektedir. (İbn Hacer, *Nuket alâ Kitâbi İbnü's-Salâh* (Medine: İmadetu'l-Bahsi'l-İlmi, 1984), 1/385.)

[25] İbn Hacer, *Nüzhe*, 276-277; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 1997), 133-139; Bünyamin Erul, "Tan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/558-560.

[26] İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker*, 4/724; *Nüzhetü'n-nazar*, 104.

[27] Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ty), 432; Bünyamin Erul, "Ta'n", 39/558-560.

[28] Ancak zikri geçen kavramların farkını ortaya koyması açısından kesirü'l-galat ve kiletü'l-galat tasnifi yapan Tâhir el-Cezâirî'nin (ö. 1920) de zikredilmesi gerekmektedir. O, kalî olan galatin seyriü'l-hıfz, vehm, münker terimleriyle ilişkili olduğunu ve bunun kesirü'l-galat ile hükmî olarak aynı sonucu doğurduğunu belirtir.

ka münekkıt tarafından kesirü'l-galat diye isimlendirilebilmektedir.<sup>[29]</sup> Dolayısıyla İbn Hacer'in kategorilere ayırmış olduğu ta'n noktaları arasında bir geçişkenlikten bahsedilebilir.<sup>[30]</sup>

Zabta taalluk eden ta'n noktalarının ilişkisine böylece vurgu yapıldıktan sonra galat kavramının cerhi gerektirmesi konusunda galatın mahiyeti ne olmalıdır ki rivâyet münker sayılsın veya reddedilsin? sorusuna cevap aranmalıdır. Bu minvalde öncelikle İbn Ma'ın'ın (ö. 233/848) sözlerini ele alalım. Onun, "rivâyetlerinde yanlışları olanlara şaşırmaııp kusuru bulunmayanlara şaşıtığını, zira hata yapmayanın kezzâb diye nitelenebileceğı" yönündeki ifadesi meseleye bakış açısını göstermesi açısından önemlidir.<sup>[31]</sup> Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855) "insan olanın hata yapmaya meyilli olduğunu, hiç kimsenin hata ve tashiftten geri kalamayacağı" söylerken<sup>[32]</sup>, Abdullah b. Mübârek, (ö. 181/797) ise "vehimden kim sâlim olmuştur?" diyerek herkesin vehme açık olduğunu belirtmiştir<sup>[33]</sup> Yine Ubeydullah el-Eşca'ın Süfyan es-Sevrîden (ö. 161/778) naklettiğı bir rivâyette "(hadis rivâyetinde) hıfzı kuvvetli olan bir kişi hata yapsa bile hâfız olma vasfını korur. Şayet hataları çoksa o kişi (hadis rivâyetinde) terkedilir."<sup>[34]</sup> denmesi de konunun başka bir örneğı olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla galat dendiğinde mutlak bir şekilde bir râvînin cerh edileceğı anlaşılmamalıdır.<sup>[35]</sup> Peki bu durumda ne kadar veya nasıl galat olmalı ki râvînin zapt açısından cerh edilsin? sorusu gündeme gelmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde teorik olarak galatın üç temel hususta cerhe sebebiyet verdiğı görülmüştür. Birincisi râvînin hatalarının doğrularından fazla olmasıyla bağlantılıdır. Konuyla ilgili olarak İmam Şâfi'î (ö. 204/820) "Muhaddislerden kimin galatı çoksa, sahih kitaplarda da naklinin aslı yoksa o kişinin hadisi kabul edilmez ki bu durum hatası çok olan şâhidin şehâdetinin kabul edilmemesine benzemektedir." demektedir.<sup>[36]</sup> Benzer şekilde Şu'beden (ö. 160/776) aktarı-

(Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar* (Halep: Mektebetu'l-Dâireti'l-İslâmiye, 1995), 1/247)

[29] İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/103; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm* (Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1993), 14/374.

[30] Bu geçişkenliğin tespitinin yapılabilmesi ise her bir münekkıtın bu terimlerin kullanım alanının değerlendirilmesinin yapılması ile mümkündür. Ancak bu çalışmada tek bir kavram üzerine odaklanıldığı için böyle bir çalışma daha sonra meydana getirilecek olan araştırmalara bırakılmıştır. Konuyla ilgili pek çok münekkıtın cerh ve ta'dildeki metoduna dair araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalar incelendiğinde ise yukarıda zikri geçen ta'n noktalarını karşılaştırmalı bir şekilde aynı anlama geldiğı ve farklılaştığı noktalardan hareketle ele alan bir çalışmaya rastlanmadığı belirtilmelidir.

[31] İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizi* (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1987), 1/436.

[32] İbnü's-Salâh, *Mukaddime* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/279.

[33] İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizi*, 1/436.

[34] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (Medine: el-Mektebetu'l-İlmiye), 143; Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1, 161; İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizi*, 1/399; Zehebî, *Tehzîbü't-tehziib*, 1/111.

[35] Ancak hâfız bir râvînin hata yapması hususu her ne kadar vaki olsa da tepkiye yol açan bir davranış olarak da görülmüştür. Öyle ki Vehb b. Cerîr ve Selam b. Ebî Mutî' arasında geçen diyalog bu hususu özetler niteliktedir. Nitekim Selam Vehb'den duyduğu bir rivâyetin isnadındaki hata ile ilgili olarak "Ne şaşırtıcı ki ashâbımızda hâlâ kimi zaman hata yapan bir hâfız bulunuyor." diyerek konuyla ilgili hayretini ifade etmektedir. (Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 7/398.)

[36] eş-Şâfi'î, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetu'l-Halebi, 1940), 380; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/207; İbn Receb, *Şerhu İlelü't-*

lan bir bilgide galatı çok olunca bir kişinin hadisinin reddedileceği ifade edilir.<sup>[37]</sup> Ayrıca İbn Receb'in (ö. 795/1393) hataları doğrularından çok olanların cerhinde kimsenin ihtilaf etmeyeceğini belirtmesi de burada zikredilmelidir.<sup>[38]</sup> Nitekim İbn Receb eserinde<sup>[39]</sup> "bir râvînin muhtelifün fi h olmasının sebeplerinden biri hadislerinin çoğunda vehm ve galatlar olması mıdır?" diye bir soru sormaktadır. Sorunun cevabında ise örnek verdiği râvînin halinde galatlarının doğrularından çok olması sebebiyle bir tearuza rastlanmadığı ve bu meselenin ihtilafa sebebiyet veren konular arasında olmadığını belirtmektedir.<sup>[40]</sup> Dolayısıyla yukarıdaki ifadelerden hareketle hatası çok olan râvîlerin kesrü'l-galat diye nitelendiği anlaşılmaktadır. Peki çokluktan kasıt nedir? sorusuna nasıl cevap verebileceğimiz ise yine yukarıdaki açıklamalarla sabit olabilmektedir. Zira Süfyân es-Sevrî "hâfız bir râvînin hıfzı kuvvetli ise bu râvî galat yapsa bile hâfızdır. Şayet bu râvînin hıfzı değil de galatı daha güçlü ise râvî terkedilir" demektedir.<sup>[41]</sup> Bu minvalde ise hataları doğrularına nispetle daha fazla olan râvîlerin cerh edildiği anlaşılmaktadır. Ancak nicelik konusu pek tabii kişinin rivâyet sayısına ve hadis bilgisine göre değişkenlik gösterecektir. Yine de kaynaklarda konuyla ilgili bazı sayı bilgilerinin de verildiği görülmektedir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî'den (ö. 198/813) on, yirmi, otuz, kırk ve elli hadiste yanılan kimselerden hadis yazdığını ve yüz hadiste yanılmasının ise çok olduğunu ve bu kadar yanılıandan hadis yazılmayacağı bilgisi aktarılmıştır.<sup>[42]</sup>

Konuyla ilgili ikinci husus ise râvînin hatasının büyüklüğü ile ilgilidir. Özellikle kizb barındırması veya mezhep taassubu sebebiyle yapılan galatlar bu kategoriye girebilmektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak İbn Hibbân (ö. 354/965) rivâyette hatası az olsa da mütâbisi olmayıp teferrüd eden ve sikaların naklettiğine benzemeyen nakillerde bulunanların rivâyetlerinden ihticâc terk edilir ifadelerini kullanmaktadır.<sup>[43]</sup> Ancak aslı olmayan<sup>[44]</sup> veya üzerine icmâ olan<sup>[45]</sup> nakiller yapan râvîlerin durumları ayrılmalıdır. Zira böyle nakilleri olan râvîlerin o rivâyetlerinin terkedileceği yönünde nakiller bulunmaktadır. Mesela, İbn Receb üzerinde icmâ

*Tirmizî*, 1/400; 2/577; Sehavî, *Fethü'l-mugîs* (Mısır: Mektebetu's-Sünne, 2003), 2/22; İbn Hacer, *Nüket*, 3/426.

<sup>[37]</sup> Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404), 410; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 145.

<sup>[38]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 2/564.

<sup>[39]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 2/564.

<sup>[40]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 2/564.

<sup>[41]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143; İbn Receb, *Şerhu İlel*, 1/399.

<sup>[42]</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/28, 33; Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ*, 1/161.

<sup>[43]</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/111. Emin Aşıkutlu da İbn Hibbân'ın sık sık ve fâhiş hata yapan ravileri cerh ettiğini belirtir. (Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidî*, 131.)

<sup>[44]</sup> eŞ-Şafî'î, *er-Risâle*, 380; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/207; İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 1/400; 2/577; Sehavî, *Fethü'l-mugîs*, 2/22; İbn Hacer, *Nüket*, 3/426.

<sup>[45]</sup> Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 410; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 145; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1977), 62; Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 1/13; İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 1/401-402; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/32. İcmâ olan galat örneği için bkz. Beyhakî, *es-Süne-nü's-sagîr*, 4/158.



edilmiş bir galat yapan kişinin o hadisin terkedileceğini belirtir.<sup>[46]</sup> Meselenin anlaşılması aynı zamanda örnekler üzerinden de sağlanabilir. Örneğin Ebû Hâlid el-Ahmer'in (ö. 189/804) "أَجَازَ شَهَادَةَ الْيَهُودِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ" nakli başka rivâyetlerde "شَهَادَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ" diye geçmesi hasebiyle hatası üzere icmâ edilen galat diye nitelenmiştir.<sup>[47]</sup> Ancak kaynaklar tetkik edildiğinde Ebû Hâlid'in rivâyet ehliyeti açısından sika olduğu, hata yaptığı ve sadûk olarak nitelendiği tespit edilmektedir. Başka bir ifadeyle hadis rivayetindeki hatasının onu cerh etmediği görülmektedir.<sup>[48]</sup> Dolayısıyla icmâ olunan bir galat yapan râvînin mutlak reddedilmediği hususu Ebû Hâlid el-Ahmer örneğinden de anlaşılabilir gibi Şu'be'nin de bu yaklaşımı benimsediği tespit edilebilmektedir.<sup>[49]</sup> Dolayısıyla üzerinde icmâ olan galat yapan kişinin genel hâlinin değil de o rivâyetinin reddinden bahsedilebilmektedir.

Son mesele ise galatta ısrar konusuyla ilgilidir. Ahmed b. Hanbel, Humeydî (ö. 219/834), İbn Mübârek -Şu'be'nin de bu görüşü kabul ettiği belirtilir- "birinin galatı ortaya çıkar, bu kendine açıklanır ve o da bundan dönmez, galatta ısrar ederse rivâyeti sâkıt olur" demektedir.<sup>[50]</sup> Mesela Humeydî, hatasından dönen kişiyle ilgili "şunda hata yaptı denilebileceğini ancak bu kişinin kesirü'l-galat ile maruf olmayacağını" belirtir.<sup>[51]</sup> Dârekutnî (ö. 385/995) de benzer şekilde "uyarıldığında hadisinden dönmezse hadisi sâkıt olur" demektedir.<sup>[52]</sup> İbn Hibbân ise "hatası kendisine açıklandığı halde dönmeyen kişinin kezzâb olarak isimlendirileceğini" belirtirken<sup>[53]</sup>, İbn Mehdî yine "galatında ısrar eden kişinin ve bunu açıklamayan kişinin kezzâb olarak nitelendirileceğini" söyler.<sup>[54]</sup> Ancak yukarıda söylenenlerin dışında İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) böyle râvîlerin mutlak olarak cerh edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>[55]</sup> Dolayısıyla konuyla ilgili kanaatler iki görüş etrafında şekillenmektedir. Birincisi galatta ısrar eden râvînin sadece o rivâyetinin terkini savunan görüştür. İkincisi ise râvînin cerh edilmesi gerektiğini öne süren yaklaşımdır.

Ancak kimi zaman bir râvînin kesirü'l-galat olması, nisbî bir şekilde cerh edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu durumda ise râvînin hâlinde bir tearuz meydana geldiği görülmektedir. Nitekim İbn Receb, eserinin "râvînin zayıflığındaki ihtilaf"

<sup>[46]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 2/569.

<sup>[47]</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/158.

<sup>[48]</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmîn-nübelâ*, 9/20.

<sup>[49]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 2/569.

<sup>[50]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 144, 145; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 120; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/401;

<sup>[51]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 144.

<sup>[52]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 147.

<sup>[53]</sup> Irâkî, *Şerhu Tebsira* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2002), 1/367. Konuyla ilgili olarak İbnü's-Salâh inat sebebiyle olursa rivâyet terkedilir derken mutlak bir reddetme eğiliminde olmadığını adeta vurgulamak ister. (İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 120; Irâkî, *Şerhu Tebsira*, 1/367.)

<sup>[54]</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, 1/13; Irâkî, *Şerhu Tebsira*, 1/367.

<sup>[55]</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 120.



bölümünde bu soruyu sormaktadır. “Durumunda tearuz bulunan râvîler hakkındaki ihtilafın sebebi fuhşü'l-galatları mıdır?<sup>[56]</sup>” suâlinin cevabını ise Hukeym b. Cübeyr, Abdülmelik b. Ebî Süleyman, Muhammed b. Ubeydullah ve Ebü'z-Zübeyr el-Mekkî olmak üzere dört râvînin durumunu inceleyerek aktarmaktadır. Mesela Abdülmelik b. Ebî Süleyman ile ilgili olarak munkatıyı muttasıl, muttasılı munkatı' nakletmesi, münker rivâyetlerde bulunması sebebiyle eleştiriler yapılırken, aynı zamanda onunla ilgili hâfız ve sebt bir râvî değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bunun yanında kendisinin daha erken bir dönemde yaptığı nakillerde sadûk olduğu bilgisi kaydedilir. Muhammed b. Ubeydullah için ise leyse bi-şey'in, metrûk, lehu menâkır gibi nakillerin yanında “kitabından naklederse sadûktur” ifadesi yer alır. Ebü'z-Zübeyr ile ilgili olarak “sika, zayıf, hüccet” gibi tanımlamalarla birlikte aslı itibarıyla sika olduğu, zira İmam Mâlik'in kendisinden rivâyette bulunduğu ve onun da sikadan başka kimseden naklinin olmayacağı belirtilir.<sup>[57]</sup> Dolayısıyla İbn Receb'in yaptığı değerlendirmeye göre bazı rivâyetlerinde hataya düşen râvîlerin cerh-ta'dîldeki durumlarında bir tearuz meydana gelmektedir. Aynı zamanda daha sonra değinileceği üzere bu râvîlerin nisbî olarak cerh edildiği araştırmalarımız neticesinde görülmüştür.

Ayrıca münekkitlerin kendilerine ulaşan bilgi veya cerhe dair vukûfiyetleri de râvîye dair farklı değerlendirmelerde bulunmalarına sebep teşkil etmektedir.<sup>[58]</sup> Nitekim Ebû Zür'a (ö. 281/894) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) arasında geçen aşağıdaki diyalog hatası ve münkerleri çok olan bir râvîde münekkitlerin râvîler hakkındaki değerlendirme farklılıklarının nasıl tearuza yol açtığına görülmesi açısından önemlidir. Buna göre İbn Ebî Hâtim, Ebû Zür'a'ya bir râvînin durumunu sormakta Ebû Zür'a da o kişinin “sadûk olduğunu ve münker rivâyetleri bulunduğunu” ifade etmektedir. Bunun üzerine İbn Ebî Hâtim “Bu onu zayıf yapmaz mı?” diye sorunca Ebû Zür'a “Bana göre böyle değildir. Onu ancak münkerler naklettiğinde zayıf sayarım.” cevabını vermektedir.<sup>[59]</sup> Dolayısıyla hatası çok olan bir râvînin sadûk diye nitelenmesindeki durum, ‘hata yapmadığı rivâyetlerde ta'dîl edilir ancak hatası tespit edilen rivâyetlerde zayıftır’ diye anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle bazı münekkitlere göre bir râvînin hata yapması ve münker nakillerde bulunması, ravinin zayıf sayılması için bir sebep değildir. Böyle olan münekkitler, râvînin cerh ve ta'dîl ilmindeki halini sadûk diye belirlemekte ve hata tespit edilebilen rivâyetleriyle bağlantılı olarak o râvîye zayıf demektedir. Nitekim İbn Receb râvîleri taksim ettiği kısımda adalet ve zabt sahibi olup çokça hatada bulunan ancak hataları doğrularını aşmayan râvîleri farklı bir kategori altında değerlendirmekte ve meselenin ehl-i

<sup>[56]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelüt-Tirmizî*, 2/560.

<sup>[57]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelüt-Tirmizî*, 1/567-572.

<sup>[58]</sup> Bunun yanında ilk dönem münekkitleri tarafından belirlenmeyen bir hususun daha sonraki dönemlerde tespit edildiği ve bundan dolayı da cerhe uğradığı tespiti de buraya eklenmelidir. Ayrıca münekkitlerin fikirlerindeki değişim de bu hususa eklenebilir. Muhammed Enes Topgöl, *Rivâyetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 46-47, 131-133.

<sup>[59]</sup> Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ*, 3/934.

hadîsin çoğu tarafından cevaz verilen bir durum olduğuna işaret etmektedir.<sup>[60]</sup> Dolayısıyla çok hata yapan râvîlerin adalet ve zabt vasıflarını koruyabildiklerini söylemektedir. Bu husus râvîlerin bazı sebeplerden dolayı galatı çok olsa da nisbî olarak cerh edilebileceğini göstermektedir.

Öncelikle yukarıda açıklanan konuların büyük bir kısmı, bir ravinin hatalarının doğrularından çok olması, hatasının büyüklüğü ve hatasında ısrar gibi konulardan müteşekkildir. Ancak kesirü'l-galat diye nitelenen râvîlerin durumu incelendiğinde bu hususlar dışındaki şeylerin de râvînin kesirü'l-galat diye isimlendirilmesine sebebiyet verdiği görülmektedir. Çalışmanın bundan sonraki aşamalarında ise ricâl eserlerindeki değerlendirmelerden hareketle râvîlerin hangi sebeple kesirü'l-galat diye isimlendirildiğinin tespiti yapılmaya gayret edilecektir.

## 2. KESİRÜ'L-GALAT İLE İLGİLİ KAİDELERİN RÂVÎ DEĞERLENDİRMELERİNE YANSIMASI

Bu kısımda bir ıstılah olarak cerhe sebebiyet veren kesirü'l-galat kavramının ricâl eserlerindeki durumu irdelenecektir. Mümkün olduğu kadar -kimi zaman bir râvîyle ilgili cerh sonucuna ulaşılabilirken bir münekkidin kendisiyle ilgili sika, sadûk gibi değerlendirilmesi bu kapsamın içerisinde bulunmaktadır- râvînin hâliyle ilgili tearuz olmayan kişiler seçilmeye çalışılacak ve böylece râvînin cerhine sebep olması açısından kesirü'l-galatın mahiyeti belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece kesirü'l-galat diye cerh edilmiş râvînin cerh sebebi, galat kavramı çerçevesinde incelenecektir.

### 2.1. Galatının Savâbindan Çok Olması

Eyyûb b. Hût ile ilgili olarak kaynaklarda kesirü'l-galat ifadesinin yanında "İa yukteb hadisuhu, leyse bi şeyin, kezzâb, metrûk, münkerü'l-hadis" gibi pek çok cerh ifadesiyle karşılaşılmaktadır.<sup>[61]</sup> Râvînin cerh edilmesinin sebepleri nelerdir? sorusu sorulduğunda ise rivâyetlerinde teferrüd etmesi, mürseli muttasıl nakletmesi, Katâde'den (ö. 117/735) yaptığı nakilleri ondan işitmemesi ve mütâbi'î veya aslı olmayan, bâtil diye nitelenen nakillerde bulunması gibi cevaplara ulaşılabilmektedir.<sup>[62]</sup> Öyle ki hatası savâbını nasıl geçiyor sorusunun cevabı da böylece verilebilir. Nitekim Eyyûb b. Hût'un neredeyse tüm rivâyetlerinin yukarıda zik-

<sup>[60]</sup> İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizî*, 1/397.

<sup>[61]</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir* (Haydarabad: Dairetu'l-Mearifî'l-Osmaniye, ty), 1/414; Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn* (Halep: Dâru'l-Vay, 1396), 1/15; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/166; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/246; *İlelü'l-Hadis*, 4/418; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/6; Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 1/258; İbn Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/130; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/110; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/402.

<sup>[62]</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, 7/140; 12/154; 14/95; Sünen, 1/299; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/57; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/110, 111; İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/417-418.

redilen sebepler çerçevesinde eleştirilmesi<sup>[63]</sup> de kesirü'l-galat kavramının kendisiyle ilgili kaideye uygun bir şekilde kullanımına işaret etmektedir. Benzer şekilde Zem'a b. Sâlih el-Mekkî'nin de cerhinde galatlarının çokluğunun etkin rol oynadığı söylenmelidir.<sup>[64]</sup> İki yüz rivâyeti bulunan<sup>[65]</sup> Zem'a'nın mütâbî'leri olmayan nakillerde bulunması ve isnadın yapısındaki (mürseli muttasıl, mevkûfu merfû nakil gibi) hatalarının çokluğu sebebiyle cerh edilmektedir.<sup>[66]</sup> Râvîyle ilgili yapılan "hadislerinde münkerleri galebe olan" tanımlaması ise hatalarının doğrularından fazla olduğunu gösteren bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>[67]</sup> Nu'mân b. Râşid'in<sup>[68]</sup> durumuna gelindiğinde ise özellikle isnadda yanlış isim zikretme, mürseli muttasıl ve mevkûfu merfû nakletmesi sebebiyle pek çok rivâyetinde tenkide uğramış olduğu söylenebilir.<sup>[69]</sup> Zira tespit edilebildiği kadarıyla kütüb-i tis'a içerisinde kendisinden nakledilen 13 nakil varken rivâyetlerinin çoğunun yukarıda da zikredilen sebepler ekseninde tenkide tabi tutulduğu görülecektir.

Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür.<sup>[70]</sup> Ancak kesirü'l-galatın hangi durumlarda bir cerh sebebi olduğu kaidenin zikredilen üç örnek ekseninde anlaşıldığını düşünüyoruz. Ayrıca İbn Hacer'in ta'n noktası olarak belirlediği kesirü'l-galat kavramının ve rivâyeti münker olan kesirü'l-galat râvîlerin de bu kapsama girdiğini söylemek gerekmektedir. Mezkûr râvîlerin böyle rivâyetlerinin ise yine İbn Hacer'in de belirttiği gibi münker veya gayr-ı mahfûz olarak isimlendiriliyor olması bizi bu iddiaya yönelten temel saikler arasındadır.<sup>[71]</sup> Mesela Nu'mân b. Râşid'in hadisleri gayr-ı mahfûz olarak nitelenmekteyken<sup>[72]</sup>, Zem'a'nın rivâyetleri yine münker olarak zikredilmektedir.<sup>[73]</sup>

<sup>[63]</sup> Kendisiyle ilgili yapılan hadis uydurma nitelemesi de kezzâb başlığında ele alınacaktır.

<sup>[64]</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/530; Tirmizî, *el-İlelül-kebir*, 1/389; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/94; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/312; İbn Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 1/296.

<sup>[65]</sup> Râvîlerin rivâyet sayılarının belirlenmesinde Cevâmîü'l-Kelim isimli programdan istifade edilmiştir.

<sup>[66]</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/74; 2/94, 146; Dârekutnî, *el-İlel*, 9/112, 115, 210, 372 vd.

<sup>[67]</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/312; İbn Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/296. İbn Receb ravileri taksim ederken ikinci kategoridekileri gaflet ve sû-i hıfz sebebiyle münkerleri galebe olanlar diye bir nitelemede bulunmaktadır. (İbn Receb, *Şerhu İlelül-Tirmizî*, 1/396.)

<sup>[68]</sup> İbn Ma'in, *Târîh*, 4/252; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/420; 2/492; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/448; İbn Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/164; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/247; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 4/268; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/445-448; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/265. Buhârî'nin "râvî aslı itibarıyla sadûktur ama hadisinde çokça vehm vardır" yönündeki ifadesi de burada zikredilmelidir. (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/80)

<sup>[69]</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/309; 3/468-471; 4/315-316; 5/667; 7/39, 294; Dârekutnî, *el-İlel*, 2/148, 198; 6/319 vd.

<sup>[70]</sup> Kaynaklar incelendiğinde cerhe uğrayan cerhinin sebebi olarak kesirü'l-galat bilgisine ulaşılan başka örneklerle de karşılaşmaktadır. Ayrıca kesirü'l-galat kavramının özellikle hatası doğrusundan çok olanlar bağlamında mutlak cerhe sebebiyet vermesi açısından da çok fazla örneğe ulaşılmadığı da burada belirtilmelidir. Kesirü'l-galat râvîlerin durumlarının daha sonraki başlıklarla -özellikle kizb ile ilişkisi ve nisbî cerh hususu- ele alınacak konularda daha geniş bir veri sunduğu görülmektedir.

<sup>[71]</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, 12/371; 14/95; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/110, 111;

<sup>[72]</sup> Tirmizî, *İlelül-kebir*, 298.

<sup>[73]</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/312; İbn Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/296.

## 2.2. Galatının Büyüklüğü

Daha önce de ifade edildiği üzere sadece hataların çokluğu râvinin kesirü'l-galat diye nitelenmesi ve cerh edilmesine sebep olmamaktadır. Meseleyi Salt b. Dînâr el-Ezdî özelinde açıklamaya çalışalım. Salt, “metrûk, leyse bi-şey'in, daif, leyyinü'l-hadis veya muzdaribü'l-hadis” diye nitelenmektedir.<sup>[74]</sup> Fellâs (ö. 249/864) ise kendisiyle ilgili kesirü'l-galat nitelemesi de yapmaktadır.<sup>[75]</sup> Durumun sebepleri araştırıldığında kendisinin Hz. Peygamber'in ashâbına, Hz. Ali ve ehl-i beytine buğz edenlerden yaptığı nakilleri sebebiyle terk edildiği görülmektedir.<sup>[76]</sup> Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla iki nakilde tek kalması<sup>[77]</sup> bilgisi de buna eklenmelidir. Ancak Salt b. Dînâr'ın Tirmizî ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'inde de tespit edilen yaklaşık otuz rivâyetinin çoğunun eleştirildiğini söyleyemez. Tenkit edilen rivâyetlerine bakıldığında ise üç rivâyeti dışında galat sebebiyle eleştirilen nakline rastlanmadığı da söylenebilir. Dolayısıyla buradaki husus biraz daha hatasının büyüklüğü ile ilgili yani Hz. Ali'ye sövmesiyle ilgilidir. Bu konuda kendisine “Allah seni sara hastalığından kurtarsın.” ifadesi dahi kullanılmış ve kendisiyle ilgili deli (mecnun) tanımlaması yapılmıştır.<sup>[78]</sup>

Konuyu kizb ve galat arasındaki ilişki çerçevesinde de ele almak mümkündür. Başka bir ifadeyle yalan söylediği ifade edilen râvilerin rivâyetleri aslı itibariyle mevzû' kategorisindedir. Ancak kasıtlı bir şekilde yalan nakilde bulunmayan râvilerin de hatalarındaki büyüklük kesirü'l-galat diye adlandırılmasına sebep teşkil etmiştir. Bu husus ise kimi zaman rivâyet edilen hadisin muhtevası ile ilgili olabilirken kimi zaman da münekkât değerlendirilmesinin farklılığından kaynaklanabilmektedir.

İbnü's-Salâh vaz' ile zayıf arasında bir kategori oluşturarak böyle olan rivâyetlere yani aslı itibariyle yalan olup râvinin yalan söyle kastı bulunmayan rivâyetlere şibhü'l-vaz' ismini vermektedir.<sup>[79]</sup> İbnü's-Salâh'ın bu türdeki râvilerin nakillerinde “kasıt” durumunun ise oldukça belirleyici olduğu görülmektedir. İbn Hacer'in *Nüket* isimli eserinde ise konuyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde kasten kizb, rey ve bidat ehlinden nakillerde bulunmadığı belirtilirken eserdeki galat-

<sup>[74]</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1990), 7/206; İbn Ma'in, *Târîh*, 1/133; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 4/438; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/126; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/221; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* 4/434.

<sup>[75]</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve'l-ma'rîfeti'r-ricâl*, 2/310; 3/7; Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ*, 3/81; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/209; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 4/438; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1/375; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/126; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/22; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4/434.

<sup>[76]</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 1/375.

<sup>[77]</sup> Tirmizî, *Sünen* (Mısır: Şeriketu Meketebe ve Matbaatu Mustafa, 1975), 5/644; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts), 6/167.

<sup>[78]</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/209; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/224; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/318.

<sup>[79]</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/100.

ların, kizb niyeti olmayan râvîlerden aktarıldığının söylenmesi de konuyla ilgili ara kategoriye işaret etmektedir.<sup>[80]</sup> Ayrıca mevzû rivâyetten kasıt, taammüden kizbde bulunanlar ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde böyle kişilerden nakil olmadığı da İbn Hacer'in *Nüket*'inde nakledilir.<sup>[81]</sup> Hatîb el-Bağdâdî ise konuya benzer bir yaklaşım sergiler ve kizb olarak nitelenmeyen ancak kizbe götüren galat tanımlamasında bulunur.<sup>[82]</sup> Mesela, Yahyâ b. Kesîr el-Basrî ile ilgili olarak da "Kizbe taammüd etmez, ancak kesîrû'l-galat ve vehm'dir." ifadesi kullanılmıştır.<sup>[83]</sup> Ya da Abdullah b. Sâlih el-Cühenî örneğini ele alalım. Bir başkasının kendi adına uydurduğu hadisleri naklettiğini bildiğimiz Abdullah b. Sâlih'in durumu aslında uydurma nakilde bulunmaktan farksızdır.<sup>[84]</sup> Ancak kendisinin bir kastı ve dahli olmaması yaptığı şeyin galat olarak nitelendirilmesi sonucunu da beraberinde getirmektedir. Bir başka örnekte İbnü's-Salâh'ın şibhü'l-vaz' diye nitelediği bir hadisin râvîlerinden Sâbit b. Mûsâ ed-Dabbî, Hz. Peygamber'den "gece kim çok namaz kılsa gündüz yüzü o kadar güzel olur" rivâyetini aktarmaktadır.<sup>[85]</sup> Rivâyet aslı olmayan bir nakil olarak değerlendirilmekte<sup>[86]</sup> ve mevzû'at literatüründe de kendine yer bulmaktadır. Ancak rivâyet, içerik itibarıyla bir sakınca doğurmaması ve ibadete teşvik edici bir meseleyi ibraz etmesi sebebiyle şibhü'l-vaz' ve galat diye nitelenmektedir. Dolayısıyla rivâyet aslı itibarıyla uydurmadır. Ancak böyle rivâyetlere uydurma denilmemiş, ara bir kategori oluşturulmuş ve bu, kimi zaman taammüd olmayan kizb kimi zaman da galat olarak ifade edilmiştir. Yine benzer şekilde Sâbit b. Mûsâ'nın terğîb ve terhîb konusundaki bir rivâyetinde kizb kastı bulunmadığı ve naklin galat olduğu dolayısıyla şibhü'l-vaz' mesabesinde değerlendirileceği belirtilir.<sup>[87]</sup>

Ancak kimi zaman kizbe taammüd olmasa dahi münekitlerin konuyla ilgili yaklaşımlarında ravinin kesîrû'l-galat veya kezzâb diye nitelenmesi hususu farklılık gösterebilmektedir. Sehl b. Sukayr ile ilgili Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), "yedâ'ü'l-hadis" ibaresini kullanırken İbn Adî (ö. 365/976) kendisinin yalan söyleme

[80] İbn Hacer, *Nüket ile Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, 1/360.

[81] İbn Hacer, *Nüket ile Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, 1/360.

[82] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/360; Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 6/271; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1/514.

[83] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/183. Bu örnek de kesîrû'l-galatın kizbe yol açmayacağı ve vehm ile aynı anlama geldiğın tezini desteklemektedir.

[84] Abdullah b. Salih el-Cühenî'nin hali de burada örnek olarak zikredilebilir. Nitekim kendisi aslı itibarıyla sadûk diye nitelenen ancak sika, memun, münkeru'l-hadis, kezzab diye de tabir edilen bir ravîdir. Onun kizbiyle ilgili İbn Adî, kizbe taammüdü yok açıklamasını yapmaktadır. Nitekim buradaki taammüd olmamasını İbn Hibbân, İbn Huzeyme'den naklen aktarmaktadır. Buna göre Abdullah b. Salih'in öğrencisi ve komşusu olan bir kişi onun hattına benzer bir hatla hadis yazmış ve bunları Abdullah b. Salih'in evindeki kitapların arasına bırakmıştır. Abdullah b. Salih de kendi hattı zannederek ilgili nüshadan rivâyette bulunmuştur. Dolayısıyla Abdullah b. Salih'in aslı itibarıyla sadûk olup neden aynı zamanda hadis uydurmakla itham edildiği bu olayla anlaşılmaktadır. Ancak burada râvinin kastı olmaması sebebiyle genel itibarıyla kezzâb diye nitelemekten kaçınıldığı görülmektedir. (İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/40; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 10/405-416.)

[85] İbn Cevzî *el-Mevzû'at*, 2/109; Suyûtî, *el-Lealî'l-masnû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996), 2/29; İbn Ar-râk, *Tenzîhu's-şerî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1399), 2/106.

[86] Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/176.

[87] İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 100.

kasıt taşımadığını ve galat yaptığını ifade eder.<sup>[88]</sup> Öyle ki İbn Adî bunu söylerken “Böyle olmasını temenni ederim.” ibaresini de eklemektedir. Dolayısıyla burada da kasıt taşımayan kizbin yanında galat ifadesi kullanılmaktadır. Râvînin durumu daha derinlemesine araştırıldığında ise “Kim parasıyla Allah'ın kitabında olmayan bir şey yaparsa o merdûddur.” naklini yaptığı görülür.<sup>[89]</sup> Başka bir yerde aslı olmayan bu rivâyet Dârekutnî tarafından kabîh bir hata olarak nitelenmektedir. Görünen şudur ki rivâyet aslı itibariyle mevzû olmakta, ama içerdiği bilgi açısından bir sakınca taşımaması sebebiyle galat olarak isimlendirilmektedir. Mesela daha önce de zikri geçen Eyyûb b. Hût'ta da benzer bir durumla karşılaşılmaktadır. Kendisiyle ilgili Ezdî, “kezzâb” derken Fellâs, “kesirü'l-galat, metrûk ancak kizb ehlinde değildir” açıklaması yapmaktadır. İbn Adî konuyla ilgili olarak ise “bana göre kizb ehlinde değildir” demek ve bana göre derken konuyla ilgili verilecek hükmün bir başkasına göre değişebileceğine işaret etmektedir.<sup>[90]</sup> Benzer şekilde Muhammed b. Muaviye en-Nisâbü'rî'nin aslı itibariyle sika olduğu ve isnadlarda hata yaptığı ve hâlinin değişmesi sebebiyle de kesirü'l-galat olduğu ifade edilirken Dârekutnî ve Yahyâ b. Ma'în kendisini hadis uydurmakla nitelemektedir.<sup>[91]</sup> Ancak râvînin durumu daha derinlemesine incelendiğinde kendisinin sadece isnadlarda mürseli muttasıl, mevkûfu merfû nakletme gibi hataları sebebiyle hadis uydurmakla nitelenmediği söylenebilir. Bazıları tarafından kizble nitelenmesi sâlih biri olmasına rağmen telkine açık bir râvî olmasıyla ilgilidir. Telkini hadis uydurmanın bir çeşidi olarak değerlendirenler olduğu düşünüldüğünde, bağlantının kurulması kolaylaşmaktadır. Bazen de râvîye taalluk etmeksizin rivâyetin kendisi kizb olarak değerlendirilirken râvînin galat yaptığı ifade edilir<sup>[92]</sup> ki bu kimi münekkide göre râvînin kizbini gerektiren kimine göre sadece o rivâyetin kizbini gerektirmektedir. Dolayısıyla kesirü'l-galat olan bir râvînin kizble ithamı iki açıdan ele alınmalıdır. Birincisi bulunduğu rivâyetin kizb içermesi, ancak taammüden yapılmış olmamasıyken ikincisi münekkitlerin konuyla ilgili değerlendirme/bilgi farklılığıdır.

### 2.3. Galatta Israr

Galatta ısrar konusu râvînin o rivâyetinin reddini ilzam ettirmektedir. Ancak özellikle teorik olarak kesirü'l-galata sebebiyet veren durumlar arasında zikredilmesi ve hatada ısrar edenleri kizb ile ilişkilendiren münekkitlerin olması sebebiyle konu, burada ele alınmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî konuyu ele aldığı bölümde meseleyle ilgili bazı örnekler zikretmektedir. Bu bağlamda Eb'ül-Âliye'nin hatasın-

[88] Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/194; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/238.

[89] Dârekutnî, *Sünen*, 5/406.

[90] İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/6-10; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 1/402.

[91] Ebû Zür'â, ed-*Du'afâ*, 3/828; Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/480; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 9/465.

[92] Suyûtî, *el-Leali'l-masnû'a*, 2/196; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 2/73.

dan dönmesi<sup>[93]</sup>, Yezîd b. Hârûn'un "Şu hadiste hata ettim." demesi<sup>[94]</sup>, Seleme b. Alkame'nin rivâyet ettiği şeyden dönmesi<sup>[95]</sup> hatasından vazgeçen ve kesîrû'l-galat diye nitelenmeyen râvîlerle ilgili verilebilecek örnekler arasındadır. Nitekim Bağdâdî yukarıda da ifade edildiği üzere Humeydî'den aktardığı bilgilerde böyle râvîlerin sadece o rivâyette hata yaptığını, ancak kesîrû'l-galat diye nitelenemeyeceklerini aktarmaktadır.<sup>[96]</sup> Konuyla ilgili bir başka örnekte Nuaym b. Hammâd, "İbn Mübârek-İbn Avn" senediyle hadisler okuyunca Yahyâ b. Ma'in itiraz etmiş ve bunun İbn Mübârek'ten aktarılmadığını belirtmiştir. Nuaym b. Hammâd ise hatasında ısrar etmiş, ancak bu hali ashâbü'l-hadisî kızdırmıştır. Daha sonra ise yazdıklarına bakınca hata yaptığını kabul etmiştir.<sup>[97]</sup>

Dârekutnî gibi müelliflerin galatında ısrar edenlerin "Hadisi sâkıt olur." ifadesinin de ele alınması gerekmektedir. Nitekim tabakat ve terâcim kitapları incelendiğinde hatasında ısrar eden râvîlerin o hadisinin terk edildiği yönünde örneklerle karşılaşmaktadır. Bu bağlamda Ebû Hafs İbn Şahin'le ilgili olarak "Dârekutnî hatasında sonuna kadar giderdi ama sikadır." ifadesi kullanırken<sup>[98]</sup> Abdullah b. Muhammed el-Kinânî'nin hatasından dönmemiş ve bu sebeple bazı yaptırımlarla karşılaşmış sonuçta o hadisinin sâkıt ve bâtıl olduğu ifade edilmiştir.<sup>[99]</sup> Muhammed b. Ubeyd et-Tenâfûsî'nin de yine hatasından dönmediği, ancak sika ve sâhibü's-sünne bir râvî olduğu belirtilmektedir.<sup>[100]</sup> Dolayısıyla yukarıda İbnü's-Salâh'ın galatta ısrar açıklamasının yani galatında ısrar eden kişinin mutlak olarak reddedilemeyeceği görüşünün bu örnekler muvacehesinde şekillendiği söylenebilir.

O hâlde hatasında ısrar eden bir râvînin kizb kategorisinde değerlendirilmesi hususunda, naklettiği bilginin içeriği ve bu bilgideki hatasının büyüklüğü birlikte ele alınmalıdır. Yukarıda zikredilen örnekler çerçevesinde galatında ısrar eden râvîlerin mutlak olarak terk edilmediği görülmektedir. Başka bir ifadeyle galatta ısrarın kizb ile ilişkisi, Müseylemetü'l-Kezzâb örneğinde olduğu gibi kasten yalan söyleyen peygamberlik iddiasından veya bidatinden dönmeyen ve açıkça ve güçlü bir şekilde bunun propagandasını râvîler hususunda olduğu düşünülmektedir. Nitekim taammüd olmayan kizb ile kesîrû'l-galat kavramı ilişkilendirilebilirken kasten kizb durumunda böyle bir bağlantının olmaması bu konunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

<sup>[93]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 145.

<sup>[94]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 146.

<sup>[95]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 146.

<sup>[96]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 145.

<sup>[97]</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 146.

<sup>[98]</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/433.

<sup>[99]</sup> İsbekânî, *Târîhu İsbekân* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1990), 2/410.

<sup>[100]</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/10; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/54; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/329; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/146.



### 3. RÂVÎ DEĞERLENDİRMELERİ NETİCESİNDE ULAŞILAN DİĞER KAİDELER

Râvilerin kendilerinde ârız olan birtakım durumlar, doğrularını geçen/geçmeyen çokça hataları ve güvenilir kişilerin meclislerinde bulunmamaları nedeniyle fazlaca hata yapmaları cerh ve ta'dil durumlarında tearuza yol açmaktadır. Mezkûr husus ise kesirü'l-galat olan bir râvînin aynı zamanda sika, sadûk, leyse bihi be's diye anılması yani nisbî cerhe uğraması durumunu da beraberinde getirmektedir. Râvînin hâlindeki bu tearuzun kimi zaman ise münekkidin râvîyle ilgili bilgisi, kendisine sorulan sorunun râvînin ihtilatından/hastalığından/küçüklüğünden önce/sonra olması, râvî ile ilgili tenkittteki bilgisi, kanaat değişimi, başka bir râvîyle kıyaslaması gibi sebeplerden kaynaklanabileceği de unutulmamalıdır.

#### 3.1. Belli Bir Zamanla Kayıtlı Haller

Bir râvînin ihtilat, küçüklük veya hastalık gibi geçici veya kendisine sonradan ârız olan durumlardan ötürü kesirü'l-galat diye nitelendiği durumların inceleneceği başlıkta böyle râvîlerin hâlindeki tearuz ve bu tearuzun nisbîliğinden bahsedilecektir. Öncelikle özellikle ihtilat, küçüklük ve hastalık gibi sebeplerden ötürü cerhe uğrayan râvîlerin hâllerindeki tearuzun okuması yapılırken râvîlerin aslı itibariyle sika/sadûk olduğu ve kendilerine sonradan ârız olan bir hâl sebebiyle cerh edildikleri unutulmamalıdır. Dolayısıyla râvîlerin hâlindeki kesirü'l-galat kavramını bu bilgiyi göz önüne alarak okumak gerekmektedir. Bu kategorideki râvîlerin hataları ise doğrularını geçebilir veya geçmeyebilir.

Hadis usulünde râvînin ihtilata uğramadan önce yaptığı rivâyetler kabul edilirken sonradan naklettiği veya ne zaman yaptığı belli olmayan rivâyetler reddedilmekte veya tevakkuf edilmektedir.<sup>[101]</sup> İhtilat meselesinin galat ile ilişkisinin ise gerek zihinsel gerekse de fiziksel anlamda bazı yetilerini kaybeden bir insanın doğal seyri içinde hataya açık bir hâle gelmesiyle bağlantılıdır.<sup>[102]</sup>

Nitekim konuyla ilgili verilebilecek ilk örnek Ata b. es-Sâib b. Mâlik ile ilgilidir. Atâ, ömrünün sonunda ihtilata uğramış ve özellikle Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Vüheyb dışındaki âlimlerden yaptığı nakiller güvenilir kabul edilmiştir.<sup>[103]</sup> Bu hususta kıstas olarak ise Şu'be ve Süfyân ile daha eski bir rivâyet

<sup>[101]</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 392. Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 469; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 104.

<sup>[102]</sup> Hatîb Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 134-137; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 393-395; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 469-470. Ancak buralarda zikredilen bazı râvîlerin ihtilalı ile ilgili farklı görüşler de olduğu belirtilmelidir. (Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usulünde İhtilat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 20-21.)

<sup>[103]</sup> Şu'be ve Süfyân'dan yapmış olduğu iki rivâyetin de sonradan yapıldığı kaynaklarda zikredilmektedir. (İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 392; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/112-113.)



alışverişinin olması belirlenmiştir.<sup>[104]</sup> Bir başka örnekte ise Ravvâd b. el-Cerrâh el-Askalânî de Buhârî'nin aktardığına göre ihtilata uğramış<sup>[105]</sup> ve özellikle Süfyân es-Sevrî'den yapmış olduğu nakillerde galatta bulunmuştur.<sup>[106]</sup> Galatının sebebi ise isnadla ilişkili olup Süfyân'dan duymadığı şeyleri aktarmış veya sikaların aktardığı lafızlar gibi nakletmemiş olmasıyla ilgilidir.<sup>[107]</sup> Cerîr b. Hâzım Ebû'n-Nadr el-Ezdî de ihtilata uğramış ve galat yapan bir râvî olarak nitelenmektedir.<sup>[108]</sup> Abdurrahman b. Abdullah b. Utbe el-Mes'ûdî de benzer şekilde sika olmasının yanında Asım b. Behdele ve Seleme b. Küheyl rivâyetlerinde hataya düştüğü ve ömrünün sonunda ihtilata uğradığı belirtilmektedir.<sup>[109]</sup> Muhammed b. Kesîr b. Ebî Atâ es-San'ânî yine "sika, zayıf, sadûk, kesîrû'l-galat" diye nitelenirken kendisiyle ilgili zayıf tanımlamaları ihtilat dönemini yansıtmaktadır.<sup>[110]</sup> Hafs b. Gıyâs'ın, sadûk ve kesîrû'l-galat diye nitelenmesi yine ihtilatla ilgili görünmektedir.<sup>[111]</sup> Ya da Kabîsa b. Ukbe aslı itibarıyla sikadır, ancak küçükken Süfyân es-Sevrî'den yazdığı rivâyetlerde tespit edilen hatalar, kendisinin kesîrû'l-galat diye anılmasına sebebiyet vermekte ve bazı münekkitler tarafından sadûk mertebesine düşürülmesine sebep olmaktadır.<sup>[112]</sup> Öyle ki sadece Kütüb-i Sitte içerisinde kendisinin Süfyân'dan yapmış olduğu yetmiş rivâyet tespit edildiğinde ise neden kesîrû'l-galat tanımlamasına maruz kaldığı da anlaşılacaktır. Dolayısıyla Kabîsa sika bir râvîdir, ancak Süfyân'dan yaptığı nakiller bunun dışında tutulmalıdır ki böyle nakillerin sayısı da bir hayli fazladır, fakat bütün nakillerini aşmamaktadır. Yahyâ b. Yemân el-İclî, sika bir râvîyken felç olması ve hâfızasını yitirmesi sebebiyle kesîrû'l-galat diye nitelen-

<sup>[104]</sup> Öyle ki bu hususta Yahyâ b. Ma'în'den "Ata'nın Şu'be ve Süfyân dışındaki tüm hadisleri zayıftır." bilgisi nakledilmektedir. (Ka'bi, *Kabûlü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2000), 67). Pek çok isimden yaptığı nakilleri eleştirilen Ata'dan özellikle İbn Fudayl'ın yapmış olduğu bir nakil galat olarak değerlendirilmiş ve bu galat durumu yukarıda da zikredildiği üzere ravinin ihtilatına bağlanmıştır. Sahabeye nispet edilmesi gereken bir bilgiyi tabiiine nispet etmesi galat olarak değerlendirilmiştir. Ancak burada galata sebep olan husus ihtilat olarak zikredilmiştir. (Dârekutnî, *el-İlel*, 11/143; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/92; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 6/113.)

<sup>[105]</sup> Buhârî, *Târîhü'l-kebir*, 3/336; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/116.

<sup>[106]</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9/229; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/56. Bu husus bazı rivâyetlerde galat yapanlar kısmına da dahil olmaktadır. Nitekim kendisinin tespit edilen 105 rivâyetinden 14'ü Süfyân es-Sevrî'den yapılmaktadır.

<sup>[107]</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'l-elbâb* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 4/1865; Beyhakî, *Sünen*, 2/346. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 10/244.

<sup>[108]</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* (Beyrut: Dâru Ma'rife, 1379), 1/394-395. Bunun yanında kendisinin ihtilatının ona zarar vermediği, ihtilattan sonra ondan kimsenin bir şey işitmediği de belirtilmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in kendisiyle ilgili yapmış olduğu kesîrû'l-galat tanımlamasına ihtilattan başka bir sebep bulunmadığı için ravi burada ele alınmıştır. (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/394-395.)

<sup>[109]</sup> İbn Ma'în, *Târîh*, 3/333; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 7/193.

<sup>[110]</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-Kebîr*, 4/128; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 10/380; İbnü'l-Acemî, *el-İhtiyât* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), 342; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/415; *Takrîbü't-tehzîb*, 514.

<sup>[111]</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 9/22; İbnü'l-Acemî, *İhtiyât*, 94.

<sup>[112]</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 23/481; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, 10/130; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/347.

dirilmiş ve sadûk olduğu belirtilmiştir.<sup>[113]</sup> Öyle ki kendisiyle ilgili rivâyetlerinin çoğu gayr-ı mahfûzdur, ancak kizbe taammüdü bulunmaz, ama kizbe benzeyen nakilleri vardır bilgisi aktarılmaktadır.<sup>[114]</sup> Bu örnek ise kendisine sonradan ârız olan bir durum sebebiyle kesirü'l-galat diye nitelenen bir râvînin, hataları çok olsa veya büyük hatalar yapsa dahi mutlak olarak cerh edilmediğini göstermesi açısından önemlidir. Yine Ebû Bekir b. Ayyâş ile ilgili olarak sika, sadûk ve kesirü'l-galat nitelmesi yapılmaktadır.<sup>[115]</sup> Zira kendisi aslı itibariyle sika bir râvîyken ihtilata uğraması sebebiyle hataları tespit edilmiş ve muhtemelen bu sebeple sadûk olarak nitelendirilmiştir.<sup>[116]</sup>

Dolayısıyla bu râvilerdeki kesirü'l-galat kavramı hatası çok anlamındadır. Ancak mezkûr hata bir sebep veya dönemle kayıtlıdır. Bu sebep ve dönem tespit edildiğinde râvînin cerhinden bahsedilebilirken kaydın ortadan kalktığı durumlarda râvînin güvenilirlik durumu mevzubahis olmaktadır.

### 3.2. Bazı Rivâyetlerinde Hataya Düşenler

Çalışmanın bu başlığında hatası çok olan ancak savâblarını geçmeyen<sup>[117]</sup> ve kesirü'l-galat diye nitelenen<sup>[118]</sup> râvîlerin durumu işlenmeye çalışılacaktır. Bu kategoride hadisleri yazmaması veya sadece hıfzından nakilde bulunması veya tek kişiden yaptığı nakillerde hataya düşmesi gibi hususlar sebebiyle bazı münekkitler tarafından cerh edilen râvîler ele alınacaktır. Bu râvîlerin aslı itibariyle sika diye nitelenmeleri ve bazı rivâyetlerindeki hatalar sebebiyle cerh edilmeleri durumu vaki- dir. Bazı râvîler hakkında ise rivâyetlerindeki hatalar nedeniyle sika veya zayıf diye nitelendirilmediği ve bir alt kategori olan “sadûk, la be'se bihi” gibi bir mertebede râvînin ele alındığı görülmektedir. Mesela, “sika, hâfız ve kesirü'l-galat” olarak nitelenen Müemmel b. İsmail el-Kureşî<sup>[119]</sup>, ile ilgili olarak Buhârî münkerü'l-hadis<sup>[120]</sup> tabirini kullanılırken, Yahyâ b. Ma'în ve İbn Hibbân onu sika saymaktadır.<sup>[121]</sup> Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de onunla ilgili “sadûk ve kesirü'l-hata” tanımlama-

[113] İclî, *es-Sikât* (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1985), 2/360; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 11/199; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 32/56; Zehebî, *Mugnî* (Katar: İhyâu't-Turâsî'l-İslâmî, 1987), 2/746; Zehebî, *Siyer* 8/356; İbnü'l-Acemî, *İgtiyât*, 374; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11/307.

[114] İbn Adî, *el-Kâmil*, 9/91.

[115] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/360; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 12/34.

[116] İbnü'l-Acemî, *el-İgtiyât*, 1/382.

[117] Böyle râvîlerin rivâyetlerine ise bazı istisnalar dışında ehl-i hadîsin cevaz verdiği ifade edilir. (İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/396; Ayrıca bkz. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2015), 364.

[118] Bazı münekkitler her ne kadar sadece galat, nâdirü'l-galat ve kalîlü'l-galat gibi terimleri kullanmış olmasalar da bu terimlerin yaygınlaşmadığı görülmüştür.

[119] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/44; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/176; Zehebî, *Siyer*, 10/110; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 4/228;

[120] Zehebî, *Men tüküllime*, 1/183; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/112. Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 4/228.

[121] Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29/176-178.

sı yapmaktadır.<sup>[122]</sup> Özellikle isnad yapılarında yaptığı hatalar (mürsel nakletme, mevkûfu merfû nakletme gibi), aslı olmayan rivâyetlerinin olması ve metinde bulunmayan şeyleri idhâli bu ithâmlara sebebiyet vermektedir.<sup>[123]</sup> Müemmel ile ilgili yapılan eleştiriler incelendiğinde ise yukarıdaki sebepleri hâiz olarak fazlasıyla hata yapması yönünde tenkide uğradığı görülmektedir. Bu husus da Müemmel ile ilgili olarak yapılan kesirü'l-hata tanımlamasının mahiyetini açıklar niteliktedir. Nitekim kaynaklarda İmam Mâlik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel, Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi isimlerin râvîsi olan ve daha pek çok kaynakta 507 rivâyeti olan Mü'emmell'in yaklaşık yetmiş rivâyeti Dârekutnî tarafından tenkit edilirken yaklaşık kırk rivâyetini ise İbn Ebî Hâtîm eleştirmektedir.<sup>[124]</sup> Dolayısıyla eleştirilen rivâyet sayısının çok olduğu, ancak hatalarının doğrularını geçmediği söylenebilmektedir.

Zira benzer bir şekilde 353 nakli bulunan Abdurrahman b. Muhammed b. Ziyâd el-Muhâribî sika ve hâfız diye tanımlanırken onlarca rivâyette meçhul râvîlerden münker rivâyetlerde bulunduğu, Ma'amer'den işitmediği halde naklettiği, tedlîs yaptığı, sadûk olduğu ve bu sebeplerden ötürü kesirü'l-galat diye nitelendiği görülmektedir.<sup>[125]</sup> Dolayısıyla kendi hatasının yine çokluğu nisbî olarak cerh edilmesine sebebiyet vermiştir.

Aynı durum 677 rivâyeti tespit edilen Cerîr b. Hâzım el-Ezdî'de de göze çarpmaktadır. Kendisiyle ilgili "sika, leyse bihi be's, zayıf ve münker" tanımlamaları birlikte yer alırken konuyla ilgili Buhârî'nin açıklaması önem arz etmektedir.<sup>[126]</sup> Nitekim kendisi râvînin aslı itibarıyla sika olduğunu ifade ederken Katâdeden yaptığı nakillerdeki –ki ondan 21 nakli bulunmaktadır- problem ve hıfzından yaptığı rivâyetlerdeki hatası onu bazı münekkilere göre zayıf yaparken bazılarına göre aslı itibarıyla sika olması hasebiyle sadûk mertebesinde bırakmaktadır.

Müslim b. Hâlid ez-Zencî'nin durumuna baktığımızda da kendisi "sika, sadûk, kesirü'l-galat, bazen hata yapardı ve zayıf" diye nitelenirken cerhindeki galatın

<sup>[122]</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/112; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 4/228.

<sup>[123]</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâu*, 2/167; İbn Ebî Hâtîm, *İlelu'l-Hadis*, 3/606; 4/707; 5/160-161, 308, 316, 395; Dârekutnî, *İlel*, 7/249; 9/314; 11/151; 13/41 186; İbn Cevzî, *Mevzû'at*, 2/225; 3/110 vd.

<sup>[124]</sup> Konuyla ilgili bir başka husus ise aynı râvînin mevzû olarak nitelenen rivâyetlerinin de bulunmasıyla ilgilidir. Nitekim bu durumda mevzû' nakilde bulunan bir râvînin aynı zamanda nasıl sika diye isimlendirildiği sorusu sorulabilecektir. Ancak râvînin Mevzû'at literatüründe yer alan rivâyetleri incelendiğinde ise özellikle tenkit edilen ismin hocası İbrahim b. Yezîd veya onun hocasının hocası olduğu görülmektedir. Hiçbir rivâyette sorumlu olarak Mü'emmell'in görülmediği söylenmelidir. Dolayısıyla bu minvalde galata mevzû'nun dahil olmayacağı sonucuna da varılabilir. (İbn Cevzî, *Mevzû'at*, 2/225; 3/110; Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 1/385; 2/113, 163; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, 1/106 vd.)

<sup>[125]</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/136-138; Zehebî, *Men tüküllime*, 1/121; Suyûtî, *Esmâü'l-müdelessîn*, 72.

<sup>[126]</sup> Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 2/213/214; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/69-72; Zehebî, *Siyer*, 7/98-103. Kendisiyle ilgili ihtilal nitelemesi de bulunmakla birlikte ihtilalının vefatından bir sene önce olması hasebiyle bu başlıkta ravi ele alınmıştır. (İbnu'l-Acemi, *el-İgtiyat*, 73.)

sebebi hadisleri yazmaması olarak görülmüştür.<sup>[127]</sup> Bu sebeple de bazı âlimlerce sadûk diye nitelenmiştir. Muhammed b. Mûsâb'ın kesirü'l-galat oluşu da hıfzından yaptığı nakiller ile ilgili görünmektedir.<sup>[128]</sup>

Yine 223 rivâyeti olduğu belirtilen İkrime b. Ammâr el-İclî ile ilgili “sika, la be'se bihi ve zayıf” gibi tanımlamaları bir arada görmekteyiz. “La be'se bihi ve zayıf” diye nitelenmesinin sebepleri araştırıldığında ise kesirü'l-galat ifadesiyle karşılaşılabilecektir. Kesirü'l-galat olması durumu ise otuz nakli bulunduğu tespit edilebilen Yahyâ b. Ebî Kesir'den yaptığı rivâyetlerdeki ızdırâbtan müteşekkildir.<sup>[129]</sup> Dolayısıyla râvî aslında sikadır. Ancak bir kişiden yaptığı rivâyetlerde galata düşmekte ve hataya düştüğü durumlar sebebiyle bazı münekkitler tarafından zayıf sayılmakta, bazıları tarafından ise mutedil bir kategoride değerlendirilmektedir. Aslı itibariyle sadûk olduğu ifade edilen, ancak sikaların hadislerine benzeyen nakilleri olmadığı için cerh edilen Abdullah b. Sâlih el-Cühenî<sup>[130]</sup>, 674 rivâyeti olan Leys b. Ebî Süleym'in<sup>[131]</sup> ihtilati ve Tâvus'tan yapmış olduğu 74 nakli konuyla ilgili verilebilecek diğer örnekler arasında sayılabilir.

### 3.3. Ashâbü'l-hadîsten Olmama

Ashâbü'l-hadîsten olmama başlığı altında erken dönemlerin rey ve bidat tartışmaları ekseninde ele alınmamaktadır. Burada kastedilen ashâbü'l-hadîs dışındaki hadiste güvenilir kabul edilmeyen râvî ve hocaların meclislerinde de yer alan râvîlerdir. Nitekim bu râvîler asılları itibariyle ashâbü'l-hadîs meclislerinde de görülüyorken az önce tarif edilen türden meclislerde de yer almaları onların böyle nitelenmesine sebebiyet vermiştir. Mesela, Abdullah b. Recâ el-Gudânî, “sika ve kesirü'l-galat” diye nitelenen râvilerdendir.<sup>[132]</sup> Kendisinin rivâyetleri incelendiğinde ise bir naklinde mütâbî'i olmadığı yönünde bir tenkit tespit edilmektedir.<sup>[133]</sup> Bu bilgilere ek olarak ise Yahyâ b. Ma'in'in açıklaması dikkat çekmektedir. Râvîyle ilgili “şeyh, sadûk, la be'se bihi” ifadelerini de kullanan<sup>[134]</sup> Yahyâ b. Mai'in'den ak-

[127] Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 125; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/448; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 3/79; Zehebî, *Siyer*, 8/176; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/102; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/6.

[128] İbn Hacer, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/42.

[129] İbn Hibbân, *Sikât*, 5/233; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/258; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7/261-262.

[130] Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ*, 3/890; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/40; İbn Cevzî, *Mevzû'at*, 3/4; İbn Ebî Hâtim, *İlel*, 1/133; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/308; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/405-410. Bu ravinin durumu daha sonra kezzâb konusu işlenirken de incelenecektir. Nitekim onun hakkındaki cerh sadece zayıflıkla ilgili görünmemektedir.

[131] Ebû Zür'â, *ed-Du'afâ*, 3/824-825; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 4/14; İbnu'l-Acemî, *İgtiyât*, 95; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/465; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/179.

[132] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/55; Zehebî, *Men Tüküllime* (Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1986), 1/108; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffaz*, 1/296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/376.

[133] Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 1/197.

[134] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/377.

tarıldığına göre râvî ashâbü'l-hadîsten değildir.<sup>[135]</sup> Ancak Abdullah b. Recâ'nın rivâyetleri incelendiğinde içerik/fikri duruş olarak ashâbü'l-hadîsten sayılmamasını gerektirecek bir bilgiye ulaşılmadığı söylenebilir. Yahyâ b. Ma'în'in bir başkasıyla ilgili kullandığı "Ashâbü'l-hadîsten değildir.", "Hata yapardı çünkü ashâbü'l-hadîsle aynı meclislerde bulunmadı." ifadesi ise bu râvînin neden ashâbü'l-hadîsten sayılmayacağı ile ilgili bir ipucu vermektedir.<sup>[136]</sup> Râvînin hoca ve öğrencilerine bakıldığında ise Hammâd b. Seleme, Şu'be b. Haccâc, Harb b. Şeddâd, Ebû Avâne gibi ashâbü'l-hadîsin kendisinden nakilde bulunduğu isimlerin öğrencisi olduğu ve Buhârî gibi bir isme de hocalık yaptığı da görülür. Ancak tespit edilebilen elli beş hocasının yarısından fazlasının hata ve evhamlar yapıyor olması, cerh edilmesi veya meçhul kişiler olması kendisiyle ilgili kesîrû'l-galat ithamının sebebi olarak görünmektedir. Dolayısıyla râvînin katıldığı meclisler ve rivâyet ağı da kendisinin durumunu belirlemede bir etkidir. Nitekim hata yapan çok hocası olan birinin rivâyetlerinde de hata yapması muhtemeldir anlayışı bu hususa zemin teşkil etmektedir.

Muhammed b. Mus'ab b. Sadaka ile ilgili "Evezâ'iden ve diğerlerinden nakillerinde çok hata yapardı veya sadûktur, leyse bihi be's" ifadeleri bulunurken bazı münekkitler, isnadları kalb etmesi, mürselleri muttasıl olarak nakletmesi gibi sebeplerden dolayı onu cerh etmekte, Yahyâ b. Ma'în ise ashâbü'l-hadîsten olmadığını belirtmektedir.<sup>[137]</sup> Benzer şekilde kendisinin on altı hocası tespit edilmektedir. Bunlardan altısı zayıf, evhamları ve hataları olan isimler iken Hammâd b. Selemeden yaptığı nakillerde problemler olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla râvînin yine hocalarının neredeyse yarısı ehl-i hadîs münekkitlerince tenkit edilmiştir ki Yahyâ b. Ma'în'in kastı olan ashâbü'l-hadîsten değildir ifadesinin de bu minvalde olduğu düşünülmektedir.

Dolayısıyla râvînin yer aldığı meclislerin durumu da kesîrû'l-galat olarak nitelenmesinin sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Râvînin özellikle hadîs açısından cerhe uğrayan hocalarının çokluğu sebebiyle kendisinin de hatalı rivâyetlerde bulunma ihtimali bu durumun sebebi olarak zikredilebilir.

## SONUÇ

Kesîrû'l-galat kavramı hadîs kaynaklarında çok büyük oranda isnadda yapılan hatalar ile ilgili kullanılmıştır. İstilahî kullanımda râvînin özellikle hatasının doğrusundan çok olması, yaptığı hatanın büyüklüğü ve galatında ısrarı cerhini ilzam

<sup>[135]</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), s. 413; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 5/210.

<sup>[136]</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 2/35.

<sup>[137]</sup> Buhârî, *Târîhü'l-kebir*, 1/239; Ebû Zûr'â, *ed-Du'afâ*, 2/400; Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 4/138; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/293; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzi'b*, 507. Ayrıca bazı nüshalarda Yahyâ b. Ma'în'in ashâbü'l-hadîsten sayılmamasının sebebi olarak gaflet karinesinin gösterildiği de burada söylenmelidir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/462. Nüsha karşılaştırmaları için ilgili bilginin dipnotuna bakınız.)

ettirebilmektedir. Nitekim ricâl kitaplarında kesirü'l-galat diye nitelenen râvilerin durumu incelendiğinde hataları doğrularını geçen veya mezhep taassubu güden ya da kasten olmasa da yalan nakillerde bulunan râvilerin kesirü'l-galat diye nitelendiği görülmektedir. Bu anlamda ıstılahî kullanımın büyük oranda ricâl kitaplarındaki uygulamayla da uyduğu görülmektedir. Galatta ısrar konusunda ise râvînin ısrar ettiği hususun niteliğinin ne olduğu önem arz etmektedir. Zira ricâl kitaplarında yapılan araştırmalar galatında ısrar eden tüm râvilerin cerh edilmediğini göstermektedir.

Ancak kimi zaman da başka saiklerle bir râvînin kesirü'l-galat diye nitelendiği özellikle ricâl kaynakları ekseninde incelenen râvîlerin durumundan anlaşılmaktadır. Bu râvîlerin ise özellikle nisbî cerhe uğradıkları görülmektedir. Nitekim râvînin kesirü'l-galat diye nitelenmesi kendisine sonradan ârız olan bir durum sebebiyle veya küçükken yaptığı rivâyetlerden mütevellit ise bu durumda râvînin cerh ve ta'dil halinde tearuz bulunmakta ve kendisinin güvenilirliği ile ilgili zaman kaydı gündeme gelmektedir. Mezkûr zamandan önce/sonra yapılan rivâyetlerde sika kabul edilen râvî yine önce/sonra yapılan nakillerde cerh edilebilmektedir. Ayrıca gerek bazı kişilerden yaptığı nakillerde gerekse bazı rivâyetlerinde hatası çok olan, ancak doğrularını geçmeyen râvîlerin de kesirü'l-galat diye nitelendirilmeleri nisbî cerhin bir diğer sebebini teşkil etmektedir. Bunun yanında râvînin yer aldığı meclislerdeki hocalarının hadis rivayeti açısından güvenilirlik durumu da râvînin kesirü'l-galat diye nitelenmesini beraberinde getirmektedir. Öyle ki nisbî cerhe uğramış râvîlerle ilgili yapılan değerlendirmeler bir râvînin sika ve kesirü'l-galat olması durumunun bir kayda bağlı olduğunu da açıklamaktadır. Bu râvîlerle ilgili kullanılan sadûk ve leyse bihi be's gibi kavramların da bir ara kategoriyi işaret ettiğine değinilmelidir. Nitekim bu râvîler bazı münekkitler tarafından sika diye nitelenmektedir. Ancak bazı münekkitler tarafından ise -ihtilat, yaşlılık, hatası çok ancak savâbını geçmiyor gibi- sebeplerle de zayıf sayılmaktadır. Her iki hükümde de zaman kaydı alınırken kimi münekkitlerin bu takyidi koymaksızın râvînin tüm halini gözeterek sadûk veya leyse bihi be's nitelemesinde buldukları görülmektedir.

Bir kavram çalışması olan bu makalenin ise kesin sınırlarla ayrılması mümkün görünmeyen benzer kavramların mahiyetlerinin, kapsamalarının ve karinelerinin ortaya çıkarılması hususunda bir örnek teşkil edeceğini ummaktayız. Daha sonraki çalışmalarda ise cerh ve ta'dil kaidesi dışında metinden kaynaklı galatlar ve bunların sebepleri üzerine bir çalışma yapılması veya münekkitler ekseninde bu kavramın nasıl kullanıldığının tespiti konunun bir başka açıdan da ele alınmasına fayda sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Abdulkâdir el-Kureşî. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Pakistan: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Abdullah b. Yusuf el-Cürçânî. *'İlletü'l-hadisî'l-müselles fi yevmi'l-ideyn*. Bs: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Ahmed b. Hanbel. *el-'İllet ve'l-ma'rifetü'r-ricâl*. Riyad: Dâru'l-Hanî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel. *Suâlatu Ebî Dâvud li Ahmed b. Hanbel fi cerhi'r-ruvât ve ta'dîlim*. Medine: Mektebetu'l-Ülüm ve'l-Hukm, 1414.
- Ali el-Kârî. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Aşıkcutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Başaran, Selman. "Fellas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2003.
- Beyhakî. *es-Sünenü's-sagîr*. Pakistan: Câmîatu ed-Dirâsetu'l-İslâmiye, 1989.
- Beyhakî. *Şu'abü'l-İmân*. Bombai: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî. *et-Târîhü'l-kebir*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniye, ty.
- Dârekutnî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin*. Medine: Mecelletü el-Câmîatü'l-İslâmiye, 1403-1404.
- Dârekutnî. *el-'İlletü'l-vâride li-ehâdisî'n-Nebeviyye*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1985.
- Dârekutnî. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Abdullah el-Mervezî. *Muhtasarü kıyâmu'l-leyl*. Pakistan: Hadis Akademisi, 1988.
- Ebu'z-Zür'a. *ed-Duafâ*. Medine: Umâretu el-Bahsi'l-İlmî, 1982.
- Erul, Bünyamin. "Ta'n". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39/558-560.
- eş-Şafîrî. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetu'l-Halebi, 1940.
- Hakim en-Nisâbü'rî. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1977.
- Haţib el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiye, ts.
- Haţib el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hattabî. *İslâhu galatî'l-muhaddisîn*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2018.
- İrâkî. *Şerhu Tefsira*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2002.
- İbn Adî. *el-Kâmil fi'd-du'afâ'r-ricâl*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiye, 1997.
- İbn Arrâk. *Tenzîhuş-şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1399.
- İbn Cevzî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1406.
- İbn Cevzî. *el-İlletü'l-mütenâhiye fîl-ehâdisî'l-vâhiye*. Faysalâbâd: İdâretu'l-Ülümü'l-Eseriye, 1981.
- İbn Cevzî. *el-Mevzû'at*. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968.
- İbn Ebî Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Daru l'hyai't-Turasi'l-Arabi, 1952.
- İbn Ebî Hâtîm. *İlletü'l-hadis*. Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer. *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- İbn Hacer. *Nüket alâ Kitâbi İbnü's-Salâh*. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- İbn Hacer. *Nüzhetü'l-elbâb*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nazar*. Riyad: Matbaatu's-Seffir, 1422.
- İbn Hacer. *Takrîbü't-tehzi'b*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer. *Tehzibü't-tehzi'b*. Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Me'ârif, 1326.
- İbn Hibbân. *el-Mecruhîn*. Halep: Dâru'l-Vay, 1396.
- İbn Hibbân. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniye, 1973.
- İbn Huzeyme. *Sahîh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- İbn Receb. *Şerhu 'İlletü'l-Tirmizî*. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1987.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1990.
- İbnü's-Salâh. *Mukaddime*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.

- İbnu'l-Acemî. *el-İgtiyât*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988.
- İclî. *es-Sikât*. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1985.
- İsbehânî. *Târîhu İsbehân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1990.
- Ka'bî. *Kabûlü'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2000.
- Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980.
- Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Nesâî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkin*. Halep: Dâru'l-Vay, 1396.
- Nesâî. *es-Sünen*. Halep: Mektebetu'l-Matbuati'l-İslamiye, 1986.
- Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Nevevî. *et-Takrîb ve't-teysîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1985.
- Râmeihürmüzî. *el-Muhaddisü'l-fâsıl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Sehavî. *Fethu'l-mugîs*. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 2003.
- Suyûtî. *el-Leâli'l-masnû'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1996.
- Suyûtî. *Esmâu'l-müdekkisîn*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ty.
- Suyûtî. *Tedribü'r-râvî*. Riyad: Dâru'l-Tayyibe, ty.
- Taberânî *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ty.
- Taberânî *el-Mu'cemü'l-kebir*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, ty.
- Tahavî. *Şerhu meânî'l-âsâr*. A'lemu'l-Kütüb, 1994.
- Tâhir el-Cezâirî. *Tevcihü'n-nazar*. Halep: Mektebetu'l-Dâireti'l-İslâmiye, 1995.
- Taş, Mustafa. *Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivâyetten râvîye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluştur?*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Tirmizî. *İlelü's-sagîr*. Beyrut: Dâru lhyâu Turâsî'l-Arabî, ts.
- Tirmizî. *İlelü'l-kebir*. Beyrut: Mektebetu'n-Nahda el-Arabiye, 1409.
- Tirmizî. *Sünen*. Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa, 1975.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015, 364.
- Ukaylî. *ed-Du'afâ*. Beyrut: Dâru'l-Mektebetu'l-İlmiye, 1984.
- Yahyâ b. Ma'în. *Târîh*. Mekke: Merkezi Bahsi'l-İlmî, 1979.
- Zehebî. *el-Kâşif*. Cidde: Müessetu'l-Ülümü'l-Kur'ân, 1992.
- Zehebî. *el-Mugnî fi'd-du'afâ*. Katar: lhyâu't-Turâsî'l-İslâmî, 1987.
- Zehebî. *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekelleme fihim*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1992.
- Zehebî. *Men tükillime fihî fehüve muvassak*. Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1986.
- Zehebî. *Mizânü'l-i'tidâl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.
- Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessetu'r-Risâle, 1985.
- Zeynüddîn el-İrâkî. *Elfiyetü'l-İrâkî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2002.





# Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri

## The Views of Orientalists on Writing of the Hadiths

**Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun  
· mduzenli@omu.edu.tr · ORCID > 0000-0002-0916-5181

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 10 Şubat/February 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı - Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 97-118

**Atıf/Cite as:** Düzenli, M. "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 97-118.

## KİTÂBETÜ'L-HADİS'E İLİŞKİN MÜSTEŞRİKLERİN GÖRÜŞLERİ

### ÖZ

Hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılıp yazılmadığı hususu Müslüman alimler tarafından tartışıldığı gibi Oryantalistlerin de yakından ilgilendiği bir mesele olmuştur. Kuşkusuz oryantalistlerin hadis ilmi ile bu kadar yakından ilgilenmelerinin arka planında, hadis / sünnet rivâyetlerinin İslam toplumu içerisinde Kur'ândan sonra ikinci temel kaynak olarak kabul edilmesi ve Müslümanların hayatını şekillendirmede belirleyici bir rol oynaması vardır. İslam hakkında araştırma yapan oryantalistlerin hemen hemen tamamı hadisle ilgili konulara özellikle de hadislerin yazılması meselesine az çok temas etmişlerdir. Bu çalışma Batı dünyasında hadis ile ilgili oryantalistik düşüncüyü şekillendiren araştırmacıların hadislerin yazılması konusundaki fikirlerini ele almayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Çalışmamızda içerik analizine başvurulmuş ve hadisle ilgili Batı dünyasında etkili olan oryantalistlerin hadislerin yazılmasına yönelik tespitleri tahlil ve değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu incelemenin sonucunda hadis konusunda araştırmalar yapan oryantalistlerden, hadislerin hâfızaya yardımcı olmak amacıyla şahsi ders notları şeklinde de olsa erken dönemde yazılı olarak kaydedildiğini kabul eden Alois Sprenger ve Muslim Studies'te dile getirdiği ilk görüşü esas alınırsa Ignaz Goldziher, Nabia Abbott, Harald Motzki ve Schoeler gibi araştırmacılar olduğu görülmüştür. Ancak Goldziher'in daha sonra rivâyetlerin erken dönemde yazıldığına dair fikrini değiştirerek aksi yönde bazı iddialar ortaya attığı da bilinmektedir. Buna karşılık Abbott'un düşüncelerinin, Müslüman bilginlerin genel kabulüne en yakın kabul edilebilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hadislerin yazılması, Oryantalistik düşünce, Goldziher, Sprenger.



## THE VIEWS OF ORIENTALISTS ON WRITING OF THE HADITHS

### ABSTRACT

The issue of whether the hadiths were recorded in writing during the time of the Prophet has been a subject of great interest for both Muslim scholars and Orientalists. Undoubtedly, the reason why the Orientalists take such a keen interest in the science of hadith is due to the fact that the hadith/Sunnah narrations are accepted as the second main source after the Qur'an and play a decisive role in shaping the lives of Muslims in Muslim society. Almost all Orientalists who en-

gaged in Islamic researches have dealt with some aspects of the hadith, especially their recording in writing, to some extent, This study aims to evaluate the views of Western researcher who appear to have shaped Orientalist thought on hadith, specifically on the issue of hadith recording. This study aims to utilize content analysis as its method and analyze the findings of the prominent Western Orientalists who have specialized in the area of hadiths, particularly with regards to the writing of hadiths. The study has shown that some Orientalists have acknowledged that in the early period, hadiths were recorded in writing, even if in the form of personal lecture notes, to help remembering. These researchers include Alois Sprenger, Ignaz Goldziher -according to his initial views in *Muslim Studies*-, Nabia Abbott, Harald Motzki, and Schoeler. However, it is also known that Goldziher later changed his mind and argued in the opposite direction, claiming that the narrations were not written down in the early period. On the other hand, it can be said that Abbott's ideas are in line with the views commonly held by many Muslim scholars.

**Keywords:** Hadith, Writing of hadiths, Orientalist thought, Goldziher, Sprenger.

## GİRİŞ

Oryantalizm, bir düşünce biçimi ve uzmanlık alanı olması itibarıyla ilk olarak Avrupa ve Asya arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi, ikinci olarak 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplini, üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilen bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayalî resimleri içeren bir kavram olarak belirginleşmektedir.<sup>[1]</sup>

İlahiyat alanı için düşünüldüğünde, “oryantalizm” kavramının genelde İslam üzerine bilimsel bilginin üretilmesi, “oryantalist / müsteşrik” kavramının da İslam dinî ve kaynakları üzerine bilimsel üretim yapan kimseler için kullanıldığı söylenebilir. Oryantalistik çalışmalar oldukça erken bir dönemde başlamakla birlikte,<sup>[2]</sup> hadis alanındaki akademik çalışmaların 19. yüzyılın sonlarında yoğun olarak başladığı ve günümüze kadar devam ettiği bilinmektedir.

On dokuzuncu asrın sonları, hadisle ilgili çalışmalar bakımından oldukça önemlidir. Bu yıllarda çok sayıda Batılı araştırmacı farklı saiklerle hadis alanı ile ilgilenmiş, hatta bir kısmı tüm mesaisini hadis ilmüne hasrederek kitap ve makale tarzında azımsanmayacak sayıda eser telif etmişlerdir. Sadece Almanca ola-

<sup>[1]</sup> Geniş bilgi için Bk. Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.33, s.428.

<sup>[2]</sup> Edward Said, 1800-1910 yılları arasında oryantalistlerin İslam hakkında 60.000 kitap yazdığını söylemektedir. Bk. Edward W. Said, *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu* (İstanbul: Pınar Yayınevi, 1982), s.325.

rak hadis alanına ilişkin yapılan çalışmaların 140 civarında olduğu<sup>[3]</sup> ve yaklaşık 620 farklı oryantalistin hadis alanında çalışma yaptığı<sup>[4]</sup> göz önüne alındığında, oryantalistlerin hadis konusuna verdikleri önem daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Aslında Batılı araştırmacıları hadis ilmi konusunda düşünmeye ve araştırmaya sevk eden amillerin başında, hadis verilerinin Müslümanların her konudaki görüşlerinin ve Müslüman zihniyetinin bir aynası olarak anlaşılmasının geldiği söylenebilir.<sup>[5]</sup> Ancak yapılan bu çalışmalara genel olarak bakıldığında görülür ki, Hz. Peygamber'den İslam toplumuna yön veren siyasi bir kişilik olarak bahsedilmiş ve bu ön kabule binaen yapılan çalışmaların bir kısmı *Mohammedanism* olarak isimlendirilmiştir.<sup>[6]</sup> Ayrıca onların eserlerinde *sünnet / hadis* yerine *tradition* (gelenek) kavramını kullanmaları, sünnet ve hadis kavramlarının Hz. Peygamberle ilişkisinin olmadığı ve bu irtibatın sonradan kurulduğu şeklindeki kanaatlerine dayanmaktadır.<sup>[7]</sup>

Oryantalistlerin hadis ilmi ile bu kadar yakından ilgilenmelerinin arka planında, hiç şüphesiz hadis / sünnet rivayetlerinin İslam toplumunda temel kaynaklardan biri kabul edilmesi ve Müslümanların hayatını şekillendirmede belirleyici bir rol oynaması vardır. David Samuel Margoliouth'un (ö.1940), hadis çalışmalarına yönelmesinin sebebi olarak "İslam'ın kısa sürede yayılmasının arkasındaki sırrın hadisler olduğunu" belirtmesi<sup>[8]</sup>, bir başka oryantalist Snouck-Hurgronje'nin (ö.1936) "Bugün yeryüzünde kendisini Muhammed'e bağlı olarak gören, onun ismini hiçbir şeye değişmeyen ve insanlık için ondan daha büyük bir rahmet tahayyül etmeyen iki yüz milyonu aşkın insan vardır. O'nun takipçileri, kendisinin vefatından sonra Fas'tan Çin'e uzanan bir imparatorluk kurmayı başarmışlardır. İşte sadece bu durum bile Muhammed'in hayatına ilgi duymamıza sebep olarak yeter"<sup>[9]</sup> demesi, hadis alanına olan ilgilerinin nedenini açıklar mahiyettedir. Mehmet Görmez konuya ilişkin yazdığı makalesinde, oryantalistleri harekete geçiren faktörleri, ulaşmayı amaçladıkları hedefleri ve onları bu yolda motive eden unsurları özetlemiş ve İslam dünyasında hakim olan düşüncenin oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden temel faktörün dinsel olduğunu söylemiştir. Görmez'e göre bu düşünce kısmen doğru olmakla birlikte asıl amacın bu olduğunu söylemek

[3] Mutlu Gül - Nurdan Korkut, "Batıda Hadise Dair Kaleme Alınan Almanca Akademik Çalışmalar", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 315-353.

[4] Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Literatürü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 279.

[5] Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 22.

[6] Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", s.14-15.

[7] Ahmet Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnete Yaklaşımları", *İslam Geleneğinde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 556-557.

[8] David Samuel Margoliouth, "On Moslem Tradition", *Muslim World* 2/2 (1912), 113.

[9] C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism; Lectures on its Origin, its Religious and Political Growth and its Present State* (New York: G.P. Putnam Sons, 1916), 15.

mümkün değildir ve oryantalistler, hadis verilerine uyguladıkları yöntemleri kendi kutsal metinleri için de kullanmışlardır.<sup>[10]</sup> Görmez'in bu tespitlerine kısmen katılmakla birlikte şunu ifade etmeliyiz ki; oryantalistlerin hadisle ilgili çalışmalarına bakıldığında, bu ilme gerçekten hizmet eden araştırmacılar olduğu gibi çoğu zaman bazı rivâyetleri görmezden geldikleri, kendi kanaatlerini destekleyen bilgileri kullandıkları ve zaman zaman da bazı metinleri anlam açısından tahrif ettikleri vâkıdır.<sup>[11]</sup> Bilgisi ve kültürel birikimi ne kadar geniş olursa olsun, ne kadar tarafsız ve objektif davrandığını söylerse söylesin Batılı araştırmacıların -bazı istisnalar dışında- Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Kur'ân söz konusu olduğunda değerlendirme yaparken nesnel olmadıkları görülmektedir.

Batı'da, hadis, İslâm hukuku, Kur'ân çalışmaları sahalarının kurucuları olarak sırasıyla Ignaz Goldziher (ö.1921), Christian Snouck-Hurgronje (ö.1936) ve Theodor Nöldeke (ö.1930) gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Hadisin Batı'da müstakil bir araştırma konusu haline gelmesi, Ignaz Goldziher ile gerçekleşmiştir. Ayrıca o, Batı'daki İslâmî araştırmaların kurucusu, oryantalistlerin mânevi babası ve tartışılmaz üstadı kabul edilmektedir.<sup>[12]</sup> İstisnaları olmakla birlikte Batı'da hadisle ilgili yapılan çalışmaların, önemli ölçüde Goldziher ve halefi Schacht'ın anlayış ve yaklaşımları çerçevesinde geliştiği söylenebilir.<sup>[13]</sup>

Oryantalistler erken dönemden itibaren hadislerin menşei, yazılı kaydı, isnadların oluşumu ve çoğalması, müşterek râvi; aile isnadları, Kitab-ı Mukaddes'in bazı hadislere kaynaklık etmesi, uydurma hadislerin ortaya çıkışı gibi konularda araştırmalar yapmışlar, isabetli bazı tespitlerinin yanında asıl amaçlarını destekleyecek gayr-i ilmi, subjektif ve isabetsiz görüş ve tezler de ileri sürmüşlerdir. Onların bu iddialarını ret sadedinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>[14]</sup> Bu hususta öne çıkan araştırmacılar Nabia Abbott (1897-1981), Muhammed Hamidullah (1908-2002), Mustafa el-Azamî (1932-2017) ve M. Fuat Sezgin (1924-2019) olmuştur.<sup>[15]</sup>

Bu çalışmamızda oryantalistlerin hadis ilmi ile ilgili temel düşüncelerinden ziyade, sadece hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin kanaatlerine yer vereceğiz. Oryantalistlerin hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin düşüncelerini tespit ederken konu ile ilgili yapılan tercümelemler içinde hadisle ilgilenen oryantalistleri ele alan

[10] Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", 16-17.

[11] Örnekler için Bk. Talat Koçyiğit, "İ. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43.

[12] G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 18.

[13] Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 25.

[14] İbrahim Kutluay, "Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve Azamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Mezasiline Yaklaşımları", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* 1 (2019), 12.

[15] Ali Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 75-90.

çalışmalardan istifade ettiğimizi ve orijinal kaynaklara da müracaat ettiğimizi belirtmeliyiz. İslam hakkında araştırma yapan oryantalistlerin hemen hemen tamamına yakını, hadislerle ilgili konulara az çok temas etmişlerdir. Dolayısıyla bunların tamamına burada değinme imkânı olmamakla birlikte, Batı dünyasında hadis ile ilgili oryantalistik düşüncüyü şekillendiren ve diğer Batılı araştırmacıları hadislerle ilgili temel fikirleri ile etkileyen isimlere öncelik verdiğimizizi ifade etmeliyiz.

### 1. Alois Sprenger (1813-1893)

Çalışmalarıyla şarkiyatçılığın her alanında ilgi uyandıran Alois Sprenger, İslâm düşüncesi üzerine özgün görüşler ortaya koymuş, şarkiyatçılar kadar çağdaşı Müslüman düşünürleri de etkilemiştir.<sup>[16]</sup> Bilimsel anlamda, hadisi ilk olarak ele alan oryantalist olarak kabul edilen<sup>[17]</sup> Sprenger, hadislerin ilk dönemlerde yazılıp yazılmadığı meselesini geniş bir şekilde ele alan ilk Batılı araştırmacı olmuştur. Sprenger, *Journal of Asiatic Society* dergisinde yayımlanan “On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts Among the Muselmans”<sup>[18]</sup> adlı makalesinde konuyu Hatib el-Bağdâdî'nin telif ettiği *Takyidü'l-İlm* isimli eseri üzerinden ele almış, özel olarak hadislerin yazılması ve bu yazımın nasıl gerçekleştiği konusundaki temel düşüncelerini ise Hz. Peygamber'in hayatına ve öğretisine dair yazdığı *Das Leben und die Lehre des Muhamads* adlı üç ciltlik eserinde ortaya koymuştur.<sup>[19]</sup>

Sprenger, hadislerin yazılmasına yönelik nehyin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından verilmiş olma hususunu dile getirerek, Hz. Peygamber'in bu tutumunun sahâbeden birçok kimse tarafından da paylaşıldığını ve bu durumun hadis mecmualarının oluşumunu ötelediğini belirtmektedir. Ancak, Hz. Peygamberin (s.a.s.) bu olumsuz tutumunun doğrudan hadislerin yazılmasına yönelik olmaktan ziyade, hadislerin *kitap* şeklinde bir araya getirilmesine yönelik olduğunu söylemiştir. Hafızaya yardımcı olmak için alınan notlar ile kitaplar arasında ayırım yapılması gerektiğini belirten Sprenger, ilk dönemlerde hatırlamak kabildinden yazılı notlar alındığını inkâr etmemiş, yazılı kaydın sadece bunlarla sınırlı kaldığı görüşünü savunmuştur.<sup>[20]</sup>

Hadisleri ilk tasnif edenin İbn Cüreyc (ö.150/767) ve Saîd b. Ebû Arûbe (ö.156/773) olduğuna dair Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) görüşünü değerlendiren Sprenger, onlardan önce Lukmân'ın (as) hikmetlerini, Danyâl'ın ki-

<sup>[16]</sup> Geniş bilgi için Bk. İlhan Erdem, “Sprenger, Alois”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/421.

<sup>[17]</sup> Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, 15.

<sup>[18]</sup> Bk. İbrahim Hatiboğlu, “Takyidü'l-İlm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), c.39, s.495.

<sup>[19]</sup> Nimetullah Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 50.

<sup>[20]</sup> Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 50.

tabını ihtiva eden “yazılı metinler”in varlığından bahsederek, Ahmed b. Hanbel’in mezkur ifadesinin “kitap” değil talebelerin “ders notları” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>[21]</sup> O’na göre neşredilmeyen ders notlarını “kitap” şeklinde isimlendirmek mümkün değildir ve bu notlar hicrî birinci asrın sonlarında giderek çoğalıp hadis defterlerine dönüşmüştür.<sup>[22]</sup>

Sprenger’in bu konudaki iddialarını değerlendiren Akın’ın da ifade ettiği üzere, sahâbeden yazılı notlar kabilinden yazma faaliyetinde bulunanların yanında, küçük çapta kitap veya mecmuanın ötesinde, Abdullah b. Amr’ın *es-Sâdıka* ismini verdiği sahifesi (ki bu sahîfenin 1000’e yakın hadis ihtivâ ettiği söylenmektedir), Abdullah b. Abbas’ın bu bağlamda yazdığı hadis ve notların bir deve yüküne ulaşmış olduğuna dair nakledilen bilgiler, onun, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yazım yaşağını dar bir çerçevede ele aldığı ortaya koymaktadır. İlk dönemde yazı malzemesinin ve yazının durumu ile ilgili bazı bilgiler aktardıktan sonra, hadislerin yazılmasının Peygamber tarafından yasaklandığına dair rivâyetleri ele alan Sprenger, böyle bir yasağın bizzat Hz. Peygamber tarafından konulmuş olma ihtimalini dile getirmekte ve bu hususun birçok sahâbe tarafından da paylaşıldığını söylemektedir.<sup>[23]</sup> Sprenger’e göre başlangıçta hadislerin yazılmasında telif ya da tedvîn amacı güdülmemiş, yazılı olarak tutulan notlar çerçevesinde yürütülen bu faaliyet hiçbir zaman şifâhi rivâyet ve ezberin yerini almamıştır. Hatta muhaddislerin bir kısmı bu notlarını içeriğini iyice ezberledikten sonra imha etmiş, bir kısmı kendileri vefat ettikten sonra imha edilmesini vasiyet etmişlerdir.

Kısacası şifâhi rivâyet uzun bir süre geçerliliğini koruduğu için, notların yazıldığı parşömenler imha edilmiş ya da yeniden kullanılmak amacıyla, üzerlerine yazılmış olan hadisler silinmiştir. Ancak ilerleyen zamanlarda bu notlar hadis defterleri formatına bürünmüş, hicrî birinci asrın sonlarına doğru muhaddislerin hadis defterlerinin ortaya çıkmasıyla, şifâhi rivâyet yönteminin yanında yazılı aktarım da kendisini göstermiştir.<sup>[24]</sup>

Sonuç olarak Sprenger’in hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin düşüncelerinin, konu ile ilgili İslam âlimlerinin genel tavrı ve İslam literatürü ile önemli ölçüde benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira Sprenger’e göre erken dönemde hadislerin yazılmasına engel olabilecek herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak ona göre bu yazılı metinler, bir kitap teşkil edecek çerçevede geniş muhtevalı bir eser niteliğinde olmaktan ziyade kişiye özel tutulan notlar olarak anlaşılmalıdır.

[21] Kutluay, “Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A’zamî’nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları”, 17.

[22] Kutluay, “Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A’zamî’nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları”, 18.

[23] Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 50.

[24] Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 51.

## 2. Sir William Muir (1819-1905)

Kolonyalist, oryantalist ve misyoner kimliğiyle temayüz eden Muir, oryantalist düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Batı İslam araştırmaları literatüründe İslâm'a, Kur'ân'a ve Peygamber'e yönelik polemikleri ve apolojetik sert ifadeleriyle bilinen William Muir, eserleriyle İslâm'ı, Hıristiyanlığın korkulacak (formidable), belirgin (undisguised) tek düşmanı ilan etmekte,<sup>[25]</sup> aslında bu düşüncesi ile İslâm'a olan bakışının tarafsız olmadığını itiraf etmektedir. Nitekim Muir'in, bu düşüncesini eserlerinde açık bir şekilde ifade ettiğini ve İslâm düşmanlığını açık bir şekilde dile getirmekten çekinmediğini görmekteyiz.

Onun, İslam tarihi kaynaklarına dayanarak ve kısmen Sprenger'in etkisinde kaleme aldığı *The Life of Mohammad*<sup>[26]</sup> isimli çalışması, 19. yüzyılda Batıda Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yapılan en geniş çalışma olarak bilinmektedir. William Muir bu eserinde Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ilgili saldırgan bir üslup kullanmış ve eserini Hz. Muhammed'in nübüvvetinin uydurma, kendisine indigini söylediği vahyin bilinçaltından gelen şeyler olduğu tezine dayandırmıştır.<sup>[27]</sup>

William Muir, Hz. Peygamber'in hayatına dair yazmış olduğu söz konusu eserinin giriş kısmında hadisle ilgili konulara temas etmiştir. Ona göre, Peygamber'in hayatının temel kaynağını oluşturmakla birlikte hadislerin nakledilme süreci çoğunlukla şifâhi olarak gerçekleşmiş ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra da nakil süreci sözlü olarak devam etmiştir.<sup>[28]</sup>

Hadislerin büyük ölçüde sözlü olarak aktarıldığını belirten Muir, bugün elimizde olan hadislerin hicri ilk asırlarda kaydedilmediğini iddia etmektedir. Hadislerin Hz. Peygamber (s.a.s.) henüz hayatta iken yazılmış olabileceğini ve bu yazılı belgelerden çoğaltılmış olabileceğini inkâr etmemekle birlikte, bunu teyit eden delillerin son derece yetersiz, çelişkili ve şüpheli olduğunu, bugün elimizde olan hadis kaynaklarının bu yazılı kayıtlarla ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir.<sup>[29]</sup> Hadislerin râvilerin hâfızalarından aktarılmasının yanında, aynı zamanda rivâyetlerin onların inanç ve ön kabullerine göre şekillendiğini iddia eden Muir, böylelikle uydurma hadislerin sayısının da önemli ölçüde arttığını iddia etmektedir.<sup>[30]</sup>

<sup>[25]</sup> Bilal Gökkır, "Başlangıçtan Günümüze Oryantalist Batı İslâm Araştırmalarında Hıristiyan Polemiği", *Oryantalizm Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Adapazarı, 2002), 393-394.

<sup>[26]</sup> Sir William Muir, *The life of Mohammad* (Edinburgh: John Grant, 1923).

<sup>[27]</sup> Belkis Özsoy Demiray, "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi* 15/30 (2017), 395.

<sup>[28]</sup> Muir, *The life of Mohammad*, XXXIX.

<sup>[29]</sup> Muir, *The life of Mohammad*, XXXIII-XXXIV.

<sup>[30]</sup> Muir, *The life of Mohammad*, XXXV.



Muir'e göre hadislerin şifâhi olarak nakli, hata ve uydurmalara karşı savunmasız hale gelmesine ve böylece birçok uydurmanın rivâyet malzemesi içerisine sirayet etmesine neden olmuştur. Nitekim o, G. Weil'in, Buhârî'deki hadislerin en azından yarısının uydurma olduğu şeklindeki iddiasına katıldığını ifade etmekte,<sup>[31]</sup> hâfızaların ürünü olan rivâyetlerin güvenilmez olduğunu söylemektedir.<sup>[32]</sup>

Oryantalistlerin hadislerin yazılmasıyla bu kadar çok ilgilenmesinin arka planındaki temel saik, kanaatimizce Muir'in bu düşüncelerinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira hadislerin yazımına yönelik oryantalist iddianın temelinde, rivâyetlerin güvenilemez olduğunu kanıtlama çabası vardır. İstisnaları olmakla birlikte oryantalistlerin temel düşüncesi, rivâyetlerin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren şifâhen nakledildiği, çok geç dönemde yazıya aktarıldığı ve bu nedenle de pek çok uydurma hadisin kaynaklara sirayet ettiği şeklindedir. Bu düşüncenin ateşli savunucularından olan Muir de bu iddiaya katılmış ve hadislerin şifâhi naklinin onları güvenilemez bir konuma getirdiğini iddia etmiştir. Bilimsel hiçbir temeli olmayan ve dönemin sosyolojik durumu dikkate alınmadan öne sürülmüş bu iddiaların bir kısım oryantalist düşünürler tarafından bile kabul görmemesi, Muir'in bilimsel bir tavırdan ziyade düşmanca bir hareket içerisinde olduğunu göstermektedir.

### 3. Ignaz Goldziher (1850-1921)

Batıda hadis alanıyla ilgili çalışmaları en fazla bilinen oryantalistlerden biri olan<sup>[33]</sup> Goldziher'in ortaya attığı görüşler, kendisinden sonra gelen oryantalistik çalışmaları önemli ölçüde etkilemiştir. Goldziher'in *Muhammedanische Studien* isimli kitabının ikinci cildi büyük ölçüde hadisle ilgili araştırmalarından oluşmaktadır.<sup>[34]</sup> O, bu ciltte hadis ve sünnet kavramları, Emeviler ve Abbasiler, İslam'da fırka kavgaları, hadis uydurmacılığına tepkiler, talebü'l-hadis, hadislerin yazılması, hadis literatürü, hadis ve Yeni Ahit, hadis literatüründe kadınlar gibi pek çok konuyu ele almıştır.<sup>[35]</sup> "The Writing Down Of The Hadith" [Hadislerin Yazı İle Tespiti] adlı bölümde ise sadece hadislerin yazılması üzerinde durmuş ve konu ile ilgili temel düşüncelerini burada dile getirmiştir.<sup>[36]</sup>

[31] Muir, *The life of Mohammad*, XXIII.

[32] Muir, *The life of Mohammad*, XXXVI.

[33] Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102-103; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 35-140.

[34] Kitap yakın zamanda Türkçe'ye de çevrilmiş olup ikinci cildinin büyük kısmı hadisle ilgili makalelerden oluşmaktadır. Bk. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, çev. Mehmet Said Hatiboğlu, Cihat Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 3-372.

[35] Bk. Ignaz Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)* (Albany: State University of New York, 1977).

[36] Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 181-188; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 267-278.

Goldziher'e göre hiçbir şey, sahâbenin ve öğrencilerinin, Peygamber'in söz ve fiillerini unutulmasın diye kayda geçirmiş olmaları kabulüne engel değildir. O, "Sıradan insanların (ordinary mortal) hikmetli sözlerinin bile sahîfelerde korunduğu bir çevrede, Peygamber'in sözlerinin korunması nasıl sözlü korumanın tesadüfüne terk edilebilirdi ki?"<sup>[37]</sup> ifadesiyle, hadislerin yazılı kaydını savunmuş ve câhiliye döneminde şiir, vecize, darb-ı mesel gibi edebi türlerden oluşan ve adına *hikmet* denilen edebiyatın şahsi koleksiyonlar halinde sahîfelere kaydedilmiş olduğunu ifade etmiştir.

İslâm'ı hak bir din olarak kabul etmeyen Goldziher, Hz. Peygamber tarafından erken dönemde hadislerin yazılı kaydının yasaklandığı kanaatinde değildir. Goldziher'e göre; İslâm'ın ilk dönemlerinde hadislerin sadece şifâhen nakledildiği düşüncesi doğru değildir ve birçok yanlış anlamaya neden olmuştur.<sup>[38]</sup>

Goldziher, bazı sahâbilerin Hz. Peygamber döneminde Kur'an dışında hadisleri de yazdıklarına dair elimizde birçok veri bulunduğuna işaret ederek, bu hususta en meşhur rivâyetlerden biri olan Ebû Hureyre'nin "Abdullah b. Amr hariç, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashâbından benden daha çok hadis bilen tek kişi yoktu. Abdullah yazardı, ben ise yazmazdım" sözünü, bu görüşüne delil olarak getirmektedir.<sup>[39]</sup>

Goldziher, Hz. Peygamber'in ashâbının çoğunun hadisleri sahîfelere yazdıklarını ve bu kayıtları hadislerin bir başkasına nakli için kullandıklarını söylemekte ve bu konuda, kaynaklarda adı geçen sahâbilerden, Sa'd b. Ubâde'nin (ö.15/636) kitabını ve Abdullah b. Amr'ın (ö.65/684-85) *es-Sâdika* adını verdiği sahîfesini, Semura b. Cündeb'in (ö.60/680) oğullarına emanet ettiği uzunca bir risâlesini (ki bu risâle hadis tarihinde "*Semüre b. Cündeb'in çocuklarına yazdığı risâle*" olarak bilinmektedir) ve Câbir b. Abdullah'ın (ö.78/697) sahîfelerini örnek olarak göstermektedir.<sup>[40]</sup>

Goldziher, hadislerin erken dönemde yazıldığı düşüncesini kabul etmekle birlikte, İslâm'ın ilk dönemlerinde kullanılan kitap kavramıyla ifade edilenin gerçek anlamda kitap olmadığını, bu vesikaları, Müslümanların değişik zamanlarda duydukları ifadeleri şahsi kullanımları için kaydettikleri *özel yazılı notlar* şeklinde anlamak gerektiğini ifade etmektedir. Goldziher, buna örnek olarak Abdullah b. Lehîa'yı (ö.174/790) göstermiş, yangında notlarının yanmasından sonra hadis münekkithleri nezdinde güvenilirliğini kaybettiğini ifade etmiştir.<sup>[41]</sup>

[37] Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 22; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 24.

[38] Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 181; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 267.

[39] Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 182; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 269.

[40] Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 22-23; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 26.

[41] Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, s.182-182. Benzeri bir görüş Scholer tarafından da ifade edilmiştir. Nitekim o da "Sprenger'in de ifade ettiği gibi, bu yazılardan kasıt tabii ki "literatür" anlamında kitaplar olmayıp, daha ziyade özel kullanıma yönelik derlenen mecmualardır" demek sûretiyle aynı görüşü paylaşmıştır.

Goldziher'e göre hadislerin sadece sözlü olarak rivâyet edilmesi gerektiği şeklindeki düşüncenin, Müslümanlar arasında birçok temsilcisi vardı. Nitekim bu düşüncenin yerleşmesi için eski re'y okulları önemli ölçüde gayret göstermişlerdir. Zira onlar, ne kadar az yazılı kanun malzemesi (*leges scriptae*) olursa, hüküm verirken o kadar rahat olacaktı.<sup>[42]</sup> Goldziher'e göre sahâbeye ait sahîfelerin tarihi değeri ne olursa olsun, hadisler hicri birinci yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanmış ve bu yüzyılın sonunda hadislerin yazılması faaliyeti tartışmasız olarak kabul edilmiştir.<sup>[43]</sup>

Goldziher, hadislerin henüz Hz. Peygamber döneminde yazıldığına karşı çıkmamış olmakla beraber, sistematik tedvînin ilk dönemdeki varlığına itiraz etmiştir. Goldziher'e göre müteakip dönemde hadislerin yazılmasına yönelik endişeler yazılı olarak muhafazasını engellemiştir. Bundan dolayı o, hadis mecmualarının başlangıcını hicri ikinci asrın ilk yarısı gibi geç bir tarihe yerleştirmiştir.<sup>[44]</sup> Ancak o, tedvînin başlangıç tarihi konusunda açık ve net bir bilgi de vermemektedir. Goldziher, hadislerin yazılmasının yaygınlık kazanmasına rağmen bu konuda olumsuz tavır takınanların da var olduğunu, fakat bu menfi tutumların daha sonraki önyargıların bir sonucu olduğunu öne sürmüştür. Goldziher, hadislerin yazılıp yazılmadığına yönelik tartışmaların hadis kitaplarının yazıldığı döneme kadar devam ettiğini, hatta söz konusu dönemde bile şifâhi rivâyeti savunanların olduğunu söylemektedir.<sup>[45]</sup>

Goldziher bu görüşlerine ilaveten, hadislerin yazılmasını serbest bırakan veya yasaklayan rivâyetlerin *Ehl-i hadis* ile *Ehl-i rey* arasındaki çatışmadan kaynaklandığını ve her bir grubun kendi görüşünü destekleyecek mahiyette hadisler uydurduğunu iddia etmiştir.<sup>[46]</sup> Ona göre, bir tarafta *Ehl-i re'y* "Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın, her kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu [derhal] imha etsin" sözünü Hz. Peygamber'e isnad ederken [One side makes the Prophet say], diğer tarafta da *Ehl-i hadis*, Abdullah b. Ömer'in "İlmi bağlayayım mı?" sorusuna Peygamber'e "evet" cevabını verdirtmiştir. Ona göre hadis yazımına karşı olanlar, hadislerin yazılması halinde bunlara yeterince saygı gösterilmemesi ya da insanla-

Scholer, "Sözlü Torâ", s.136.

<sup>[42]</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 157-158.

<sup>[43]</sup> Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 182; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 269.

<sup>[44]</sup> Kutluay, "Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları", 16.

<sup>[45]</sup> Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 184; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 272.

<sup>[46]</sup> A'zami, Goldziher'e itiraz ederek onun bu görüşünü şu şekilde eleştirmektedir: "Goldziher'in bu görüşünü cerh etmek için, yazmaya muhalif oldukları söylenen ulemânın isimlerine kısaca bakmak yeterlidir. Yazmaya muhalif oldukları zannedilen en meşhur muhaddisler İbn Sîrîn ve Âbide es-Selmânî idi. Fukahânın en meşhurları arasında hadisleri yazan ve hadislerin yazılmasına taraftar olan, Hammâd, İbrahim, el-A'meş, ez-Zührî, es-Sevrî gibi Ehl-i Re'y âlimleri vardı." Bk. Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz Hadislerinin Tedvîn Tarihi: (H. 1-150-M. 622-657)*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 27.

rın eski din mensupları gibi, Allah'ın Kitabı'nı bırakıp bunlarla ilgilenmek sûretiyle Kur'an'ı ihmal edebilecekleri endişesiyle hadislerin yazılmasını istememişlerdir.<sup>[47]</sup> Kısaca ona göre hadislerin yazılmasını neyeden hadisleri, hadislerin güvenilir olmadığı düşünün ve onları delil olarak kullanmak istemeyen *Ehl-i Re'y*; hadislerin yazılmasına izin veren hadisleri ise hadislerin güvenilir olduğunu ve delil olarak kullanılmasını gerektiğini ileri süren *Ehl-i Hadis* ortaya atmıştır.<sup>[48]</sup>

Goldziher, her ne kadar Buhârî başta olmak üzere sahih hadis kaynaklarındaki hadislerin az bir kısmı hariç çoğunun uydurma olduğu gibi bir kanaate sahip olsa da hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazıldığı kanaatini benimsemiştir. Daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği iddia edilse de onun hadislerin yazılmasından anladığı, literatür türü kitaplardan ziyade şahsi olarak kayda geçirilen ve küçük çapta *risâle* veya *sahife* diyebileceğimiz mecmualardır. Hadis literatürünün daha önce varsayılandan çok daha az otantik materyal ihtiva ettiği kanaatini savunarak daha önceki araştırmacıları ayrılan Goldziher, Hz. Peygamber'in sîreti hakkında bilgi edinebilmek için hadislerin kullanılamayacağını iddia etmiştir.<sup>[49]</sup> Goldziher'e göre hadis verileri Hz. Peygamber döneminin olaylarını anlatan tarihi haberler olarak ele alınamaz. Bu veriler sonraki dönemlere ait gelişmeleri yansıtan malzemelerdir ve buna yönelik literatür oldukça geç diyebileceğimiz bir dönemde tasnif edilmiştir.<sup>[50]</sup>

Goldziher'in hadislerle ilgili yazdığı eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, hadislerin Hz. Peygamber döneminde münferit olarak yazıldığına karşı çıkmamış olmakla birlikte, sistematik olarak hadislerin tedvîn edilmesinin Hz. Peygamber sonrası dönemlerde gerçekleştiğini iddia etmiştir. Ancak ilk tasnif edilen eserlerin şifâhi rivâyete dayandığı iddiasının, Âzamî ve Fuat Sezgin gibi İslam düşünürleri tarafından tenkit edildiğini ve bu musennafatın -onlara göre- büyük ölçüde yazılı kaynaklara dayandığını da ifade etmemiz gerekmektedir. Goldziher hadislerin yazımının erken dönemde mevcûdiyetini kabul etmekle birlikte, selefi Sprenger gibi o da ilk dönemdeki hadis kitâbetinin kişiye özel tutulan notlar kabilinden anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.

#### 4. Nabia Abbott (1897-1981)

Çalışmalarının ekserisini hadislerin yazılması konusuna tahsis eden Nabia Abbott özellikle II. (VIII.) ve III. (IX.) yüzyıllardan günümüze ulaşan papirüslerle ilgilenen oryantalist olarak bilinmektedir. Oriental Institute'e bağışlanan 350'yi

<sup>[47]</sup> Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 184; Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları II*, 272.

<sup>[48]</sup> Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnete Yaklaşımları", 570.

<sup>[49]</sup> Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 182.

<sup>[50]</sup> Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -M. Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-Âzamî Örneği-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 21; Goldziher, *Muslim studies (Volume Two)*, 19.

aşkın papirüs ve öteki yazılı belgelerden seçtiği malzemelerle erken dönem Arap yazısının gelişimi, ayrıca tarih yazıcılığı, hadis-tefsir tarihi ve Arap gramerinin gelişmesi gibi konulara dair araştırmalar yapmıştır.<sup>[51]</sup> Abbott'un hadis konusundaki en önemli eseri, *Studies in Arabic Literary Papyri II* olmakla beraber, bu eserin dışında birçok kitap ve makale telif etmiştir. Abbott'un Hz. Âişe'nin hayatını ele aldığı ve Türkçe'ye "Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe" olarak tercüme edilen eseri, Batı dünyasında Hz. Âişe hakkında kaleme alınmış ilk eser olarak bilinmektedir.<sup>[52]</sup>

Hadislerin tedvini, hadislerin çoğalmas ve isnâdın ortaya çıkışı gibi birçok konuda fikirlerini dile getiren Abbott, hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin görüşlerini de büyük ölçüde *Studies in Arabic Literary Papyri II* adlı eserinde belirtmiştir. Abbott yazılı kültürün Araplar arasında, hatta İslam öncesi dönemde de yaygın olduğunu, Irak'ta ve Suriye'de yaşayan Arapların yanında Arap yarımadasında yaşayan Hıristiyanların ve Yahudilerin yazıya vakıf olduklarını ifade etmekte, Arapların kutsal olarak kabul ettikleri bazı kitaplara sahip olduklarını belirtmektedir.<sup>[53]</sup> Abbott bu görüşü çerçevesinde yazılı kaydın henüz Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken başladığını ve sahâbeden bir kısmının hadisleri yazdığını ve şifâhi nakil yöntemi ile birlikte yazılı metinlerin de hadislerin naklinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmektedir.<sup>[54]</sup>

Hz. Ali ve Abdullah b. Amr gibi bazı sahâbilerin sahîfe ve kitap olarak adlandırılan ve belli sayıda hadis ihtiva eden küçük kitapçıklara sahip olduklarını dile getiren Abbott, sahip olduğu bu görüşler nedeniyle bazı oryantalistlerin görüşlerine muhalefet ettiği için tenkit edilmiş,<sup>[55]</sup> hatta bu yönüyle "oryantalist oksidental" olarak kabul edilmiştir.<sup>[56]</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse Abbott, hadislerin erken dönemde yazıya aktarılmasını hadislerin otantikliğini sağlayan temel bir husus olarak mütalaa etmiş ve Hz. Peygamber'in hadislerinin henüz o hayatta iken yazıldığını savunmuştur.<sup>[57]</sup>

Abbott'a göre buradaki asıl problem, Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivâyetleri erken dönemde "standart bir şekilde" kayda geçirip rivâyet etme teşebbüslerinin olmaması ve "bu dönemde yazılmış sahifelerin elimizde bulunmamasıdır. Abbott, Hz. Ömer'in bir kısım uygulamalarının bu konuda etkili olduğu kanaatindedir.

[51] Bekir Kuzuşli, "Abbott, Nabia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), Ek-1/6-7.

[52] Nabia Abbott, *Hazreti Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe* (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999).

[53] İbrahim Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin Isnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott" (YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, 2014), 298.

[54] Kutluay, "Nabia Abbott", 299; Ali Karakaş, *Nabia Abbott ve Hadise Yaklaşımı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 77.

[55] Kutluay, "Nabia Abbott", 299.

[56] Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm", 17.

[57] Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition*. (Chicago: The University of Chicago, 1967), 2/6-7.

Hız. Ömer, Kur'an ile hadislerin karıştırılma ihtimalinden daha ziyade, Kur'an'a paralel bir eserin ortaya çıkması ve bunun Kur'an'ın ihmal edilmesine yol açması gibi endişeler nedeniyle hadisleri derlemekten vazgeçmiştir. Ancak onun vefatının ardından Hız. Osman zamanında tamamlanan Mushaf'ın bazı şehir merkezlerine gönderilmesinden sonra hadislerin Kur'an'la karışmasının önüne geçilmiş oldu.<sup>[58]</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse Abbott, İslam'ın ilk dönemlerinde Hız. Peygamber henüz hayattayken hadislerin bir kısım sahâbe tarafından yazıldığını savunmuş, bu iddiasını ispatlamak için ilk dönem içerisinde oluşturulan hadis sahîfelerini bu görüşüne delil olarak zikretmiştir. Abbott'un bu görüşleri Sezgin ve Azamî ile paralellik arz etmekle birlikte, oryantalistlerin genel kanaatlerine ters olduğu için birçok Batılı araştırmacı tarafından tenkit edilmiştir.

### 5. Joseph Schacht (1902-1969)

Schacht'ın hadis konusundaki çalışmaları Batı dünyasında oldukça etkili olmuş ve kendisinden sonra gelen oryantalistleri de etkilemiştir. Goldziher'in özellikle hadislerle ilgili eleştirel yaklaşımını erken dönem İslâm hukuk teorisine uygulayan Schacht, Müslüman geleneğinde savunulduğunun aksine ilk İslâm hukukçularınca ortaya konan malzemenin Hız. Peygamber'in mirasıyla doğrudan ilişkisinin bulunmadığını, bunların İslâm öncesi Arap örfü, fethedilen topraklardaki uygulamalarla Emevî Devleti'nin ve toplumunun pratiğinden ibaret bulunduğunu ve hadisler şeklinde Hız. Peygamber'in dilinden aktarılmasının sonradan oluşan bir kurgunun ürünü olduğunu iddia etmiştir.<sup>[59]</sup>

*Muhammedanische Studien* adlı eserinden epeyce sonra neşrettiği *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı kitabında Schacht, merfû ahkâm hadislerinin tamamının, siyerle ilgili haberlerin de büyük bir kısmının sıhhatini reddetmiş, aksi ispat edilene kadar hadisleri uydurma kabul etme ilkesinin Batı'da yerleşik bir kabul haline gelmesini sağlamıştır.<sup>[60]</sup> Zira, Schacht isnadların geriye doğru gelişme eğiliminde olduğunu, zamanla kusurlarının giderildiğini, isnadların mükemmelliğinin onların geç döneme ait olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda ona göre, özellikle hicrî üçüncü yüzyılda ortaya çıkan muttasıl senetler uydurmadır.<sup>[61]</sup>

Schacht, klasik mecmualardaki hadislerin büyük çoğunluğunun Şafiî'den sonra tedavüle sokulduğunu iddia etmektedir.<sup>[62]</sup> Schacht'ın çalışmaları genelde İslam

<sup>[58]</sup> Kutluay, "Nabia Abbott", 300.

<sup>[59]</sup> Geniş bilgi için bk. Murteza Bedir, "Schacht, Joseph", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/223-226.

<sup>[60]</sup> Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 173.

<sup>[61]</sup> İshak Emin Aktepe, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi (Joseph Schacht)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 138-139.

<sup>[62]</sup> Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnete Yaklaşımları", 557.

hukuk tarihi üzerine olduğu için hadislerin yazım faaliyetini özel bir başlık içerisinde değerlendirmemiş, fikhî hadisleri değerlendirirken bu konuya da zaman zaman işaret etmiştir. İslam Hukukunun hicrî ikinci asırda başladığı görüşünü savunan Schacht'a göre Hz. Peygamber'in asıl hedefi yeni bir hukuk sistemi tesis etmek değil, insanların cennete girebilmek için nasıl davranmaları gerektiğini öğretmektir. Schacht, İslam Hukuk ilkelerinin kaydedilmeye başlandığı dönemin hicrî 150 yılı olduğunu söylemekte<sup>[63]</sup> ve hukuki merfû hadislerin de en erken hicrî ikinci asırda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Schacht'a göre, hicrî ilk asırda Hz. Peygamber'in hiçbir hadisi mevcut olmadığı gibi isnad denilen sistem de mevcut değildi. İsnadların geriye doğru gelişme gösterdiğini savunan Schacht'a göre hadis kaynaklarında yer alan isnadların Hz. Peygamber'e kadar uzanmasının hiçbir değeri yoktur.

## 6. Gautier Herald Albert Juynboll (1935-2010)

Oryantalist düşüncenin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilen ve Batı dünyasındaki diğer oryantalistlere de referans olan Juynboll, hadis ve sünnet konusunda telif ettiği eserlerle<sup>[64]</sup> tanınan şarkiyatçılardan birisi olmuştur. Juynboll, bir yandan Goldziher ile Schacht'ın hadis literatürünün pek çoğunun sonradan ihdâs edildiği fikirlerini kabul ederken, öte yandan hadis yazımının Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında başladığı ve hicrî ilk üç asra kadar devam ettiğine dair Fuat Sezgin, Mustafa el-A'zamî ve Nabia Abbott'un fikirlerine de katılmadığını söylemektedir.<sup>[65]</sup> Zira o, bir yazma eserin orijinal haliyle ortaya çıkarılmış olsa bile, bu metnin isnadda zikredilen en eski râviden çok daha sonraki bir zamanda yaşamış birisi tarafından kolayca uydurulabilmesinin mümkün olduğunu ve dolayısıyla yukarıda isimleri geçen ilim adamlarının bunu fark etmemiş olabileceklerini ileri sürer.<sup>[66]</sup>

Juynboll, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbilerin Peygamber'in sözlerinden ve fiillerinden bahsettiklerini ve isnad müessesesiyle birlikte, vahiyde olduğu gibi, bunların sıkı ve titiz bir şekilde muhafaza edildiğine dair İslam âlimlerince ileri sürülen görüşlere katılmadığını söylemektedir. O, meşhur sahâbilerin de Peygamber'in söz ve fiillerinin rivâyetinde epey bir rolünün bulunduğunu ve o sahâbilerin ölen liderleri hakkında sürekli konuşmuş olmalarının mümkün olabileceğini, ancak onunla ilgili bilgilerin ise daha sonradan hadis literatürü dediğimiz şekilde gelişme gösteren bir tarzda standartlaştırılarak erken dönemlerde formel bir rivâyet şekline dönüştürülmediğini, kaynakların bizden inanmamızı istedikleri gibi bunun bir program halinde devam ettiğinin asla mümkün olmadığını ve hadisin

<sup>[63]</sup> Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986), 56.

<sup>[64]</sup> Eserleri için Bk. Fatma Kızıl, "Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 183-184.

<sup>[65]</sup> Mustafa Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis / Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları" (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 261.

<sup>[66]</sup> Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll", 261.



en son sahâbî vefat ettikten sonra standartlaştığını, en genç sahâbîlerin çoğunluğu hayatta iken bile bunun gerçekleşmediğini söylemektedir.<sup>[67]</sup>

## 7. Michael Cook (1940- )

İngiliz asıllı oryantalist Michael Cook, hadislerin yazılması meselesini araştıran bir diğer oryantalist olarak karşımıza çıkmaktadır. Cook temel düşüncesini hadislerin yazılması ile sözlü Tevrat'ın yazılması arasında benzerlik olduğu iddiası çerçevesinde ele almaktadır.<sup>[68]</sup> Cook, konuyla ilgili yazdığı “The Opponents of the Writting of Tradition in Early Islam” isimli makalesinde, konuyu ele alırken Hatib el-Bağdâdî'nin *Takyidü'l-ilm*, İbn Abdilberr'in *Câmiu beyâni'l-ilm*, İbn Sâd'ın *et-Tabakâtü'l-kübra*, Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel* ve Dârimî'nin *es-Sünen* adlı eserlerinden istifade ettiğini belirtmiştir.<sup>[69]</sup>

Cook, *The origin of the Muslim hostility to the writing of Tradition* başlığı altında, hadislerin yazılmasına karşı menfi tutumun nedenleri olarak bazı ihtimallerin olduğunu belirtmiş ve bu ihtimalleri; sözlü kaynakların daha güvenilir olduğu düşüncesi, ilmin [hadislerin] yazıldıktan sonra yanlış kişilerin [ehil olmayanların] eline geçebileceği endişesi, geleneğin [hadislerin] yazılmasının Kur'an'ın ihmal edilmesine yol açabileceği endişesi şeklinde sıralamıştır.<sup>[70]</sup>

Cook, hadislerin yazılmasına yönelik ortaya çıkan karıştlığın kökenlerine yönelik yapmış olduğu değerlendirmede Eski Yunan kültürü, Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Yahudilik gibi birçok ihtimali değerlendirmiş ve sonuç olarak İslâmi gelenekteki yazı karıştlığının Yahudi geleneğinden etkilendiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>[71]</sup> Cook, Yahudi geleneğindeki sözlü-yazılı gelenek ve bu konudaki tartışmaları değerlendirmiş ve İslam geleneğindeki hadis kitâbeti karıştlığının İbrâni gelenekteki yazı karıştlığı ile paralellik arz ettiği tezinin yakın zamanda Schoeler tarafından da ele alındığını dile getirmiştir.<sup>[72]</sup>

Hadislerin yazımına yönelik tartışmalarda zikredilen “sizden öncekiler”, “ehl-i kitap”, “sizden önceki milletler” vb. ifadelerin Yahudi geleneğine atıfta bulunduğunu iddia eden Cook, bu düşüncesini desteklemek için Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen “İsrailoğullarının Tevrat'ın dışında bir kitap yazdıklarını ve Tevrat'ı bir kenara bırakarak yazdıkları bu kitaba uyduklarını” dile getiren ve İbn Sîrînden

<sup>[67]</sup> Ertürk, “Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll”, 260.

<sup>[68]</sup> Bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 492-493.

<sup>[69]</sup> Michael Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 44/4 (Ekim 1997), 442-443.

<sup>[70]</sup> Cook, “Writing of Tradition”, 491-492.

<sup>[71]</sup> Cook, “Writing of Tradition”, 497-498.

<sup>[72]</sup> Cook, “Writing of Tradition”, 501.



nakledilen “İsrailoğullarının, atalarından miras kalan kitaplar nedeniyle yoldan çıktıklarını” ifade eden rivâyetlerini kullanmıştır.<sup>[73]</sup>

Cook, geçmiş kavimlerin Allah'ın Kitabı'nı terk ederek başka kitaplara yöneldiklerini dile getiren rivâyetlerde ifadenin 'kitaplar' şeklinde çoğul kipinde değil 'kitap' şeklinde tekil olarak zikredildiğini ve bununla kastedilenin Yahudi sözlü geleneğinin temel kitabı olan “Mişna” olduğunu iddia etmiş ve bu hususun daha önce Goldziher tarafından da dile getirildiğini belirtmiştir.<sup>[74]</sup>

Cook, İslam geleneğindeki yazı karşıtlığının Yahudi geleneğindeki yazı karşıtlığına benzediğini ispat sadedinde birçok örnek zikretmiş ve sonuç olarak Müslümanların hadislerin yazılması konusundaki tavrının İbrâni gelenekle büyük ölçüde benzeştiğini ve Yahudi geleneğindeki yazı karşıtlığının bir devamı niteliğinde ele alınması gerektiğini savunmuştur.

## 8. Gregor Schoeler (1944- )

Batılı İslam araştırmacıları arasında, hadislerin yazılması konusunu en geniş şekilde ele alan kişi Gregor Schoeler'dir. Bu konuda seri şeklinde yayımlanan dört makale yanında Fransızca yayımladığı bir de kitabı bulunmaktadır. Schoeler, şifâhi rivâyetin yazılı kayıttan üstün tutulmasının ve yazılı kaydın sakıncalı görülmesinin Yunan felsefesinde de konu edildiğine değinerek<sup>[75]</sup> hadislerin yazılı kaydına yönelik Evzâî'nin verdiği tepkiyi de aynı paralellikte değerlendirmektedir. Ona göre hem Yunan felsefesinde hem Yahudilikte hem de İslâm'da yazıya karşı olumsuz bir bakış açısı olduğunu ve her üç kültürde de yazılı kültüre geçişin oldukça sancılı bir süreç sonunda gerçekleştiğini, sonuçta her üç kültürde de yazılı kaydın ayakta kaldığını ifade etmektedir.<sup>[76]</sup>

Arap edebiyatı içerisinde hâfızanın baskın bir rolü olduğunu kabul eden Schoeler'e göre bu durum, Arap kültürü içerisinde yazının hiç kullanılmadığı anlamına gelmez. Ancak yazılı kültürün bulunması, o kültürde neşir anlayışının olduğunu da gösteren bir husus değildir. Nitekim kitap yazmak ve neşretmek anlayışının Arap kültürüne yabancı kavramlar olduğunu iddia eden Schoeler, özellikle ilk dönemlerde tutulan notların özel kullanım amacıyla yapıldığını, neşretme ve kamuya açma niyeti ile yazılmadığını ifade etmektedir.<sup>[77]</sup>

<sup>[73]</sup> Cook, “Writing of Tradition”, 501-502.

<sup>[74]</sup> Cook, “Writing of Tradition”, 502-503.

<sup>[75]</sup> Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 61-63.

<sup>[76]</sup> Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 64.

<sup>[77]</sup> Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 65.

Schoeler, hadislerin erken dönemde yazılıp yazılmadığına ilişkin temel düşüncelerini *Der Islam*'da yayımlanan "Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam" adlı makalesinde dile getirmiştir. Bazı eklemelerle birlikte birkaç defa yayımlanan ve Türkçeye de tercüme edilen<sup>[78]</sup> bu makalede büyük hadis külliyatlarının dayandığı temellerin, temelde sözlü mü yoksa yazılı mı olduğu konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Konuya İslâm'da eğitim ve öğretimin kendine özgü hususu ile başlayan Schoeler, Antik çağdan beri var olan bilimsel takrir müessesesi "semâ" [dinleme] tarzının İslâm'da da mevcut olduğunu, bu tarzın, hocanın [şeyhin] veya onun belirlediği bir kişinin, defterinden ya da hafızasından okuduğu metinleri talebenin dinlemesiyle meydana geldiğini belirtir ve bu tarzın en tercih edilen yöntem olduğunu dile getirir. Aynı şekilde talebenin, hocanın huzurunda hadis metinlerini yazılı bir belgeden ya da hafızasından okuduğu ve hocanın da okunamı dinleyip gerektiğinde düzelttiği kıraat şeklinin de semâ ile eşdeğer kabul edildiğini ve bu takrirlerin ilk dönemlerde çoğunlukla camilerde, bazen de hocanın evinde mecâlis [oturumlar] veya mucâlesât ve halekât [halkalar] şeklinde icra edildiğini ifade etmektedir.<sup>[79]</sup>

Schoeler'a göre, çok erken denebilecek bir dönemde öğrenciler hocalarının bir defterden veya ezberden takrir ettikleri malzemeyi ekseriyetle yazmışlardır.<sup>[80]</sup> Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Schoeler'e göre hadislerin yazılmasına yönelik bütün bu bilgilere rağmen, kitap ve neşir kavramları söz konusu döneme yabancı kavramlar olup, bu dönemde hadislerin yazımına yönelik tutulan özel notlar şahsi kullanıma dair olup, neşretme ve kamuya açma niyeti ile yazılmamıştır.<sup>[81]</sup>

Schoeler, sözlü ve yazılı rivâyetin birbirlerini tamamladığını söyleyerek ne tümüyle bir sözlü rivâyet ne de ağırlıklı olarak harfi harfine kopya etme ve redaksiyonu bitmiş kitapları aktarma şeklinde yazım faaliyeti olmadığını savunmaktadır. Schoeler, yapılacak en iyi şeyin sözlü ve yazılı gibi kavramlardan vazgeçmek olduğunu ve erken İslam döneminde daha çok ders takriri faaliyetinden bahsetmek gerektiğini söyler.<sup>[82]</sup> Ona göre, yazılı rivâyeti savunanlar gibi isnadda kullanılan "bana/bize anlattı/haber verdi" [haddesenâ-ahberenâ] gibi tabirlerin yazılı kaynaklara işaret ettiği gibi göstermelik gerekçeler öne sürmeye de gerek duyulmaz. Schoeler'a göre, sözlü rivâyeti savunanların yaptığı gibi, kaynaklarda âlimlerin sürekli kullandığı kitap, defter, sahife ve benzeri kelimeleri anlamından uzak bir

[78] Gregor Schoeler, "Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Rivâyeti Meselesi", çev. Bekir Ezer, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 131-156; Gregor Schoeler, "İslâm'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivâyeti Sorunu", çev. Nîmetullah Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 171-196.

[79] Schoeler, "Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivâyeti", 174.

[80] Schoeler, "Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivâyeti", 177.

[81] Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 65.

[82] Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı", 191-192.

şekilde yorumlamak ya da râvilerin hafıza güçleri ile ilgili abartılı bilgilere başvurmak gereksizdir.<sup>[83]</sup>

Schoeler bu ifadesiyle, hem rivâyetlerin oldukça erken dönemde yazıldığını savunanları hem de sözlü teori savunucularını eleştirmekte her iki grubun da öne sürdükleri delillerin “zorlama” sonucu oluştuğunu iddia etmektedir.

## 9. Harald Motzki (1948- 2019)

Çalışmalarını Kur'ân tarihi, siyer ile ilgili rivâyetlerin yeniden inşası, tarih ve antropoloji vb. konularda yoğunlaştıran<sup>[84]</sup> Motzki, yaptığı araştırmalarda Batılı İslam araştırmacıları arasında Goldziher (ö.1921) ve Schacht'ın (ö.1969), yaygın olarak kabul görmüş olan; hadislerin tasnifinin geç başladığı, fıkıh ekollerinin fıkhi görüşlerini otoriter bir kaynağa dayandırmaya çalıştıkları, hicri ikinci ve üçüncü asır âlimlerinin kendi görüşlerini Hz. Peygamber'in sözleriymiş gibi yansıttıkları, isnad sisteminin fıkıh ekolleri tarafından uydurulduğu gibi fikirlerinin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>[85]</sup> O, Goldziher ve Schacht'ın aksine, hadislerin henüz Hz. Peygamber hayatta iken yazılmaya başlandığı veya O'nun vefatından sonra aralıksız yazılmaya başlandığı ve daha sonraları bu işin giderek sistemleştiği kanaatinde. Ona göre, Kur'ân ve hadislerin yazılması ve nakli, İslam hukukunun da başlangıcı olarak görülmelidir.<sup>[86]</sup>

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarih boyunca çok sayıda oryantalist araştırmacı farklı saiklerle hadis alanı ile ilgilenmiş, hatta bir kısmı araştırmalarının hemen hemen tamamını sadece hadis ilmine harcayarak bu alanda çok sayıda eser telif etmişlerdir. Bu çalışmaların günümüzde de halen yoğun bir şekilde devam ettiğini görmekteyiz. Oryantalistlerin hadis ilmine yönelik bu ilgilerinin arkasında kuşkusuz hadis / sünnet rivâyetlerinin İslam toplumunda Kur'ân'dan sonra ikinci temel kaynak olarak kabul edilmesidir.

Hadis alanında çalışma yapan birçok oryantalist olmakla birlikte kitâbetü'l-hadîs meselesini ayrı olarak ele alan ve konuyu diğerlerine oranla daha ciddi olarak tartışanların sayısı sınırlıdır. Bununla birlikte konuyu çalışanların büyük bir

<sup>[83]</sup> Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı”, 192.

<sup>[84]</sup> Bk. Rahile Yılmaz, “Hadis Alanındaki Çalışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist Harald Motzki”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2015), 195-201; Özcan Hıdır, “Harald Motzki: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı] (2004), 275-283.

<sup>[85]</sup> Fikret Karapınar, “Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştirisi”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 294.

<sup>[86]</sup> Karapınar, “Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştirisi”, 321.

kısımının bilimsel ciddiyetten uzak ve farklı saiklerle konuyu ele almış oldukları söylenebilir.

Goldziher, hadislerin erken dönemlerde yazıldığı düşüncesini kabul etmekle birlikte, İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan kitap kavramıyla ifade edilen hususun bugünkü anlamından çok uzak olduğunu ve bu yazım faaliyetini *özel yazılı notlar* şeklinde anlamak gerektiğini ifade etmektedir. Bilimsel anlamda, hadisi ilk ele alan oryantalist olarak kabul edilen Sprenger, hadislerin ilk dönemlerde yazı ile kayıt altına alınıp alınmadığı meselesini ciddi anlamda ilk araştıran Batılı araştırmacı olmuştur. Sprenger'in hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin düşüncelerinin, konu ile ilgili İslam âlimlerinin genel tavrı ve İslam literatürü ile önemli ölçüde benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira Sprenger'e göre erken dönemde hadislerin yazılmasına engel olabilecek herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak ona göre bu yazılı metinler, bir kitap teşkil edecek çerçevede geniş muhtevalı bir eser niteliğinde olmaktan ziyade kişiye özel tutulan notlar olarak anlaşılmalıdır

Hadislerin tedvini, hadislerin çoğalması ve isnâdın ortaya çıkışı gibi birçok konuda fikirlerini dile getiren Abbott, hadislerin yazılıp yazılmadığına ilişkin görüşlerini de büyük ölçüde *Studies in Arabic Literary Papyri II* adlı eserinde belirtmiştir. Abbott yazılı kültürün Araplar arasında, hatta İslam öncesi dönemde de yaygın olduğunu, Irak'ta ve Suriye'de yaşayan Arapların yanında Arap yarımadasında yaşayan Hıristiyanların ve Yahudilerin yazıya vakıf olduklarını ifade etmekte, Arapların kutsal olarak kabul ettikleri bazı kitaplara sahip olduklarını belirtmektedir. Abbott bazı oryantalistlerin aksine, hadislerin yazı ile kayıt altına alınmasının oldukça erken bir dönemde olduğu kanaatini taşımaktadır. *Studies in Arabic Literary Papyri II* adlı eserinde hemen her sayfada, ilk devirlerden itibaren yazılı kayıtların bulunduğunu ifade etmekte, İslâm'ın ilk zamanlarında henüz Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken ashâbdan bir kısmının hadisleri yazdığını ve şifâhi nakil yöntemi ile birlikte yazılı metinlerin de hadislerin naklinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Abbott, hadislerin erken dönemde yazıya aktarılmasını hadislerin otantikliğini sağlayan temel bir husus olarak mütalaa etmiş ve Hz. Peygamber'in hadislerinin henüz o hayatta iken yazıldığını savunmuştur. William Muir, hadislerin nakledilme sürecinin çoğunlukla şifâhi olarak gerçekleştiğini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da nakil sürecinin bu minval üzere devam ettiğini savunmaktadır. Rivâyetlerin Hz. Peygamber döneminde yazıldığına yönelik rivâyetlerin çelişkili ve tutarsız olduğunu iddia eden Muir'e göre bugün elimizde olan hadis kaynaklarını bu yazılı kayıtlarla ilişkilendirmek de mümkün değildir. Oryantalist düşüncenin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilen Juynboll ise, hadis yazımının Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında başladığı ve hicri ilk üç asra kadar devam ettiği görüşüne açıkça katılmadığını ve yazılı olduğu iddia edilen bir kısım metinlerin sonradan uydurulmuş olduğunu öne sürmektedir. Hadislerin yazılması konusunu en kapsamlı bir şekilde ele alan Oryantalist Gregor Schoeler'dir. Schoeler, erken dönemde hadislerin yazılmasını mümkün görmekle beraber bu ya-

zım faaliyetinin neşretme amacına yönelik olmadığını söylemekte ve bu görüşüyle de Goldziher'e yakın bir duruş ortaya koymaktadır. Oryantalistler arasında İslam âlimlerinin görüşüne en yakın görünen muhtemelen Motzki olmuştur. O, Goldziher ve Schacht'ın aksine, hadislerin henüz Hz. Peygamber hayatta iken yazılmaya başlandığı kanaatindedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse; hadis konusunda araştırmalar yapan oryantalistlerden, hadislerin hâfızaya yardımcı olmak amacıyla şahsi ders notları şeklinde de olsa erken dönemde yazılı olarak kaydedildiğini kabul eden Alois Sprenger ve *Muslim Studies*'te dile getirdiği ilk görüşü esas alınırsa Ignaz Goldziher, Nabia Abbott, Harald Motzki ve Schoeler gibi kimseler olmuştur. Ancak Goldziher'in daha sonra rivâyetlerin erken dönemde yazıldığına dair fikrini değiştirerek aksi yönde bazı iddialar ortaya attığı da bilinmektedir. Buna karşılık Abbott'un düşüncelerinin, Müslüman bilginlerin genel kabulüne en yakın kabul edilebilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Bu yüzden Batı dünyasında oldukça sert tenkitlere de maruz kalmıştır.

## KAYNAKÇA

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi: (H. 1-150-M. 622-657)*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Abbott, Nabia. *Hazreti Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 1999.
- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary papyri: Qur'anic commentary and tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Akin, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 47-70.
- Aktepe, İshak Emin. "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi (Joseph Schacht)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 135-144.
- Bedir, Murteza. "Schacht, Joseph". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/223-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cook, Michael. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 44/4 (Ekim 1997), 437-530.
- Erdem, İlhan. "Sprenger, Alois". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/121-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ertürk, Mustafa. "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis / Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları". Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları II*. çev. Mehmet Said Hatiboğlu, Cihat Tunç. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim studies (Volume Two)*. Albany: State University of New York, 1977.
- Gökkır, Bilal. "Başlangıçtan Günümüze Oryantalist Batı İslâm Araştırmalarında Hıristiyan Polemiği". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 391-397. Adapazarı, 2002.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevki Eden Temel Faktörler Üzerine". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.
- Gül, Mutlu - Korkut, Nurdan. "Batıda Hadise Dair Kaleme Alınan Almanca Akademik Çalışmalar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (23 Ocak 2020), 315-353.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Takyîdü'l-İlm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatiboğlu, Mehmet S. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hıdır, Özcan. "Harald Motzki: Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Çalışmaları ve The Origins of Islamic Jurisprudence Adlı Eseri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı] (2004), 275-283.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 7-31.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Hurgronje, C. Snouck. *Mohammedanism; Lectures on its Origin, its Religious and Political Growth and its Present State*. New York: G.P. Putnam Sons, 1916.
- Juynboll, G. H. A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Karakaş, Ali. *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Karakaş, Ali. *Nabia Abbott ve Hadise Yaklaşımı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Karapınar, Fikret. "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşü Getirdiği Eleştirisi". *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 293-326. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kızıl, Fatma. "Gualtherüs (Gautier) Hendrik Albert Juynboll". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 181-184.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.
- Kutluay, İbrahim. "Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları". *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* 1 (2019), 11-33.
- Kutluay, İbrahim. "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott". 281-324. YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu, 2014.
- Kuzudişli, Bekir. "Abbott, Nabia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Margoliouth, David Samuel. "On Moslem Tradition". *Muslim World* 2/2 (1912), 113-121.
- Muir, Sir William. *The life of Mohammad*. Edinburgh: John Grant, 1923.

- Özsoy Demiray, Belkis. "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı". *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 15/30 (2017), 393-414.
- Said, Edward W. *Oryantalizm (Doğubilim): Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. İstanbul: Pınar Yayınevi, 1982.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986.
- Schoeler, Gregor. "Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Rivâyeti Meselesi". çev. Bekir Ezer. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 131-156.
- Schoeler, Gregor. "İslam'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu". çev. Nimetullah Akın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 171-196.
- Yılmaz, Rahile. "Hadis Alanındaki Çalışmalarıyla Tanınan Hollandalı Oryantalist Harald Motzki". *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (2015), 195-201.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*. İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Literatürü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Yücel, Ahmet. "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnete Yaklaşımları". *İslam Geleneğinde Hadis ve Sünnet*. 553-590. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.



## İsmail Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Haşiyesinde Ashab-ı Kehf Kıssası Analizi

The Analysis of the Parable of Ashab al-Kahf in the  
Hashiyah of Ismail Konevi's Beyzavi Commentary

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat  
· ahmet.aozdemir@gop.edu.tr · ORCID > 0000-0002-2389-6693

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 16 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 119-146

**Atıf/Cite as:** Özdemir, A. "İsmail Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Haşiyesinde Ashab-ı Kehf Kıssası Analizi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 119-146.



## İSMAİL KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ TEFSİRİ HAŞİYESİNDE ASHAB-I KEHF KISSASI ANALİZİ

### ÖZ

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişmiş ilim adamlarından olan ve yazdığı farklı alanlardaki eserleriyle adından söz ettiren İsmail Konevî'nin Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyesi önemli kaynaklar arasına girmiştir. Yaptığı ilmi çalışmalar saray eşrafının da gözünden kaçmamış olacak ki kendisi saraydaki ilmi toplantıların vazgeçilmez isimlerinden biri olmuştur. Bu çalışmamızda tefsirinin bir yönünü, Ashab-ı Kehf kıssası analizini ele aldık. Kıssa, sıra dışı bir olaydan bahsetmesi nedeniyle insanların dikkatini çekmiş ve araştırmalara konu olmuştur. Olayın geçtiği yer, gençlerin kimler olduğu ve ne kadar süre uyuyakaldıkları hala gizemini korumaktadır. Kur'an, meselenin özüne odaklandığı için bu tür ayrıntılar üzerinde çok fazla durmamaktadır. Konuyla ilgili detaylar daha çok yoruma dayalı bilgilerden oluşmaktadır. Üzerinde durulması gereken asıl konu, gençlerin korkusuzca mücadelesi ve bu olayın, kıyametin mutlaka gerçekleşeceğine delil olmasıdır. Konevî'nin de Kur'an'ın bu üslubuna riayet ettiği, tahlillerinde dikkat çekici ifadeler kullandığı görülmektedir. Her ne kadar ayrıntılara zaman zaman girse de daha çok bahsettiğimiz öze dönük bir anlatım ortaya koyduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Konevî, Beyzâvî Haşiyesi, Ashab-ı Kehf, Kıssa.



## THE ANALYSIS OF THE PARABLE OF ASHAB AL-KAHF IN THE HASHIYAH OF ISMAIL KONEVİ'S BEYZAVİ COMMENTARY

### ABSTRACT

Ismail Konevi, who was one of the scientists who grew up in the last periods of the Ottoman Empire and who made a name for himself with his works in different fields, is among the important sources with his work of hashiyah on Bezavi's commentary. His scientific studies have not gone unnoticed by the notables of the palace, as he has been one of the indispensable figures of the scientific meetings in the palace. In this study, we discussed one aspect of his tafsir, the analysis of the parable of Ashab al-Kahf. The story attracted people's attention and became the subject of research due to the fact that it mentions an unusual event. The place where the incident took place, who the young people were and how long they fell asleep still remain a mystery. The Qur'an does not dwell too much on such details because it focuses on the essence of the issue. The details on the subject consist mostly of

information based on interpretation. The main issue that needs to be focused on is the fearless struggle of the young people and the fact that this event is evidence that the doomsday will definitely occur. It is seen that Konavi also complied with this style of the Qur'an and used remarkable expressions in his analyses. Although he goes into details from time to time, it can be said that he reveals a more succinct narrative that we have mentioned.

**Keywords:** Tafsir, Konevi, Beyzavi Hashiyah, Ashab al-Kahf, Qıssa.

## GİRİŞ

İsmail Konevî, 18. yüzyılda Osmanlı uleması arasında şöhret bulmuş büyük bir ilim adamıdır. İyi bir eğitim almasının da bir sonucu olarak çeşitli eğitim kurumlarında görev almasının yanı sıra saraydaki ilmi tartışmaların da vazgeçilmez isimlerinden olmuştur. Farklı alanlarda çalışmalar ortaya koymuş olmakla birlikte tefsir alanındaki eserlerinin daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.

Khef sûresi 18/9-26. ayetleri arasında geçen Ashab-ı Khef kıssası ise bir grup gencin, inançları uğruna ortaya koydukları büyük mücadelenin ve cesaretin anlatılmasından ibarettir. Mücadelelerinin her aşaması, ibretlik hadiselerle doludur. Bu olaylardan çıkarılacak dersler, gençler için yol gösterici bir hüviyete sahiptir.

Gerek İsmail Konevî gerekse Ashab-ı Khef kıssası ile ilgili çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte İsmail Konevî'nin, bu kıssayı tahlil etmesiyle alakalı bir çalışma mevcut değildir. O nedenle biz bu çalışmamızda müellifin çalışma konusu olarak ele aldığımız eserde söz konusu kıssayla ilgili değerlendirmelerini ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle Konevî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerine, özellikle Haşiyesine dair bilgiler aktaracağız. Devamında Ashab-ı Khef Kıssası ile ilgili genel bir bilgilendirme yapacağız. Makalemizin asıl kısmını teşkil eden son bölümde ise Konevî'nin Ashab-ı Khef Kıssasıyla ilgili Haşiyesine, söz konusu kıssa bağlamında yaptığı değerlendirmelere yer vereceğiz.

## 1. İSMAIL KONEVÎ

Asıl adı Muhammed b. Mustafa İsmâüddin Ebu'l-Fidâ el-Hanefî el-Konevî olan İsmail Konevî<sup>[1]</sup>, Konya'da doğmuş<sup>[2]</sup>, Hac dönüşü esnasında 1195/1781 yılında

<sup>[1]</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannafin* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/222.

<sup>[2]</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Muradî, *Silke'd-dürer fi a'yânî's-sânî aşer* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1408/1988), 1/262.

Dımaşk'ta vefat etmiştir.<sup>[3]</sup> Vefatı Safer ayının 12'sine denk gelmiştir.<sup>[4]</sup> Salihyye bölgesinde<sup>[5]</sup> Zülkifl aleyhisselamın kabrinin yakınına defnedilmiştir.<sup>[6]</sup> Hanefî olarak nitelendirilmesi bu mezhebe mensubiyetini de göstermektedir.<sup>[7]</sup>

Kendilerinden istifade ettiği ilim adamlarına gelince Abdülkerim Konevî, Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Antakî<sup>[8]</sup>, Mustafa Konevî, İmam Halil Konevî ve Mustafa Maraşî'den dersler almıştır. Halep ve İstanbul medreselerinde de eğitim görmüştür.<sup>[9]</sup> Mustafa Boluvî, Halil Konevî, Hacı İsmail, Aksaraylı İbrahim Efendi gibi isimlerle birlikte Ebû Said Muhammed Hadimî'den de dersler aldığı ifade edilmiştir.<sup>[10]</sup> Kendisiyle ilgili nitelendirmelere bakılacak olursa hafız olduğu da anlaşılmaktadır.<sup>[11]</sup>

Aldığı bu eğitimler neticesinde aklî ve naklî ilimlerde iyi bir konuma gelmiş<sup>[12]</sup>, medreselerde ders vermeye başlamıştır.<sup>[13]</sup> Şehzade Medresesi müderrisliği<sup>[14]</sup> ve Enderun'da reisi'l-mualimîn görevlerine getirilmiştir.<sup>[15]</sup> Orada hem özel hem de genel dersler okutmuştur.<sup>[16]</sup> Ulema arasında şöhret kazanmış<sup>[17]</sup>, Rum diyarı âlimlerinin reisi olarak adlandırılmıştır.<sup>[18]</sup> İlmiye sınıfındaki bu şöhretinin akabinde Padişahın huzurunda yapılan huzur derslerine davet edilmiştir.<sup>[19]</sup> Huzur dersleri 1172/1758 yılından itibaren her yıl Ramazan ayında Padişahın huzurunda dönemin önde gelen ilim adamlarının katılımıyla gerçekleştirilen tefsir tartışmalarıydı. Bu oturumlarda Kadı Beyzâvî tefsiri esas alınır.<sup>[20]</sup> İlk huzur dersi vere-

[3] İsmâüddin İsmail b. Muhammed el- Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahu hâşiyetü İbnî't-Temcîd*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/6. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/222; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar; Sad. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/821; Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/376; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)* (İstanbul: Bilmen Yay., 1974), 2/729.

[4] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[5] Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifîn*, 1/222.

[6] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[7] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[8] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[9] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[10] Burcu Dilek, *Kelam Konularının Kur'ân Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 13.

[11] Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/376.

[12] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[13] Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/821.

[14] Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/821.

[15] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/821.

[16] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[17] Muradî, *Silkü'd-dürrer*, 1/262.

[18] Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/222.

[19] Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3/821.

[20] Ebül'Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 14.

nin o olduğu iddiası<sup>[21]</sup> ise bu derslerin onun katılımından önce başlamış olduğu gerekçesiyle doğru kabul edilmemiştir.<sup>[22]</sup> Osmanlı devlet erkânı nezdinde önemli bir konuma gelen Konevî, I. Abdülhamid'in de hürmet ve takdirine mazhar olmuştur.<sup>[23]</sup>

Konevî'nin yetiştirdiği öğrencilerin olduğu da bilinmektedir. Bu konuda ilk akla gelenlerden olan Müfid İsmail Efendi (öl. 1217/1803) ile kazaskerlik görevinde bulunan Ayıntâbî Mehmed Münib Efendi (öl. 1238/1822) kendisine öğrencilik yapmış<sup>[24]</sup> büyük ilim adamlarıdır.

Konevî'nin, çalışmamızda söz konusu ettiğimiz Beyzâvî Hâşiyesi'nden başka çok sayıda eseri bulunmaktadır.<sup>[25]</sup> Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyenin baskısı, tefsirde önemli bir isim olan, edebiyat ve şiirde de güçlü bir kalemi bulunan İbn Temcid'in<sup>[26]</sup> onun haşiyesinin kenarına yazdığı haşiyeye ile birlikte basılmıştır. Beyzâvî tefsirine haşiyeye yazmasında, bu tefsirin Osmanlı medreselerinde en çok okutulan iki tefsirden biri olmasının<sup>[27]</sup> etkili olduğu söylenebilir.

## 2. ASHAB-I KEHF

Kur'an'da, gerek Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispat edilmesi gerekse ibret alınması için anlatılan kıssalar<sup>[28]</sup> önemli bir yer tutmaktadır. Bu kıssalardan bir kısmı peygamberlerle ilgili olmakla birlikte, onların yolundan giden salih insanların ve bunun aksi istikamette bulunan, onlara düşmanlık edenlerin kıssalarının da yine Kur'an'da yer aldığını görmekteyiz.

Kur'an'da, tevhit mücadelesi veren, bu noktada hiçbir tavize yanaşmayan, Allah'a şirk koşan zalim yönetime yanlış yolda olduklarını haykıran gençlerin mücadelesinden bahseden tarihi olay Ashab-ı Kehf kıssası olarak bilinmektedir. Bu gençler aynı zamanda, aksiyoner, ıslahatçı, idealist, arkadaş grubuyla özdeşleşen, fedakâr, sabırlı, sorgulayıcı, benliğini kazanmış, sosyal, toplumsal yargılardan uzak, dua bilincine sahip<sup>[29]</sup> olmak gibi ahlaki değerlere de sahiptirler.

[21] Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/222.

[22] Dilek, *Kelam Konularının Kur'an Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi*, 14.

[23] Muradî, *Silkü'd-dürer*, 1/262.

[24] İbrahim Bayram, "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk" Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2019), 140.

[25] Muradî, *Silkü'd-dürer*, 1/262; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/222.

[26] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 322.

[27] Dilek, *Kelam Konularının Kur'an Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi*, 17.

[28] M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 73-79; Abdülbaki Güneş, *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005), 36-39.

[29] Süleyman Karaceliil, "Ashab-ı Kehf Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergi-*

Bahsi geçen gençlerin kim olduklarına dair tartışmalara baktığımızda tefsirlerde, Râzî (öl. 606/1210), Mücâhid'in (öl.103/721) bir görüşü olarak bu gençlerin, şehrin ileri gelenlerinden olduğunu söylemiştir.<sup>[30]</sup> Kurtubî (öl. 671/1273) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) de benzer şekilde bu gençlerin Rum eşrafından olduğunu dile getirmiştir.<sup>[31]</sup> Birinin vezir, diğerlerinin önde gelenlerden olduğu da söylenmiştir.<sup>[32]</sup> Rum kralının çocukları olduklarına<sup>[33]</sup> dair görüşler de mevcuttur.

Verdikleri mücadeleden ve inançlarındaki sebatlarından dolayı kendilerinin veli kullardan oldukları da söylenmiştir. Bundan yola çıkarak Allah'ın veli kullarının kıssalarını dinleyenlerin bu kıssaların etkisiyle huzura kavuşacakları, dünya heveslerinin azalacağı, ibadetlerini daha güzel bir şekilde yapacakları da ifade edilmiştir.<sup>[34]</sup> Zaten kıssalar, insanların ibret almalarına yönelik olduğu ve her birinde Allah'ın gönderdiği dinin hakikat, karşısında duran zihniyetlerin de batıl olduğu vurgulandığı için insanların daha iyi bir kul olmalarına yönelik bir faydayı da ortaya çıkaracaktır.

Bu kıssa genel kabule göre Hz. İsa (a.s.) sonrasında cereyan ettiği için Yahudi kaynaklarında yer almamakla birlikte<sup>[35]</sup> Hıristiyan kaynaklarında *Yedi Uyurlar Efsanesi* olarak geçmektedir.<sup>[36]</sup> Hıristiyan kaynaklarında 158 veya 197 yılında uyutulup 408 veya 447 yılında uyandırıldıklarına dair bilgiler de mevcuttur.<sup>[37]</sup> Rum bölgesinde yaşayıp daha önce putlara tapıyorken hidayete erdikleri ve Hz. İsa'nın şeriatına tabi oldukları söylenmiştir.<sup>[38]</sup> Hz. İsa'dan önce yaşadıkları iddiası ise doğru kabul edilmemiştir.<sup>[39]</sup> Yani bu gençlerin, Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasındaki bir dönemde yaşadıkları anlaşılmaktadır.<sup>[40]</sup>

Ashab-ı Khef'in uyutulduğu mağaranın nerede olduğu da tartışılmıştır. Bu yerin İspanya, Cezayir, Mısır, Ürdün, Suriye, Afganistan, Doğu Türkistan, Efes,

*si*, 21 (2011), 209-221.

[30] Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 21/98.

[31] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 13/214; Nâsîrüddin el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş (Beirut/Dimeşk: Dâru'r-Reşid/Müessesetü'l-İmân, 2000), 2/329.

[32] Muhammed Emin Necati, *Kıssa-i Ashâbü'l-Khef*, haz. Hanife Koncu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 24.

[33] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.), 212.

[34] Necati, *Kıssa-i Ashâbü'l-Khef*, 19.

[35] Emine Sekme, *Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashâb-ı Khef Kıssasının Tahlili* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 13, 15.

[36] Faruk Sümer, *Eshabü'l-Khef (Yedi Uyurlar)* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1989), 23.

[37] Sümer, *Eshabü'l-Khef*, 23.

[38] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 212; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 2012), 1/325.

[39] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/325.

[40] Hüseyin Çelik, "Ashab-ı Khef Kıssası ve İçerdiği Mesajlar", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/1 (2017), 194.

Tarsus ve Afşin'de olduğuna dair görüşler vardır.<sup>[41]</sup> Bu yerlerin sayısının otuz üç olduğu da söylenmiştir.<sup>[42]</sup> Kıssada anlatılan gençlerin, putlara tapan kral Dikyanus döneminde Efsus şehrinde yaşadıkları ifade edilmiştir.<sup>[43]</sup> Kralın ilahlık iddiasında bulunduğu, bunu kabul etmeyenleri öldüreceği de nakledilen rivayetlerdendir.<sup>[44]</sup> Onların şehirden uzaklaşmalarının temelinde böyle bir baskının ve zulmün yer aldığı anlaşılmaktadır. Onların mücadelelerinin büyüklüğü de böylesi zalim bir krala korkusuzca başkaldırmalarından kaynaklanmaktadır.

Gençler, şehirden ayrıldıktan sonra davranışlarından dolayı onları cezalandırmak isteyen Dikyanus'un, onları uzun süre arattığı ama kendilerinden bir iz bulamadığı nakledilmektedir.<sup>[45]</sup> Başka bir rivayette de onları mağarada buldukları, buna rağmen içlerine düşen korku nedeniyle oraya giremedikleri, bunun üzerine kralın, mağaranın kapısına duvar ördürdüğü de bildirilmektedir.<sup>[46]</sup>

Uyandıklarında şehre gönderdikleri kişinin gıda satın almak için verdiği paranın önceki dönem kralına ait olduğu fark edilince bir kişinin onu alıp Müslüman olan kralın yanına götürmesiyle halkın onlardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[47]</sup> Bu gençlerin bir hazine bulmuş olabileceklerine dair endişe ya da önceki krala duyulan öfke, götüren kişiyi böyle bir davranışa itmiştir de diyebiliriz.

Neticede insanlar, daha önce halk arasında anlatılan bu kıssanın gerçekliğini bizzat yaşayarak müşahede etmişlerdir. Onlarla aynı inancı paylaştıkları için de kendilerine saygıda kusur etmemiş hatıralarını yâd etmek için buldukları mağaranın yan tarafına bir mescit inşa etmişlerdir.

### 3. KONEVÎ'NİN KISSAYI ANALİZİ

#### 3.1. Kıssaya Giriş Mahiyetinde Bazı Değerlendirmeler

##### 3.1.1. Kıssanın Hak Olarak Anlatılması

Kur'an'da yer alan kıssalar, insanlar arasında dilden dile dolaşan ve birçoğu tahrife uğrayan geçmişe dönük anlatıların, doğru bir bilgi olarak insanlara sunulmasıdır. Her ne kadar önceki kitaplarda bu kıssaların bir kısmı yer alsada kitaplar tahrife uğradıkları için onların doğruluğu tartışmalıdır.

<sup>[41]</sup> Sümer, *Eshabü'l-Khef*, 26-32.

<sup>[42]</sup> Karacelil, "Ashab-ı Khef Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler", 204. 29.

<sup>[43]</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 1/325.

<sup>[44]</sup> Necatî, *Kıssa-i Ashâbü'l-Khef*, 22.

<sup>[45]</sup> Necatî, *Kıssa-i Ashâbü'l-Khef*, 23.

<sup>[46]</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 212.

<sup>[47]</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 212.

Bu gerçeklikten hareketle Kehf sûresi 13. ayetinde<sup>[48]</sup> kıssanın doğru bir şekilde anlatıldığından bahsedilmektedir. Konevî, bu ayet bağlamında ayette geçen *hak* kelimesinin *sıdk/doğru bir şekilde* şeklinde Beyzâvî tarafından açıklanmasını değerlendirirken bunun gerekçesinin, *hak* kelimesinin, vakiya uygun bir şekilde hüküm vermek anlamına geldiğini, *sıdk* kelimesinin de aynı anlamı ifade ettiğini söylemiştir.<sup>[49]</sup> Görülen odur ki Konevî, ifadeyi, ekleme ya da çıkarma olmaksızın kıssanın olduğu gibi herhangi bir değişiklik yapılmadan anlatılması anlamında değerlendirmiştir.

### 3.1.2. Kıssanın Gerçekliği

Konevî, 17. ayette<sup>[50]</sup> geçen “*o gençlerin mağaradaki bu durumuna şahit olsaydın*” ifadesinde muhatabın Hz. Peygamber olabileceği gibi onun ümmetinin kastedilmiş olmasını da imkân dahilinde gördüğünü ifade ettikten sonra burada muhatabın belli olmasının, kıssanın gerçek bir yaşantı olduğunu, mecazi bir anlatımın olamayacağını gösterdiğini dile getirmektedir. Ayrıca bu hitapta, gençlerin durumuyla ilgili abartılı bir dilin kullanıldığını da söylemektedir.<sup>[51]</sup> Onun bu değerlendirmesinden yola çıkarak Kur’ân’daki bütün kıssaların, temsili bir anlatım olmadığını, yaşanmış olaylar olduğunu söylememiz mümkündür.

### 3.1.3. Kıssanın İnsanı Şaşkına Çevirecek Bir Ayet Olması

Bu kıssada insanları hayrete düşürecek birçok durumdan bahsetmek mümkündür. Çünkü bu gençlerin karşılaştığı hadiseler sıra dışı bir durum arz etmektedir. Konevî, 17. ayette geçen *ayet* ifadesinden kastın, gençlerin büyük bir cesaret örneği göstererek hakkı savunmak için krala karşı çıkmaları, dinlerini korumak için vatanlarını, mallarını, ailelerini terk etmeleri, mağaraya sığınmaları, güneşin onları rahatsız etmemesi olabileceğini söylemektedir.<sup>[52]</sup> Bütün bunların ayet olarak değerlendirilmesi mümkün olmakla birlikte asıl üzerinde durulan konunun onların uzun süre uyutulmaları olduğu görülmektedir. Diğerleri bu asıl unsurun ayrıntıları olarak değerlendirilebilecek hususlardır.

Konevî, 9. ayet<sup>[53]</sup> bağlamında da insanların bu olaya tepkisini anlatır tarzda benzer bir duruma işaret etmektedir. O, bu kıssada şaşılacak olan şeyin, gençlerin,

<sup>[48]</sup> “Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar, Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini arttırdık.”

<sup>[49]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/26-27.

<sup>[50]</sup> “(Resûlüm! Orada bulunsaydın) güneşi görürdün: Doğduğu zaman mağaralarının sağına meyleder; batarken de sol taraftan onlara isabet etmeden geçirdi. (Böylece) onlar (güneş ışığından rahatsız olmaksızın) mağaranın bir köşesinde (uyurlardı). İşte bu, Allah’ın âyetlerindedir. Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın.”

<sup>[51]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/31.

<sup>[52]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/35.

<sup>[53]</sup> “(Resûlüm!) Yoksa sen, bizim âyetlerimizden Ashâb-ı Kehf’ve Ashâb-ı Rakîm’in durumlarını şaşkırtıcı mı bul-

yemeden içmeden uzun süre kalmaları olduğunu söylemektedir.<sup>[54]</sup> Ayrıca kıssanın durumunun, insanların şahit olduğu Allah'ın takdir edip yarattığı şeylere nispetle her ne kadar ibretlik bir kıssa olsa da çok büyük bir şey olmadığı kanaatindedir.<sup>[55]</sup> İnsanların tepki verdiği bazı durumları da buna örnek verebiliriz. Örneğin bir koyunun üzerindeki Allah yazısına şaşırdığı kadar insanoğlu kainattaki düzene, işleyişe şaşırılmamaktadır.

### 3.1.4. Rakîm ile Neyin Kastedildiği

Kıssada gençlerin isimleri belirtilmemekle birlikte orada geçen bir isme yer verilmesi dikkat çekicidir. Konevî, 9. ayette yer alan *Rakîm* ile ilgili nakledilen bir rivayete yer vermektedir. O rivayette *Rakîm*'in, yağmurdan dolayı mağaraya sığınan ve yuvarlanan kaya ile kapısı kapanan kişiler olabileceğini de söylemektedir. Bu kişilerden her biri o mağaradan kurtulmak için yaptıkları bir iyilikten bahsetmeyi önerir ve anlatmaya başlarlar. Birincisi, bazı işçileri çalıştırdığını, onlardan birinin gün ortasında gelmesine rağmen diğerleri kadar iş yaptığı için ona da diğerleri kadar ücret verdiğini, bunun üzerine tam gün çalışan bir işçinin huysuzluk yaparak ücretini bırakıp gittiğini, onun ücretiyle bir buzağı alıp onu çoğalttığını, yıllar sonra gelen ve hakkını isteyen bu kişiye çoğalttığı hayvanları verdiğini söyleyerek kapının açılması için dua eder ve dağ sallanarak kaya biraz hareket eder. İkinci kişi zengin iken bir kadının kıtlık yıllarında kendisinden yardım istediğini, onunla birlikte olmak şartıyla yardım edeceğini söylediğini, üçüncü defa gelişinde kendisini ona teslim ederken kadının Allah korkusuyla irkildiğini, kendisinin de onunla birlikte olmaktan vazgeçtiğini anlatır. Konevî, kadının bu hareketi aklıktan yok olacağı ya da kocası kötü biri olduğu için yaptığını, bununla birlikte kişinin açlık sebebiyle zina etmesine izin verildiğine dair bir hükmün İslam'da var olduğunu bilmediklerini söylemektedir. Konevî, bu ikinci kişinin duasının akabinde mağaradaki aydınlığın içerideki insanlar birbirlerini görüp tanıyacak şekilde iyice artıp karanlığa üstün geldiğini söylemektedir. Üçüncüsü ise anne babasına süt ikram etmek için eve geldiğini, onları uyur vaziyette bulunca uyandırmaya kıyamadığı için sabaha kadar başlarında beklediğini söyler ve kapının açılması için dua eder ve mağaranın kapısındaki taş tamamen açılır ve dışarı çıkarlar. Konevî, bu kişinin anne-babasının çok yaşlı olduğunu, şiddetli yağmura yakalanması sebebiyle eve geç geldiğini, bu rivayeti<sup>[56]</sup> Numan b. Beşir'in, Hz. Peygamber'den muttasıl bir senetle naklettiğini ifade etmektedir.<sup>[57]</sup>

*dun?*

<sup>[54]</sup> Konevî, *Hâşiyeye*, 12/18.

<sup>[55]</sup> Konevî, *Hâşiyeye*, 12/19.

<sup>[56]</sup> Muhammed b. İsmâil el- Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Edeb", 5 (No. 5974).

<sup>[57]</sup> Konevî, *Hâşiyeye*, 12/20-21.



Konevî, bu ifade ile neyin kastedildiğine dair daha başka görüşlere de yer vermiştir. Bu kelimenin, onların buldukları dağın ya da yerin ismi olabileceğine dair tartışmaların olduğunu, fakat onların amellerinin boşa gitmeyeceğine dair ifadenin bu durumu nefyettiğini söylemiştir.<sup>[58]</sup> Diğer bir görüşe göre kelimenin, gençlerin toplumunun, onların kıssalarıyla ilgili yazmış oldukları ve onların sığındığı mağaranın kapısına ya da sandık içerisinde mağaraya bıraktıkları kitabın adı olduğu da söylenmiştir. Konevî, bu görüşleri aktardıktan sonra kendi tercihini ortaya koymuştur. Ona göre *Rakîm*, mağaranın kapısında bulunan ve onlara bekçilik yapan köpektir.<sup>[59]</sup> Genel kabulün de bu yönde olduğu söylenebilir.

### 3.2. Mağaraya Sığınma Gerekçeleri

Kur'ân'da ibretlik bir hadise olarak anlatılan bu kıssanın büyük bir ideal uğruna meydana gelmiş olması gerekir. O ideal, İslam'ın temelini oluşturan tevhid inancının korunmasıdır. Konevî, Kehf sûresi 10. ayeti<sup>[60]</sup> bağlamında Rum halkından olan bu gençlerin, müşrik olan Rum melikinin onları şirk koşturmayı zorlaması nedeniyle mağaraya sığındıklarını dile getirmektedir.<sup>[61]</sup> Krala karşı çıkma hadisesinin gerçekleşme biçimiyle alakalı 14. ayet<sup>[62]</sup> ekseninde ortaya koyduğu değerlendirmede Konevî, gençlerin, kendilerini Allah'tan başkasına kulluğa davet eden krala karşı Rablerinin üstünlüğünü haykırdıklarını, bu inançlarını yeminle de pekiştirdiklerini, bu karşı çıkışı yapmadıkları takdirde haktan uzaklaşıp günahkâr bir şekilde zulümde ve küfürde aşırı gidenler olacaklarını dile getirdiklerini söylemektedir.<sup>[63]</sup> Nitekim Konevî, gençlerin, toplumlarından ayrılıp mağaraya sığınmalarını onlarla birlikte bulunmaları kendilerini helake götüreceğinden şirkten de uzaklaşma olarak yorumlamıştır.<sup>[64]</sup>

Gençler, bunun zor bir mücadele olduğunun farkındaydılar. O nedenle 10. ayette geçtiği üzere Allah'tan yardım talebinde buldukları görülmektedir. Konevî, gençlerin merhamet talebinde bulunmalarını geçmişte işlemiş oldukları hatalarının bağışlanmasını isteme, insanlardan uzakta buldukları için rızık temin etme imkânları olmadığından rızık isteme ve kendilerini insanların zarar vermesine karşı güvende kılma olarak Allah'tan iyilikte bulunmasını isteme şeklinde

<sup>[58]</sup> Konevî, *Hâşîye*, 12/19-20.

<sup>[59]</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 211.

<sup>[60]</sup> "O (yiğit) gençler mağaraya sığınmışlar ve: Rabbimiz! Bize tarafından rahmet ver ve bize, (şu) durumumuzdan bir kurtuluş yolu hazırla! demişlerdi."

<sup>[61]</sup> Konevî, *Hâşîye*, 12/21.

<sup>[62]</sup> "Onların kalplerini metin kıldık. O yiğitler (o yerin hükümdarı karşısında) ayağa kalkarak dediler ki: Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz, O'ndan başkasına tanrı demeyiz. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz."

<sup>[63]</sup> Konevî, *Hâşîye*, 12/28.

<sup>[64]</sup> Konevî, *Hâşîye*, 12/21.

yorumlamıştır.<sup>[65]</sup> Bunların hepsi mümkün olmakla birlikte asıl yardım talebinin, kendilerini cezalandırma ihtimali yüksek olan başkaldırdıkları krala karşı Allah'ın desteğine ihtiyaç duyma olarak değerlendirilmesi daha makul gözükmetedir.

### 3.3. Mağaranın Yeri ve Konumu

#### 3.3.1. Sığındıkları Mağaranın Hangi Şehirde Bulunduğu

Ashab-ı Khef'in sığındığı mağaranın bulunduğu şehrin hatta ülkenin neresi olduğuna dair farklı görüşler olmakla birlikte<sup>[66]</sup> Konevî, 19. ayetin<sup>[67]</sup> tefsiri mahiyetinde Beyzâvî'nin kesin bir dille bu şehrin Tarsus olduğu şeklinde görüşünü ortaya koyduktan sonra Zemahşerî'nin de Keşşâf'ında<sup>[68]</sup> aynı görüşü savunduğunu, Tarsus'un İslam beldelerinden bir belde olduğunu dile getirmiştir.<sup>[69]</sup> Bu şehrin İslam'dan önceki isminin ise Efsus olduğunu söylemiştir.<sup>[70]</sup> Ayrıca mağaranın, Mekte'nin kuzeyinde bir yerde olmasının daha doğru olacağı kanaatindedir.<sup>[71]</sup> Bunun yanında Hz. İsa'nın yaşadığı Filistin bölgesine yakın bir konumda bulunması, söz konusu beldenin Tarsus olduğuna dair iddiayı güçlendirmektedir.

#### 3.3.2. Mağaranın Konumu

Konevî, 17. ayeti yorumlarken mağaranın kapısı kuzey kutbu tarafına baktığı için içerisine gençleri rahatsız edecek güneş ışınlarının girmedeğini, onları teğet geçtiğini söylemektedir.<sup>[72]</sup> Güneşin doğuşu esnasında onları rahatsız etmemesi zevelden önceki vakit, batarken rahatsız etmemesi de zevelden sonraki vakit olarak onun tarafından değerlendirilmiştir.<sup>[73]</sup> Güneş ışınlarının onlardan uzak tutulmasının, olağanüstü bir şekilde onların bir kerameti olarak Allah'ın bu ışınları engellemesi şeklinde olabileceğini de dile getirmekte<sup>[74]</sup> ve bu değerlendirmeyi daha mantıklı bulmaktadır. Farklı mevsimlerde her türlü etkiden uzak bir şekilde uzun süre burada kalmış olmalarını, bedenlerinin ve elbiselerinin bozulmadan korun-

<sup>[65]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/21.

<sup>[66]</sup> Sümer, *Eshabü'l-Khef*, 26-32.

<sup>[67]</sup> "Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: İçlerinden biri: Ne kadar kaldınız? dedi. (Kimi) Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık, dediler; (kimi de) şöyle dediler: Rabbiniz, kaldığınız müddeti daha iyi bilir. Şimdi siz, içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, (şehrin) hangi yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca, nâzik davranış (gizli hareket etsin) ve sakın sizi kimseye sezdirmesin."

<sup>[68]</sup> Ebü'l-Kâsim ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaq (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 3/573.

<sup>[69]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/44.

<sup>[70]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/55.

<sup>[71]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/34.

<sup>[72]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/32.

<sup>[73]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/35.

<sup>[74]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/32.

masını buna bağlamaktadır.<sup>[75]</sup> Bu değerlendirmesi daha mantıklı gözükmektedir. Zira bedenlerinin bozulmamasını sadece güneş ışınlarına maruz kalmamak olarak değerlendirirsek bu ışınlar maruz kalmayan hiçbir cesedin bozulmaması gerekir. Dolayısıyla onların bu kadar uzun süre bedenlerine zarar gelmeden kalmış olmaları olağanüstü bir durumu göstermektedir.

### 3.3.3. Gençlerin Mağara İçerisinde Buldukları Yer

Konevî, 17. ayet bağlamında bir konuya daha değinmektedir. O da gençlerin, mağaranın ortasında geniş bir alanda bulunmuş olmalarıdır. Burada bulunmalarının hikmetini ise, havayı rahat teneffüs etmeleri, hava akımına ve güneşin zararlı ışınlarına maruz kalmamaları olarak açıklamaktadır.<sup>[76]</sup> Bütün bu ayrıntıları, orada uzun süre kalacaklarını düşünerek onların hesap etmeleri elbette ki mümkün gözükmemektedir. Konevî'nin de üzerinde durduğu ilahi bir lütuf olarak hem mağaranın seçimi hem de orada buldukları yer kendilerine ilham edilmiştir diyebiliriz.

## 3.4. Uyumaları Esnasında Gerçekleşen Olaylar

### 3.4.1. Uyuduklarının Fark Edilmemesi

Mağaradaki gençlerin rahatsız edilmemeleri için onların bu olağanüstü durumlarının fark edilmemesi gerekir. Konevî, Kehf sûresi 18. ayeti<sup>[77]</sup> bağlamında onların uydukları halde uyanık görülmelerinin sebebinin, gözlerinin açık olması ve sürekli sağa sola çevrilmeleri olduğunu söylemektedir.<sup>[78]</sup> Fakat civarda oturan insanların, onları sürekli bu halde gördükleri halde neden hiç dışarı çıkmamalarını sorgulamamaları ilginçtir. Muhtemeldir ki mağaranın yakınlarında yerleşim yeri bulunmadığı için az sayıda insan, nadir olarak onların bu durumuna şahit olmaktadır.

### 3.4.2. Sağa Sola Çevrilmeleri

Konevî, yine 18. ayet bağlamında onların sağa sola çevrilmelerini Allah'ın kendisine isnat etmesini, onların fiillerini yaratmasıyla ilişkilendirmiştir.<sup>[79]</sup> Fiillerin yaratılması noktasında genel kabul onların yaratıcısının Allah olduğu şeklinde olsa

<sup>[75]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/35.

<sup>[76]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/33.

<sup>[77]</sup> *"Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer onların durumlarına muttali olsa idin dönüp onlardan kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardı."*

<sup>[78]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/36.

<sup>[79]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/37.

da Mutezile bunun aksini düşünmektedir.<sup>[80]</sup> Konevî, İbn Abbas'tan, onların sağa sola çevrilmelerinin sebebinin toprağın onları yememesi olduğuna dair bir rivayet nakletmiştir. Her ne kadar onların durumları olağanüstülük arz etse de yine de sebeplere sarılmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in bir mucizesine de yer vermiştir. O da şudur ki Hz. Peygamber, önce sahabenin yiyeceklerini bir araya getirmiş, sonra dua etmiş ve o az miktardaki yemek büyük bir insan topluluğunu doyurmuştur. Ona göre Allah, hiç yoktan çok miktarda yiyeceği yaratabilecek güçtedir. Bu olayda da aynı şekilde Allah, istese onları sağa sola çevirmeden de koruyup hayatta tutabilirdi. Burada Beyzâvî'nin, eğer sağa sola çevrilmeselerdi bedenleri yok olurdu şeklindeki görüşünün büyük bir hata olduğunu ifade etmiştir. Sağa sola çevirme fiilini, ayeti *يقلبهم* şeklindeki kıraate göre okuyarak zamiri krala atfetmenin yanlış olduğunu da ifade etmiştir.<sup>[81]</sup> Kanaatimizce onların sağa sola çevrilmelerinin tek nedeni bedenlerinin bozulmaması değil, onları görenlerin, gençlerin yaşıyor olduklarına dair bir kanaate sahip olmalarını da temin etmek içindir.

### 3.4.3. Gençlere Köpeğin Eşlik Etmesi

Sûrenin 18. ayetinde mağaranın girişinde beklediği ifade edilen ve Beyzâvî'nin aktardığı bilgilere istinaden köpeklerinin onların peşlerine takılması, kovmalarına rağmen gitmemesi, Allah'ın onu konuşturması ve Allah'ın sevdiği dostlarını kendisinin de sevdiğini söylemesi Konevî tarafından bu gençlerin bir kerameti olarak değerlendirilmiştir. Konevî, köpeğin, bu sözü, gençlerin, kendilerinin Allah'ın dostları olduklarını, mallarını ve vatanlarını, dinlerini korumak için terk ettiklerini, mağaraya da ibadet maksadıyla sığındıklarını söylemelerine karşılık bir cevap olarak dile getirdiğini aktarmaktadır.<sup>[82]</sup> Bu tür bilgiler ayette yer almamakla birlikte Konevî'nin ve diğer müfessirlerin yorumlarında mevcuttur.

Konevî'ye göre onların mağaraya gelmekteki amaçları Allah'a ibadet etmektir. Uyumak için gelmemişlerdi. Ama uzun süre uyuyakaldılar. Onların bu şekilde uyuyakalacaklarına ve yüksek tondaki seslerden dahi etkilenmeyecek şekilde uyularına devam edeceklerine aslında köpeğin işaret ettiğini haber vermektedir. Konuşmaya devam eden köpek onları gelebilecek tehlikelere karşı koruyacağını da söylemiştir. Konevî, burada Hz. Peygamber'in, avlanma, korunma, ziraat, hayvancılık gibi bir ihtiyaç olmaksızın köpek beslenmesinin sevapları azaltacağına dair bir hadisi<sup>[83]</sup> nakletmek suretiyle bu gençlerin, köpeği yanlarında istememelerini izah etmeye çalışmıştır. Muhtemelen onların da kendi şeriatlarında buna benzer bir yasaklamanın olması nedeniyle böyle bir davranışta bulduklarını anlatmak

[80] Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/843.

[81] Konevî, *Hâşiye*, 12/37.

[82] Konevî, *Hâşiye*, 12/37-38.

[83] Buhârî, "Hars ve'l-müzâra'a", 3 (No. 2322).

istemiştir. Bu köpeğin onlara değil de yolda karşılaştıkları ve onlara katılan bir çobana ait olduğu da söylenmiştir.<sup>[84]</sup>

Köpeğin, dile geldiğini varsayacak olursak, onları kralın askerlerine karşı koruması beklenemez. Konevî'nin de işaret ettiği gibi ancak uzun süre kalacakları mağarada diğer insanların, onlara zarar vermesine engel olabilir. Onun da gençlerle birlikte uyuduğunu düşündüğümüzde mağaranın girişinde durması, dışardan mağaraya girmek isteyen insanların içeri girmesine varlığıyla engel olması içindir denilebilir.

#### 3.4.4. Onları Görenlerin Korkuya/Dehşete Kapılmaları

Konevî, 18. ayeti tefsir ederken Allah'ın, onlara verdiği heybet sebebiyle görenlerin korkuya kapılacaklarını söylemektedir. Bunun yanında bedenlerinin iri cüsseli olması ve buldukları yerin ıssızlığı da ona göre bu korkunun oluşmasında etkili olmuştur. Vücutlarında kabarcıklar olduğu için korkulacağı görüşünü ise reddetmiştir. Çünkü onlar gerek mağaranın içindeki gerekse dışarıdaki zarar verici etkenlerden korunmuştur. Aynı şekilde Zemahşerî'nin, saçları ve tırnakları uzun olduğu için onları görenlerin korkuya kapılmalarının mümkün olabileceğine dair görüşünün de yanlış olduğunu ifade etmiştir.<sup>[85]</sup> Korkunun sebebi bu anlatılanlar olabileceği gibi hareketsiz bir şekilde yatan ve gözleri açık olan insanlar kuytu bir yerde görüldüğü zaman insanların içerisine korku düşmesi şeklinde de düşünülebilir.

Konevî, Muaviye b. Ebû Süfyan'ın Roma imparatorluğu üzerine çıktığı bir sefer esnasında bu mağaraya da uğradığından bahsetmekte, bu durumun, mağaranın Tarsus'ta olduğu görüşünü desteklediğini ifade etmektedir. Muaviye, mağarayı açıp içine bakmak istemiş, İbn Abbas'ın bu ayeti hatırlatmasına ve ondan daha cesaretli ve hayırlı olan Hz. Peygamber'in dahi bunu yapmadığını söylemesine rağmen görüşünden vazgeçmemiş ve açmaları için bazı adamlarını oraya göndermiştir. Muaviye'nin gönderdiği kişiler mağaraya girdiklerinde oradan esen bir rüzgâr onları helak etmiştir. Konevî'ye göre ayetteki uyarı ve onları merak edip görmeye çalışmanın yasaklanması hem Hz. Peygamber'e hem de ümmetinedir.<sup>[86]</sup> Oysa Hz. Peygamber, gençlerden uzunca bir süre sonra yaşamıştır. Onları görüp korkuya kapılması da mümkün değildir. Muhtemelen Konevî, bu rivayetten yola çıkarak, gençleri görmeseler dahi onların sığındığı mağaranın korkuya sebep olan bir yapısının bulunduğu düşüncesinden hareketle böyle bir değerlendirme yapmıştır.

<sup>[84]</sup> Konevî, *Hâşiyeye*, 12/38.

<sup>[85]</sup> Konevî, *Hâşiyeye*, 12/40.

<sup>[86]</sup> Konevî, *Hâşiyeye*, 12/40-41.

### 3.4.5. Mağarada Rahatsız Edilmemeleri

Gençlerin korunmalarına yönelik bütün bu tedbirler neticesinde insanların, onları rahatsız etmelerinin önüne geçilmiştir. Konevî, 11. ayet<sup>[87]</sup> bağlamında o gençlerin dualarının bu yönde olması sebebiyle cümlenin başında önceki ayetin devamı ve sebebi olmak üzere ف harfi kullanıldığını söylemektedir.<sup>[88]</sup> Yani onların uyutulmaları ve kralın vereceği cezadan kurtulmaları Allah'ın, onlara merhamet etmesinin bir sonucudur. Konevî, onların kulaklarında dışardan gelecek yüksek tondaki sesleri dahi duymalarını engelleyecek şekilde bir perdenin olduğunu haber vermektedir. Fakat perde ifadesi ayette hazfedilmiştir.<sup>[89]</sup> Ayetin tercümelerinde zaten anlamın daha net olması için *perde* ifadesi yer almaktadır.

## 3.5. Uyuyakalma Süreleri

### 3.5.1. Gençlerin Ne Kadar Süre Uyuyakaldıklarına Dair Tahminleri

Konevî, 19. ayetin tefsiri mahiyetinde gençlerin, uyandıklarında uyuma süreleriyle alakalı tahminlerine yer vermiştir. Ona göre gençlerin bu yorumları yalan söylemeleri anlamına gelmez. Çünkü bu konudaki tahminlerinde yalan söyleme kasıtları yoktur. Gerçek bir vakıya aykırı bir değerlendirmede de bulunmamışlardır. Zaten ne kadar uyuyakaldıklarına dair gerçek bilginin Allah katında olduğunu itiraf etmişlerdir. Uyuyan kişi ne kadar uyuduğunu bilemez (saatin olmadığı o günün şartlarındaki yorum). Onlar da dışarıdaki güneşin konumu gibi bazı emarelerden yola çıkarak bir değerlendirmede bulunmuşlardır.<sup>[90]</sup> Bazı yorumlara göre gençler, mağaraya sabahleyin girip öğle vakti uyandıkları için günün bir kısmında, ertesi gün öğle vakti uyandıklarına dair tahminlerinden dolayı da bir gün uyuyakaldıklarına dair bir yorumda bulunmuşlardır. Konevî, gençlerin ilk tahminlerinin bir gün, ikinci tahminleri ise günün bir kısmı şeklinde yorumda buldukları iddiasını vakıya uygun bulmamaktadır. Ona göre gençler, birinci tahminlerinde bir gün ve diğer günün bir kısmında uyuyakaldıklarını zannetmişlerdir. Bu görüşe aralarında itiraz olunca günün bir kısmında uyuyakaldıkları tahmininde bulunmuşlardır.<sup>[91]</sup> Konevî'nin, bu itirazı neden yaptığı bilinmez ama ayette *bir gün veya günün bir kısmı* ifadesi geçmektedir. O da gençlerin, Konevî'nin iddiasının aksine iki ayrı değerlendirmede buldukları anlamına gelmektedir.

Konevî'ye göre, gençlerden bazıları, tırnaklarının ve saçlarının uzamış olmasına dikkati çekmiş, diğer bir kısmı ise kendilerinde Allah'tan gelen apaçık

<sup>[87]</sup> "Bunun üzerine biz de o mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk (uykuya daldırdık)."

<sup>[88]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/22.

<sup>[89]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/22-23.

<sup>[90]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/42.

<sup>[91]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/43.

bir ayet olmak üzere değişiklik olmadığı üzerinde durmuşlardır. Bu ikinci grubun görüşünü Konevî, onların *bir gün kaldık* sözlerine daha uygun bulmaktadır. Beyzâvî'nin görüşünün de bu yönde olduğu kanaatindedir. Onların, durumun farkında olmadan bir gün kaldıkları tahmininde bulunmalarını, sonra da meseleyi biraz düşündüklerinde ise ne kadar kaldıklarını en iyi Allah'ın bileceğini iddia etmelerini Konevî zayıf bir görüş olarak değerlendirmektedir. Çünkü tırnaklarının ve saçlarının uzadığını görmeleri, sonra da böyle bir yorumda bulunmaları ona göre tutarlı gözükmemektedir.<sup>[92]</sup> Uyandıklarında şayet uzamışsa saçlarının ve tırnaklarının uzamış olmasını fark etmemeleri düşünülemez. İlk anda bir şaşkınlık yaşadıkları, uzun süre uyduklarını düşünmedikleri için süre tahmininde buldukları, bu şaşkınlığı attıktan sonra ise sıra dışı bir durumla karşılaştıklarının farkına varıp durumu Allah'a havale ettikleri anlaşılmaktadır.

### 3.5.2. Ayette Uyuyakalma Sürelerinin Belirtilmesi

Konevî, gençlerin bu tahminlerine yer verdikten sonra 25. ayette<sup>[93]</sup> geçen sürenin izahına başlamıştır. Ona göre ayette geçen üç yüz sene derin uykuda kaldıklarını, dokuz yıl ise uyanmaya yakın bir durumda bulduklarını ifade etmektedir. Bazıları da üç yüz sene sonra uyandıklarını, sonra uyanıp tekrar dokuz yıl daha uykuya daldıklarını söylemektedirler. Konevî, ayetteki bu anlatımın Hz. Musa ile ilgili olaya benzetildiğinden bahsetmektedir. O ayetlerde<sup>[94]</sup> Şuayb peygamberin, Hz. Musa'nın, yanında çobanlık yapmasına dair süreden bahsedilmektedir. Orada da iki ayrı süre söz konusudur. Aynı anlatım üslubu Allah ile Hz. Musa arasındaki görüşmeyle ilgili ayette<sup>[95]</sup> de geçmektedir.<sup>[96]</sup>

Konevî, bu iki tarihin verilmesine dair başka yorumlara da yer vermiştir. Örneğin bazıları buradaki üç yüz yılın Ehl-i kitabın güneş takvimi, üç yüz dokuz yılın ise Arapların ay takvimi baz alındığında ortaya çıkan süre olduğunu söylemişlerdir. Fakat Konevî, bu görüşün zayıf olduğu kanaatindedir. Gerekçe olarak da buradaki hitabın Araplara olması nedeniyle onların hesabına göre tarihin şekillenmiş olmasının daha makul olacağını öne sürmektedir. Az önce bahsi geçen Kur'ân anlatımlarında da Arapların kullandıkları takvimin esas alındığını söylemektedir.

<sup>[92]</sup> Konevî, *Hâşîye*, 12/43.

<sup>[93]</sup> "Onlar mağaralarında üç yüzyıl ve buna ilaveten dokuz yıl kalmışlardır."

<sup>[94]</sup> "(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımdan birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden (işverenlerden) bulacaksın." (Kasas 28/26).

<sup>[95]</sup> "(Bana ibadet etmesi için) Musa'ya otuz gece vade verdik ve ona on gece daha ilâve ettik; böylece Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu. Musa, kardeşi Harun'a dedi ki: Kavminin içinde benim yerime geç, onları islah et, bozguncuların yoluna uyma." (A'râf 7/14).

<sup>[96]</sup> Konevî, *Hâşîye*, 12/61.

Dolayısıyla hem üç yüz hem de üç yüz dokuz rakamı Arapların takvimlerine göredir.<sup>[97]</sup>

Ayette bahsi geçen sürenin Ehl-i kitabın görüşü olduğu, iki farklı düşünceye sahip oldukları için ikisinin ayrı ayrı zikredildiği, bu ayetin, aynı sürenin 22. ayetin devamı mahiyetinde kabul edildiği, aradaki ayetlerin ise ara cümle olarak değerlendirileceği, üç yüz yılın Ashab-ı Kehf'in görüşü, üç yüz dokuz yılın ise Ehl-i kitabın görüşü olduğu da Konevî tarafından dile getirilmiştir.<sup>[98]</sup>

Ne kadar süre uyuyakaldıklarını Allah'ın bileceğine dair bir sonraki ayette geçen ifade, ayette geçen sürenin, uyuyakaldıkları süreyi değil, bu konuda insanların tahminlerini yansıttığı şeklinde anlaşılmaktadır. 25. ayette üç yüz sene kaldılar ifadesi, Allah'ın bir sözü gibi anlaşılıyor olsa da Kur'an'ın bir üslubu gereği bazı ifadelerin hazfedildiği anlaşılmaktadır. Konu bütünlüğü içerisinde bu net bir şekilde kendini göstermektedir.

### 3.5.3. Uyuyakaldıkları Süre Konusunda İhtilafa Düşenler

Konevî, 12. ayeti<sup>[99]</sup> açıklarken gençlerin uykuda ne kadar kaldıkları konusunda ihtilafa düşenlerden kastın bu gençlerin kendisi olabileceği gibi buldukları şehrin yöneticileri veya o şehirde yaşayan insanlar olabileceğini söylemiştir.<sup>[100]</sup> Bu ayet sanki 25. ayetteki duruma ışık tutmaktadır. Yani onların kalma süreleriyle ilgili olarak onların durumuna şahit olan halk ikiye ayrılmış, bir grup üç yüz sene diğer bir grup ise üç yüz dokuz sene uyuyakaldıklarını söylemiştir. Gençlerin böyle bir tahminde bulunmadıkları, bir gün ya da günün bir kısmı şeklinde değerlendirmede buldukları 19. ayette geçmişti.

### 3.5.4. Ne Kadar Süre Uyuyakaldıklarını En İyi Allah'ın Bileceği

Konevî, 26. ayet<sup>[101]</sup> bağlamında bu kıssanın gaybla ilgili bir mesele olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre gaybla ilgili konular bilgiyi gerektirir. Zaten Hz. Peygamber de onlarla ilgili bilgiyi vahiy yoluyla elde etmiştir.<sup>[102]</sup> Dolayısıyla burada onların isimleri ve kalma süreleriyle ilgili temelsiz tartışmalara girmek yerine meselenin özüne odaklanılması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşıl-

<sup>[97]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/62.

<sup>[98]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/62.

<sup>[99]</sup> "Sonra da iki gruptan hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık."

<sup>[100]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/24.

<sup>[101]</sup> "De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O'na aittir. O'nun görmesi de işitmesi de şâyani hayrettir. Onların (göklerde ve yerde olanların), O'ndan başka bir yöneticisi yoktur. O, kendi hükümrânlığına kimseyi ortak etmez."

<sup>[102]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/63-64.



maktadır. Zaten Kur'an'ın üslubunda faydası olmayan ayrıntıdan ziyade öze dönük bir anlatımın tercih edildiği görülmektedir.

### 3.6. Uyanmaları ve Akabinde Gerçekleşen Olaylar

#### 3.6.1. Gençlerin Uyandırılmaları

Konevî, 12. ayeti izah ederken onların uyandırılmaları için kullanılan بعث fiiline dikkat çekmektedir. Ona göre burada bir mecazi kullanım vardır. Çünkü bu fiil, din dilinde kıyamet günü diriliş için kullanılmaktadır. Sanki bu gençler, uykularının ağır olması sebebiyle kıyamet günü kabirlerinden diriltilecek insanlara benzetilmiştir. Gerçek anlamda kullanılmış olmasını da bu fiilin bir yerde ikamet anlamı da bulunduğu için ihtimal dâhilinde görmektedir.<sup>[103]</sup> Onun da belirttiği gibi bu fiil göndermek/elçi göndermek anlamlarının<sup>[104]</sup> yanı sıra daha çok kıyamet günü dirilişe işaret etmektedir.<sup>[105]</sup> Uyanmak anlamında ise يقظ/استيقظ fiili kullanılmaktadır.<sup>[106]</sup> Bu kıssa, öldükten sonra dirilişin hakikat olduğunu vurgulamak için anlatıldığından بعث kelimesi özellikle kullanılmıştır.

İşaret ettiğimiz bu duruma Konevî, Kehf sûresi 19. ayetinin tefsirinde yer vermiştir. O, gençlerin uzun süre uyutulmalarının ve daha sonra uyandırılmalarının Allah'ın gücüne bir işaret olduğu ve ahiretteki diriltilemenin de Allah'ın gücü ile bu hadiseyle aynı şekilde gerçekleşeceği üzerinde durmuştur.<sup>[107]</sup> Uykunun ölüme benzetildiği ayet<sup>[108]</sup> de bu bağlamda düşünülebilir. Kısa süreli uyku dahi ölüme ve tekrar hayata dönmeye benzetiliyorsa uzun süreli bir uykunun benzetilmesi daha kuvvetle muhtemeldir.

#### 3.6.2. İçlerinden Birini Şehre Göndermeleri

Konevî, 19. ayeti açıklarken gençlerin, uyanmalarının akabinde durumlarını anlamak için birbirlerine sorular sormaya, bir sonuca ulaşamayınca da yiyecek almak ve kendilerine ne olduğuna dair bilgi edinmek üzere içlerinden birini şehre

<sup>[103]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/23.

<sup>[104]</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), 4/307.

<sup>[105]</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beirut: Dâru'l-Marife, 4.Basım, 1426/2005), 63.

<sup>[106]</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa. Sıhâhu'l-luğa, es-Sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îf, 4. Basım, 1990), 3/1181; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fırûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk. Mektebü Tahkiki't-Türâs fî Müessesetü'r-Risale (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 8. Basım, 1426/2005), 700.

<sup>[107]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/41.

<sup>[108]</sup> "Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphe yok ki, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır." (Zümer 39/42).

göndermeye karar verdiklerinden bahsetmektedir.<sup>[109]</sup> Çünkü uzun süre uyumalarının sonucunda açlık hissetmeye başlamışlardı.<sup>[110]</sup> Şehre gönderdikleri kişiye ihtiyaçları olan şeyleri alması için para vermelerini bu gençlerin tevekkül anlayışı, kendilerinden sonra gönderilmiş olan son Hz. Peygamber'in tevekkül anlayışıyla<sup>[111]</sup> uyum arz ettiğinden onunla kıyaslama ihtiyacı da hissetmiştir<sup>[112]</sup> ki tevhid mücadelesi için büyük fedakarlık gösteren kişilerin yanlış bir tevekkül anlayışına meyletmeleri beklenemez.

Konevî, 20. ayet<sup>[113]</sup> bağlamında gençlerin şehre gönderdikleri kişinin tanınmaması noktasına özellikle vurgu yaptıklarını dile getirmektedir. Bunun sebebi de tanındığı zaman uğrayacakları zarardır. Bu da ya öldürülmeleri ya da onların dinine girmeye zorlanmalarıdır. Konevî, bu gençlerin daha önceden toplumları ile aynı şirk inancını paylaştıkları ve sonradan Müslüman oldukları görüşünü aynı sürenin 13. ayetini delil göstererek kabul etmez.<sup>[114]</sup> Yani ona göre bu gençler, en başından beri tevhid inancını benimsemiş, şirke bulaşmamış kişilerdi.

### 3.6.3. Şehirdeki İnsanların Oraya Gelen Kişiye Muamelesi

Konevî'nin 21. ayeti<sup>[115]</sup> açıklaması sadedinde eski bir parayla şehre giden gençlerden biri oradaki insanların, hazine bulduğuna dair suçlamalarına maruz kalmıştır. Tüm dikkatine rağmen kaderden kaçamamışlar, kendilerini belli etmekten kurtulamamışlardır. Götürüldükleri yöneticiye durumu anlatınca serbest bırakılmış, ayrılırken ona dua etmiş, mağaraya dönerek orada vefat etmişlerdir. Akabinde de oranın yöneticisi, üzerlerine bir mescit inşa etmiştir.<sup>[116]</sup> Gençle birlikte mağaraya kadar gelen kişilere onların, yerlerinde kalmaları, mağaraya girmemeleri uyarısında bulunduğu, içeriye girmeye çalışan birinin girişte bayılıp içeriyi göremediği de yine Konevî tarafından dile getirilmiştir.<sup>[117]</sup> Kısaca karşılaştıkları insanların, kendilerini tanıyınca onlara olan muameleleri olumlu olmuştur.

<sup>[109]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/42.

<sup>[110]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/43.

<sup>[111]</sup> "Bir adam, 'Ey Allah'ın Resûlü! Devemi bağlayıp da mı Allah'a tevekkül edeyim, yoksa bağlamadan mı tevekkül edeyim?' diye sordu. Allah Resûlü, 'Önce onu bağla, sonra Allah'a tevekkül et!' buyurdu." (Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi' u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Sıfatü'l-kıyâme", 60 (No. 2517)).

<sup>[112]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/44.

<sup>[113]</sup> "Çünkü onlar eğer size muttali olurlarsa, ya sizi taşıyarak öldürürler veya kendi dinlerine çevirirler ki, o zaman ebediyen iflah olmazsınız."

<sup>[114]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/45-46.

<sup>[115]</sup> "Böylece (insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah'ın vaadinin hak olduğunu, kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler. Hani onlar aralarında Ashâb-ı Kehf'in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir. Onların durumuna vâkıf olanlar ise: Bizler, kesinlikle onların yanı başlarına bir mescit yapacağız, dediler."

<sup>[116]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/49.

<sup>[117]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/50.

Konevî, 16. ayet<sup>[118]</sup> bağlamında izahta bulunurken onların durumunu haber veren kişinin bir peygamber olduğu ya da içlerinden birinin peygamber olabileceğine dair iddianın doğru olduğunun ispat edilemediğini söylemiştir.<sup>[119]</sup> Hz. İsa'dan sonraki dönemde yaşadıklarını düşündüğümüzde zaten peygamber olması mümkün değildir.

### 3.6.4. İnsanların Tartıştıkları Konu

Konevî, 21. ayeti açıklarken insanların, ahirette ruh ve beden birliktedir mi yoksa sadece ruhun mu diriltileceği konusunda tartıştıkları bir esnada gençlerin bu durumuna şahit olmaları nedeniyle ikisinin birlikte diriltileceği kanaatine sahip olduklarını dile getirmektedir. Kendisi, gençlerin böyle bir tereddüdünün önceden de bulunmadığı kanaatinde dir.<sup>[120]</sup>

Mağaraya tekrar dönüp uykuya dalmalarının akabinde insanların tartışmalarına gelince bir kısmı onların bu sefer gerçekten öldüğü, bazıları ise tekrar uykuya daldıkları görüşünü savunmuştur. Yine onların buldukları yerin üzerine şehir kuralım diyenler olduğu gibi mescit yapılması fikrini savunanlar da çıkmıştır. Konevî, bundan hareketle salih insanların mezarlarının üzerine bina yapmanın caiz olduğu sonucuna varmıştır. Zemahşerî'nin Keşşâf'ında<sup>[121]</sup> da buna işaret olduğunu söylemiştir. Fakat burada bir hususa da dikkat çekmiştir. O da şudur ki mezarların üzerine bina ve mescit yapılması onların şeriatlerinde caiz bir durum olabileceği için bu gerçeğin de göz ardı edilmemesi gerekir.<sup>[122]</sup> Bu ikinci görüşü destekler mahiyette şu hadis de vardır: "Allah Yahudilere ve Hıristiyanlara lânet etsin. Peygamberlerinin kabirlerini mescide çevirdiler."<sup>[123]</sup> Tevhid mücadeleleriyle örnek olan bu gençlerin kutsallaştırılması, ileriki dönemlerde şirk tehlikesini doğurabilecek sonuçlar ortaya çıkarabileceğinden böyle bir işe tevessül etmek doğru olmayacaktır.

### 3.6.5. Gençler Hakkında Tartışmanın Ölçüsü

Konevî, 22. ayette<sup>[124]</sup> tartışmak anlamında مجادلة kelimesi yerine مُماراة kelimesinin farklı türevleriyle birlikte tercih edilmesi konusuna değinmiştir. Ona göre

<sup>[118]</sup> "(İçlerinden biri şöyle demişti:) Mademki siz onlardan ve onların Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığınınız ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın."

<sup>[119]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/31.

<sup>[120]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/48.

<sup>[121]</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/574.

<sup>[122]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/49.

<sup>[123]</sup> Buhârî, "Salât", 55 (No. 435).

<sup>[124]</sup> "(İnsanların kimi:) Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpeklerdir, diyecekler; yine: Beş kişidir; altıncıları köpeklerdir, diyecekler. (Bunlar) bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. (Kimileri de:) Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpeklerdir, derler. De ki: Onların sayılarını Rabbiniz daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Öyle ise Ashâb-ı Kehf hakkında, delillerin açık olması haricinde bir münakaşaya girişme ve onlar

ilk kelime daha açık, net, anlaşılır bir şekilde tartışmak anlamına gelirken, ayette kullanılan kelime daha tereddütlü, kuşkulu bir anlam yapısına sahiptir.<sup>[125]</sup> Kelimenin anlamı sözlüklerde “bir konuda tereddütlü olmak<sup>[126]</sup>, yani Hz. Peygamber’e sadece Kur’ân’da yer alan bilgileri insanlara anlatmakla yetinmesi tavsiyesinde bulunulmuştur. Ayrıca muhatabı bu konuda bilgisizlikle suçlamaktan kaçınması da istenmiştir. Çünkü bu davranış, onlar üzerinde daha büyük bir etki meydana getirecektir. Onlara bu kıssadaki kapalılıkları aydınlatma konusunda soru sormaması da istenmiştir. Soru sormamasının istenmesinin, onlar hakkında bilgi sahibi olanların Ehl-i kitaptan âlimler olduğuna dair görüşü de çürüttüğü kanaatindedir.<sup>[127]</sup> Çünkü genel kabule göre bu olay Hz. İsa’dan sonra gerçekleşmiştir.

### 3.6.6. Gençlerin Durumunu En İyi Allah’ın Bilmesi

Konevî, 21. ayeti açıklarken ayette geçen “*Rableri onları daha iyi bilir*” ifadesinin o gençler hakkında çokça konuşanlara Allah’tan gelen bir uyarı olabileceği gibi onlar hakkında tartışan kişilerin, acziyetlerini anlayınca bu konudaki gerçek bilgilerin Allah katında olduğunu itiraf etmeleri şeklinde de düşünülebileceğini söylemiştir.<sup>[128]</sup> Çünkü bu kıssa hakkında hala bilinmeyen birçok mesele vardır. Kur’ân, konuyu açıklamadan önce de zaten onlarla ilgili bilgiler daha çok yorumlardan ibarettir. Gençler dahi kendilerine ne olduğuna dair net bilgilere sahip değilken diğer insanların onlar hakkındaki gerçekleri bilmesi vahiy olmadığı sürece imkânsızdır.

## 3.7. Gençlerin İman ve Amel Hassasiyeti

### 3.7.1. Kurtuluş Yolu İsteme

Konevî, 10. ayetle ilgili yaptığı değerlendirmede gençlerin Allah’tan kurtuluş yolu talep etmelerini, daima hidayet üzere bulunma olarak açıklamıştır. İstedikleri şeyden önce harf-i cerrin gelmesini ise daha büyük bir etkiye sahip olacağı için hidayetin önemine vurgu olarak anlamıştır. Şirk ehlinden uzaklaşmak da ona göre zaten doğru yolda olmak anlamına gelmektedir. Kulun her işinin hidayet üzere cereyan etmesi ise güzel vasıflarda bir abartıyı ifade ettiğinden kulun sıfatlarının tekâmülüne işaret etmektedir.<sup>[129]</sup> Her ne kadar gençlerin bu talebi manevi bir yol gösterme olarak anlaşılabilir da dünyevî anlamda kendilerine gelebilecek bir zararı

---

*hakkında (ileri geri konuşan) kimselerin hiçbirinden malumat isteme.”*

<sup>[125]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/55.

<sup>[126]</sup> Cevherî, *Sihâh*, 6/2491; İsfahânî, *el-Müfredât*, 469.

<sup>[127]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/55.

<sup>[128]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/49.

<sup>[129]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/22.

bertaraf etmesi için Allah'tan yardım talep etmeleri şeklinde anlaşılması daha makul gözükmektedir.

### 3.7.2. Hidayetlerinin Artırılması

Konevî, 13. ayeti açıklarken *hidayetlerinin artırılması* meselesini birkaç açıdan değerlendirmiştir. Birincisi, onların imanda sebat etmelerini sağlamaktır. Çünkü bir şeyde sebat etmek o şey üzerinde geçirilen zaman bakımından bir artış anlamına gelmektedir. İkincisi, yüksek bir makama ulaştırdık anlamındadır. Bir diğeri, artırıldığı ifade edilen hidayetin büyüklüğünü açıklamaktır.<sup>[130]</sup> Ayette zaten iman ettiklerinden bahsedildiğine göre burada imanlarının güçlenmesi ve Allah katında yüksek bir makama ulaşmaları anlamına gelir ki Konevî'nin beyanı da bu yöndedir.

### 3.7.3. Kalplerinin Sağlamaştırılması

Konevî, 14. ayet bağlamında orada geçen ربط kelimesi üzerinde durmuş ve bu kelimenin, *bağlama* anlamında mecazi bir kullanım olduğunu, Allah'ın, onların kalplerini sabra bağlaması yani sabırlı olmalarını sağlaması anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>[131]</sup> Sabır anlamında olabileceği gibi kralın karşısında hakkı haykırma cesaretinin onlara verilmesi şeklinde de değerlendirilebilecektir.

### 3.7.4. Gıda Konusundaki Hassasiyetleri

Konevî, 19. ayette geçen ve şehre gönderilen kişiye alacağı gıdada dikkat etmesi gereken husus olarak hatırlatılan اذكى kelimesinin temiz, ucuz, dünyevi ve uhrevi anlamda Allah'ın bir bereketi olarak artma anlamlarına geldiğini, yani ahirette sevabın artmasına sebep olarak helal rızkın kastedilmiş olabileceğini, bu noktada aldatılmamak için o kişinin dikkatli davranması gerektiğini dile getirmiştir.<sup>[132]</sup> Sözlüklerde de bu kelime daha çok artma ve temiz olma anlamlarında kullanılmıştır.<sup>[133]</sup> Bu anlamın ağırlık kazanması gençlerin, helal ve haram konusundaki hassasiyetlerini ortaya koymaktadır. Öte yandan onların uyuduğu esnada şirk koşan bir toplum yapısının olması, insanların aldatılmasına yönelik bir ticaret anlayışının da olabileceğini akla getirmektedir.

<sup>[130]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/27.

<sup>[131]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/27.

<sup>[132]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/45.

<sup>[133]</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/17; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssabur Şahin (Kuveyt: Müessesetü Kuveyt, 2001/1422), 38/224.

### 3.7.5. Gençlere Vadedilen Nimet

Konevî, 16. ayet bağlamında ise gençlere verilecek nimetin, dünya ve ahiretteki faydalanmaların yanında şeksiz, şüphesiz yakîn bir imana sahip olmalarının sağlanması, kemale ulaşmaları olduğunu söylemiştir.<sup>[134]</sup> Böylesine büyük bir mücadele ortaya koyan ve her davranışlarında dini hassasiyetlere dikkat eden gençlerin elde edecekleri nimet dünyada huzur ve ahirette Rabbin rızası olacaktır.

### 3.8. Kaç Kişi Oldukları ve İsimleri

#### 3.8.1. Kaç Kişi Oldukları

Konevî, 22. ayet bağlamında onların sayılarıyla ilgili tartışmalara değinmiştir. Köpekleri de onlarla birlikte bulunduğu için ondan da bahsedilmiştir. Bu konuda tartışanların Hıristiyanlardan “Andolsun ki ‘Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesih’tir’ diyenler kâfir olmuşlardır...”<sup>[135]</sup> ile “Andolsun ‘Allah, için üçüncüsüdür’ diyenler de kâfir olmuşlardır...”<sup>[136]</sup> diyenler şeklinde iki grup olduğunu söylemiştir.<sup>[137]</sup> Her iki grup da Hıristiyanlardır. Vakıya uygun olan da budur.

Konevî, onların sayılarıyla ilgili görüşlerin tamamının Ehl-i kitaba ait olduğu, sayılarını bilen az topluluğun da yine onlardan olduğuna dair görüşü aktardıktan sonra ayette bahsi geçen onların sayısını bilenlerin az olduğu ifadesindeki bu az kişilerin melekler olduğuna dair iddianın doğru olmadığı değerlendirmesini yapmıştır. Çünkü ona göre meleklerin tamamı ya da büyük çoğunluğu onların sayısını bilmektedir. Ayrıca meleklerin sayısının az olduğunu söylemek de yersizdir.<sup>[138]</sup> Sayılarını bilenlerin, şehre gönderilen gence eşlik eden ve arkadaşları hakkında ondan bilgi alan kişilerin olması kuvvetle muhtemeldir.

#### 3.8.2. Müminlerin Onların Sayıları Hakkında Konuşmaları

Konevî, yine 22. ayeti açıklarken müminlerin, gayb konusunda bilgisizce konuşmadıkları, Hz. Peygamber’in vahiy yoluyla elde ettiği bilgidен öğrendiklerine istinaden onların sayılarının yedi olup sekizincilerinin köpekleri olduğu şeklinde değerlendirmelerde buldukları kanaatindedir. Çünkü bu konuda tarihçilerin aktardıklarına değil vahye muhatap kişilerin verdiği bilgilere güvenmek gerekir. Ayrıca müminler, bu ayetler inmeden önce konu hakkında değerlendirmede bu-

<sup>[134]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/30-31.

<sup>[135]</sup> Mâide 5/72.

<sup>[136]</sup> Mâide 5/73.

<sup>[137]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/50-51.

<sup>[138]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/55.

lunmamışlardır.<sup>[139]</sup> Konuyla ilgili güvenilir hadis kaynaklarında herhangi bir rivayete rastlamadık. O nedenle müminlerin, hadislerle değil ayetlerle bağlantılı olarak değerlendirmelerde buldukları anlaşılmaktadır.

### 3.8.3. Recmen Bi'l-Gayb İfadesi

Konevî, 22. ayette geçen رجم/recm kelimesinin tahlilini yaparak kelimenin taşlamak anlamına geldiği, bu konuda konuşanların ise taş atıp hedefini tutturamayan kişiye benzetildiği şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Dolayısıyla bu kelimeye zanda/tahminde bulunmak anlamını vermiştir. Bu bağlamda ayette geçen غيب/gayb kelimesinin, duyularla idrak edilemeyen, hakkında bilgi sahibi olunamayan, saf aklın onu idrak etmede yetersiz kaldığı gizli şey anlamlarına geldiğini söylemektedir. Kısaca bu konuda kesin bir bilgi olmadan konuşmak, tahminde bulunarak söz söylemek için bu kalıp ifadenin kullanıldığı görülmektedir. Ona göre bu konuşmaların hiçbir faydası yoktur. Bununla birlikte bu ifadenin kullanımında konuşulan konu toplumda öyle yaygın hale gelir ki adeta örfi bir gerçek haline dönüşür. Gayb konusunda bilgisizce konuşmak ise yalan olmasa da hata olarak kabul edilecektir.<sup>[140]</sup> Gençlerin sayılarıyla ilgili değerlendirmelere yer verdikten sonra Konevî'nin, bu konunun gaybla ilgili olması nedeniyle yorum yaparak bir sonuca ulaşılamayacağı gerçeğinden hareketle bu meseleyi tartışmayı gereksiz gördüğü anlaşılmaktadır.

### 3.8.4. Gençlerin İsimleri

Konevî, 22. ayetten hareketle Yemliha, Mekselina, Misilina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş sonradan onlara katılan çoban Kefeştetayuş ve köpekleri Kitmir olarak belirtilen mağaraya sığınanların isimleriyle ilgili bilgilerin güvenilir kaynaklardan gelmediği, o nedenle isimlerinin ne olduğu konusunda farklı görüşlerin olduğu kanaatindedir. Zaten önemli olan isimleri değil isimlendirilenlerdir.<sup>[141]</sup> Onun da belirttiği gibi farklı kaynaklarda daha başka isimler de zikredilmektedir.<sup>[142]</sup> Kur'an'ın, isim belirtmeden öze dönük bir anlatım üslubunu benimsemesi bu kıssada da kendini göstermektedir. Çünkü isim zikredilmesi dikkatleri o yöne celp etmektedir. Bununla birlikte isimler her zaman insanlar için merak konusu olmuştur.

<sup>[139]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/51-52.

<sup>[140]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/51.

<sup>[141]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/54-55.

<sup>[142]</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/328.

### 3.9. Kıssa ile Alakalı Verilen Mesajlar

#### 3.9.1. Allah'ın Bilmesi

Konevî, 12. ayette geçen Allah'ın bilmesinden kastın Allah'ın bildiği şeyin, zamanı geldiğinde gerçekleşmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre burada Allah'ın bilgisinin değil bilinen şeyin ispat edilmesi söz konusudur. Âl-i İmrân sûresi 140. ayetteki<sup>[143]</sup> durumun da bu şekilde olduğunu söyler.<sup>[144]</sup> Aksi takdirde Allah'ın, gelecek ile ilgili bilgisinin olmadığı tarzında O'nun sıfatlarıyla ilgili yanlış bir değerlendirme ortaya çıkacaktır.

#### 3.9.2. Kurtuluşa Erenler ve Allah'ın Yaratması

Konevî, 17. ayetten hareketle hidayete erenlerden kastın kurtuluşu elde eden Allah'ın seçkin veli kulları olabileceği gibi genel bir anlamın olmasının daha uygun görmektedir. Hidayetin zıttı olan isyanı yaratan da Allah'tır. Mesele Mutezile'nin görüşleriyle de alakalı olduğu için onların bu konudaki görüşlerine de yer vermiştir.<sup>[145]</sup> Her halükarda kulun doğruya ya da yanlışla meyletmesi kendi tercihiyle olacağından Allah'ın seçkin ya da günahkâr bir kulu olmak kişinin bu konudaki eğilimine göre şekillenecektir. Ashab-ı Kehf birinci grupta olmayı tercih etmiştir.

#### 3.9.3. Delile Dayanarak İnanmak Taklitten Uzak Durmak

Konevî, 15. ayet<sup>[146]</sup> bağlamında gençlerin, Allah'tan başkasına kulluk eden yöneticilere ve onlara uyanlara yönelik ayette geçen ibadet ettiklerinin hak olduğuna dair delil istenmesi üzerinde de durmaktadır. Bu delil akli de nakli de olabilir. Çünkü ona göre bir şeye delille inanmak üstünlük ve hakimiyet anlamına gelmektedir. Ayrıca bir iddiada bulunan kişinin -ki bu Allah'ın tek ilah olmadığı iddiasıdır-, muhatabını yargılamadan önce kendi konumunu gözden geçirmesi gerekir. Zaten din delile dayanmalıdır. Delile dayanmayan bir din boş bir oyun eğlenceden ibarettir. Özellikle itikadi konularda delil zorunludur. Körü körüne taklit ve delilsiz inancın kabul edilemeyeceğine bu ayeti delil getirmektedir. Ona göre ameli konularda ise taklit caizdir. Bununla birlikte ameli konularda içtihat yapabilecek kişilerin taklit etmesi caiz değildir. Konevî, burada kendi görüşü bunun aksi olmakla birlikte İmam Şafî'nin, mukallidin imanının geçersiz olduğuna dair görüş-

<sup>[143]</sup> "Eğer siz (Uhud'da) bir acıya uğradınızsa, (Bedir'de de düşmanınız olan) o kavim de benzer bir acıya uğramıştır. O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz.) Ta ki Allah, iman edenleri ortaya çıkarsın ve aranızdan şahitler edinsin. Allah zalimleri sever." *Mez.*

<sup>[144]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/24.

<sup>[145]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/35-36.

<sup>[146]</sup> "Şu bizim kavmimiz Allah'tan başka tanrılar edindiler. Bari bu tanrılar konusunda açık bir delil getirseler. (Ne mümkün!) Öyle ise Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi var mı?"



şünü de zikreder. Fakat ona göre bu kişi de delile sarılmadığı için günahkâr olur.<sup>[147]</sup> Onun bu değerlendirmelerinden hareketle İslam'ın, delile dayanan bir inanç sistemi olduğu, bunun da onun hak din olduğuna gösterge kabul edildiği, İslam'la fikir bazında mücadele edemeyenlerin, tartışmak ve doğruyu bulmak yerine şiddetle Müslümanları susturmaya çalıştıkları, Ashab-ı Kehf'in kıssasının da bu anlamda bir örnek teşkil ettiği sonucunu çıkarmamız mümkündür.

### 3.9.4. Şirkin En Büyük Zulüm Olarak Nitelendirilmesi

Konevî, 15. ayeti açıklarken Allah'a şirk koşmanın en büyük zulüm olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu şirk ister Allah'a çocuk isnat etme ve puta tapma gibi, isterse helal ve haram kılma yetkisini kendisine verme gibi bir şey olsun fark etmez. Bütün bunlar Allah'a yapılmış bir iftiradır.<sup>[148]</sup> Çünkü şirk, yaratana yaratılanla eşdeğer görmek suretiyle akla ziyan bir tavır sergilemek demektir. Gençlerin krala başkaldırmalarının temelinde zaten kralın onları şirk koşmaya zorlaması vardır.

### 3.9.5. Bu Olayın Kıyamet Günü Diriltilmeye Delil Olması

Konevî, 21. ayet bağlamında insanların, onların şahıslarından değil durumlarından haberdar olmasının kastedildiği kanaatindedir. Ayette insanların asıl bilmesi istenilen şey ise kıyamet günü ruh ve bedenle dirilmeye bu olayın bir delil olmasıdır. Nitekim ruhun öldükten sonra bedenden ayrılıp daha sonra tekrar dönmesi uyku haline benzetilmiştir. Çünkü ona göre uyku esnasında da ruh bedenden batınen değil zahiren ayrılır. Ölümde ise hem zahiren hem batınen ayrılır.<sup>[149]</sup> Öte yandan ona göre kıyamet gününden ساعة diye bahsedilmesi, onun ansızın gelecek olması sebebiyledir. Kıyamet gününün varlığı mümkün olduğuna göre Allah, ayetlerde onun kesin olarak gerçekleşeceğine iman üzerinde durmaktadır.<sup>[150]</sup> Dolayısıyla konunun imkânı daha önce Bakara sûresinin başlarında anlatılmış olup burada Allah'ın vaaadinin hak olduğunun beyan edilmesi onun imkânıyla ilgili değil kesin olarak gerçekleşeceği ile ilgilidir.<sup>[151]</sup>

Bu kıssa bağlamında düşünülecek olursa uyanan kişiye ruhun iade edilmesiyle kıyamet gününde iade edilmesi benzer bir durum olduğundan Allah'ın gücü noktasında herhangi bir sıkıntı olmamakla birlikte insanların durumu göz önüne alındığında zorluk-kolaylık yönüyle aralarında farklılıklar vardır.<sup>[152]</sup> Kıyaslayacak

<sup>[147]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/29.

<sup>[148]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/29.

<sup>[149]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/47.

<sup>[150]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/47.

<sup>[151]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/48.

<sup>[152]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/48.

olursak kişi uyuduğunda tüm vücut fonksiyonları değil bir kısmı kesintiye uğramaktadır. Yani ruh, bedenle bağına tam olarak koparmamaktadır Ölümde ise vücut tamamen hareketsiz hale gelmektedir.

### 3.9.6. Uyutulup Tekrar Uyandırılmalarının Hikmeti

Konevî, 19. ayetin tefsiri mahiyetinde bu olayın, onların, Allah'ın gücü hakkındaki yakîn derecesindeki imanlarının daha da artması gayesiyle gerçekleştirildiği düşüncesindedir. Yakîn inançları zaten daha önce gerçekleşmişti. Ayrıca bunu Hz. İbrahim'in, Allah'ın yaratmasını görmek istemesinden bahseden ayetteki olaya<sup>[153]</sup> benzetmiştir. Mağaraya sığındıklarında aralarında kıyamet günündeki dirilmenin bedenle mi yoksa sadece ruhla mı olacağına dair tartışmalarının akabinde bu uyutulma hadisesinin gerçekleştirildiğine dair İkrime'den gelen rivayetin vakıya uygun olmadığı kanaatindedir. Çünkü o, bedenle haşrin inkâr edilmesini küfür olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte kıyamet günündeki dirilişin bedenle olacağına dair tasdik derecesindeki imanlarının, Hz. İbrahim kıssasında olduğu gibi delille yakîn derecesine ulaşması anlamında önemine de vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre bu gençlerin kıssası, Hz. İbrahim kıssasından, yakîn iman yönünden çok daha etkili bir delildir.<sup>[154]</sup> Bu durumu *ilme'l-yakîn derecesinden ayne'l-yakîn mertebesine geçiş olarak da düşünebiliriz.*

### 3.9.7. İnşallah Demek

Konevî, 23-24. ayetler<sup>[155]</sup> bağlamında ayetlerin iniş sebeplerine değinmiş, Hz. Peygamber'in, kendisine sorulan Ashâb-ı Kehf, ruh ve Zülkarneyn ile ilgili sorulara inşallah tabirini kullanmadan yarın cevaplarım dediği, vahyin ise geciktiği, akabinde de bu ayetlerle Allah tarafından onu eğitmek amacıyla bir hatırlatmada bulunulduğunu dile getirmiştir. Çünkü bu ifadeyi kullanmak verdiği sözü kayda bağlamak anlamına gelmektedir. Konevî, bu gecikmenin on gün olduğu, Duhâ sûresinde de bu durumun anlatıldığı hatırlatmasında bulunmuştur. Ayette geçen yarın kelimesinden kastın ise gelecek anlamında olduğu kanaatindedir.<sup>[156]</sup>

Öte yandan Konevî, bu ifadeyi kullanmanın, bir şeyin ancak Allah'ın dilemesiyle ve dilediği zaman gerçekleşeceği, yani O'nun izni olduğunda meydana gele-

[153] "İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azîzdür, hakîmdir, buyurdu." (Bakara 2/260).

[154] Konevî, *Hâşiye*, 12/42.

[155] "Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşallah demedikçe) hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım' deme. Bunu unuttuğun takdirde Allah'ı an ve: Umarım Rabbim beni, doğruya bundan daha yakın olan bir yola iletir, de."

[156] Konevî, *Hâşiye*, 12/56.

bileceği, Hz. Peygamber için düşünüldüğünde ise bu iznin ona özel olmak üzere vahiyle bildirileceği, ayetlerdeki hükmün, hitap her ne kadar Hz. Peygamber'e olsa da herkesi kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>[157]</sup> İnsanların acizyetlerini ortaya koyması, hayatlarının her aşamasında Allah'ın takdirine muhtaç olmaları yönüyle de bu ifadenin önemi kendini göstermektedir.

Konevî, Allah'ın zikredilmesinin/hatırlanmasının emredilmesini ise O'nun dilemesini istisna tutmamanın şaşılacak bir durum olması, bunun her ne kadar diğer insanlar için, unutulması durumunda affedilecek bir günah olsa da peygamberin üstün konumundan dolayı günah olarak kabul edilmesiyle ilişkilendirmiştir. Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasıyla ilgili Bakara sûresindeki meseleyi<sup>[158]</sup> de buna benzetmiştir. Allah'ın hatırlanmasından kastın, O'nun azabının hatırlanması anlamına geleceğini de söylemiştir.<sup>[159]</sup> Ayrıca Ashab-ı Kehf kıssasının diğer peygamber kıssalarından daha şaşırtıcı olmadığına da işaret etmiştir.<sup>[160]</sup> Allah'ın gücü noktasında farklılık olmamakla birlikte bu ayetlerde anlatılanların, daha önce yaşanmamış sıra dışı bir hadise olması peygamber kıssalarından bu kıssayı farklı kılmaktadır.

## SONUÇ

Ashab-ı Kehf kıssasında dikkat çeken husus gençlerin, uzun süre uyutulmaları olmakla birlikte onların korkusuzca hak davayı savunmaları ve bu yolda canlarını dahi feda etmekten çekinmemeleri en az uyutulmaları kadar önemlidir. O nedendir ki Konevî'nin, bu kıssadaki gençlerin sayıları, uyuyakalma süreleri gibi konulara da değinmekle birlikte daha çok kıssadan alınabilecek derslere, verilen mesajlara, uyutulmalarının gerekçelerine ağırlık verdiği görülmektedir. Zaten Kur'an'ın üslubunda da ayrıntılardan ziyade anlatılmak istenen asıl meseleye dönük bir anlatımın olduğu görülmektedir.

Konevî'nin, kıssaları temsili anlatımlar değil, gerçek olayların aktarılması olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Sahabe dönemindeki, kıssanın gerçekleştiği düşünülen mağara ile ilgili bazı hadiselerden bahsetmesi, mağaranın bulunduğu şehrin neresi olduğuna dair net ifadeler kullanması da bu düşüncede olduğunu göstermektedir.

Tefsir yöntemine gelince Konevî'nin, Beyzâvî tefsirinde yer alan kelimelerin ve cümlelerin dil açısından tahlillerini yaptığını, kıraat tahlillerine yer verdiğini görmekteyiz. Zaman zaman Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden ve sahabe gö-

<sup>[157]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/56-57.

<sup>[158]</sup> Bkz. Bakara 2/34-36.

<sup>[159]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/60.

<sup>[160]</sup> Konevî, *Hâşiye*, 12/61.

rüşlerinden de istifade etmektedir. Beyzâvî'nin görüşlerine çoğu zaman katılmış olmakla birlikte bazı durumlarda onun aksi beyanlarda bulunmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bayram, İbrahim. "Teklif-i Mâ Lâ Yutâk" Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2019), 137-179
- Beyzâvî, Nâsirüddîn. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Etraş. Beyrut/Dimeşk: Dâru'r-Reşîd/Müessesetü'l-İmân, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirin)*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa. Sihâhu'l-luğa, es-Sihâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1990.
- Çelik, Hüseyin. "Ashab-ı Kehf Kıssası ve İçerdiği Mesajlar". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/1 (2017), 189-217.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Dilek, Burcu. *Kelam Konularının Kur'an Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîf*. Thk. Mektebû Tahkîki't-Türâs fî Müessesetü'tî'r-Risale. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 8. Basım, 1426/2005.
- Güneş, Abdülbaki. *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 2012.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İsfahânî, Râgib. *el-Müfredât*. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 4. Basım, 1426/2005.
- Karacelil, Süleyman. "Ashab-ı Kehf Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011), 203-233.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mardin, Ebû'l-Ülâ. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Murâdî, Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali. *Silkü'd-dürrer fî a'yâni's-sânî aşer*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1408/1988.
- Necatî, Muhammed Emin. *Kıssa-i Ashâbü'l-Kehf*. Haz. Hanife Koncu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Muhammed Enver Hamid İsa. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1401/1981.
- Sekme, Emine. *Klasik ve Modern Kur'an Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sümer, Faruk. *Eshabü'l-Kehf (Yedi Uyurlar)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1989.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. Haz. Nuri Akbayar, Sad. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Riyad: Beytül-Efkarî'd-Devliyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *el-Câmi' u'l-kebir*. Thk. Beşşâr Avâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türkiye Diyanet Vakfı Meali. Erişim 16 Şubat 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Abdüssabur Şahin. Kuveyt: Müessesetü Kuveyt, 2001/1422.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvağ. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.



# Bursevî'nin Nesih Konusunu Değerlendirmesi

## Bursevî's Evaluation of Naskh

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU<sup>1</sup>, Arş. Gör. Sıla İSKEÇELİ<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Rize  
· suleyman.mollaibrahimoglu@erdogan.edu.tr · ORCID > 0000-0001-6175-9107

<sup>2</sup>Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu  
· silaiskeceli@ibu.edu.tr · ORCID > 0000-0003-1240-1963

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 23 Ocak/January 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 25 Mart/March 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 147-162

**Atıf/Cite as:** Mollaibrahimoğlu, S. ve İskeçeli, S. "Bursevî'nin Nesih Konusunu Değerlendirmesi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 147-162.

**Sorumlu Yazar/Corresponding Author:** Arş. Gör. Sıla İSKEÇELİ

**Yazar Notu/Author Note:** Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU'nun danışmanlığında yapılmakta olan "Bursevî'nin Rûhu'l-beyân Tefsirinin Kur'ân İlimleri Bağlamında Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## BURSEVÎ'NİN NESİH KONUSUNU DEĞERLENDİRMESİ\*

### ÖZ

Nesih meselesi, Kur'an tefsirinin doğru ve sağlıklı olarak yapılabilmesi ya da hükümlerin doğru çıkarılabilmesi açısından önem teşkil eden ilimler arasında yer almaktadır. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin velûd âlimleri arasında sayılan müfessir İsmâil Hakkı Bursevî'nin çeyrek asra yakın zamanda bir yandan halka vaaz olarak sunduğu diğer yandan da kaleme aldığı tefsiri *Rûhu'l-beyân* başta olmak üzere *Temâmü'l-feyz* ve *Kitâbü'n-netice* adlı eserlerinde nesih meselesini nasıl değerlendirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Öncelikle nesih kavramına kısaca değinilerek, Kur'an'da neshin yer alıp almadığına dair bazı görüşlere yer verilmiştir. Ardından müfessirin nesih kavramına yüklediği anlamlar tespit edilerek, nesih çeşitlerini örneklendirmesi gösterilmiş ve nesihte dikkat çektiği hikmetler üzerinde durulmuştur. Ayrıca müfessirin Kur'an'ın zâhirinde ya da bâtınında neshi nasıl kabul ettiğine yönelik düşünceleri belirtilmiştir. Bununla birlikte neshin diğer şeriatlardaki durumu hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Neticede Bursevî'nin Kur'an âyetlerinin birbirini neshini uygun bulduğu ve âyetin sünneti neshi ya da sünnetin âyeti neshine müspet yaklaştığı tespit edilmiştir. Tefsirinde işâri yorumların fazla olmasına rağmen neshi işâri açıdan değerlendirmedeği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Bursevî, Rûhu'l-beyân, Ulûmü'l-Kur'an, Nesih.



## BURSEVÎ'S EVALUATION OF NASKH

### ABSTRACT

The issue of naskh is among the sciences which are important for the correct and reliable interpretation of the Qur'an or for the correct understanding of the provisions. In this study, it was shown how exegete İsmâil Hakkı Bursevî, who is considered among the prolific scholars of the Ottoman Empire, focused on the issue of naskh in his commentary *Rûhu'l-beyân*, which he wrote within a quarter of a century and preached to the public, as well as in his works *Temâmü'l-feyz* and *Kitâbü'n-netice*. First, the concept of naskh was mentioned, and whether naskh is included in the Qur'an was discussed. Then, the meanings that the exegete attributed to the concept of naskh were determined, his exemplification of the types of naskh was shown, and the wisdoms he drew attention to in naskh were empha-

\* Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU'nun danışmanlığında yapılmakta olan "Bursevî'nin Rûhu'l-beyân Tefsirinin Kur'an İlimleri Bağlamında Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

sized. In addition, the thoughts of the exegete on how the Qur'an accepts naskh were given, and his handling of the situation of naskh in other sharia were discussed. As a result, it was determined that Bursevî found the naskh of the verses of the Qur'an appropriate and approached the naskh of the sunnah of the verse or the naskh of the verse of the sunnah positively. Although there are many sufi interpretations in his commentary, it was understood that he did not evaluate the issue of naskh in such a context.

**Keywords:** Commentary, Bursevi, Rûhu'l-beyân, Ulûmu'l-Qur'an, Naskh.

## GİRİŞ

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), 18. yüzyıldan günümüze kadar yüzü aşkın eseriyle önemli izler bırakmış ve Türk-İslâm coğrafyasında sayılı müfessirler arasında yerini almıştır. Tefsir, kelâm, hadis, fıkıh, tasavvuf vb. birçok alanda çalışmaları bulunan müfessirin en meşhur eseri *Rûhu'l-beyân* tefsiridir. Ömrünün üçte birine denk gelen bir zamanda takriben yirmi üç yılda tamamladığı bu tefsirini yazarken, Bursa Ulucami'deki vaazlarıyla geniş kitlelere ulaşmıştır.

Yazıldığı dönemden itibaren etkileyciliği kabul edilen *Rûhu'l-beyân* tefsiri ve müellifi Bursevî'nin görüşleri üzerine bugüne kadar pek çok çalışma yapılmıştır. Özellikle bunlar arasında 2001 yılında Ali Namı tarafından tamamlanan “İsmâil Hakkı Bursevî Hayâtı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı” başlıklı doktora tezi ile 2020 yılında Derviş Dokgöz'ün “Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkıhî Görüşleri” adlı doktora tezinden söz etmek gerekir. Ancak bugüne kadar yapılan çalışmalarda çeşitli yönlerden müfessirin görüşleri belirlenmeye çalışılsa da hem *Rûhu'l-beyân* tefsirinin hem de *Temâmü'l-feyz* ve *Kitâbü'n-netice* adlı eserlerinin incelenerek nesih konusundaki görüşlerine dair yapılan detaylı bir araştırma tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu çalışmada nesih konusu bağlamında zikredilen eserler taranmış ve müfessirin nesih algısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Öncelikle tarihsel nesih algısında kısaca müfessirin yeri gösterilerek neshe verdiği anlamlar tespit edilmiş, nesih açısından sünnetin değeri, nâsîh-mensûh olarak kaydettiği âyetler ve neshin diğer şeriatlardaki yeri başlıkları altında müfessirin zikredilen eserlerindeki nesih görüşleri incelenmiştir.

## 1. BURSEVÎ'NİN NESİH KONUSUNU DEĞERLENDİRMESİ

### 1.1. TARİHSEL NESİH ALGISI

Sözlükte “nesih” kelimesi, “izale etmek, tebdil etmek, ortadan kaldırmak, nakletmek, yer değiştirmek, gidermek, silmek, geçersiz kılmak, feshetmek, bozmak”

gibi anlamlar içermektedir.<sup>[1]</sup> Bursevî, bu anlamlardan temelde “nakletmek, gidermek” olarak neshi tanımlarken, “silmek, benzerini getirmek” gibi diğer anlamları da zikrederek nesihle bağlantı kurmuştur.

Vahiy döneminde “kaldırıldı, unutturuldu” gibi tabirlerle ifade edilen bu kavramın aslında neshin tüm anlamlarını içerdiği söylenebilir. Nitekim Mâlikî fakihî Şâtıbî’ye (ö. 790/1388) göre ilk dönem âlimlerinin nesih kavramına verdikleri anlam daha geneldi ve müphem-mübeyyen, mutlak, âmm-hâss gibi konular bu kavram ile ifade ediliyordu.<sup>[2]</sup> Nesih ile ilgili ilk tariflerin ise tâbiîn döneminde yapıldığı düşünülmektedir. Ancak kavramsal düzeyde kullanılışı mezhep imamları dönemine kadar tespit edilememiştir.<sup>[3]</sup> Selef âlimlerinden Dahhâk’a (ö. 105/723) göre “unutturma”; İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) açısından “indirilmeyip terkedilen” anlamlarında kullanılan bu kavram, âlimlerin çoğunluğu tarafından İslâm dininin önceki şeriatların hükümlerini kısmen veya tamamen kaldırması şeklinde anlaşılmıştır.<sup>[4]</sup> Nitekim Bursevî neshi bu kısımda da değerlendirmiştir. Özetle önceleri bir hükmün, farklı yönlerden değişikliğe uğramasını ifade eden bu kelime, sonraları evvelki hükmün tümüyle kaldırılmasıyla yerine başka bir hüküm konulmasına karşılık gelmiştir.<sup>[5]</sup>

İlk dönemden itibaren nesih konusu ayrı bir önem taşımaktadır. O dönemin âlimleri, Kur’ân’da nâsîh-mensûh âyetlerin olduğuna dair ittifak halinde olmuşlardır.<sup>[6]</sup> Nitekim Hz. Ali mescitte insanlara bir şeyler anlattığını gördüğü kimseye, nâsîh ve mensûhu bilip bilmediğini sorması üzerine, “hayır” yanıtını alınca, o kimseye kendisini de başkalarını da helak ettiğini söylemiştir.<sup>[7]</sup> İmâm Ebû Hanîfe (ö.

<sup>[1]</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcûl-Lügâ ve Şihâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1990), “ن س خ”, 433; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beirut: Dâru’l-Ma’rîfe, ts.), 490; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerram b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 6/4407.

<sup>[2]</sup> İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân (Mısır: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 3/344-364; Burhan Baltacı, *Şâtıbî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 74.

<sup>[3]</sup> Remzi Kaya, “Nesh Terimi ve Muhtevası”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5 (1986), 94.

<sup>[4]</sup> Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr ed-Dimaşkı, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm*, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî (Kahire: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1438/2017), 1/543; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 232; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/580.

<sup>[5]</sup> *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/34; Muhammed Hadi Marîfet, *Kur’ân İlimlerine Giriş*, çev. Yusuf Tazegün (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 191; Ömer Dinç, “Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihi Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı I* (2014), 204.

<sup>[6]</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî ‘ulûmî’l-Kur’ân*, thk. Fevz Ahmed Zemerî (Beirut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1995), 2/147.

<sup>[7]</sup> Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, nşr. M. Eşref Ali el-Malabârî (Medine: Câmîati’l-İslâmiyye, 1423/2003), 1/150.



150/767) ise neshin Kur'ân ve sünnette gerçekleştiğine inanmıştır.<sup>[1]</sup> Hanefî mezhebine mensup olan Bursevî bu görüşü benimsemiştir. Nesih hakkındaki ittifak, Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ile bozulmuş, daha sonraki yıllarda bu muhalefet ilerleyerek devam etmiştir.<sup>[2]</sup>

Neticede Kur'ân'da neshin yer alması hususunda iki görüş belirtilmiştir. Birinci görüşe göre âyetlerin birbirleriyle neshedilme imkânı yoktur; fakat “nesih” kelimesi, önceki peygamberlere vahyedilen kitapların yerini Kur'ân'ın alması şeklinde anlaşılmıştır. İkincisine göre Hz. Peygamber daha hayatta iken nesih vuku bulmuştur.<sup>[3]</sup> Neshi kabul edenler, görüşlerini Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyetlere<sup>[4]</sup> dayandırmışlardır. Ancak neshedilen âyetlerin sayısı konusunda aralarında ittifak sağlayamamışlardır. Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) bazı âlimlerin mensûh âyetlerin sayısını arttırdığını söylerken kendisi bu sayıyı yirmiye indirmiştir.<sup>[5]</sup> Süyûtî'den bir buçuk asır sonra yaşayan Bursevî ise mensûh âyetlerin sayısını biraz artırarak yaklaşık otuz çıkarmıştır. Bursevî ile aynı yüzyılda yaşayan Hindistanlı âlim Şâh Velîyullah (ö. 1176/1762) beşe düşürmüştü,<sup>[6]</sup> Şii âlim Âyetullah Hûî ise necvâ âyeti<sup>[7]</sup> dışında Kur'ân'da mensûh bir âyet olmadığını iddia etmiştir.<sup>[8]</sup> Bazı âlimler de mensûh âyetlerin sayısını iki yüzün üzerine çıkarmışlardır.<sup>[9]</sup>

Neshi reddedenler ise Kur'ân'da neshi açıkça gösteren bir âyet olmadığı, neshle ilişkilendiren âyetlerin İslâm'ın önceki dinlerin hükümlerini kaldırdığı şeklinde anlaşılmasının uygun olacağı, bu kavram hakkında kesin bir bilgi ya da rivayet ulaşmadığı, tefsir ilminde sadece bir sistem olarak kaldığı, sayısı hakkında ittifak olmadığı ya da neshin “tahsis” bağlamında değerlendirilmesi, yani bir nastaki genelliğin sonraki nassın hususiliğiyle sınırlandırılması şeklinde görüşler ileri sürerek kabul etmemişlerdir.<sup>[10]</sup>

<sup>[1]</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 25.

<sup>[2]</sup> Lütfullah Cebeci, “Ebû Müslim el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509.

<sup>[3]</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 137; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (Ankara: Beyan Yayınları, 2013), 99; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 231-232.

<sup>[4]</sup> el-Bakara 2/106; er-Ra d 13/39; en-Nahl 16/101.

<sup>[5]</sup> Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezu'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye (Medine: y.y., 1426), 1439-1448.

<sup>[6]</sup> Şâh Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 49.

<sup>[7]</sup> el-Mücâdele 58/12.

<sup>[8]</sup> Ebû'l-Kâsim Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1975), 373; Marîfet, *Kur'an İlimlerine Giriş*, 200. Ayrıca bk. Abdullah Aydemir, “Mensuh Ayetler”, *Diyanet Dergisi* 24/4 (1988), 53.

<sup>[9]</sup> Fazl Hasan Abbas, *Muhadârât fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2007), 211.

<sup>[10]</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 99; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 233-234; Muhammed Müfid Yaray, *Kur'an Nesline Kur'an İlimleri* (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2012), 92-93; İsmail Albayrak, *Klâsik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 160; Ahmed Hassan, “Nesh Teorisi I”, çev. M. Paçacı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1987), 108-109; Ali Galip Gezgin, “Kur'ân'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”,

Kıscası nesih konusu Kur'ân tefsirinin yapılabilmesi ya da amelî hükümlerin çıkarılabilmesi açısından lüzumlu olan ilimlerin başında gelmiştir.<sup>[1]</sup> Nitekim nesih, özünde pek çok hikmeti ihtiva eder ve kolaylık olgusu bunların başında yer alır. Bursevî bu görüşü kesinlikle desteklemiştir. Ayrıca nesih bireyleri eğitime konusunda Allah'ın bir hikmetini görmeye vesile olarak görülmüştür. Bilindiği gibi bir toplumun yerleşmiş âdet ve geleneklerini yeni baştan değiştirmek kolay değildir. Dolayısıyla tadrîcen ve yavaş bir biçimde bunu gerçekleştirmek hem birey hem de toplum psikolojisine daha uygun düşmektedir.<sup>[2]</sup> Allah Teâlâ, nesih aracılığıyla kullarının menfaatlerini gözetmekte ve hükümlerini tadrîcî bir biçimde uygulamaktadır. Dolayısıyla sürekli değişim halinde olan hayata karşı onları denemektedir. Ayrıca bu değişimler zâhîrî olup, Allah katında bilinmekte ve sadece gereken zamana kadar açıklanması ertelenmektedir.<sup>[3]</sup>

## 1.2. BURSEVÎ'YE GÖRE NESİH

İsmâil Hakkı Bursevî, ulûmu'l-Kur'ân kitaplarındaki nesih ile ilgili ayrıntılara temas etmiştir. Öncelikle tefsir ve fıkıh âlimi Kurtubî'den (ö. 671/1273) nakille cumhura göre neshin emir ve nehiyler için geçerli olduğunu,<sup>[4]</sup> dolayısıyla haberlerin neshinden bahsedilemeyeceğini kaydederek, Cenâb-ı Hakk'ın verdiği bir haberden vazgeçmesinin -hâşâ- yalan olarak düşünüleceğini, böyle bir şeyin ise söz konusu bile olamayacağını dile getirmiştir.<sup>[5]</sup> Bursevî'nin kaydettiğine göre lügatte nesih "nakletmek ve gidermek" anlamlarına gelmektedir. Âyetin neshi denildiğinde, neshedilen âyetin hükmü veya kıraati ya da her ikisi ile mükellefiyetinin sona ermesi anlaşılmaktadır.<sup>[6]</sup> Müfessir, Allah'ın dilediğini silmesi ya da sabit bırakmasına dair mesajın yer aldığı âyeti<sup>[7]</sup> şu şekilde açıklamıştır: Allah Teâlâ'nın neshetmeyi uygun bulduğunu neshetmesi yahut yerine benzerini getirmesi; tövbe edenlerin günahlarını silmesi ve karşılığında sevaplarını sabit bırakması; rızık, ecel, cennet ya da cehennemlik olma, mutluluk, bedbahtlık vb. durumlardan dilediğini yok sayması ve dilediğini sabit bırakması yahut küfrü silip, imanı sabit bırakması; amellerden sevap ve azap dışındaki davranışları yazıcı meleklerin divanından silmesidir.<sup>[8]</sup> Bu-

*İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 59; Dinç, "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihi Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi", 208.

[1] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Basımevi, ts.), 1/104; İsmail Cerraçoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 122.

[2] Subhi es-Salih, *Kur'ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 269; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 291.

[3] Hidayet Zertürk, *Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2012), 58; Marifet, *Kur'an İlimlerine Giriş*, 194.

[4] Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2/304.

[5] İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beirut: Dâru l-Hyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 2001), 1/254.

[6] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/253-255.

[7] er-Ra'd 13/39.

[8] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/493-495.

nunla birlikte Allah'ın neshetmeyi uygun bulduğunu neshettiğini, onun yerine ya benzerini ya da daha hayırlı olanını getirdiğini, neshetmeden bıraktıklarında ise hikmetinin bir gereği olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca neshedilen âyetin yerine hayırlı olanının getirilmesini Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) "fayda" olarak değerlendirmesi<sup>[1]</sup> gibi Bursevî de "menfaat" olarak yorumlamıştır.<sup>[2]</sup> Bununla birlikte el-Hac 22/52. âyetinde<sup>[3]</sup> geçen "nesih" kelimesinin şer'î nesih değil, lügat mânasında kullanılan bir ifade olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>[4]</sup>

Müfessir neshi, hükmü neshedilmiş metni bâki (iddet âyeti); hükmü bâki metni neshedilmiş (recm âyeti); hem hükmü hem metni neshedilmiş (süt emzirme âyeti) şeklinde üçe ayırmıştır. Hükmü mensûh metni bâki âyetlerin lafzının Kur'ân'da bulunduğunu, son inen âyetle öncekilerin hükmünün kaldırıldığını, hükmü mensûh bir âyetin hükmüyle amel edilmeyeceğini, ancak tilâvetinin yapılmasıyla sevap kazanılabileceğini belirtmiştir. Metni mensûh hükmü bâki olan âyetlerde ise âyetin yalnız kıraatiyle mükellefiyetinin son bulunduğunu dile getirmiştir.<sup>[5]</sup> Müellif zorluk ve kolaylık açısından da neshi sınıflandırmıştır. Ona göre zordan kolay doğru olan nesih amel bakımından kolaylık içerirken,<sup>[6]</sup> kolaydan zora olan nesih sevap açısından fazlalık içermekte;<sup>[7]</sup> misliyle olan nesih ise fayda ve sevap yönlerinden benzer bir âyetin getirilmesi<sup>[8]</sup> ile gerçekleşmektedir.<sup>[9]</sup>

Bursevî konuya devamla *Kitâbü'n-netice* adlı eserinde Kur'ân'ın işareti neshin olmadığını ancak ibârât ve ahkâm-ı sûriyye yönünden olabileceğini, Yahudilerin dediklerine uyararak neshe "bedâ" diyenlerin yanıldıklarını belirterek, "Bedâ memnûdur (yasaklanmış), nesh ise memnû değildir" demiştir. Devamında ise "bedâ" kelimesini, "bir kimsenin bir şeyi işlemeye akd ve rey etmesinden sonra gayri rey ve fikir zuhuruyla öncekinden dönmesidir" şeklinde tanımlamıştır. Her şeyin öncesini ve sonrasını bilen Allah'a göre ise bunun olmasının imkânsızlığını zikretmiştir.<sup>[10]</sup>

Müfessir nesih konusunda şeyhülislâm Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Tefsîru'l-Fâtîha* isimli kısmî tefsirinden nakillerde bulunmuş ve ilk neshedilen husu-

<sup>[1]</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/249-251.

<sup>[2]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/254; 4/493-494; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Bursa: İnebey Yazma Eser Ktp., Genel, 64), 51a.

<sup>[3]</sup> "Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığı iptal eder." *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd.

<sup>[4]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/64.

<sup>[5]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/253.

<sup>[6]</sup> İddet müddetinin bir yıldan dört ay on güne indirilmesi.

<sup>[7]</sup> Savaş yasağının kaldırılmasıyla savaşın meşrû olması.

<sup>[8]</sup> Hükmü açısından daha hafif ya da ağır olmadan fayda veya sevap açısından benzer âyetin getirilmesi.

<sup>[9]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/254-256.

<sup>[10]</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 50b.

sun elli vakit namaz olduğunu,<sup>[1]</sup> bu sayının neshedilerek beş vakte indirildiğini, sonrasında kıblenin değiştirildiğini zikretmiştir.<sup>[2]</sup> Ayrıca kıblenin tahviliyle ilgili el-Bakara 2/177. âyetinin<sup>[3]</sup> tefsirinde, Hz. Peygamber'e namaz kılarken Mescid-i Harâm'a yönelme emri gelince, Yahudi ve Hıristiyanların ileri geri konuşarak iyiliğin kendi kiblelerine dönmek olduğu şeklindeki iddiaları üzerine Allah Teâlâ'nın bu âyeti indirdiğini ifade etmiştir. Böylelikle Ehl-i kitabın iddialarının aksine kiblelerine dönmenin kaldırıldığını söylemiştir. Bununla birlikte namazda kible olarak Mescid-i Aksâ'ya yönelmeye alışmış kimselerin yeni kibleyi kabul etmelerinin zorluğuna rağmen Allah'ın hükümlerinin hikmetini öğrettiği kimselere ya da O'na itaat edenlerin mutlu, isyan edenlerin hüsranda olacaklarını bilenlere kolay geleceğini zikretmiştir.<sup>[4]</sup>

Ayrıca en-Nahl 16/101. âyeti hakkında bir âyetin neshedilip, yerine başka bir âyetin getirilmesinin ona bedel olacağını dile getirmiştir. Bu arada İbn Abbas'tan rivayetle zorluk içeren bir âyet indiğinde, o âyetle bir müddet amel edildiğini, güçlük başlayınca da o âyetin neshedilip, amel bakımından daha kolay bir âyet indirildiğini belirtmiştir. Kâfirlerin bu durumla alay etmelerine karşı ise onların ifadelerindeki bozukluğa işaret için âyetin devamındaki "*Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir*" şeklindeki ara cümlesiyle Allah Teâlâ'nın tüm olan biteni en iyi bildiğini ve bir hükmü neshederek yerine insanların yararına daha uygun olanı getirdiğini, ancak onların pek azının nesihteki hikmeti bileceğini ve inatlarından ötürü inkâra devam edeceklerini ifade etmiştir.<sup>[5]</sup>

Müfessir, *Temâmü'l-feyz* adlı eserinde neshin, Kur'an'ın bâtinî ve hakikatleri üzerinde değil de zâhirî ve mânaları üzerinde olacağına dair açıklamalar yapmıştır. "Kur'an'ın zâhirinin neshi" ifadesini kullandığını ve bâtinîni neshe dâhil etmediğini ısrarla belirtmiştir. Kur'an'ın bâtinînin, insân-ı kâmilin bâtinî gibi olduğunu, ezel ile ebedde nasılsa halen öyle kaldığını belirterek "Hak nasıl ki değişmezse o da değişmez" demiştir. Bununla birlikte tefsirinde yaptığı açıklamada Kur'an'ın zâhirî ve bâtinînin bulunduğunu, bâtinînin ebedîyete kadar neshedilmesi mümkün olmayan hakikatleri içerdiğini; zâhirinin ise zâhir ehli için indirilen hükümlerden oluştuğunu ve neshedilme ihtimalinin bulunduğunu dile getirmiştir. Hatta mâna âlimlerinin zâhirî ahkâmıda nesh var olsa da bâtinî ahkâmın bundan sâlim olması sebebiyle Kur'an'dan hiçbir şeyin nesh olmadığına dair sözlerini aktarmıştır.<sup>[6]</sup> Konuya devamlı zâhirî vasiyet hususunda inen el-Bakara 2/180. âyetinin hükmünün

[1] Şemsuddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *'Aynü'l-a'yân: Tefsîru Sûretü'l-Fâtîha* (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325), 81.

[2] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/314.

[3] "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir."

[4] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/312, 350.

[5] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/99. Ayrıca bk. *Rûhu'l-beyân*, 1/255, 359; 5/99, 282; 8/584; 10/484, 639.

[6] İsmâil Hakkı Bursevî, *Temâmü'l-feyz fî bâbî'r-ricâl* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 244), 5a-b.

Nisâ sûresindeki miras âyetleriyle neshedildiğini, ancak vasiyetin bâtın ehlerinden gördüğü müttakiler için mensûh olmadığını ifade etmiştir. Neticede zâhir-bâtın ayırımına dikkat çekerek neshin, Kur'ân'ın zâhirî ahkâmında olduğunu, bâtında yer almadığını ve ehl-i tasavvuf için bâtınî mânalarda bir değişme söz konusu olmayacağını kabul etmiştir.<sup>[1]</sup>

### 1.3. NESİH ANLAYIŞINDA SÜNNETİN DEĞERİ

İsmâil Hakkı, âyetin sünneti neshetmesi ya da sünnetin âyeti neshi konusunda yorumlar yapmaktan geri durmamıştır. Öncelikle âyetin sünnet ile neshi veya tahsisıyla ilişkilendirilen bir konu olan zânî hakkında verilen hükme temas etmiştir. Ona göre en-Nûr 24/2. âyetinde geçen zânî için verilen celdenin ilk zamanlarda bu fiili işleyen herkes için geçerli sayıldığını, sonrasında ise muhsanlar/evli olanlar için neshedildiğini söylemiştir. Ayrıca nebevî bir uygulamada<sup>[2]</sup> “muhsan” ya da “muhsan olmayan” şeklinde yapılan ayımla, muhsana recm, muhsan olmayana celde cezası verilmesini, sünnetin Kitab'ı neshine örnek olarak zikretmiştir.<sup>[3]</sup> Bununla beraber âyette belirtilen bir hususun hadis ile neshine dair şöyle bir açıklama yapmıştır: en-Nisâ 4/97. âyetinde hicret farz olmasına rağmen, Resûlullah'ın Medine'ye hicretinden sonra hicret etmeyenlerin Müslümanlığı kabul edilmemekteydi. Ancak âyetteki durumun Hz. Muhammed'in Mekke'yi fethetmesiyle “Fetihten sonra hicret yoktur”<sup>[4]</sup> hadisiyle neshedildiğini söylemiştir.<sup>[5]</sup> Bir uygulamanın âyetle neshine dair ise muhacirlere ensardan birinin mirasçı kılınmasının Hz. Peygamber'in uygulaması ile yapıldığını, sonrasında bunun aralarında akrabalık bağı bulunanların zikredildiği el-Enfâl 8/75. âyetiyle neshedildiğini örnek vermiş, İslâm kuvvet kazanıp da Müslümanlar izzet sahibi olunca mirasçı olmanın akrabalığa bağlandığını ve diğer uygulamanın neshedildiğini kaydetmiştir.<sup>[6]</sup> Benzer şekilde miras ile ilgili *Temâmü'l-feyz* adlı eserinde yaptığı açıklamada, zevi'l-erhâmın,<sup>[7]</sup> asabe<sup>[8]</sup> ve ashâb-ı ferâiz<sup>[9]</sup> olduğunda mirastan pay alamadıkları gibi yetim ve miskinlerin zevi'l-erhâm olduğunda mirastan pay alamayacaklarını belirtmiştir.

[1] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/359; 10/638.

[2] Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebu'l-Fazl Dimyatî (b.y.: Dâru'l-Beyâni'l-'Arabî, 2006), “Hudud”, 1691.

[3] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/151. Ayrıca bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 129.

[4] Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'ul-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Siyer”, 33 (1590).

[5] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/327. Bk. *Rûhu'l-beyân*, 9/616.

[6] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/167; 3/484.

[7] Vefat edenin asabe ve ashâb-ı ferâiz dışındaki kan hısımlarıdır. Örneğin anne tarafından dayı, dedeler, kızın çocukları, anne bir amca vb. bu gruba dahildir. Hamza Aktan, “Zevi'l-Erhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/307.

[8] Miras bırakana erkek vasıtasıyla ya da doğrudan bağlı bulunan mirasçıları kapsar. Hayreddin Karaman, “Asabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 3/452.

[9] Belirli pay sahibi mirasçılar demektir. Örneğin eşler, ebeveyn, dede, kız, oğlun kızı vb. Hamdi Döndüren, “Ashâb-ı ferâiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/467.

İslâm'ın ilk zamanlarında ise yetim ve miskinlere de miras dağıtımında pay ayrıldığı, ancak sonrasında bu uygulamanın neshedildiğini kaydetmiştir.<sup>[1]</sup> Dolayısıyla Resûlüllah zamanındaki bazı uygulamaların, âyetler ya da nebevî sünnet ile neshedildiğini kabul etmiş ve tahsisi de nesih kapsamında değerlendirmiştir.

#### 1.4. NESHİN DİĞER ŞERİATLARDAKİ YERİ

Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*, *Kitâbü'n-netice* ve *Temâmü'l-feyz* eserlerinde vurguladığına göre İslâm şeriatı önceki bütün şeriatları neshetmiş,<sup>[2]</sup> ancak semâvî kitaplarda neshedilmeyen bazı esaslar Kur'ân'da yer almıştır. Zira Âdem peygamberden kıyamete değin hakikatlerde ve dinlerin asıllarında bir birlik/ittihâd vardır ve hakikatlerde nesih olmaz.<sup>[3]</sup> Diğer taraftan ilk neshin Hz. Nûh'un şeriatında gerçekleştiğine dair bazı bilgiler aktarmıştır.<sup>[4]</sup> İslâm'dan önceki dinlerin birbirlerini neshi konusunda Hz. İdris zamanında yıldızlara fal niyetiyle bakmanın uygun bulunduğunu; İbrâhim peygamberin es-Sâffât 37/88 ve 89. âyetlerinde<sup>[5]</sup> belirtildiği üzere yıldızlara baktığını; Süleyman peygamber zamanına gelince bunların neshedildiğini zikretmiştir.<sup>[6]</sup> Ateşin kurbanları yeme hâdisesinin<sup>[7]</sup> ise Hz. Âdem'den Resûlüllah zamanına kadar vuku bulduğunu; ancak Hz. Peygamber'in ümmetinden kaldırıldığını belirtmiştir. Benzer şekilde Kehf sûresinin 50. âyetinde Hz. Âdem'e secde edilmesinin bir ibadet secdesi olmayıp, önceki ümmetlerdeki gibi saygı ve selâmlama secdesi olduğunu ve sonrasında neshedildiğini kaydetmiştir.<sup>[8]</sup>

Öte yandan müfessir, İslâm'ın başlarında oruç günlerinde yatsı namazını kılmadan ya da uyumadan önce yemek, içmek vb. durumların helâl sayılırken, iftar yapılmadan önce yatsı namazı kılınır ya da uykuya yatılırsa, ertesi gün o vakte gelinceye dek bu gibi eylemlerin haram kabul edildiğini belirtmiştir. Hatta bu durumun sünnet ile sâbit olmasına karşın el-Bakara 2/187. âyeti ile rahatlık sunulduğunu ve sünnetin Kitap ile neshine örnek teşkil ettiğini dile getirmiş ve burada

<sup>[1]</sup> Bursevî, *Temâmü'l-feyz* (Halet Efendi, 244), 5a.

<sup>[2]</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 51a, 143a; a.mlf., *Temâmü'l-feyz* (Halet Efendi, 244), 79b; a.mlf., *Rûhu'l-beyân*, 2/368; 1/484.

<sup>[3]</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili İbn Meşşîş Salavâtı ve Şerhi*, haz. M. Nedim Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 94, 186.

<sup>[4]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/89.

<sup>[5]</sup> "Sonra yıldızlara şöyle bir baktı. 'Ben rahatsızım' dedi."

<sup>[6]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/138.

<sup>[7]</sup> Rivayete göre bir kimse verdiği sadakanın kabulünü ya da reddini öğrenmek maksadıyla Allah'a kurban sunardı. Eğer sadakası geçerliyse bir ateş gelip takdim edilen kurbanı yakardı. Yine nakledildiğine göre Yahudilerden bir tâife, Hz. Muhammed'e gelip, "mademki Hak peygamber olduğunu ve kendine kitap geldiğini iddia ediyorsun, o halde bize mucize getir. Çünkü Allah, ateşin yakacağı bir kurban gönderinceye değin, bizden hiçbir peygambere inanmamamız konusunda söz aldı" demişlerdir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İsmâ Fâris el-Harastânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 2/371; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/125.

<sup>[8]</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/561; 5/303. Örnekler için bk., *Rûhu'l-beyân*, 1/228; 2/72; 3/160, 550; 6/509.

şu noktaya dikkat çekmiştir: Söz konusu haramlık sünnet ile olmayıp, öncekilerin şeriatı sayılırsa, o takdirde sünnetin Kitap ile neshi söz konusu olmayacaktır.<sup>[1]</sup> Neticede müfessir neshin diğer dinlerde de yer aldığını kabul etmiş, Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim ve Hz. Süleyman'ın yaşadığı dönemlerde uygulanan, fakat sonrasında kaldırılan uygulamaları da nesih kategorisinde değerlendirmiştir.

### 1.5. NÂSİH VE MENSÛH ÂYETLER

Bursevî neshe konu olan nâsîh ve mensûh âyetleri tek tek ele almış ve tadât etmiştir. Kaydettiklerine göre miras hakkında anlaşma yoluyla yakınlık sağlanan kişilere de pay ayrılmasının zikredildiği âyet,<sup>[2]</sup> aralarında kan bağı olanların öncelendiği âyetle<sup>[3]</sup> neshedilmiştir.<sup>[4]</sup> Aynı şekilde muhacir ve ensarın yardım ya da hicret sebebiyle birbirlerine mirasçı olmalarının anlaşıldığı âyet<sup>[5]</sup> de yukarıda geçen miras konusunda akrabaları önceleyen Ahzâb sûresi 6. âyet ile neshedilmiştir.<sup>[6]</sup>

Mâide sûresinin 106. âyetinde yer alan vasiyet hakkında şahit getirilmesi istenilen “*içinizden âdil iki kişi*” ya da “*sizden olmayan iki kişi*” ifadesinin ikinci kısmındaki “*sizden olmayan iki kişi*” hükmü, Talâk sûresinin 2. âyetinde yer alan “*içinizden âdil iki kişi*” ifadesiyle neshedilmiştir. Aynı konuda vasiyette bulunmanın farz kılındığı âyetle<sup>[7]</sup> amel edildikten sonra Nisâ sûresindeki mirâs âyetleriyle neshedildiğini, dolayısıyla vasiyette bulunmanın farz olmadığını kaydetmiştir.<sup>[8]</sup>

el-Mücâdele 58/12. âyetinde ise Hz. Peygamber'e bir soru sorulmadan evvel sadaka verilmesi gerektiği ile ilgili hükmün, bir sonraki 13. âyetle neshedildiğinden bahsetmiş ve nâsîh-mensûhla ilgili bu âyetler arasında geçen zamana değinen bir kısım âlimin, âyetler arasındaki geçen süreyi, günün bir kısmı ya da on gün yahut geçici bir süre şeklinde ifade ettiklerini kaydederek, bunun neshediciliğin bir gereği olduğunu belirtmiş ve nâsîh âyetin, mensûhtan sonra nâzil olması gerektiği görüşünü benimsemiştir.<sup>[9]</sup> Diğer taraftan iddet hakkında eşi vefat eden kadınların dört ay on gün beklemelerine yönelik Bakara sûresi 234. âyetindeki genelliğin âdet görmeyen kadınlar için üç ay, hamile kadınların ise çocuklarını dünyaya getirin-

[1] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/373.

[2] en-Nisâ 4/33.

[3] el-Ahzâb 33/6.

[4] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/244.

[5] el-Enfâl 8/72.

[6] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/481. Bk. *Rûhu'l-beyân*, 3/144, 489, 494, 538; 7/304; 8/672.

[7] el-Bakara 2/180.

[8] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/357.

[9] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/477; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 50b.

ceye kadar iddet hükmünün yer aldığı âyetle<sup>[1]</sup> kaldırıldığını zikrederek, tahsisi de nesih dahilinde değerlendirmiştir.<sup>[2]</sup>

Müfessir başka bir örnekte İslâm'ın ilk dönemlerinde oruç tutma alışkanlığı tam yerleşmediği için kişinin oruç tutmak ile fidye vermek arasında el-Bakara 2/184. âyetine göre serbest bırakıldığını, ancak bu durumun aynı sürenin 185. âyeti ile neshedildiğini ve oruç tutmanın hasta ya da yolcu kimseler dışında tüm Müslümanlara farz kılındığını belirtmiştir.<sup>[3]</sup>

Hem nâsîh hem de mensûhun aynı sûre içerisinde yer aldığını dile getirdiği Tevbe sûresinde zor ya da kolay olsun sefere katılmanın emredildiği 41. âyetin, hasta, kuvvetsiz ya da harcama yapma olanağı bulunmayanların istisna edildiği âyetle<sup>[4]</sup> neshedildiğini zikretmiştir.<sup>[5]</sup> Nesih konusuna genişçe yer verdiği Tevbe sûresinin 5. âyetinin Kur'ân'ın tümünde müşriklerin eziyetlerine sabretme mesajının verildiği bütün âyetleri neshettiğini ifade etmiş ve müşriklerin öldürülmesi ile Mescid-i Harâm'a yaklaşmalarına dair ifadelerin yer aldığı Tevbe sûresi 5 ve 28. âyetleriyle Mâide 2 ve 100. âyetlerinin neshedildiğini kaydetmiştir.<sup>[6]</sup> Ayrıca kıtal âyetiyle neshedildiğini belirttiği el-Hicr 15/3 ve el-Câsiye 45/14. âyetlerini mensûh kabul etmiştir.<sup>[7]</sup> Benzer şekilde kılıç âyetiyle el-Furkân 25/43. âyetinin neshedildiğini ifade etmiş,<sup>[8]</sup> et-Tevbe 9/73. âyetinin<sup>[9]</sup> ise Müslüman olmayanların bağışlanmasına dair tüm âyetlerin hükmünü kaldırdığını beyan etmiştir.<sup>[10]</sup>

Öte yandan hoşgörü hakkında inen âyetin,<sup>[11]</sup> kıtal âyetiyle<sup>[12]</sup> nesholunduğunu zikretmiştir. Aynı şekilde el-Kasas 28/55. âyetinin seyf âyeti ile neshedilmiş olsa da burada güzel ahlâka teşvikin yer aldığına dikkat çekmiştir.<sup>[13]</sup> Bakara sûresi 217. âyetinin,<sup>[14]</sup> et-Tevbe 9/5. âyetiyle neshedildiğini öne süren müfessirlerin görüşlerine katıldığını belirtmiştir.<sup>[15]</sup> el-Enfâl 8/65. âyetinde ise “bire karşılık on kat”

[1] et-Talâk 65/4.

[2] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/43.

[3] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/365.

[4] et-Tevbe 9/91.

[5] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/555.

[6] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/244, 410, 536; 3/494; 4/266.

[7] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/594; 4/565; 2/546.

[8] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/282.

[9] “İnkârcılara ve münâfıklara karşı cihad et, onlara sert davran.”

[10] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/591.

[11] el-Mâide 5/13.

[12] et-Tevbe 9/29.

[13] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/442; 6/530.

[14] “(Haram ayda) savaş büyük bir günahtır.”

[15] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/414.



hükümünün, Müslümanlara ağır geldiği için bir sonraki 66. âyetle hafifletildiğini ve “bire karşılık iki kat” şeklinde değiştirildiğini ifade etmiştir.<sup>[1]</sup>

Âyetin bir kısmının neshine dair izahlarında, el-Mümtehine 60/10. âyetinin bir kısmının neshedildiğini, ancak kâfirler ile mümin hanımların birbirlerine haram olmaları hükmünün hariç tutulduğunu vurgulamıştır.<sup>[2]</sup> Yine Müslümanların gayr-i müslimlere yönelik adaletli ve iyiliksever olmasının yer aldığı Mümtehine sûresi 8. âyetinin, et-Tevbe 9/5. âyeti ile neshedildiğinin ifade edilmesine rağmen, bu âyetin neshedilmediği görüşünün yaygın olduğunu dile getirmiştir.<sup>[3]</sup> Buna ilaveten neshe konu edilen bazı âyetlerin neshedilmediğine de yer vermiştir. Nitekim Mâide sûresinin bir âyeti dışında hiçbir âyetinin neshedilmediğini; sabır, tevbe ve zikrin tavsiye edildiği el-Mü'min 40/55. âyetinin, kılıç âyetiyle hükmünün kaldırılmadığını kaydetmiştir.<sup>[4]</sup>

el-Müzzemmil 73/1-4 ile el-İnsan 76/26. âyetleriyle emredilen ve sonrasında el-İsrâ 17/79 ile el-Müzzemmil 73/20. âyetleriyle neshedildiği kabul edilen gece namazına yönelik görüşlerini belirtmiştir. Buna göre, teheccüd namazının rekât sayısı hakkında bir hüküm bulunmadığını, sahâbenin bazısına sabaha kadar namaz kılmak ağır geldiği için el-Müzzemmil 73/20. âyetiyle farziyetinin esas olarak kaldırıldığını; ancak sayısının tercihe bırakıldığını, daha sonra beş vakit namazın meşrû olmasıyla teheccüd namazının farziyetinin kaldırıldığını dile getirmiştir.<sup>[5]</sup>

Bunlarla birlikte Bursevî, bazı Kur'ân ilimleri açısından da nesih konusunu ele almıştır. Âyet ve hadis arasında çelişki var gibi görülen bir husustaki açıklamasında, bir kimseye sadece kendi amelinin fayda vereceği ifade edilen en-Necm 53/39. âyetine<sup>[6]</sup> karşın, bir hadiste zikir ehlienden olmadığı halde, onların aralarında bulunan kimseleri de Allah'ın affedeceğine<sup>[7]</sup> yönelik ifadeler arasında uzlaşmayı sağlamıştır. Öncelikle bazı âlimlerin âyetin hükmünün neshedildiğine<sup>[8]</sup> yönelik açıklamalarının bulunduğunu zikretmiştir. Ayrıca âyette sadece günahlara hasretmenin söz konusu olabileceğini ya da âyette bahsedilen kimseden mümin değil kâfirin kastedebileceğini söyleyerek, sonuç itibarıyla insanın Allah'ın adaletinin gereği

[1] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/473.

[2] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/568.

[3] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/563.

[4] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/410; 8/264.

[5] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/257; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 167b.

[6] “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”

[7] “Onu (zikredenler arasında bulunan kimseyi) de başışladım. Çünkü onlar (zikredenler) öyle bir cemaattir ki onlarla oturanlar da bedbaht olmazlar.” Müslim, “Zikir”, 2689 (1275); Tirmizî, “Deavât”, 129 (3600).

[8] Ayrıca bk. Şihâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Mâhîr Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), 26/156; Mehmet Yalınkılıç, *Tefsirde Müşkil Ayetler -Hak Dini Kur'an Dili Özelinde-* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 150-151.

kendi çalışmasının karşılığını alacağını ve Allah'ın ihsanının gereği olarak da çalışmasının dışındaki kazanca ulaşabileceğini belirtmiştir.<sup>[1]</sup>

Tekrarlar konusunda ise örneğin, kıblenin değiştirilmesi hükmünün birkaç defa tekrar edilmiş olmasının, onun öneminden kaynaklandığını, ayrıca neshedilen bir hüküm sebebiyle şüpheye mahal vermemek için tekid ifadesine yer verildiğini ve her bir tekrarla başka bir hikmetin ortaya konulduğunu kaydetmiştir.<sup>[2]</sup>

Müellif, nesih konusunu nüzül bağlamında da değerlendirmiştir. Kur'an'daki sıralamada mensûh âyetin, nâsîh âyetten sonra; fakat nüzül bakımından önce gelmesine el-Bakara 2/240. âyetini örnek göstermiş, iddet süresini bir yıl olarak gösteren bu âyetin neshedildiğini ve onu dört ay on gün olarak nesheden el-Bakara 2/234. âyetinin mushaf sıralamasında önce olmasına rağmen, nüzül açısından sonra geldiğini ifade etmiştir. Nitekim el-Bakara 2/234. âyetiyle iddet süresinin bir yıllık zamandan, dört ay on güne indiğini zikretmiştir.<sup>[3]</sup>

Bursevî, çoğu müfessire göre muhkem kabul edilen el-Furkân 25/63. âyetinin<sup>[4]</sup> kılıç âyetiyle neshedilmediğini kaydederken,<sup>[5]</sup> inkâr edenlerin kendi hallerine bırakılmalarının zikredildiği es-Sâffât 37/174. âyetini de muhkem sayarak savaş âyetiyle nesh edilmediğini dile getirmiştir. Dolayısıyla muhkem âyetlerde neshin olmadığını kabul etmiş ve Katâde'den naklettiğine göre savaşın zikredildiği her sûrenin muhkem olduğunu ve içinde nesih bulunmadığını söylemiştir.<sup>[6]</sup>

## SONUÇ

*Rûhu'l-beyân* tefsirinde çok sayıda kaynaktan istifade eden Bursevî'nin tam olarak bir âlimin etkisinde kaldığını söylemek mümkün değildir. Ancak Fahreddin Râzî, Kurtubî ve Molla Fenârî gibi âlimlerin nesih konusundaki bazı görüşlerini kabul ettiğini zikreden müfessirin cumhuru ulemânın nesh anlayışına uygun bir çizgide bulunduğu söylenebilir. Öncelikle nesih kavramını sözlükteki anlamıyla "gidermek ve nakletmek" olarak açıklayan Bursevî, tefsirinde bir yandan nesih çeşitlerini ele alırken, nâsihin mensûhtan sonra nâzil olmasını kabul etmiş, neshe konu olan nâsîh-mensûh âyetleri sıralayarak bazı Kur'an ilimleri bağlamında konuya açıklık getirmiştir. Kurtubî gibi neshin haberlerde değil emir ve nehiylerde yer alacağını kabul ederek, neshin gerçekleşebileceği alana sınırlama getirmiştir.

[1] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/293.

[2] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/318.

[3] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/462. Bk. *Rûhu'l-beyân*, 1/452; 2/313; 4/113; 5/227, 529; 6/402; 8/343; 9/247; 10/25, 258.

[4] "Rahmân'ın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, "selâm" deyip geçen kullardır."

[5] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/490; 6/310.

[6] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/584; 8/695.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirî ahkâmında neshin olabileceğini, bâtınında yer almayacağını öne sürmüştür. Bursevî her ne kadar sûfi kimliğiyle ön plana çıksa da nesih konusunu ele aldığı âyetlerin işârî yorumlarında neshe yer vermemiştir. Neshedilen âyetlerin yerine daha hayırlı olanın getirilmesini Fahreddin Râzî'nin fayda açısından yorumlamasıyla paralel değerlendirmiş ve menfaat ya da sevap yönüyle daha hayırlısının getirildiğine vurgu yaparak, mensûh âyet metninin bâki kalma gerekçesini tilavetiyle sevap kazanmaya bir vesile görmüştür. Hatta bu konuda nasıl ki amel işlemek için Kur'ân'daki hükümlerin öğrenilmesi gerekiyorsa, sevap kazanmak için de Kur'ân metninin tilâvet edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca neshin diğer dinlerde de gerçekleştiğini kabul etmiştir. Nitekim Nûh peygamberin nesih ile karşılaşan ilk peygamber olduğunu belirtmiş, İdrîs ve İbrâhim peygamberler zamanında yıldızlara fal niyetiyle bakmanın Hz. Süleyman zamanına gelince neshedildiğini ve yine diğer bazı peygamberler döneminde yer alan, ancak sonradan kaldırılan uygulamaları da nesih bağlamında değerlendirmiştir.

Neticede İsmâil Hakkî'nin teorikteki nesh anlayışı ile pratikteki uygulamalarının tutarlı olduğu görülmüştür. Yaşadığı dönemden yaklaşık bir buçuk asır önce Süyûtî'nin mensûh âyetleri yirmi olarak belirlemesine rağmen Bursevî bu sayıyı biraz daha artırmıştır. Nesih hakkındaki görüşlerinin fıkhîteki mezhebiyle aynı paralelde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Bursevî, İmâm-ı Âzam gibi neshin Kitap ve sünnette gerçekleştiğini öne sürerek, âyetin âyeti neshi, sünnetin sünneti neshi ve âyetin sünneti neshini kabul etmiştir. Sünnetin âyeti neshi konusunda ise İmâm-ı Âzam'dan daha net ifadeler kullanmıştır. Hatta ilk dönem selef âlimlerinin tahsis olarak sayılabilecek hususları nesih kategorisinde değerlendirdiği gibi müfessir de aynı yönde görüş beyan ederek sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde yer alan bazı uygulamaların, âyet ya da nebevî sünnet ile neshine yer vermiş ve İslâm'ın diğer dinleri neshettiğini onaylamıştır.

Bursevî'nin nesihle ilgili görüşleri kısaca şu şekilde özetlenebilir:

- Nesih Kur'ân'ın zâhirî hükümlerinde gerçekleşir ve bâtınında olmaz.
- Nesih emir ve nehiylerde geçerli olur, haberlerde olmaz.
- Nesih diğer şeriatlarda da gerçekleşmiştir.
- Muhkem âyetlerde nesih yoktur.
- Nesih "bedâ" olarak değerlendirilemez.
- Nesihte tadrîcîlik ve alıştırma bulunur.
- Nesihte bir hikmet yer alır.

- Nesihte kulların inanç bakımından denenmesi söz konusudur.
- Mensûh âyetin yerine şartlara göre menfaat ya da sevap yönünden daha hayırlısı gelebilir.
- Hükmü mensûh metni bâki âyetin tilâvet edilmesi sevap kazanmaya vesiledir.
- Metni mensûh hükmü bâki âyetin yalnızca kıraatiyle mükellefiyeti son bulmaktadır.
- Kitab, sünneti neshettiği gibi sünnet de Kitab'ı neshedebilir.

### Zazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması: SM(%51), Sİ(%49)

Veri Toplanması: SM(%51), Sİ(%49)

Veri Analizi: SM(%51), Sİ(%49)

Makalenin Yazımı: SM(%51), Sİ(%49)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu: SM(%51), Sİ(%49)

## KAYNAKÇA

- Abbas, Fazl Hasan. *Muhadârât fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Aktan, Hamza. "Zevî'l-Erhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Baltacı, Burhan. *Şâtibî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Mealî Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basımevi, ts.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. thk. Ahmed İzzu İnâye. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Temâmü'l-feyz fî bâbî'r-ricâl*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Halet Efendi, 244, 1a-324b.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-netice*. Bursa: İnebey Yazma Eser Ktp., Genel, 64, 1a-506b.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Varlığın Dili İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi*. haz. M. Nedim Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Cebeci, Lütfullah. "Ebû Müslim İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tâcü'l-Lügâ ve Sihâhü'l Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm ilî-Melâiyîn, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Dihlevî, Şâh Velîyullâh. *el-Fezvu'l-Kebîr fî usûli't-tefsir*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Diñç, Ömer. "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihi Süreci Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı I* (2014), 203-219.
- Döndüren, Hamdi. "Ashâbü'l-ferâiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- es-Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza. *Âynü'l-a'yân: Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 49-67.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanik. Ankara: Beyan Yayınları, 2013.
- Hassan, Ahmed. "Nesh Teorisi I". çev. M. Paçacı. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1987), 105-109.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım. *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1975.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. nşr. M. Eşref Ali el-Malabârî. 2 Cilt. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1438/2017.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Gey-lânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kaya, Remzi. "Nesh Terimi ve Muhtevası". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5 (1986), 93-99.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-ğur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Marîfet, Muhammed Hadi. *Kur'an İlimlerine Giriş*. çev. Yusuf Tazegün. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebu'l-Fazl Dimyatî. b.y.: Dârü'l-Beyâni'l-'Arabî, 2006.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezu'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye. Medine: y.y., 1426.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Müsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân. 6 Cilt. Mısır: Dârü İbn 'Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İsmâ Fâris el-Harastânî. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ul-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yaray, Muhammed Müfid. *Kur'ân Nesline Kur'ân İlimleri*. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2012.
- Yıldız, Sâkıb. "Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Burûsevi'nin Hayatı". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 103-126.
- Zertürk, Hidayet. *Ulûmu'l Kur'ân ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.



قضايا الأعيان عند الشاطبي

## Şâtibî'ye Göre Kişiyeye veya Duruma Özel Verilmiş Hükümlerin (Kadâya'l-a'yân) Hukukî Değeri

Circumstantial Cases as per Al-Shatibi

Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Rachid ALDERSHAWI<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak  
· aldershawi.m@gmail.com · ORCID > 0000-0001-8616-3721

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 01 Nisan/April 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 09 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 163-184

**Atıf/Cite as:** Aldershawi, M. R. "Şâtibî'ye Göre Kişiyeye veya Duruma Özel Verilmiş Hükümlerin (Kadâya'l-a'yân) Hukukî Değeri"  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 163-184.

## قضايا الأعيان عند الشاطبي

### الملخّص

يتناول البحث تحليلاً ومناقشة لإكلام الإمام الشاطبي (ت. 1388/790) عن قضايا الأعيان، ومنهجه الذي اتبعه، ويعدّ هذا المصطلح من المصطلحات الدارجة عند علماء أصول الفقه، لكنّ أحداً من الأصوليين لم يفصل القول فيه كالشاطبي، فقد تطرق إليه في مواضع متفرقة من "الموافقات"، وتكمن أهمية الموضوع في أنّ الشاطبي تكلم عنه بطريقةً فريدةً مخالفةً لما عليه الأصوليون، وأوضح الطريقة الصحيحة والمنهج السليم للتعامل مع قضايا الأعيان، وأورد على ذلك أمثلة كثيرة تصلح أن تكون نماذج لغيرها، بحيث يضع الباحث هذه الوقائع في موضعها اللائق بما، ويفهمها فهماً صحيحاً، ويعرف كيفية التعامل مع وقائع الأعيان إذا كانت مخالفةً في الظاهر للقواعد الكلية في الشريعة. وقد اعتمد الباحث المنهج التحليلي لفهم عبارات الشاطبي، والمنهج الاستقرائي لإستخلاص خصائص قضايا الأعيان من مجموع كلامه، والمنهج المقارن للموازنة بين آرائه وآراء غيره من الأصوليين في المسألة. وانهى البحث إلى نتائج عديدة، أهمها سلامة الآراء التي توصل إليها الشاطبي في المسألة من الجانب التأصيلي، وموافقته في ذلك لجمهور الأصوليين، مع مزيد بيان وإيضاح، أما الجانب التطبيقي المتعلق بالأمثلة فعلى بعضها اعتراضات. وأشار البحث إلى النواحي الإيجابية لمنهج الشاطبي في التعامل مع قضايا الأعيان، وأهمّها نجاحه في التوفيق بين النصوص، وفي بيان الطريقة الصحيحة لفهم قضايا الأعيان، وكذا تحذيره من اتخاذ الاحتجاج بتلك القضايا باباً للابتداع ومخالفة الجماعة، وثبّه البحث إلى اعتراضاتٍ قد تُوجّه إلى الشاطبي، منها محاولته الدفاع عن رأي المالكية في بعض المسائل، ودعوى كون الآثار المخالفة لمذهبهم من قضايا الأعيان؛ مع كونها في الواقع مما لا يتطرق إليه الاحتمال.

**الكلمات المفتاحية:** أصول الفقه، قضايا الأعيان، القواعد الكلية، العموم، الشاطبي



## ŞÂTİBÎ'YE GÖRE KİŞİYE VEYA DURUMA ÖZEL VERİLMİŞ HÜKÜMLERİN (KADÂYA'L-A'YÂN) HUKUKÎ DEĞERİ

### ÖZ

Bu çalışma, Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) kadâya'l-a'yân hakkındaki görüşü ve takip ettiği metod üzerine bir analiz ve değerlendirme yapmaktadır. Adı geçen bu istilah, fıkıh usûlcüleri tarafından yaygın olarak kullanılan kavramlardan biridir. Ancak usûlcülerden hiçbiri, *el-Muvâfakât*'inin çeşitli yerlerinde konuya değinen Şâtıbî gibi detaylı bir şekilde onu ele almamıştır. Konunun önemi, Şâtıbî'nin diğer usûlcülerden farklı olarak orijinal bir yöntemle onu ele alması, kadâya'l-a'yân karşısında izlenecek sağlam yol ve metodu izah etmesi ve konu hakkında başka hususlara da uygun düşecek şekilde birçok örnek vermesinde ortaya çıkmaktadır. Çalışmada söz konusu meseleler, olması gereken yerlere konulmuş ve konu anlaşılır hale getirilmiştir. Yine şeriattaki küllî kaidelere aykırı olarak görünen bu meseleler karşısında nasıl hareket edileceği belirtilmiştir. Çalışmada Şâtıbî'nin ifadelerini anlamak için tahlil, onun açıklamalarının genelinden kadâya'l-a'yânın özelliklerini tespit edebilmek için tümevarım, konu hakkında kendisi ile diğer usûlcülerin görüşlerini değerlendirebilmek için de mukayese metoduna başvurulmuştur. Çalışmada ulaşılan neticelerden en önemlisi, teorik olarak Şâtıbî'nin ulaştığı görüşlerin sağlamlığı ve daha fazla izahta bulunmakla beraber usûlcülerin çoğunluğuna muvafık olmasıdır. Konunun örneklerle alakalı pratik yönüne gelince; bu noktada bazıları hakkında birtakım itirazlar söz konusudur. Çalışmada kadâya'l-a'yân karşısında nasıl hareket edileceği noktasında Şâtıbî'nin metodunun olumlu yönlerine de işaret edilmiştir. Bunların en önemlisi, bu metodun nassları uzlaştırmada ve kadâya'l-a'yânı anlamak için sağlam yolu ortaya koymada başarılı olmasıdır. Ayrıca bu meseleleri bid'at çıkarma ve Müslüman topluma muhalefet etmeye açılan bir pencere olarak görmekten sakındırmada da başarılıdır. Çalışmada, Şâtıbî'ye yöneltilen itirazlara da dikkat çekilmiştir. Bazı meselelerde Malikî mezhebinin görüşünü savunmaya çalışması ve bazı rivayetlerin, gerçekte böyle bir ihtimal söz konusu olmasa bile, kadâya'l-a'yâna dâhil olduğunu iddia etmesi bunlardandır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Kadâya'l-a'yân, Küllî Kaideler, Umûm, Şâtıbî.





## CIRCUMSTANTIAL CASES AS PER AL-SHATIBI

### ABSTRACT

This research analyses and discusses the statements of Imam Al-Shatibi (d. 790 AH) on circumstantial cases (Qadaya al-A'yan) and the methodology that he followed. This term, circumstantial cases, is one of the terms used by scholars of Usul al-Fiqh (principles of Islamic jurisprudence). However, none of the scholars of Usul al-Fiqh did elaborate on it, as much as Imam al-Shatibi, who touched on it in several places in his book "al-Muwafaqat". The importance of the subject lies in the fact that Al-Shatibi spoke about it uniquely, contrary to what the scholars of Usul al-Fiqh did. Al-Shatibi provided the correct method and sound approach to dealing with circumstantial cases. Al-Shatibi mentioned several examples of the circumstantial cases that are suitable to be a base for other circumstantial cases; hence, the researcher will be able to put these examples in the proper place, understands them correctly, and knows how to act if these cases come in apparent violation of the general rules in Shari'a. The researcher adopted the analytical approach to understanding Al-Shatibi's statements, the inductive approach to extract the characteristics of the circumstantial cases, and the comparative approach to balance between Al-Shatibi's views and the views of other scholars of Usul al-Fiqh in this matter. The study concluded with many results, the most important of which is the soundness of the opinions reached by Al-Shatibi on the circumstantial cases and his compatibility with the majority of the scholars of Usul al-Fiqh. As for the practical side related to the examples of circumstantial cases, some of them have objections. The research pointed to the positive aspects of Al-Shatibi's approach in dealing with the circumstantial cases, the most important of which is his success in reconciling the texts, and in explaining the correct way to understand the circumstantial cases, as well as his warning against taking the invocation of these issues as a door to innovation and violating the opinion of the majority. The research drew attention to objections that may be directed to Al-Shatibi, including his attempt to defend the opinion of the Malikis on some issues and the claim that antiquities contrary to their opinion with regard to the circumstantial cases, which in fact, are not probable.

**Keywords:** Usul al-Fiqh, Circumstantial Cases, General Rules, Generality, Al-Shatibi



### تهدید

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد؛ فإن مصطلح "قضايا الأعيان" يُدْ ذِكْرُهُ في كثير من كتب الأصول، وربما استعمل الأصوليون مصطلحات قريبة منها، مثل "حكايات الأحوال" و"وقائع الأعيان"، ويقصدون بها غالباً الأفعال والوقائع التي نُكِّلَتْ عن النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابة مما يحمل أن يكون قد وقع على أوجه عدة، أو تسرى إليه احتمالات مختلفة، فيقع الخلاف في حقيقتها، وفي القول بعمومها، وفي تخصيص العمومات بها. وأكثر ما يرد ذكر مصطلح "قضايا الأعيان" والمصطلحات القريبة منه في أبواب العموم والخصوص. لكن الملاحظ أن الكلام عن هذه المصطلحات يكون متنازراً ومتفرقاً في كتب الأصول القديمة. وقد تنبّه بعض الباحثين المعاصرين إلى أهمية البحث في هذا الموضوع؛ من أجل نَهْ شتاتِهِ، وبيان صلته بالأبواب والمصطلحات الأصولية من جهة، وبالنتيقات الفقهية من جهة أخرى، فصدرت كتابات حول الموضوع في العقود الأخيرة تعالجه بصفة عامّة، منها رسالة ماجستير للباحثة هدى أبو بكر باجبر بعنوان: "الأثر الفقهي المترتب على الخلاف في اعتبار قضايا الأعيان دراسة فقهية موازنة"، ورسالة ماجستير للباحث مصطفى عايد إسعيفان بعنوان: "قضايا الأعيان دراسة أصولية تطبيقية"، ويبحث بعنوان: "قضايا الأعيان عند المالكية" للباحث محمد مهدي خُضْر بن ناصر، وهذه الدراسات تناولت الموضوع بصفة عامة، ومنها ما غلب عليه الطابع الفقهي والإكثار من إيراد الفروع الفقهية على حساب التأصيل. والملاحظ أن الإمام الشاطبي في "الموافقات" هو أكثر من اهتم بقضايا الأعيان من بين الأصوليين، فقد تكلم عنها في مواضع متفرقة، وأوضح الطريقة الصحيحة والمنهج السليم للتعامل معها، وأورد على ذلك أمثلة كثيرة تصلح أن تكون نماذج لغيرها، بحيث يضع الباحث هذه الوقائع في موضعها اللائق بها، ويفهمها فهماً صحيحاً، ويعرف كيفية التعامل مع هذه الوقائع إذا كانت مخالفةً في الظاهر للقواعد الكلية في الشريعة. ومن هنا وقع الاختيار على بيان منهج الشاطبي في التعامل مع قضايا الأعيان، ولا سيما أن الباحث لم يقف على من أورد موقف الشاطبي من قضايا الأعيان بالدراسة. وقد تمّ اعتماد المنهج التحليلي لفهم عبارات الشاطبي، والمنهج الاستقرائي لاستخلاص خصائص قضايا الأعيان من مجموع كلامه، والمنهج المقارن للموازنة بين آرائه وآراء غيره من الأصوليين في المسألة، وبعد بيان المنهج ستعلق عليه ونبين ما له وما عليه. وبالله التوفيق.

### 1. المقصود بقضايا الأعيان عند الشاطبي

لم يقم الشاطبي تعريفاً لقضايا الأعيان رغم كثرة حديثه عنها، ومرةً ذلك عندي إلى ثلاثة أسباب؛ أولاً أنه في كتابه "الموافقات" لم يبر على الطريقة التقليدية الشائعة في التصنيف لدى علماء الأصول، فهو يُسجّر المصطلحات والمباحث الأصولية لخدمة الفكرة التي يريد إثباتها؛ دون عرض تقليدي للمباحث الأصولية، ولذلك نجده يحيل كثيراً إلى المصنّفات الأصولية، ولا يفضل القول في المصطلحات الأصولية

إلا إذا كان له اصطلاح خاصٌ مخالفٌ لِاصطلاح الأصيلين، كما في مصطلح العلة والسبب والشرط والمانع<sup>1</sup> والسبب الثاني أن مصطلح "قضايا الأعيان" واضحٌ وضحاً يعني عن تعريفه، ولذلك لا نكاد نجد تعريفاً صريحاً للمصطلح عند معظم الأصيلين، ولا سيما المتقدمين منهم، والتعريفات التي وصلتنا ليست لِعلماء معدودين من أئمة هذا الفن المتقدمين<sup>2</sup> وأما السبب الثالث فهو مرتبط بالسبب الثاني، ويتشكّل في أن مقصود الأصيلين بقضايا الأعيان غير بعيدٍ عن المعنى اللغوي، ومن هنا قال بعض الباحثين المعاصرين بتقاربهما<sup>3</sup>.

ولئن كان التقارب بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي مسلماً فإن دعوى التطابق بين المعنيين تفتقر إلى البرهان؛ إذ المعنى اللغوي أعمُّ من الاصطلاحي كما جرت العادة، فكل حادثة معينة تقع في ظروف محدّدة وتُنفّل إلينا كما وقعت؛ يصدّق عليها في اللغة أمّا واقعة عيّن، لكنّ الأصيلي لا شأن له إلا بالحوادث التي جرت للنبي صلى الله عليه وسلم أو بحضرتيه، ولا بد أن نُضيف إلى ذلك ما نُقول إلينا من وقائع جرت للصحابة، وذلك عند من يحنج بمذهب الصحابي، فرأى الصحابي فيها له حكم المرفوع عند هؤلاء.

ثم إن فمة مسألة أخرى هي من الأهمية بمكان، وهي أن الأصيلين يستخدمون مصطلح "قضايا الأعيان" وما شابهه كقولهم: واقعة عيّن، أو حكاية حال في مواضع محددة، ومن أبرزها موضعان: أحدهما أن تكون الحادثة التي نُقلت إلينا مخالفةً لما تقرّر من العموماً والقواعد الشرعية المعلومة، فإذا صنع نقلها مُجلّت على الخصوصية، أو عُمد إلى تأويلها، بحيث لا تنتفض بما القواعد الكلية. والموضع الثاني أن تكون الحادثة نُقلت لنا من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وهي مما تسري إليها احتمالات عديدة، ويحتمل وقوعها على أوجهٍ عدّة، فإذا حُجّل ذلك الفعل على وجه واحد كان ذلك كافياً للعمل به، ولا يُصوّر القول بعموم ذلك الفعل، لأنه إمّا وقع على وجه واحد، فالأصيلي كثيراً ما يستثني الحادثة المروية "قضية عيّن" لينفي عنها العموم، ويُشير إلى احتمالها لأوجهٍ عديدة، وإلى الاكتفاء بحملها على وجه واحد منها. ومن خلال ما سبق يتبين لنا الفرق بين الاستعمال اللغوي والأصيلي للمصطلح، وواضح أن سبب الاتفاق نوجّه قصد الأصيلي إلى أمورٍ لا تدخل تحت اختصاص أهل اللغة، كالقول بعموم الواقعة، أو صلاحيتها للاحتجاج بها، أو وجوب تأويلها ...

وقد لاحظتُ بعد الاستفراء أن الشاطبي قلماً يُطلق على الواقعة أمّا قضية عيّن إلا في مثل الموضوعين السابقين، فيكاد لا يستخدم المصطلح بمعناه اللغوي العام الذي يشمل كل واقعة، بغض النظر عن ورودها على خلاف القواعد العامة، وعن احتمال وقوعها على أوجه

<sup>1</sup> إبراهيم بن موسى الشاطبي، *اللوحيات* (القاهرة: دار ابن حنّان، 1997)، 410/1.

<sup>2</sup> حُرّجها الحصري بأنها: "الوقائع التي ليس فيها سوى مجرد فعله عليه الصلاة والسلام، أو فعل الذي رتب عليه الحكم، ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجهٍ متعدّد، فلا عموم له في جميعها". وحرّجها الطبري قبله بقرب من ذلك. سليمان بن عبد القوي الطبري، شرح مختصر الروضة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، 511/2؛ أبو بكر بن محمد الحصري، *القواعد* (الرياض: مكتبة الرشد، 1997)، 78/3.

<sup>3</sup> محمد مهدي حُضَر بن ناصر، "قضايا الأعيان عند المالكية"، مجلة *المصباح الإسلامي*. كلية العلوم الإنسانية والدراسات الإسلامية، *مركز الجزيرة*، 17/1 (ذو الحجة 1433، نوفمبر 2012)، 437.

عديده. وصنِعَ الشاطبي هذا موافق لصنيع معظم الأصوليين والفقهاء، وربما أطلق الأصوليون مصطلح "قضايا الأعيان" بمعنى قريب أو مطابق للمعنى اللغوي العام، ولكن ذلك نادر، إذ لا ترتب على استخدام المصطلح في تلك الحالة فائدةً عمليةً، ومن ذلك ما ذكره المرادوي (ت. 885 هـ) في معرض الاستدلال على أنَّ خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لإباحة من أمتي يعرُّ غيره: أنَّ الصحابة كانوا يتمسكون بقضايا الأعيان ويحكمون بعمومها على ما شاهبها من وقائع، كقصص رجم ماعز، ودية الجنين، وسكنى المطلقة طلاقاً باتناً.<sup>4</sup> والذي أراه أنَّ إطلاق قضايا الأعيان على هذه الحوادث بعيدٌ عما جرى عليه أكثر الأصوليين، لأنها مجرد حوادث معينة وقعت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وليس فيها ما يخالف القواعد وعمومات الشرع، ولا يتطرق إليها احتمال وقوعها على أوجهٍ عديدةٍ. وإذا وافقنا المرادوي في صنيعه فإنَّ كلَّ سُنَّةٍ قوليةٍ أو فعليةٍ أو تقريريةٍ صدرت من النبي صلى الله عليه وسلم إثر وقوع حادثةٍ أو ورود مناسبةٍ يصدق عليها أنها قضية عين، ولا فائدةٌ أصوليةٌ تُرجمي من وراء توسيع المصطلح بحيث يشمل كلَّ الوقائع، ومن هنا يمكننا القول إن ما جرى عليه الشاطبي هو الأولى، وهو الموافق لإصطلاح أكثر الأصوليين والفقهاء.

وربما استعمل الشاطبي أيضاً مصطلح "حكاية الحال" أو "حكايا الأحوال"، وهو يبيِّن لها من الأحكام ما يشته بقضايا الأعيان، ويتضح من بعض عباراته أنه لا يرى التطابق التام أو التوافق بين المصطلحين، ومن ذلك قوله: "إنما ثبتت قاعدةً عامةً أو مطلقاً فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال"،<sup>5</sup> وواضح من العبارة أن حكايات الأحوال غير قضايا الأعيان، وإلا لَمَا استقام له استخدام أسلوب العطف؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، إلا إذا قلنا إن العطف هنا عطف تفسير، وهو خلاف الأصل، كما أن توجُّه التصديح إلى عطف التفسير هنا مستبعدٌ، وقد تأيَّد هذا الفهم بما فعله الشيخ عبد الله دراز (ت. 1932) في تعليقه على عبارة الشاطبي السابقة، حين مثَّل بقضايا الأعيان مسح النبي صلى الله عليه وسلم على العمامة؛ ولحكايات الأحوال بما روي عن بعض الصحابة من تزكُّي ما هو مشروع بالاتفاق كالأضحية؛ مخافة أن يظنَّ الناس وجوبها، ففرَّق الشيخ دراز بين المصطلحين.<sup>6</sup> ويدو أنَّ المصطلحين متقاربان، لكنهما غير مترادفين، وإن شئنا قلنا على طريقة أهل المنطق: إنهما مختلفان في المفهوم ومتحدان في الـما صدق، بمعنى أن بينهما اختلافاً في الحقيقة، وكذا في جهة الاعتبار، فأحدهما يلاحظ فيه وقوع حادثة معينة، والآخر يلاحظ فيه وصف حالة معينة، لكن وصف الحادثة يستلزم حكاية الحالة، والعكس صحيح، فكل حديث عن واقعة معينة لا بدُّ أن يكون في الوقت ذاته وصفاً لحالة، وأياً كان فما يهتأ الآن أن نعلم أن لا فرق بين المصطلحين في الأحكام الثابتة لهما، وهنا هو بيت التصديح للأصوليين والفقهاء. وقد لاحظتُ أنَّ الشافعية يتبعون العبارة عندما ينقلون عن

<sup>4</sup> حلي بن سليمان المرادوي، التصريح شرح التصريح في أصول الفقه (الرياض: مكتبة الرشد، 1421، 2000)، 2470/5.

<sup>5</sup> الشاطبي، الموافقات، 8/4.

<sup>6</sup> الشاطبي، الموافقات، 8/4. الهامش.

الإمام الشافعي (ت. 204 هـ) قوله المشهور: "وقائع الأعيان إذا تطرقت إليها الاحتمال كسماها ثوبت الإجمال، فسقط بها الاستدلال"،<sup>7</sup> فيعبر بعضهم عن القاعدة ذاتها بـ "قضايا الأحوال" بدلاً من "وقائع الأعيان"،<sup>8</sup> وذلك مُستعِراً بانتفاء الفارق بين المصطلحين من الناحية العملية، وإن كان التمييز بينهما ممكناً بشيء من التكلف من الناحية النظرية، وهذا ما أشار إليه أيضاً بعض الباحثين رأياً على من حاول التفريق التام بين المصطلحين.<sup>9</sup>

والمتنوع لكلام الشاطبي عن قضايا الأعيان يلاحظُ بوضوح أنه لا يشترط في الحادثة حتى تكون واقعة عينية أن يثبت اختصاصها بمحلها، بحيث لا تتعداه إلى غيره، خلافاً لما توهمه بعض المعاصرين من أن قضايا الأعيان تقتصر على ما اختص بمحلها من الحوادث، ومنهم الدكتور عبد اللطيف البرزنجي الذي عرّف قضايا الأعيان بأنها "الحوادث الخصوصية المخالفة حكمها لحكم عاينها".<sup>10</sup> ويدلو أنه يقصد بالخصوصية بعض الأحكام الخاصة التي قام الدليل على اختصاصها بأصحابها، كشهادة خيمة، وعناق أبي بريدة، ورضاع سالم مولى أبي حذيفة، رضي الله عنهم أجمعين، وفي كلام الشاطبي ما يرفع هذا الإشكال، فقد قال ناقلاً عن الأصوليين ومرتبياً بكلامهم: "فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة ما لم يعضدها دليل آخر"،<sup>11</sup> وهذا يعني أن قضايا الأعيان قد لا تخص محالها، وقد يؤخذ منها حكم عامٌّ إذا عضد ذلك دليل شرعي كالقياس، ويمكن التمثيل لذلك بإذنه صلى الله عليه وسلم للزبير وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما باستعمال الخمر لِحُكْمَةٍ كانتَ هما، فالإذن هنا قضية عينية وردت على خلاف العمومات، مع أن غير هذين الصحابيين يُقاس عليهما في رأي جماهير الفقهاء، على خلاف وتفصيل عند المالكية.<sup>12</sup> وعلى هذا فليس بين كون الحادثة خاصةً وكونها قضية عينية تلامز، بل قد يجتمعان وقد يفترقان.

<sup>7</sup> عبد الوهاب بن حلي السبكي، الأشبه والنفكر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411، 1991)، 143/2.

<sup>8</sup> محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (عُمان: دار الكتيبي، 1414، 1994)، 208/4.

<sup>9</sup> مصطفى هايد عمود (إسطنبول، عماد الأعيان دراسة أصولية تطبيقية، رسالة ماجستير غير مطبوعة (عُمان: الجامعة الأردنية، 2003)، 21.

<sup>10</sup> عبد اللطيف عبد الله البرزنجي، التصاريف والتوضيح بين الأدلة الشرعية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413، 1993)، 374/1. والملاحظ أن التمييز بين

الباحثين يقصرون استخدام مصطلح قضايا الأعيان على ما ورد على خلاف القواعد من الأحكام الخاصة بمحلاً. ينظر على سبيل المثال:

Fatma Aydın, "Sünnette Şahsa Özel Uygulamalar ve Bunların Bağlayıcılığı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 4/8 (2013), 134.

<sup>11</sup> الشاطبي، الموافقات، 254/3.

<sup>12</sup> محمد أمين بن عمر بن حابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992)، 355/6؛ محمد حرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على

الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر)، 220/1؛ أحمد بن محمد بن حجر المصني، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (القاهرة: مكتبة التحفة الكبرى، 1983)،

22/3؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 421/1.

قضية العين إذ أن عند الشاطبي هي الواقعة التي نُقِلت عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن الصحابة، ويُلاحظُ فيها غالباً أن تكون مخالفةً للعمومات والقواعد الكلية، وأن تنطبق عليها احتمالات مختلفة، مما يجعلها قابلة للتأويل بما يتفق مع مقتضى القواعد العامة. وقُلماً يستخدم الشاطبي المصطلح فيما وراء ذلك.

## 2. خصائص قضايا الأعيان عند الإمام الشاطبي

قلنا إن الإمام الشاطبي غالباً ما يقصد بقضايا الأعيان تلك الوقائع التي نُقِلت إلينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو أصحابه مع مخالفتها في الظاهر لعمومات الشريعة وقواعدها الكلية، وقد اشتمت عناية الشاطبي بقضايا الأعيان؛ لأنها كثيراً ما تكون في ظاهرها متعارضةً مع القواعد الكلية التي عمد الشاطبي إلى استخلاصها بواسطة استقراء نصوص الشريعة وفروعها. وتتمثل الشاطبي برأيه المتمثل في عدم انحراف القواعد الكلية إذا خالفها قضايا أعيان. ومن خلال حديثه يمكن استخلاص أهم الخصائص التي تنصف بها قضايا الأعيان المخالفة للقواعد. وفيما يأتي سردٌ لأهم تلك الخصائص كما يُؤخذُ من مجموع كلامه:

### 1.2. قضايا الأعيان تنطبق عليها الاحتمالات

إنَّ الخاصية الأساسية لقضايا الأعيان هي سريان الاحتمال إليها من أوجهٍ عديدةٍ، وهذه الخاصية متفقٌ عليها، بل إن معظم الأصوليين –منهم الشاطبي– غالباً ما يستخدمون مصطلح "قضية العين" بغرض الإشارة إلى أن واقعةً معينة قد حدثت في ظروفٍ خاصةٍ، وعلى وجهٍ واحدٍ من وجودٍ محتملٍ، وعلى هذا لا يمكن استنباط حكمٍ عامٍ من تلك الواقعة؛ لأنها لم تقع على كافة الأوجه والاحتمالات، بل على وجهٍ واحدٍ فقط. وهذا المعنى هو الذي قصده الإمام الشاطبي بقوله المشهور الذي نقلناه آنفاً من أن حكاية الحال إذا كانت محتملة لا يصح الاستدلال بها على العموم، فالواقعة إذا نُقِلت إلينا وكان يمكن حملها على أوجهٍ عديدةٍ فلا يصح حملها على جميع الأوجه المحتملة على سبيل العموم؛ لأنها إنما وقعت على وجهٍ واحدٍ، كما لا يصح حملها على وجهٍ واحدٍ منها دون غيره بلا مرجح؛ إما فيه من تحكُّم.

وقد اعتنى الإمام الشاطبي بهذه الخاصية اعتناءً بالغاً، وأوضح أن القواعد الكلية لا يقدم فيها ورود قضايا معينة على خلاف مقتضاها،<sup>13</sup> وأعطى أمثلة عديدة على إمكان تأويل تلك الوقائع، بحيث تكون متناسقة مع القواعد الكلية، فما رُوي عن سيدنا أبي بكر رضي الله عنه من أنه أنفذ وصية رجلٍ بعد وفاته لأنه رآه في الرؤيا يُحْتَل على أنه كان يلبس الثوب، وهذا التأويل محتمل، وإلا فالإتفاق قائم على أن الرؤيا والكشف وأمثالهما لا يجوز الاحتجاج بهما في مثل هذا المقام.<sup>14</sup> ومن قضايا الأعيان التي بيَّن الشاطبي كونها محتملة ومن ثم لا تنحرف بها القواعد الكلية ما نُقِل عن بعض الصحابة من ترك المباحات كالنوم في المأكل والملبس ونحو ذلك؛ مع أن المباح من حيث هو

<sup>13</sup> الشاطبي، الموقفتان، 1/391 و8/4.

<sup>14</sup> الشاطبي، الموقفتان، 2/458.

مباح يستوي فيه الفعل والفعل، وأوضح الشاطبي أن ما نُقِلَ عن الصحابة حكاياتُ أحوالٍ تحصل وجوهاً عديدة؛<sup>15</sup> فليس تركهم لتلك المباحات مجرد كونهما مباحة، بل يحتمل أن يكون تركهم لها لأسبابٍ أخرى، منها أن يترك المباح لأنه يشغله عن العبادات، أو أنه يجد من نفسه شعوراً لا يرضاه عند فعل ذلك المباح، أو يجد ذلك المباح مشوباً بشبهة أو إسراف، أو أنه ينتظر استحضار نيةٍ بحيث يكاب على فعل المباح، أو أنه لم يفعل المباح لأنه لم يتذكر فعله أصلاً؛ لكونه غارق الفكر في العبادة أو العلم...<sup>16</sup> وهكذا فالدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

وذكر الشاطبي مرةً أن مما يبرهن العمل بمقتضى قضايا الأعيان احتمال كونها خاصةً بمن وردت في حقهم،<sup>17</sup> فالخصوصية وإن كانت على خلاف الأصل؛ إلا أن وجود قضية العين على خلاف القواعد الكلية قد يرجع جانبها. والحق أن احتمال الخصوصية في واقعة العين لا يعني بطلان العمل بماء، بل يوجب التثبت والبحث عن دليل الخصوصية؛ لئلا تُحتمل عليها قضية العين إن عثر المجتهد على ذلك الدليل. ومن إشارة الشاطبي إلى احتمال كون قضية العين من الخصوصيات التي لا تتعدى مجالها يتبين لنا ما ذكرناه سابقاً من أن الخصوصية ليست السمة الوحيدة لقضايا الأعيان كما توهم ذلك بعض الباحثين المعاصرين، بل هي احتمالٌ من الاحتمالات الكثيرة التي توجب التثبت والنظر قبل الاحتجاج بتلك الوقائع.

ويرى الشاطبي أن قضية العين إذا وردت على خلاف القواعد المعلومة ينطرق إليها احتمال السخخ أيضاً،<sup>18</sup> وخاصةً إذا جرى العمل على خلاف تلك القضية، فذلك دليل على أن تلك الواقعة جرت في زمنٍ معينٍ ثم سُخِخَتْ؛ بدليل مُجرانٍ الناس لها، وجرانٍ العمل على خلافها، ومن هنا أتى الشاطبي على منحه الإمام مالك (ت. 179 هـ) رضي الله عنه في ترك العمل بالأحاديث غير المعروفة، أي التي لم يجر عليها عمل أهل المدينة، بل جرى عملهم على خلافها، فرأى الشاطبي أن ترك الناس العمل بتلك الأحاديث يرجع احتمال كونها منسوخة، وإلا فلا يليق بالناس في دار الهجرة التي هي مركز العلم أن يتعارفوا العمل على خلاف الأحاديث الثابتة.<sup>19</sup> ومن الاحتمالات التي قد تسري إلى وقائع الأعيان المخالفة للقواعد العامة أن تكون الواقعة المنقولة عن أحد الصحابة رأياً خاصاً به لم يمتنع عليه، فيرى الشاطبي أن عدم المتابعة هنا دليلٌ على بطلان الاحتجاج بتلك القضية، أي أن العمل بتلك الواقعة يكون من قبيل

<sup>15</sup> الشاطبي، التوقيعات، 185/1.

<sup>16</sup> الشاطبي، التوقيعات، 188-192/1.

<sup>17</sup> الشاطبي، التوقيعات، 8/4.

<sup>18</sup> الشاطبي، التوقيعات، 276/3.

<sup>19</sup> الشاطبي، التوقيعات، 270/3 و271.

الاحتجاج بآراء العلماء، وذلك ممنوع. كما يحتمل أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد اطلع على تلك الواقعة أو عَلمَ بها حتى يُبين لتلك الصحابي وجهة الصواب فيها، وذلك أيضاً احتمال يوجب النظر قبل الاحتجاج بتلك القضية في رأي الشاطبي.<sup>20</sup>

## 2.2. قضايا الأعيان قليلة الوقوع إذا قورنت بالوقائع للمنسجمة مع بالقواعد الكلية

ينبه الشاطبي إلى أن قضايا الأعيان قليلة الوقوع، فهي حوادث متفرقة نُقلت إلينا، ولم يُعزف عن السلف العملُ المتواصلُ بها، بل كثيراً ما يكون عمل السلف في عموم الأحوال على خلافها، وهنا يتكبر الشاطبي بضرورة التثبت قبل العمل وفق قضايا الأعيان؛ لأن السلف لم يتكروا العمل بتلك القضايا إلا لمعنى شرعي، فيكون العمل بما تعارفه السلف وما هو منسجم مع مقتضى القواعد العامة أولى وأسلم من العمل وفق قضايا الأعيان.<sup>21</sup> ومما قاله الشاطبي في هذا الصدد: "العمل العام هو المعتمد على أي وجه كان، وفي أي محلٍ وقع، ولا يُنقِصت إلى قائل ما نُقول، ولا نواذر الأفعال إذا عارضها الأمرُ العامُّ والكثير".<sup>22</sup> وأعطى الشاطبي أمثلة عديدة على ما عمل به السلف قليلاً، فاحتمل أن يكون من قضايا الأعيان لا من الأحكام العامة والقواعد الكلية، منها قيامُ النبي صلى الله عليه وسلم لسيدنا جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، وأمرُ صلى الله عليه وسلم للصحابة بالقيام لسيدنا سعد بن معاذ رضي الله عنه، فبرى الشاطبي أن ذلك لا ينبغي الاستدلال به على مشروعية القيام للقادم مطلقاً، لأن عمل الصحابة ومن بعدهم على خلاف ذلك، فما كانوا يقومون للنبي صلى الله عليه وسلم إذا قدم إليهم، وكان هنا هو المتبع عندهم في أعم الأحوال، حتى أنكر عمر بن عبد العزيز (ت. 101 هـ) رضي الله عنه على من قاموا له، وقال: إنما يقوم الناس لرب العالمين، فينبغي من وجهة نظر الشاطبي- أن تُؤوَّل الأحاديث الواردة في القيام بما لا يتعارض مع هذا الأصل العام، كأن يقال: إن القيام كان في تلك المواضع للمبادرة إلى اللقاء بعد طول الغياب، أو لإسحاح المكان للقادم، أو تقديم العون له.<sup>23</sup> وهذا يعني أن الشاطبي يعدُّ ما نُقل من روايات القيام للقادم من قبيل قضايا الأعيان التي لا عموم لها.

ومن الأمثلة التي أوردتها الشاطبي على ما نُقل قليلاً وجرى العمل بخلافه؛ مما يدلُّ على ضعف الاحتجاج به؛ تقبيلُ اليد، وسجود الشكر، والمسح على العمامة في الوضوء، فإن الصحابة لم يكونوا يقبلون يد النبي صلى الله عليه وسلم إلا نادراً، وقد ترك الصحابة والتابعون تقبيل اليد، فلم يقع منهم إلا نادراً، وكذلك سجود الشكر، فإنه نُقل من فعل بعض الصحابة على وجه التُّدرة، ولم يتخذوه شرعاً عاماً، بل تعارفوا تركه، وقد فتح الله على المسلمين، وكثرت البشائر التي كانت تأتيهم، وأنعم الله عليهم بالتمتع الجليلة، وذلك في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وفي عصر الصحابة والتابعين، ولم يُنقل عنهم أنهم سجدوا للشكر إلا نادراً، وكذلك فإن المسح على العمامة وقع من النبي صلى

<sup>20</sup> الشاطبي، للوقائع، 274/3.

<sup>21</sup> الشاطبي، للوقائع، 253/3 و254.

<sup>22</sup> الشاطبي، للوقائع، 272/3.

<sup>23</sup> الشاطبي، للوقائع، 269/3.



الله عليه وسلم في حادثة، أي أنه قليلٌ ونادرٌ، واستمر العمل على تركه منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فيكون الأخذ بالأهل العام - هو المسح على الرأس - أولى، ويحتمل حديث المسح على العمامة على أنه كان في حالة مريضٍ أو برء،<sup>24</sup> أو أنه أكمل المسح على العمامة بعد أن مسح بعض الناصية، أي أن مسحه صلى الله عليه وسلم على العمامة واقعةٌ عين لا عموم لها.

ويؤكد الشاطبي أن ما جرى عليه العمل المستمر أولى بأن يؤخذ به مما لم يعمل به إلا نادراً، فمن عول بمقتضى القواعد الكلية وعمومات الشريعة وما جرى عليه العمل في الغالب فقد أُبْرأ ذمته بالاتفاق،<sup>25</sup> أما من أراد العمل بما تركت الأمة العمل به إلا نادراً فعليه التنبه إلى المحاذير التي تكتنف ذلك، إذ تلك الحوادث النادرة هي في الأغلب قضايا أعيان محصلة، وربما أمكن تأويلها بما لا يخالف القواعد والعمومات، ثم إن الأخذ بالقليل يستلزم لا محالة ترك العمل بالكثير المخالف له، ويستلزم أيضاً مخالفة هذين السلف الذين عملوا بالكثير وتركوا العمل بذلك القليل، وفي مخالفة السلف من المفسدة ما فيها، كما أن العمل بمقتضى قضايا الأعيان في هذه الحالة يؤدي إلى اندراس العمل بمقتضى العمومات والقواعد الكلية لوجود التناقض بينهما، وخاصة إذا وقع ذلك ممن يقتدى به، ويحتمل الشاطبي هذه الفكرة محتملاً من الابتداع ومرغياً في اتباع هدي السلف قائلاً: "الحلزُ الحلزُ من مخالفة الأولين، فلو كان ثم فضلٌ لكانَ الأولونَ أحقُّ به".<sup>26</sup>

### 3.2. قضايا الأعيان جزئية خلافاً للقواعد الكلية

يرى الشاطبي أننا إذا رأينا قضايا الأعيان مخالفة للقواعد العامة فحين أمام تعارض بين الكلي والجزئي، فقضايا الأعيان مسائل جزئية تثير حالات خاصة ووقائع محددة، أما القواعد العامة فتشمل الجانب الكلي في التشريع،<sup>27</sup> وإذا كان الأمر كذلك فمن الطبيعي سمن وجهة نظر الشاطبي - أن يُعْمَل بمقتضى القواعد الكلية في هذه الحالة، لأننا لا يمكننا إعمال الكلي والجزئي معاً لما بينهما من التعارض، ولا يمكننا إعمالهما لأن في ذلك إعمالاً لأدلة الشريعة، فلا بد من تقديم أحدهما، ولا شك أن الكلي مقدم على الجزئي، وبهذا استدلل الشاطبي على موقفه المشهور: إن القاعدة إذا ثبتت عامة أو مطلقة فلا يقدح فيها مخالفة قضايا الأعيان لها.<sup>28</sup> وما ذكره الشاطبي هنا قريبٌ من قول الأصوليين والفقهاء: إن الملك المرهق يجوز له الترخيص بخص السفر،<sup>29</sup> فحالته جزئية، وقواعد الرخصة كلية، والكلي يقضي على الجزئي، فيكون الجزئي تابعاً له، ومن هنا جاز للملك الترخيص مع انتفاء المشقة في حقه.

<sup>24</sup> الشاطبي، *الموقفات*، 272/3.

<sup>25</sup> الشاطبي، *الموقفات*، 269/3.

<sup>26</sup> الشاطبي، *الموقفات*، 280/3.

<sup>27</sup> الشاطبي، *الموقفات*، 8/4 و9.

<sup>28</sup> الشاطبي، *الموقفات*، 8/4.

<sup>29</sup> أحمد بن إدريس القراني، *فهم الأصول في شرح المحصول* (مكة المكرمة: مكتبة تار مصطفى الباز، 1995)، 3638/8.

#### 4.2. قضايا الأعيان مظنونة أو متوهمّة، خلافاً للقواعد الكلية التي تُشمّس بالقطع

القواعد الكلية تفيد القطع عند الإمام الشاطبي، ومستند القطع الاستقراء، أما قضايا الأعيان فتوهمة أو مظنونة،<sup>30</sup> لأنها تحمل أوجهاً عدة، فيما لا تكون في الحقيقة مخالفة للقواعد الكلية، وحتى إذا ثبتت لنا مخالفة قضية عين لقاعدة كلية فقضية العين لا تفيد أكثر من الظن، لأنها ظنية في ثبوتها وفي دلالتها، خلافاً للقواعد الكلية التي تثبت بالتواتر المعنوي. ومعلوم أن التعارض لا يُصور بين القطعي والظني، ولذا فإن ورود قضايا الأعيان على خلاف القواعد الكلية لا يقدح في تلك القواعد.

وما ذكره الشاطبي من عدم إمكان قيام التعارض بين القطعي والظني يُشعرُ لأول وهلة بأنه لا يميز تخصيص القواعد الكلية بقضايا الأعيان مطلقاً، ولكن الشاطبي سارج إلى رفع هذا الوبه قائلاً: إنه يقصد بكلامه أن قضايا الأعيان إذا وردت مخالفة للقواعد الكلية فلا تؤثر فيها، بمعنى أنها لا تُبطلُ حُجّة القاعدة، أما تخصيص القطعي بالظني فلا يرى الشاطبي مانعاً منه، وعلى هذا فإن الشاطبي من حيث المبدأ لا يرى بأساً بتخصيص العمومات بقضايا الأعيان، بشرط أن يقوم دليل على التخصيص غير مجرد ورود قضية العين، فالواقعة المجردة لا تقوى على تخصيص القواعد الكلية، إلا إذا دلّ دليل آخر على التخصيص، وفي هذا الصدد يقول الشاطبي: "ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتماؤها في أنفسها، وإمكان أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر".<sup>31</sup> ومن خلال هذا التقرير نستطيع أن نبين رأي الشاطبي في مسألة تخصيص العمومات بقضايا الأعيان، وهي مسألة تردّ محصورة في بعض كتب الأصول، ونقلوا قولين للحنبلة في المسألة أرجحهما الجواز، واستدلوا بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير وعبد الرحمن بن عوف باستعمال الخير ليكنة كانت بهما، فالإذن هنا قضية عين، وهي مخصصة لعمومات النهي عن استعمال الخير للرجال، فيجوز استعمال الخير للتداوي ويكون ذلك مخصصاً للنهي الوارد في الباب.<sup>32</sup> وواضح من عبارة الشاطبي السابقة أنه يميل إلى منع التخصيص بقضايا الأعيان؛ لأنه صرح أن قضية العين لا تصلح وحدها مخصصة للعمومات، فلا بد أن يتأيد التخصيص بدليل آخر، كأن تكون قضية العين معللة، فيُلحق بها ما توافرت فيه تلك العلة.<sup>33</sup> ويكون ذلك من قبيل تخصيص العموم بالقياس، ولا مجال لإطالة الحديث عن هذا الموضوع، ويبدو أن الخلاف في المسألة لفظي، ولا يُغفل أن يُحقّق بقضية العين إلا ما كان في معناها أو مشتركاً معها في علّة الحكم، فما يُستثيه القائلون بالجواز تخصيصاً بقضايا

<sup>30</sup> الشاطبي، *المواقف*، 8/4.

<sup>31</sup> الشاطبي، *المواقف*، 254/3.

<sup>32</sup> محمد بن مفلح، *أصول الفقه (الرياض: مكتبة الميكان، 1999)*، 984/3؛ الزركشي، *البحر المحيط*، 536/4؛ محمد بن حلي الشوكاني، *إرشاد الفضول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999)*، 398/1.

<sup>33</sup> الشوكاني، *إرشاد الفضول*، 398/1.

الأعيان يُستوي المانعون تخصيصاً بالقياس، والمهم هنا أن نعلم أن الشاطبي لا يميز تخصيص العمومات بقضايا الأعيان بمفردها، ما لم يتأيد ذلك بدليل آخر كقياس العلة.

## 5.2. قضايا الأعيان لا يقعون تغليها بما يعيد العموم اللفظي أو للحوي

ذكر الشاطبي أن قضايا الأعيان لا تكون مقفونة بصيغة العموم.<sup>34</sup> وهذا واضح؛ لأن الواقعة إذا نُقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم، واقترنت بما صيغة تفيد العموم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم فهي حجة، ويُعتمد بما اتفقا، ويُحكى بما ما شامها من الوقائع. وأرى أن الواقعة لا ينبغي أن تُسمى في هذه الحالة قضية عين، لأنها في هذه الحالة تمثل القاعدة العامة؛ ففي تسميتها قضية عين إيهاماً بأنها محتملة أو على خلاف القواعد، وهو خلاف الواقع.

ونذكر هنا أن الشاطبي لا يشترط في العموم أن تكون له صيغة لفظية، بل العموم عنده قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً، ومقصوده بالعموم المعنوي أن تثبت القاعدة بطريق الاستقراء المفيد للقطع، ولا يهمل بعد ذلك أن تكون صيغة عامة قد قررت تلك القاعدة، فاستخلاص القاعدة من خلال استقراء الأدلة الشرعية كافٍ للقول بعمومها، ويكون العموم حينئذٍ معنوياً مستنداً إلى الاستقراء. وعلى هذا ينبغي أن يُعلم أن قضايا الأعيان من وجهة نظر الإمام الشاطبي تشتمل على مجرد حكاية للوقائع من غير أن تقرن بصيغة لفظية تفيد العموم، ومن غير أن يشهد لتلك الواقعة وقائع وأدلة شرعية أخرى تقر تلك القاعدة وتجعلها حجة ثابتة بالعموم المعنوي.

وربما ثار خلاف بين الأصوليين حول بعض الآثار هل يُقال عنها إنها قضايا أعيان أو لا، ومن ذلك قول الصحابي: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بال شاهد واليمين، أو بالشفعة، فكثير من محققي الأصوليين يرون أن هذه الآثار قضايا أعيان لا تفيد العموم،<sup>35</sup> بمعنى أن الراوي رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة مثلاً ذات مرة، والقضاء بالشفعة قد وقع على وجه واحد، فلا يمكن دعوى العموم هنا، ولا يكون الحديث دليلاً على مشروعية الشفعة في جميع أحوالها. بينما يرى الأصوليون من الخنفية والحنابلة أن قول الراوي هنا يفيد العموم، لأن الراوي لو لم يفهم العموم من فعل النبي صلى الله عليه وسلم لَمَا نقل الحديث بتلك الصيغة.<sup>36</sup> وهذا يعني أن الراوي - في رأي هؤلاء - لا يتكلم عن واقعة معينة قضى فيها بالشفعة أو بالشاهد واليمين، بل عن أمر عام جرى عليه العمل في عصر النبوة، وبهذا الفهم لا يكون المروي في الحديث قضية عين كما هو واضح. ومن خلال تتبع كلام الشاطبي لم نعر له على رأي في الموضوع، وصحيح أن

<sup>34</sup> الشاطبي، *الوقائع*، 410/2.

<sup>35</sup> محمد بن محمد الخوالي، *التصنيف من علم الأصول* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 239؛ عبد الوهاب بن حلي السبكي، *جمع الجوامع مع شرح المحلى* ورسالة المطار (بيروت: دار الكتب العلمية)، 71/2.

<sup>36</sup> الطائي، *شرح مختصر الروضة*، 509/2؛ ابن مفلح، *أصول الفقه*، 984/3؛ محمد أمين بن محمود أمير بادشاه، *تيسر التمهيد* (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932)، 249/1.

الأصوليين الذين لا يقولون بالعموم في هذا الموضوع -ومنهم الغزالي (ت. 505 هـ)- هم قدوة الشاطبي ومرجع عادة في المباحث الأصولية؛ إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بمتابعته لهم في هذه المسألة، ولا سيما أنّ الشاطبي لا يلتفت إلى المباحث الأصولية التقليدية التي أضعفها الأصوليون بحثاً. ولا ننسى أن هذه المسألة أساسها الاختلاف في الصيغة، أي أن هذه الصيغة إذا صدرت عن الراوي هل تفيد العموم أو لا، وقد علمنا أن الشاطبي لا يهتم بصيغ العموم، ولا يقصر العموم على الألفاظ، بل يضيف إليه العموم المعنوي، فمن الطبيعي -والحال هذه- أن لا يكتفي برأيه في المسألة.

### 3. تقويم منهج الشاطبي في التعامل مع قضايا الأعيان

يمكننا تقويم المنهج الذي سار عليه الشاطبي في تناوله لوقائع الأعيان في النقاط الآتية:

#### 1.3. ملاحظات عامة حول منهج الشاطبي في التعامل مع قضايا الأعيان

- انقسم حديث الشاطبي عن قضايا الأعيان إلى جانبين اثنين: جانب التأصيل وجانب التطبيق، فأما الجانب التأصيلي فالكفى فيه بتقديم نجات وإشارات سريعة لم تحلّ من فائدة، وأما الجانب التطبيقي فهو الذي اهتمّ به وأطال النفس فيه. وما ذكره في الجانب التأصيلي اعتمد فيه على ما قرره الأصوليون من قبله، وبخاصة في القاعدة الأساسية التي تنصّ على أن قضايا الأعيان بمجرد أنها لا تصلح للاحتجاج بها، ويبدو أنه أخذ هذه القاعدة من الغزالي، فالشاطبي متأثر به كثيراً، وقد ذكر الغزالي عدداً من قضايا الأعيان التي لا يصح القول بعمومها، كافتداء أبي بكر رضي الله عنه بالنبي صلى الله عليه وسلم، وافتداء الناس بأبي بكر رضي الله عنه،<sup>37</sup> فاقتداء الإمام بغيره لا يجوز، وهذه الحادثة خاصة لا يقاس عليها؛ لأن غير النبي صلى الله عليه وسلم ليس مثله في هذا الحكم الذي للنبوة فيه تأثير واضح. ثم قال الغزالي: "بل قوله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف: "النس الحرير"،<sup>38</sup> ولأبي بريدة بن نيار في الأضحية بجذعة من الضأن: "يجزيك"،<sup>39</sup> ولأنه للفرسين يشرب أبواب الإبل،<sup>40</sup> وقوله صلى الله عليه وسلم لعمر: "مُرَّةٌ فليراجعها"<sup>41</sup> لا عموم لشيء منه، فيفتقر تعميمه إلى دليل مستأنف من قياسي أو غيره<sup>42</sup>. وهذا تفصيل واضح مؤيد بالأدلة لما قرره الشاطبي من أن قضايا الأعيان لا تصلح بمفردها للاحتجاج بها ما لم يعضدها دليل آخر.

<sup>37</sup> محمد بن يسعيل البخاري، الجامع الصحيح (بيروت: دار طوق النجاة، 1422) "الأذان" 39 (664)؛ مسلم بن الحجاج البيهقي، الكند الصحيح (بيروت: دار إحياء التراث العربي) "الصلاة" 21 (رقم. 418).

<sup>38</sup> البخاري، الجامع الصحيح، "الجهاد والسير" 91 (2919)؛ مسلم، الكند الصحيح، "اللباس والثنية" 3 (رقم. 2076).

<sup>39</sup> البخاري، الجامع الصحيح، "أبواب العيدين" 23 (رقم. 983)؛ مسلم، الكند الصحيح، "الأضحية" 1 (رقم. 1961).

<sup>40</sup> البخاري، الجامع الصحيح، "الوضوء" 66 (رقم. 233)؛ مسلم، الكند الصحيح، "القتل" 2 (1671).

<sup>41</sup> البخاري، الجامع الصحيح، "الطلاق" 2 (رقم. 5252)؛ مسلم، الكند الصحيح، "الطلاق" 1 (رقم. 1471).

<sup>42</sup> الغزالي، الكشفا، 235.

- رَجَى الشاطبي على أن القواعد الكلية والعمومات المعروفة في الشريعة لا تقدر فيها مخالفة قضايا الأعيان لها، وأكد أنه يقصد بالقدح هنا أن تُتخذ قضية العين معولاً لُجُم القواعد والعمومات، وذكر أنه لا يمنع التخصيص إذا توافرت شروطه، لكنه لا يرى التخصيص بشروطه إبطاً للقواعد والعمومات، فالفرق كبير بين أن يدعى أحد من الناس إباحة استعمال الحرير للرجال مستنداً بقضايا أعيان؛ وبين أن يقوم بعض الفقهاء باستنباط علة لتلك القضية، ثم إلحاق ما ضامها بما في الحكم للاشتراك في العلة، ففي الصورة الأولى تم إبطال العمومات التي تنهى عن استعمال الحرير بالكليّة، وهنا ممكن الخطأ والخطورة، أما الصورة الثانية ففيها مجرد تخصيص قائم على الدليل، ونلاحظ هنا أن الشاطبي اشتغل بالأهم، فأكد سلامة القواعد الكلية وإن تخلفت عنها بعض الصور والحوادث المتفرقة، وهذا أهم من الدخول في الخلافات الفرعية حول صحة تخصيص بعض العمومات ببعض الأدلة، فالخلاف فيها هين، وهو قائم على الاجتهاد، وحين وجَّع الشاطبي هذا الباب وقدم أمثلة وتطبيقات عملية للتعامل مع قضايا الأعيان؛ كان كلامه قابلاً للنقاش في بعض الجزئيات التطبيقية كما سنرى، فالأهم من وجهة نظر الشاطبي - من حوض المناقشات حول المسائل الاجتهادية هو الاشتغال بإثبات سلامة العمومات والقواعد من القدح، وفي ذلك سدُّ للباب أمام المبتدعة ومن يحاولون هدم أصول الدين من خلال الاحتجاج ببعض الفروع المتناثرة، وبقضايا الأعيان المحتملة.

- من خلال الآراء والأمثلة والشروط التي قدها الشاطبي حول الاحتجاج بقضايا الأعيان اتضح تأثيره الشديد بمذهبه المالكي، وقد رأينا كيف أبدى مسلك الإمام مالك رضي الله عنه في ترك العمل بما لم يتعارف عليه الناس من الشئ، ومُراده بالناس أهل المدينة المنورة. وحاول الشاطبي تأويل بعض الأحاديث التي لم يتعارف عليها أهل المدينة على أنها قضايا أعيان لا يُجُزَّع بمفردها لاحتمالها، ولا عجب في أن يتأثر الشاطبي بآراء الإمام مالك، لأنه ملتزم بالمذهب المالكي، وهو من أشد أنصار الالتزام بالمذهب، ويحترق دائماً من مخالفة المذهب، ويعتد الأضرار المترتبة على هتك حرمة المذهب، ويرى أن ذلك طريق إلى الاستخفاف بالشريعة والتلاعب بها.<sup>43</sup>

### 2.3. الجوانب الإيجابية في النهج الذي سلكه الشاطبي في التعامل مع قضايا الأعيان

لا بد للباحث المنصف أن يعترف بأن حديث الشاطبي عن قضايا الأعيان غير القائمة بشدائد الأهمية عميق الفكرة. ويمكننا أن نُجْمِل أبرز الجوانب الإيجابية لجديده عن قضايا الأعيان في النقاط الآتية:

- نجح الشاطبي في إبراز التوافق والانسجام بين الأدلة الشرعية التي قد يكون ظاهرها التناقض، فمن خلال حديثه عن قضايا الأعيان قدم الشاطبي نموذجاً عملياً لفهم النصوص الشرعية على الوجه الصحيح، وكيفية إنزال المنقول منزلة المناسب، فمن غير المعقول أن تُوضَّع القواعد الكلية التي ثبتت بالتواتر المعنوي وشهدت لها عشرات النصوص والأحكام الجزئية مع قضايا أعيان في كنفٍ واحدة، مع أن هذه القضايا ظنية

<sup>43</sup> الشاطبي، الموافقات، 101/5.

في ثبوتها، ومحتملة في ذاتها، وربما كانت موافقة للقواعد إذا فُهِمَت بشكل صحيح، وربما أمكن تأويلها على نحو مقبول. وقد أعطى الشاطبي تطبيقاً عملياً لما قاله الأصوليون قبله من أن "قضايا الأعيان تنزل على القواعد"<sup>44</sup> أي أن الحادثة المحتملة لأوجه عديدة تُحْمَلُ على ما وافق عموماً الشريعة. ولا يُظن أن أحداً أوسع هذه القاعدة تقيلاً وبياناً كالشاطبي، وقد قدمنا لحةً مما ذكره فيما سبق.

وبرزت براعة الشاطبي في توفيقه بين نصوص الشريعة، وفي الفهم الصحيح لها، وذلك هدف أساسي من وراء تصنيف "المواقفات"، وفطن الشاطبي إلى عقبةٍ أساسيةٍ قد تحفز أمام محاولته إثبات ما ادعاه من كون أصول الفقه قطعيةً، ومن رجوع الشريعة إلى قواعد كلية مقطوع بها،<sup>45</sup> وتمثلت تلك العقبة فيما نُقِلُ من قضايا أعيان تخالف القواعد الكلية والعمومات القطعية، فأوضح الطريقة الصحيحة للتعامل مع تلك الوقائع إذا صَحَّ نقلها، بأن تُفسَّرَ تفسيراً يجعلها متفقة مع القواعد إذا كان ذلك ممكناً، أو أن يُعدَّلَ عنها إلى العمل بمقتضى القواعد الكلية؛ لأن القطعي أولى بأن يُعْمَلَ به من الظني.

- أشار الشاطبي إلى مسألة مهمة تتعلق بالاحتجاج بقضايا الأعيان، وهي أنَّ العمل وفق تلك القضايا لا بدُّ أن يكون مصحوباً بقدر كبير من الحرص، لأن تلك القضايا مخالفة في الغالب للعمومات ولما جرى عليه عمل الأمة، ومن هنا فإنَّ تشيُّع قضايا الأعيان والولع الزائد بالاحتجاج بما يجر صاحبه إلى الابتعاد ومفارقة ما عليه جماعة المسلمين. وهذا الذي ذكره الشاطبي حقٌّ، فالذي يُعْمَلُ بالعمومات المتواترة لفظاً أو معنى؛ ويتمسك برأي مخالفٍ مستنداً إلى واقعة عين لا بدُّ أن يكون دافعه من وراء ذلك شهوةٌ خفيةٌ تتمثل في حب الشهرة ومخالفة سبيل عامة المسلمين، وربما محاولة العبث بأحكام الدين. وقد رأينا في زماننا من يتناسى النصوص المتواترة التي حددت مواقيت الصلاة، ويقول بجواز الجمع بين الصلوات بغير عذر؛ محتجاً بأن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك بالمدينة من غير خوف ولا مطر، فلا شك أن إهمال القطعي والأخذ بالظني المحتمل لِمَعَانِي عديدة دليلٌ على اتباع الهوى.

### 3.3. للملاحظات التي قد توجه إلى الشاطبي حول حديثه عن قضايا الأعيان

- مع أنَّ الشاطبي يلجُ في الاستدلال بالنصوص والأحكام الشرعية على ما يقره من قواعد وما يرجعه من آراء، ومن ذلك ما حدثه من أدلة تتعلق بكيفية فهم وقائع الأعيان والتعامل الصحيح معها؛ إلا أنَّه في بعض المواضع أتى بما لا يُؤاقتُّ عليه، وإن شئت قلت: بما يمكن أن يُناقش فيه، فقد حاول إنكار مشروعية القيام للقادم، مستولاً بأن ترك القيام هو العمل الكثير الذي تعارفته الأمة من لدن عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر الصحابة ومن بعدهم، ولئلا اصطدم ببعض النصوص التي تفيد مشروعية القيام حاول التخلص منها بأنها من القليل الذي لم تدوام عليه الأمة، وأنها حكايات أحوال وقضايا أعيان تنطرق إليها احتمالات عدة. والظاهر أنَّ هنا غير مسلم، وكان عليه أن يفرِّق

<sup>44</sup> أحمد بن إدريس القرائ، شرح تضيح الفصول (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973)، 364.

<sup>45</sup> الشاطبي، المواقفات، 17/1.

بين القيام للتعظيم من جهة، والقيام للإكرام والاحترام والرحيب من جهة أخرى، والأول هو المنهي عنه، وهو الذي تركت الأمة العمل به، أما الثاني فالنصوص فيه كثيرة، والعمل عليه جارٍ، ومن ذلك أحاديث قولية، ومعلوم أن دعوى كون السنة قولية من قضايا الأعيان يصعب إثباتها، بخلاف السنة الفعلية، لأن حكاية الفعل لا عموم لها.<sup>46</sup> وكان الأولى بالشاطبي أن يجمع بين الآثار الواردة بالطريقة التي قرناها، لا أن يرجح بعضها على بعض، والغريب أن الشاطبي استدلل على ترك الأمة للقيام بواقعة هي قضية عين لا يُحْتَجُّ بها بمفردها، أعني استشهاداً بإنكار عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه على من قاموا له، فهذه واقعة عين لا تدل على منع القيام مطلقاً، لأنها يسري إليها احتمال قوي، ويمثل في أن القيام لإمير المؤمنين كثيراً ما يكون مصحوباً بالتعظيم، وليس كذلك القيام للضيف والعالم والكبير، فالشاطبي -وهو بصدد بيان أن ما خالف رأيه يُعدُّ من قضايا الأعيان- استدلل بواقعة عين، وعسّمها، فوقع في الخطور الذي حذّر هو منه. ومثل هذا الكلام يُقال عن تقبيل اليد، فقد كان يُسَمَّع الشاطبي أن يجمع بين الآثار بحمل الذم على ما كان تقبيلاً على سبيل التعظيم؛ وحمل الاستحباب على ما قُصِد به تكريم أهل العلم والخير والصلاح، وما ورد من آثار كآب للقول بالمشروعية، وإذا كان ذلك مما لم يعمل به أهل المدينة فهو لا يقدح في المشروعية.

- يرى الشاطبي -من منطلق التأثير بمذهبه المالكي- أن ما خالف عمل أهل المدينة يعدُّ من القليل الذي تركت الأمة العمل به، ويوصي بالحنن من ذلك؛ لأن الأخذ بما جرى عليه العمل أولى، وإذا ثبتت سُنَّة لم يعمل بها أهل المدينة؛ أو لم يقل بها المذهب المالكي؛ فإن الشاطبي يحاول جاهداً أن يثبت كونها من قضايا الأعيان المحتملة، أو مما يحتمل النسخ والخصوصية، وذلك لا يُسَلِّم له، فبين ذلك ما ارتضاه تبعاً لإمامه مالك رضي الله عنه من أن سجود الشكر لو كان سُنَّةً لَحَرَى عليه العمل، مع أن أهل المدينة لا يعرفونه، والذي نراه أن من علمه حجة على من لم يعلم، وأن الثابت مقدّم على الثاني،<sup>47</sup> ومن قال باستحباب سجود الشكر -وهو جمهور العلماء- عندهم مزيد علم؛ فيُقدِّم قوِّم على قول الناوين، والآثار التي نُقِلت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من سجودهم للشكر مشهورة، ولا ينطرق إليها احتمال حتى يُقال: إنها قضايا أعيان، بل هي لا تخالف أصلاً كلياً حتى يُقال بإهمالها. ويجرُّ عدم علم أهل المدينة أو عدم عملهم بسُنَّة لا ينفي كونها سُنَّةً، وقد اعترف الإمام مالك رضي الله عنه بأن الصحابة تفرقوا في الأمصار، وأخذ أهل كلِّ قُطْرٍ بما رَوَى لهم من السُنن، ولذلك منع الخليفة المنصور (ت. 158 هـ) من حث الناس على الموطأ،<sup>48</sup> ولا يُسَلِّم ما ذكره المالكية من أن النعم كانت تنال على المسلمين، وأن ذلك يستلزم أن يسجدوا للشكر دائماً، وأن يُقَلَّ ذلك عن الصحابة نقلاً مستفيضاً؛ لأن المناسبات التي يُسَجِّد عندها للشكر معدودة،

<sup>46</sup> مسعود بن صهر الفضلاني، شرح الطلح على التوضيح (مصر: مكتبة صبيح)، 1/116.

<sup>47</sup> أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994)، 3/172؛ محمد بن صهر الرازي، المحصول في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997)، 6/183.

<sup>48</sup> محمد بن أحمد بن قهزباز الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 7/168.

ومن المحتمل أن يحظى ذلك إلا عن قلة من الصحابة الذين رووه من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، أو فعلوه بأنفسهم، وعلى أية حال فليس في مسألتنا قضية عين، وليس بمستغرب أن يدلّ رأو ثقةً التام على سئمة مهجورة أو مجهولة.

- يقرر الشاطبي مراراً أنَّ القاعدة العامة لا يقدر فيها مخالفة قضايا الأعيان لها، ويذكر أن الأصل الكلي هو الذي يُستك به، أما الوقائع الجزئية فيجب تأويلها بما يتفق مع ذلك الأصل الكلي، ويذكر أن أحد الطلاب سأله عن كيفية التوفيق بين عصمة الأنبياء وقتل سيدنا موسى عليه السلام ليقطي، فأجابته بأن عصمة الأنبياء قاعدة كلية ثابتة بالتواتر، فهي المُستك، أما واقعة القتل فمجال التأويل فيها واسع، ويقرر الشاطبي أن هذه الطريقة تقطع الخلاف في مسألة مخالفة الجزئيات للقواعد الكلية.<sup>49</sup> ونحن نتساءل هنا: هل يقصد الشاطبي بكلامه هنا أنَّ القاعدة الكلية قطعية وأنَّ خالفنا قضايا الأعيان وتخلفت عنها آحاد الصور؟ أو أنه يقصد مجرد صلاحية القاعدة العامة للاحتجاج بها في هذه الحالة بعض النظر عن قطعيتها أو ظنيها؟ وواضح أنَّ الشاطبي يقصد المعنى الأول، وهو المنفق مع رأيه القائل بقطعية أصول الفقه، لكن ذلك مشكك؛ لأن حديثنا عن القواعد الكلية في الفقه والأصول، وهي بمعظمها ظنية لا ترقى إلى مستوى القطع واليقين، وقد رأينا العلماء يختلفون في كثير مما يُعدُّ من القواعد المقاصدية الأساسية، كقاعدة النظر في المآلات، وقاعدة سد الذرائع، وقاعدة المعاملة بنقيض المقصود... وكثير من القواعد العامة قد تُخصَّص بناء على معنى مستنبط من قضايا أعيان مخالفة لها، فدعوى قطعية هذه القواعد مشكك، ولا يُسلم إلحاقها بقواعد العقائد القطعية، وإن قيل إن ما سبق من القواعد الأصولية محل اتفاق وإن الخلاف في مدى تطبيقها؛ فالكلام عن قطعية تلك القواعد يغدو قليل الجدوى، وبدو أنَّ الأنسب أن نقول: إن هذه القواعد الكلية حجة، ولا يقدر في حجيتها ما ذكر من تخلف بعض الصور عنها، ولا حاجة إلى دعوى كون تلك القواعد قطعية، لاتفاق الجميع على أنَّ العمل بالظن كافٍ في الأحكام العملية.

#### الخاتمة

توسَّل البحث إلى مجموعة من النتائج، منها أنَّ الشاطبي يقصد غالباً بقضايا الأعيان تلك الوقائع التي نُقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة مع احتمال وقوعها على أوجه عدة، وأكثر ما يهتمُّ الشاطبي بقضايا الأعيان التي تبدو في ظاهرة مخالفة للعمومات والقواعد الكلية، وليس بالضرورة أن تكون قضايا الأعيان خاصة بمحاربتها؛ بدليل أنها قد تعمُّ وتصلح للاحتجاج بها إذا وافقها دليل آخر كما ذكر الشاطبي.

<sup>49</sup> الشاطبي، للوقائع، 12/4.



وقد تبين من خلال استقراء المواضيع التي تكلم فيها الشاطبي عن الموضوع أن إقضايا الأعيان خصائص عدة؛ أهمها قابليتها للاحتمال، فلا يمكن والحالة هذه القول بعمومها، ولا تُحْمَل القضية المنقولة على وجه من الوجوه إلا بدليل، وربما أمكن تأويل القضية بما يجعلها متفقة مع القواعد العامة، ومن خصائص قضايا الأعيان القلة، فهي قليلة إذا قورنت بالوقائع المنسجمة مع القواعد الكلية، ومن هنا وجبَ توثي الخبر عند الاحتجاج بقضايا الأعيان المخالفة للقواعد؛ لدلا يكون ذلك سبيلاً للابتداع. ومن الخصائص أيضاً أن قضايا الأعيان جزئية خلافاً للعمومات والقواعد التي هي كلية، كما أن قضايا الأعيان تفيد الظن، وربما كانت متوقفة، خلافاً للقواعد الكلية التي تفيد القطع، ولا تسري إليها الاحتمالات.

ولدى النظر في المنهج الذي اتبعه الشاطبي للتعامل مع قضايا الأعيان أمكن ذكر ملاحظات عامة حول المنهج، إضافة إلى بعض النواحي الإيجابية، وبعض الانتقادات التي يمكن أن تُوجَّه إليه. فمن الملاحظات العامة أن كلام الشاطبي عن قضايا الأعيان اشتمل على جانبين: الجانب التأصيلي والجانب التطبيقي، ففي الجانب التأصيلي سار الشاطبي على طريقة جمهور الأصوليين، دون أن يفصل القول في المباحث الأصولية المتعلقة بقضايا الأعيان، أما الجانب التطبيقي فقد تميز فيه الشاطبي عن غيره، وأورد أمثلة وتطبيقات كثيرة لا نجد لها في كتب الأصوليين، واهتم كثيراً بالفكرة التي أراد إثباتها، والتي من أجلها تطرق للحديث عن قضايا الأعيان، وهي أن القواعد الكلية لا يقدح فيها مخالفة وقائع الأعيان، كما لوحظ تأثر الشاطبي الشديد بمذهبه المالكي، وذلك في محاولته حمل الأدلة التي لم يأخذ بها المالكية على أنها قضايا أعيان محتملة، أو أنها لم يجر العمل بها، وأن ذلك دليل ضعفها.

أما الجوانب الإيجابية في منهج الشاطبي المتعلق بالتعامل مع قضايا الأعيان فتتمثل في براعته وقدرته الفذة على الجمع بين نصوص الشريعة وفهمها فهماً صحيحاً؛ بحيث تؤوّل النصوص التي ظاهرها التعارض إلى الانسجام والتوافق، وقد برز ذلك في كلامه عن تأويل قضايا الأعيان بحيث تكون موافقة للقواعد الكلية، فأثى في ذلك بكلام بديع. كما أحسن الشاطبي حين حذر من الابتداع، وثبته إلى أن إهمال القواعد والعمومات؛ والانتقادات بدلاً من ذلك إلى قضايا الأعيان التي تبدو في ظاهرها مخالفة للقواعد هو ديدنُ المنتدعة، ويؤول إلى مخالفة الجماعة.

أما الملاحظات التي يمكن توجيهها إلى الشاطبي في كلامه عن المسألة فيتمثل أبرزها في محاولته إثبات بعض الآراء التي اتقن بها، والتخلص في سبيل ذلك من الأدلة المعارضة لتلك الآراء بادعاء كونها قضايا أعيان محتملة، ومن ذلك القيام للقادم وتقبل اليد، مع أن تلك الوقائع لا تسري إليها احتمالات تقدرح في حقيقتها، أما دعوى كون ترك الأمة العمل وفق تلك الأدلة دليلاً على ضعفها فغير مستلّمة، لأن أهل المدينة إذا فاتتهم سنة فليسوا حجة على غيرهم، ولعل عند غيرهم من العلم ما ليس عندهم. ومن جهة أخرى فإن الشاطبي أثناء دفاعه عن بعض آرائه استدل بآثار يصدى عليها أنها قضايا أعيان محتملة، فوقع من حيث لا يشعر في المحذور الذي حذر منه. وبما يمكن أن يُستفد

به الشاطبي دعواه كون القواعد قطعية رغم مخالفة قضايا الأعيان لها، وتسويته في ذلك بين القواعد الأصولية وقواعد العقائد، مع أنَّ الأقرب إلى المنطق هو القول بظنيتها، وذلك كافٍ لحجيتها. ورغم كل ما سبق فإنَّ كلام الشاطبي عن قضايا الأعيان مفيدٌ جداً، ومنهجه سليم في الجملة، ولعله أبرز من تناول الموضوع وأعطاه حقه من البحث والاهتمام، ولم يكتفِ فيه بالإشارات السريعة كما فعل غيره من الأصوليين. والحمد لله رب العالمين.

### فهرس للمصادر والمراجع

- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. الأضياء والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية العطار. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المختار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط2، 1992.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد. أصول الفقه. الرياض: مكتبة العبيكان، 1999.
- إشعيقان، مصطفى عايد محمود. قضايا الأعيان دراسة أصولية تطبيقية. عمان: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 2003.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله. التعارض والتراجع بين الأئمة الشرعية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- الفتنازاني، مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح. مصر: مكتبة صبيح.
- الخصاص، أحمد بن علي. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994.
- الحصني، أبو بكر بن محمد. القواعد. الرياض: مكتبة الرشد، 1997.
- الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن قلماز. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، 2006.
- الرازي، محمد بن عمر. المحصول في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.
- الزيكشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيظ في أصول الفقه. عمان: دار الكتي، 1414، 1994.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. القاهرة: دار ابن عثان، 1997.
- الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. بيروت: دار الكتاب العربي، 1999.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر النوضة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

- الغزالي، محمد بن محمد. *المستقصى من علم الأصول*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- القراي، أحمد بن إدريس. *شرح تنقيح الفصول*. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973.
- القراي، أحمد بن إدريس. *نفايس الأصول في شرح المحصول*. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995.
- المرداوي، علي بن سليمان. *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.
- اليسابوري، مسلم بن الحجاج. *المسند الصحيح*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الجمي، أحمد بن محمد بن حجر. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.
- بن ناصر، محمد مهدي لحضر. "أقضايا الأعيان عند المالكية"، *مجلة الحضارة الإسلامية*. الجزائر، وهران: كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية 17/1 (ذو الحجة 1433، نوفمبر 2012) 449-435.

## KAYNAKÇA

- Aydın, Fatma. "Sünnette Şahsa Özel Uygulamalar ve Bunların Bağlayıcılığı", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi 4/8 (2013), 131-160.
- Berzenci, Abdullatif Abdullah. *et-Teâruz ve't-tercih beyne'l edilleti eş-şer'iyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Bin Nâsir, Muhammed Mehdi Lahdar. "Kadâya el-ayan inde'l-mâlikiyyeti", *Mecelletü'l- Hadâratu'l-İslâmiyyeti*. Ce-zair, Vehrân: Kulliyetu el-Ulûmu'l-İnsâniyyeti ve Hadâratu'l-İslâmiyyeti 1/17 (Kasım 2012) 435-449.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrût: Dâru Tavku'n-Necâh, 1422.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Küveyt: Vizâretü'l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. basım, 1994.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- el-Hisnî, Ebû Bekr b. Muhammed. *el-Kavâ'id*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. basım, 1997.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü't-Tahrîr*. Kahire: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1932.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- Hisnî, Ebû Bekr b. Muhammed. *el-Kavâ'id*. . Riyad: Mektebetu er-Rüşd, 1997.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Emîr Hâc, Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tahbîr şerhu't-tahrîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. basım, 1403/1983.
- Ibn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetül-Kahire, 1968.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih b. Muhammed. *Uşûlü'l-fikh*. Riyad: Mektebetu el-Ubeykân, 1999.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İsîfân, Mustafa Âyid Mahmud. *Kadâya el-ayan dirâse usûliyye tatbikiyye*. Amman: el-Câmiatu el-Ürdüniyye, yük-sek lisans tezi, 2003.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Tenkihu'l-fuşûl fî'l-uşûl*. Kahire: Şerkitü et-Tibâati el-Fenniyyeti el-Muttediheti, 1973.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Mahşûl*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Merdâvî, Alî b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli el-fikh*. Riyad: Mektebetu er-Rüşd, 2000.
- Neysâbü'rî, Müslim b. Haccac. *el-Müsned es-Sahîh*. Beyrut: Dâru lhyâu et-Turâs el-Arabî.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. basım, 1997.
- Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkiki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l'Arabî, 1999.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳâ'iki't-Tenkiḥ*. Mısır: Mektebetü Sabih.
- Tûfî, Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Zehebî Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî usûli'l-fikh*. Ammân: Dârü'l-Kütübî, 1994.



# Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu

## The Content and Method of Mukaddimetü'l-Cezerî

Öğr. Gör. Dr. Osman BOSTAN<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun  
• bostanosman61@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-7543-9187

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 31 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 05 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 185-212

**Atıf/Cite as:** Bostan, O. "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 185-212.

**Yazar Notu/Author Note:** Bu makale, 26-27 Ocak 2023 tarihinde Kahire'de düzenlenen 13. Uluslararası Kültür Medeniyet ve Sosyal Bilimler Kongresi'nde "İbnü'l-Cezerî'nin Tecvid İlmine Dair Mukaddime Adlı Eserinin Muhteva ve Metot Analizi" adıyla sunulan bildirinin genişletilerek ve geliştirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

## MUKADDİMETÜ'L-CEZERİ'NİN MUHTEVASI VE METODU

### ÖZ

Bu makalede, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) tecvid ilmine dair kaleme aldığı, “Mukaddimetü'l-Cezerî”, “Manzûmetü'l-Cezerî” ve “Mukaddime” gibi adlarla şöhret bulan eseri muhteva ve yöntem açısından incelenmiştir. Hacim olarak küçük fakat ele aldığı konular açısından geniş bir muhtevaya sahip olan söz konusu eser, telif edildiği dönemden itibaren büyük bir şöhrete kavuşmuş ve kıraat eğitim-öğretiminin temel kaynakları arasındaki yerini almıştır. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin tahkik ve neşri yapılmış olup kıraat âlimleri tarafından üzerine birçok şerh yazılmıştır. Tecvid ilminin hemen bütün konularını ihtiva etmesi ve manzûm olarak kaleme alınıp hafızaya kolay yerleşmesi gibi sebeplerden ötürü birçok Kur'an talebesi tarafından da ezberlenmiştir. Eserde genel hatlarıyla, tecvid ilminin tanımı; harflerin mahreç ve sıfatları; vakf ve ibtidâ; mushaf'ta mak-tû' ve mevsûl olarak yazılan yerler ile müenneslik anlamını ifade etmekle birlikte kapalı tâ (◌̣) şeklinde değil de açık tâ (◌̣) olarak yazılan yerler vb. hususlara değinilmiştir. Bu çalışmada, *Mukaddimetü'l-Cezerî*'de yer verilen konular bir tasnife tabi tutularak müellifin, mevzuları izah ederken görüşlerini dayandırdığı âlimler ve eserler tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin, konuları işlerken takip ettiği metot hakkında bilgi verilerek eserin tecvid ilmindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tecvid, İbnü'l-Cezerî, Mukaddimetü'l-Cezerî, mahâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf.



## THE CONTENT AND METHOD OF MUKADDİMETU'L-CEZERÎ

### ABSTRACT

In this article, it explains the content and method of Ibn al-Jazari's (d. 833/1429) study on the science of tajweed, it became famous with names such as “Mukaddimetü'l-Cezerî”, “Manzûmetü'l-Cezerî” and “Mukaddime”, it is small in volume but has a wide content in terms of the subjects it covers, since it was written it has gained a great reputation and it is among the main sources of recitation education. The study, which has many manuscript copies in libraries, has been examined and published and many annotations have been written on it by recitation scholars. It has been memorized by many Qur'an students with all the rules of the science of Tajvid and being written in verse so that it is easy to remember. In general terms,

the definition of the science of tajweed; origin and adjectives of letters; foundation and ibtida; In the mushaf (Qur'an), the places written as maktû/separate and mawsûl/adjoining and the places written as open ta (ت) instead of closed ta (ة) although expressing the meaning of feminine/feminine, etc all this matters are mentioned in this study, the subjects included in Mukaddimetü'l-Cezerî were classified and the scholars and studies on which the author based his views while explaining the subjects were tried to be determined. In addition, by giving information about the method that Ibn al-Jazari followed while explaining the subjects, the place of the study in the science of tajweed was tried to be revealed and explained.

**Keywords:** Tajweed, Ibn al-Jazari, Mukaddimetü'l-Cezerî, pronunciation of letters, attributes of letters.

## GİRİŞ

Kur'an lafızlarını meydana getiren harflerin mahreç ve sıfatlarını konu olarak bu harflerin en güzel şekilde okunmasını amaç edinen tecvid ilminin amelî/pratik yönünün Hz. Peygamber'in (sas) kendisine vahyolunan Kur'an âyetlerini ashâbına okuyup okutmasıyla birlikte ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Sonraki dönemlerde ise tecvid ilminin nazarî/teorik yönünü ele alan nesir/düz yazı ve manzûm/şiiir formunda birçok eser kaleme alınmıştır. İlk dönemlerden itibaren Arap dili ile alakalı kitaplar içerisinde birtakım konularına yer verilen tecvid ilminin istilâhî anlamda ve müdevven bir şekilde ortaya çıkışı sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Farklı mülâhazalar olmakla birlikte Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) *el-Kasîdetü'r-râiyye* ve/veya *el-Kasîdetü'l-Hakâniyye* adlarıyla şöhret bulan manzûmesi tecvid ilmine dair müstakil anlamda tedvin edilen ilk eser olarak kabul edilmektedir.<sup>[1]</sup> Ancak tecvid alanına yönelik en önemli eserlerin hicrî beşinci asırdan itibaren kaleme alındığı ifade edilebilir. Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1015) *er-Ri'âye'sini*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Tahdîd'ini*, Ebû'l-Fazl er-Râzî'nin (ö. 454/1062) *Kitâb fi't-Tecvid'ini* ve Hemedânî'nin (ö. 569/1174) *et-Temhîd fi ma'rifeti't-tecvîd'ini* bu kapsamda zikretmek mümkündür.<sup>[2]</sup>

<sup>[1]</sup> Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/280; Abdurrahman Çetin, "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/165-166; Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 1422/2002), 9-16; Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/576; Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1440/2019), 19-23; İbrahim Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 622-638; Durmuş Arslan, "Ebû Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakanî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 22-37; Kadir Taşpınar, "Türkçe Tecvid Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme -Karabaş Tecvidi Örneği-", *Yunus Emre-Mehmet Akif Armağanı Türk Edebiyatı Araştırmaları*, ed. Orhan Kemâl Tavukçu vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 238.

<sup>[2]</sup> Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 19-27.

Genel anlamda kıraat, özel anlamda tecvid ilminin dönüm noktalarından birini İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kaleme aldığı *Mukaddimetü'l-Cezerî* adlı eserinin oluşturduğu söylenebilir. Hicrî sekizinci asrın ikinci yarısı ile dokuzuncu asrın ilk yarısında yaşayan İbnü'l-Cezerî, tecvid ilminin hemen bütün yönleriyle tekâmüle eriştiği bir dönemde yaşamıştır. İbnü'l-Cezerî öncesinde de tecvid ilminin hemen bütün konularının netleştiği, manzûm ve mensûr tarzda birçok eserin kaleme alındığı görülmektedir. Dolayısıyla manzûm tarzda, tecvid konularını tanzim eden ilk kişi elbette ki İbnü'l-Cezerî değildir. Nitekim ondan önce de birçok âlim tarafından, manzûm formunda tecvid eserleri kaleme alınmıştır. Ancak o, kendinden önceki te'lifâtın azami derecede istifade etmiş, buna ilmî birikim ve tecrübesini de ilave ederek *Mukaddimetü'l-Cezerî* adlı manzûmesini daha tertipli ve sistematik bir şekilde kaleme almıştır.<sup>[3]</sup> Bu kapsamda hicrî dokuzuncu asırdan itibaren tecvid ilmine dair kaleme alınan hemen her eserde İbnü'l-Cezerî'nin etkisini görmek mümkündür. Şüphesiz ki bunda İbnü'l-Cezerî'nin İslâmî ilimlere olan vukûfiyeti ve kıraat alanındaki otoritesinin etkisi büyüktür. İbnü'l-Cezerî öncesinde manzûm tarzda kaleme alınan birçok eser sayılabilirse de burada söz konusu eserlerin en önemlilerinden beş tanesine işaret edilecektir.

Birincisi, tecvid ilmine dair ilk müstakil eser olarak kabul edilen Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin *el-Kasidetü'l-Hakâniyye*'sidir. 51 beyitten oluşan manzûmede bütün tecvid konularına yer verilmemiştir. Eserde, tecvidin önemine dair bir girişten sonra, lahn konusu, harflerin usulüne uygun bir şekilde telaffuz edilmesi, hemze, hâ ve râ harflerinin okunuş özellikleri, medler, ihfâ, izhâr, vakf-ibtidâ, Kur'an okuyucusunun takınması gereken adap vb. hususlara değinilmiştir.<sup>[4]</sup>

İkincisi, Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Ürcüzetü'l-münebbihe 'alâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kırâât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlât* adlı eseridir. 1311 beyitten oluşan eser 65 baba ayrılmıştır. Manzûme genel olarak kıraat ilminin konularını içeren kapsamlı bir eserdir. 612-1311. beyitler (14-65. bab) arası kıraat ilmine dair başka hususları da içermekle birlikte daha çok tecvid konularına ayrılmıştır. Bu bölümde, tertil ve hadr; istiâze-besmele; hareke ve sükûn; ihtilâs, revm ve işmâm; sakin nûn ve tenvîn'in hükümleri; idğâm bahisleri; med bahisleri; hemze ile ilgili hususlar; feth ve imâle; râ'nın hükümleri; lâm'ın hükümleri; izâfet yâları; zamir; hâ-i sekt; cemî mîm'i; vakf ve ibtidâ; hemze-i vasl ve hemze-i kat; harflerin mahreç ve sıfatları ile bazı tembihât konularına yer verilmiştir.<sup>[5]</sup>

[3] Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 70-77.

[4] İslâm b. Nasr b. es-Seyyid b. Se'id el-Ezherî, *el-Fethu'r-rabbânî fî şerhi Râiyyeti'l-Hâkânî* (Şebekütü'l-Âlûke, ts.), 36-37; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 71; Ümmügülüm Bayraktar Saltık, *Hâkânî, Sehâvî ve İbnü'l-Cezerî'nin Manzum Tecvidlerinin Mukayesesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 29-81.

[5] Ebû Amr Osman b. Sa'id ed-Dânî, *el-Ürcüzetü'l-münebbihe 'alâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kırâât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlât*, thk. Muhammed b. Meckân el-Cezâirî (Riyad: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999), 200-303.



Üçüncüsü, Alemüddin es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *'Umdetü'l-mecîd fi'n-nazmi ve't-tecvîd* adlı 64 beyitten müteşekkil manzûmesidir. Eserde, harflerin telaffuzu esnasında ifrat-tefritten kaçınma, harflerin sıfatlarına ve tertile riayet etme aynı zamanda lahn/hatalı okuyuşlardan kaçınma vb. konulara yer verilmiştir.<sup>[6]</sup>

Dördüncüsü, Muhammed b. Kaysar el-Mardîni'nin (ö. 721/1321) *ed-Dür-ru'n-nadîd fi marîfeti't-tecvîd* adlı eseridir. 271 beyitten oluşan manzûmede Kur'anın fazileti, güzel bir şekilde tilavet edilmesi, harflerin özellikleri, hareke ve sükûn, harf-i medler, sâkin nûn ve tenvîn'in hükümleri gibi hususlara yer verilmiştir.<sup>[7]</sup>

Beşincisi, Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *'Ukûdü'l-cümân fi tecvîdi'l-Kur'ân* adlı manzûmesidir. 825 beyitten oluşan manzûme diğerlerine göre oldukça hacimlidir. Eser, önsözün ardından bir mukaddime, 15 bab, tenbîhât ve hâtîme bölümlerinden oluşmaktadır. Manzûmede, edâ keyfiyeti ve kıraat mertebeleri; harflerin mahreç ve sıfatları; hareke-sükûn; şedde; sâkin nûn ve tenvîn'in hükümleri; med ve kısımları; feth-imâle; terkik-tefhim; men, keyfe ve mâ çeşitleri; vasl-kat' hemzeleri ile vakf ve ibtidâ gibi konulara yer verilmiştir.<sup>[8]</sup>

Bu makalede, yazıldığı dönemden itibaren sahasında büyük bir şöhrete ulaşan, gerek tadrîs gerekse telif eserler üzerinde etki bırakan İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimetü'l-Cezerî* adlı manzûmesi muhteva ve metot açısından incelenecektir.<sup>[9]</sup>

<sup>[6]</sup> Hasan b. Kâsım en-Nahvî, *el-Müfid fi Şerhi 'Umdetü'l-mecîd fi'n-nazmi ve't-tecvîd*, thk. Cemâl es-Seyyid Rifâf (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh Li't-Türâs, 2001), 46-52.

<sup>[7]</sup> Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 73-74.

<sup>[8]</sup> Ebu İshâk İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî, *'Ukûdü'l-cümân fi tecvîdi'l-Kur'ân*, thk. Mektebetü Kutuba (Endülüs: Müessesetü Kurtuba, 1426/2005), 23-157. Manzûm tecvid eserlerine dair bilgi için bk. Recep Koyuncu, "Kur'an Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-E fâl Adlı Manzûm Eseri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1501-1532; Yaşar Akaslan, "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvid Öğretimi", *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (2020), 259-281.

<sup>[9]</sup> Başta Osmanlı olmak üzere birçok İslam ülkesinde *Mukaddimetü'l-Cezerî* üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında bunların büyük çoğunluğunu şerh adı altında kaleme alınan eserlerin oluşturduğu görülmektedir. Son dönemde ülkemizde *Mukaddimetü'l-Cezerî* ile alakalı çalışmaların ise daha çok *Mukaddime*'nin şerhleri üzerine yapılan değerlendirme ve tahlillerden meydana geldiği, ayrıca *Mukaddime*'ye dair bazı tercüme eserlerin de kaleme alındığı müşahede edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/555; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 94-106; Selahattin Öz, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 147-180; Mustafa Gök, *Ahmed Bin Muhammed Mağnîsi'nin Terceme-i Cezerî İsimli Eseri'nin Tecvid Literatüründeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11-123; Muhammet Yurtseven, "Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşkoprîzâde'nin Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezerî Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 352-374; Ahsen Yılmaz, *Mağnîsî ve Terceme-i Cezerî Adlı Eseri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8-104; Abdullatif Çetin, *İbnü'l-Cezerî'nin "Mukaddime" Adlı Eserine Anadolu'da Yapılmış Şerhlerin Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 15-115; Abdussamed Köker, *Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye Adlı Eserinde İbnü'l-Cezerî Mukaddimesi* (İnceleme ve

*Mukaddimetü'l-Cezerî*'nin konularının tespitinde, Eymen Rüşdî Süveyd tarafından *Manzûmetü'l-Mukaddime* adıyla tahkik edilen eser dikkate alınmış, bunun yanında diğer tahkiklerden de istifade edilmiştir. Eserde ele alınan konuların tahlilinde ve müellifin takip ettiği metodun tespitinde ise başta İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i olmak üzere *Mukaddime*'nin birçok şerhinden yararlanılmıştır.

## 1. MUKADDİME'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI

### 1.1. Genel Özellikleri

İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*'yi yaklaşık yüz yedi<sup>[10]</sup> beyit olarak kaleme almıştır.<sup>[11]</sup> *Manzûmetü'l-Cezerî*'nin ilk nüshalarına bakıldığında müellifin, eserine başlıklar koymayıp konuları sırayla işlediği görülmektedir. Daha sonraları *Mukaddime*'yi şerh veya tahkik edenlerin, konu bütünlüğüne göre eseri bablara/bölmelere ayırdıkları müşahede edilmektedir.<sup>[12]</sup> İşlenen bahisler incelendiğinde eserde tecvid ilmine dair hemen bütün konulara yer verildiği gözlemlenmektedir. Kısa cümlelerle birçok malumatı içermesi ve ezberde kolaylık sağlaması gibi sebeplerden ötürü İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*'de<sup>[13]</sup> olduğu gibi *Mukaddime*'yi de nazm formunda ve aruz vezinlerinden recez bahrinde<sup>[14]</sup> kaleme almıştır.

### 1.2. Kaynakları

İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*'yi nazm formunda kaleme aldığı için eser içerisinde herhangi bir kaynağa sarahaten atıfta bulunmamıştır. Ancak *Mukaddime*'de işlediği konular ve verdiği bilgiler yine müellifin kendi eserleri olan *et-Temhîd* ve

*Değerlendirme* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-170; Süleyman Dede, *Molla Ali el-Kârî, Kıraat İlmindeki Yeri ve el-Minehu'l-fikriyye fî-Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye Adlı Eserin Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 32-162.

[10] Nitekim *Mukaddime*'nin sonundaki şu beyit ( *أَبْيَاتُهَا قَافٌ وَزَايٌ فِي الْعَدْدِ* ) / *Mukaddime'nin beyit sayısı kâf ve zây'dır*.) buna işaret etmektedir. Cümmel hesabına göre kâf ق harfi (100), zây ز harfi ise (7) sayısına karşılık gelmektedir. Buna göre manzûmenin beyit sayısı 107'dir. *Mukaddime*'de ele alınan konuların tahliline yönelik ikinci bölümün sonunda buna ayrıca değinilecektir.

[11] Eserin bazı nüshalarına sonradan başka âlimlerce ilave edilen iki beyit ile birlikte bu sayının yüz dokuz olduğu görülmektedir. Bk. Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 648-651. Yahyâ Abdurrâzık el-Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menheciiyyü 'ale'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1444/2023), 265-266.

[12] Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 80-81.

[13] Muhammed ed-Düsûkî Emîm Kehîle, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1440/2019), 19.

[14] Recez bahri, ( *مُسْتَفْعَلُنْ مُسْتَفْعَلُنْ مُسْتَفْعَلُنْ* ) kalıbında altı tef'ilenin ( *مُسْتَفْعَلُنْ مُسْتَفْعَلُنْ مُسْتَفْعَلُنْ - مُسْتَفْعَلُنْ مُسْتَفْعَلُنْ مُسْتَفْعَلُنْ* ) şeklinde art arda gelmesinden oluşan şîir veznidir. Kolay bir vezin olmasından dolayı eğitim-öğretim amacı güden manzûm eserler genelde bu bahirde kaleme alınmıştır. Geniş bilgi için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 83-85.

*en-Neşr*'deki (tecvide dair) bilgilerle hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin bu iki kitabına ve özellikle de *en-Neşr*'ine kaynak olarak aldığı eserlerin *Mukaddime*'nin de kaynaklarını oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.<sup>[15]</sup> Bu doğrultuda İbnü'l-Cezerî'nin, *Mukaddime*'yi kaleme alırken *en-Neşr*'in kaynaklarından, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-âyn*'ı, Sibeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Tahdîd*'i ve Mekki b. Ebî Tâlib'in *er-Ri'âye*'si gibi eserlere müracaat ettiği söylenebilir.<sup>[16]</sup>

## 2. MUKADDİME'DE ELE ALINAN KONULAR

Eserin içerdiği konuların tasnif ve tahlilinde müellifin beyitlerde işlediği sıralamaya itibar edilecektir. Bu kapsamda eserin ele aldığı hususların neler olduğunun görülebilmesi için önce tablo halinde konular ve konuların yer aldığı beyitler gösterilecektir. Ardından tablodaki sıralamaya göre eserin muhtevasına ve eserde yer alan konuların işlenişindeki yöneme değinilecektir.

<sup>[15]</sup> Burada şunu ifade etmek gerekir ki İbnü'l-Cezerî başta kıraat disiplinine dair olmak üzere birçok kitap eser almıştır. Ancak bunlar içerisinden tecvid konularını işlediği dört eserinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi gençlik yıllarında kaleme aldığı *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*'i (769/1368); ikincisi kıraate dair en önemli eseri olan *en-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*'ı (799/1397); üçüncüsü *en-Neşr*'in manzûm formu olan *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*'ı (799/1397); dördüncüsü ise tecvid alanına hasrettiği *Mukaddimetü'l-Cezerî*'sidir. Bu son üç eserin birbiriyle sıkı bir bağının olduğu görülmektedir. Zira İbnü'l-Cezerî önce *en-Neşr*'i kaleme almıştır ki buna başlama tarihi Rebülevvel/Aralık 799/1396 olup bitirme tarihi ise Zilhicce/Eylül 799/1397'dir. Bu eserini manzûm hale dönüştürdüğü *Tayyibetü'n-Neşr*'ini ise aynı yıl (799/1397) Şaban/Mayıs ayında bitirmiştir. Burada dikkat çeken husus başlama tarihi itibarıyla *en-Neşr*'in, bitiş tarihi itibarıyla *Tayyibetü'n-Neşr*'in önce olduğudur. Ancak bunda bir çelişki yoktur. Zira bunu şu şekilde yorumlamamız mümkündür: İbnü'l-Cezerî Rebülevvel/Aralık 799/1396 tarihinde telifine başladığı *en-Neşr*'in büyük bir kısmını bitirdikten sonra aynı yıl içerisinde (799/1397 Şaban/Mayıs ayında) onu *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla nazmetmiş, *en-Neşr*'in kalan mütemmin cüzlerini ise daha sonra (Zilhicce/Eylül 799/1397'da) tamamlamıştır. Nitekim *en-Neşr*'in bazı yazma nüshalarının sonuna düşülen tarihlerde, tek bir bahsinin sonraki yıllarda ilave edildiği ifade edilmektedir. Bu eserlerden *et-Temhîd*'i ayrı tutacak olursak diğer üçünün aynı dönemde telif edildiği ve her üçünde de tecvid konularının aynı bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. *en-Neşr*'in hem *Mukaddime*'nin hem de *Tayyibetü'n-Neşr*'in kaynağı olduğu görülmekle birlikte *Mukaddime* ile *Tayyibe*'den hangisinin önce kaleme alındığı konusu net değildir. Bunun sebebi, İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr*'i kaleme aldığı tarihi zikrederken *Mukaddime* için böyle bir tarihten söz etmemesidir. Nitekim bazı âlimler önce *Tayyibetü'n-Neşr*'in bazı âlimler ise *Mukaddime*'nin daha önce kaleme alındığını ifade etmektedirler. Burada hangisinin önce telif edildiğinden ziyade her iki eserde yaklaşık kırk ortak beyte yer verilmesi ve iki eserin de kaynağının *en-Neşr* olması önemli bir husustur. Bütün bunlar her iki eserin eş zamanlı olarak kaleme alındığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (Cezayir: Dâru'l-Muhsin l'in-Neşri ve't-Tevzî', 1437/2016), 2/5-87; 4/593; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Cemâlüddîn Şeref ve Muhammed Ebu'l-Hayr Mustafâ (Tanta: Dâru's-Sahâbe l'i't-Türâs, 1430/2009), 7-10; Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm Müsâ, *el-Fevâidü't-tecvîdiyye fî şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* (Tanta: Dâru'z-Zıvâ, 1423/2003), 10-11; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 86-93; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tecvidü'n-Neşr*, thk. Ömer Türkmen (Beyrut: Mektebetü Emîr - Dâru İbn Hazm, 1443/2022), 24-54.

<sup>[16]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5-87.

**Tablo 1:** *Mukaddime*'de Yer Alan Konular

Eserde Yer Alan Konular	Konuların Yer Aldığı Beyitler
1. Mukaddime Bölümü	1-8
2. Mahâric-i Hurûf	9-19
3. Sıfât-ı Hurûf	20-26
4. Tecvidin Tanımı	27-33
5. Terkîk ve Tenbîhat Bölümü	34-40
6. Ahkâmü'r-Râ	41-43
7. Tefhîm	44-49
8. İdğâm	50-51
9. Dâd (ض) ve Zâ (ظ) Harfleri	52-61
10. Nûn ve Mîm Harfleri	62-64
11. Sâkin Nûn ve Tenvîn'in Hükümleri	65-68
12. Medler	69-72
13. Vakf ve İbtidâ	73-78
14. Maktû' ve Mevsûl	79-93
15. Te'nîs Hâ'ları/Açık ve Kapalı Tâlar	94-100
16. Vasl Hemzesi	101-103
17. Kelime sonlarında Vakf	104-105
18. Hâtîme	106-107

## 2.1. Mukaddime Bölümü

İlk sekiz beytin ayrıldığı bu bölümde müellif, besmele, hamdele ve salveleden sonra Kur'an okuyucusuna gerekli olan ve eserinde ele alacağı konuları ana başlıklar halinde zikretmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî, eserinde mahâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, vakf-ibtidâ, mushaf'ta ayrık ve bitişik olarak yazılan yerler, müenneslik anlamını ifade etmekle birlikte kapalı tâ (ة) şeklinde değil de açık tâ (ت) olarak yazılan yerler vb. hususlara değineceğini ifade etmiştir.<sup>[17]</sup> Müellif bu tasnifiyle tecvid ilminin temel konularının hangi başlıklar altında toplanabileceğine de işaret etmiştir.

## 2.2. Mahâric-i Hurûf Bölümü

*Manzûme*'de, dokuz ile on dokuz arasındaki beyitler mahâric-i hurûf konusuna ayrılmıştır.<sup>[18]</sup> Sözlükte "çıkış yeri"<sup>[19]</sup> anlamına gelen mahreç kelimesinin ço-

<sup>[17]</sup> Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1427/2006), 1.

<sup>[18]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 1-2.

<sup>[19]</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 2/249. (خرج)

ğulu mahâriç'tir. İstılahta ise "harfin seslendirildiği yer"<sup>[20]</sup> anlamına gelmektedir. İbnü'l-Cezerî, bu bölüme harflerin mahreçlerinin/çıkış yerlerinin on yedi olduğuna işaret ederek söze başlamıştır. Âlimler arasında harflerin mahreçlerine yönelik olarak temelde üç yaklaşım söz konusudur.<sup>[21]</sup> Bunlardan birincisi, harflerin mahreçlerinin 17 olduğudur. İbnü'l-Cezerî bu görüşü Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Mekki b. Ebî Tâlib,<sup>[22]</sup> el-Hüzelî (ö. 465/1073) ve Ebü'l-Hasan Şüreyh (ö. 539/1144) gibi dil ve kıraat âlimleri ile İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) dile getirdiğini ileri sürmektedir. İkincisi, harflerin mahreçlerinin 16 olduğu görüşüdür. İbnü'l-Cezerî bu görüşü nahiv ve kıraat âlimlerinin çoğunluğunun benimsediğini kaydetmektedir. Bu gruptakiler med harflerinin mahreci olan cevî'yi kaldırarak med harflerinden elif'î (ل) aksa'l-halk'a; vâv'î (و) harekeli olan vâv'ın mahrecine (şefeteyn) ve yâ'yî (ي) da harekeli olan yâ'nın mahrecine (vesetu'l-lisân) taşımaktadırlar. Üçüncü görüş ise harflerin mahreçlerinin 14 olduğudur. Bu görüşü savunanlar arasında ise Ferrâ (ö. 207/822), Kutrub (ö. 210/825 [?]), Cermî (ö. 225/840), İbn Keysân (ö. 320/932 [?]) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi âlimler sayılmaktadır. Bu gruptakiler cevfi kaldırmanın yanı sıra nûn (ن), lâm (ل) ve râ (ر) harflerinin mahreçlerini de bir saymışlardır. İbnü'l-Cezerî harflerin mahreçlerine dair ileri sürülen bu görüşleri serdettikten sonra tecrübe ve temrine dayalı olarak ortaya konulduğundan dolayı kendisinin birinci görüşü (harflerin mahreçlerinin 17 olduğunu) benimsediğini ifade etmektedir.<sup>[23]</sup>

Mahreçleri cevî, halk, lisân, şefeteyn ve hayşûm şeklinde temelde beş bölgeye ayıran İbnü'l-Cezerî, bu bölgelerden cevî'yi bir, halk'ı üç; lisân'ı on, şefeteyn'i iki ve hayşûm'u da bir cüz'î mahreç kabul ederek toplam 17 mahreci ortaya koymuştur. İbnü'l-Cezerî'ye göre beş küllî mahreç bölgesi ve bu bölgelerde yer alan 17 cüz'î mahrecin dağılımı şöyledir:

### 1. Cevî Bölgesi

Boğaz ve ağız içindeki boşluk anlamına gelen cevî bölgesi aynı zamanda bir cüz'î mahreç olarak kabul edilmektedir. Buradan vâv (و), yâ (ي) ve elif (ل) harf-i medleri telaffuz edilmektedir.

[20] Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Çânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000), 102.

[21] Burada, her ne kadar kitaplarda pek yer verilmesi de İbnü't-Tahhân'ın, harflerin mahreçlerinin 15 olduğuna dair görüşünü zikretmek gerekir. İbnü't-Tahhân'a göre 29 harf, halk, lisân ve şefetân şeklinde üç küllî bölgede yer alan toplam 15 cüz'î mahreçten çıkarılmaktadır. Ebü'l-Asbağ Abdülazîz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî, *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkîki me'âlimi'l-mekârî*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Kahire: Mektebetü't-Tâbirîn, 2007), 35.

[22] Mekki eserlerinde harflerin mahreçlerinin on altı olduğunu dile getirmektedir. Bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye li tecvidi'l-kirâati ve tahkîki lafzi't-tilâve*, thk. Ebû 'Âsım Hasân b. Abbâs b. Kutub (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2005), 185; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 139; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 221-222.

[23] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5.

## 2. Halk Bölgesi

Halk bölgesi üç cüz'î mahrece ayrılmakta olup bu bölgeden toplam 6 harf çıkarılmaktadır. Birincisi aksa'l-halk (boğazın göğüs yönünde en aşağısı) olup buradan hemze (ء) ve hâ (هـ) harfleri seslendirilmektedir. İkincisi vestu'l-halk olup buradan 'ayn (ع) ve el-hâ (ح) harfleri çıkarılmaktadır. Üçüncüsü ise edne'l-halk (boğazın ağız yönünde en sonu) olup buradan da ğayn (غ) ve hâ (خ) harfleri seslendirilmektedir.<sup>[24]</sup>

## 3. Lisân Bölgesi

Lisân bölgesinde on cüz'î mahreç yer almakta olup bu bölgeden toplam 18 harf çıkarılmaktadır. İbnü'l-Cezerî, dil bölgesini öncelikle aksa'l-lisân, vesetu'l-lisân, hâfetü'l-lisân ve tarafü'l-lisân şeklinde dört bölümde mütalaa etmektedir. Aksa'l-lisânda iki, vesetu'l-lisânda bir, hâfetü'l-lisânda iki ve tarafü'l-lisânda beş cüz'î mahreç bulunmaktadır.

Dil bölgesinde yer alan on cüz'î mahreç ve buralardan çıkarılan 18 harfin dağılımı şu şekildedir: Birincisi aksa'l-lisân/dil kökü ve ona karşılık gelen üst damak olup buradan kâf (ك) harfi çıkarılmaktadır. İkincisi yine aksa'l-lisânda olup ancak üst damak ile dil arasının biraz açılıp alt çeneye doğru meylettiği yerden kef (ك) harfi telaffuz edilmektedir. Üçüncüsü vesetu'l-lisân olup dilin ortasıyla ona karşılık gelen orta damak arasından cîm (ج), şîn (ش) ve yâ (ي) harfleri çıkarılmaktadır. Dördüncüsü dilin kenarları ile ona karşılık gelen adrâs dışlarının (sol veya sağ) arasından dâd (ض) harfi çıkarılmaktadır. Beşincisi ednâ hâfetü'l-lisânın (dil ucuna yakın kenarlarının) yine buna karşılık gelen üst damağa değmesiyle lâm (ل) harfi seslendirilmektedir. Altıncısı dilin ucu ile ona karşılık gelen üst damaktan lâm harfinin biraz aşağısından) nûn (ن) harfi çıkarılmaktadır. Yedincisi dilin ucundan (dil üstünün biraz iç kısmından) râ (ر) harfi seslendirilmektedir. Sekizincisi dilin ucu ile ona karşılık gelen üst seniyye dişlerinin köklerinden tâ (ط), dâl (د) ve tâ (ت) harfleri çıkarılmaktadır. Dokuzuncusu dilin ucu ile alt seniyye dişlerinin uçlarından safir sıfatına sahip olan sâd (ص), zây (ز) ve sîn (س) harfleri seslendirilmektedir. Onuncusu dilin ucu ile ona karşılık gelen üst seniyye dişlerinin uçlarından zâ (ظ), zâl (ذ) ve sâ (ث) harfleri çıkarılmaktadır.<sup>[25]</sup>

## 4. Şefetân

Şefetân bölgesinde iki cüz'î mahreç bulunmakta olup buradan toplam 4 harf çıkarılmaktadır. Birinci mahreç, alt dudağın iç kısmı ile üst seniyye dişlerinin ucla-

<sup>[24]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 1-2.

<sup>[25]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 2; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî (İbnü'n-Nâzım) İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müf'hime fî şerhi'l-Mukaddime'ti'l-Cezeriyye* (Kahire: Mektebetü Evlâdî-ş-Şeyh Li't-Türâs, 1439/2018), 94-105.

rıdır ki buradan fâ (ف) harfi seslendirilmektedir. İkinci mahreç ise iki dudak arası olup buradan vâv (و), bâ (ب) ve mîm (م) harfleri telaffuz edilmektedir.<sup>[26]</sup>

## 5. Hayşûm

Hayşûm bölgesi aynı zamanda bir cüz'î mahreç olup buradan ğunne sesi çıkmaktadır. İbnü'n-Nâzım<sup>[27]</sup> (ö. 835/1432) 19. beytin şerhinde, “Ğunne, sıfat cinsinden olup müstakil bir harf değildir. Dolayısıyla ğunne'ye sıfatlar bölümünde yer verilip burada ğunne'nin yerine nûn-u muhfât'a (ihfâ olunan nûn) yer verilseydi daha münasip olurdu, çünkü ğunne'nin aksine nûn-u muhfât bir harftir.”<sup>[28]</sup> ifadelerine yer vermektedir. Nitekim İbnü't-Tahhân (ö. 561/1165) ğunne'yi mahreçler bölümünde değil de sıfatlar bölümünde işlemiştir.<sup>[29]</sup>

İbnü'l-Cezerî harflerin mahreçlerini aksa'l-halk'tan başlatarak şefeteyne doğru sıralamıştır. Bu usûl genel olarak tecvid âlimlerinin benimsediği bir yöntemdir. Bir kısım dilciler ile modern bazı araştırmacıların ise harflerin mahreçlerini şefeteyn'den başlatarak aksa'l-halk'a doğru sıraladığı görülmektedir. İbnü'n-Nâzım bu sıralamanın mahreçlerin hakikatine bir zarar vermeyeceğini “her bir ölçünün iki ucu/sınırı olduğunu bunlardan birinin başlangıç kabul edildiğinde diğerinin onun sonu olacağını” ifade ederek İbnü'l-Cezerî'nin cumhur ulemaya uyararak mahreçleri aksa'l-halk'tan şefeteyne doğru sıraladığını ifade etmektedir.<sup>[30]</sup>

## 2.3. Sıfât-ı Hurûf Bölümü

*Manzûme*'nin yirmi ile yirmi altı arasındaki beyitleri sıfât-ı hurûf konusuna ayrılmıştır.<sup>[31]</sup> Sözlükte “özellik”<sup>[32]</sup> anlamına gelen sıfat kelimesi istilahta “mahreçinden çıkışı/seslendirilişi esnasında harfte meydana gelen keyfiyet/özellik”<sup>[33]</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Sıfatlarla alakalı âlimler tarafından on dört, otuz dört ve kırk dört gibi sayılar ileri sürülse de cumhur ulemanın görüşü sıfatların on yedi olduğu şeklinde yoğun-

<sup>[26]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 2; İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfihime*, 106.

<sup>[27]</sup> İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekr Ahmed.

<sup>[28]</sup> İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfihime*, 106-107.

<sup>[29]</sup> İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 43.

<sup>[30]</sup> İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfihime*, 94; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 232-233.

<sup>[31]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 2-3.

<sup>[32]</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/356. (وصف)

<sup>[33]</sup> İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa b. Halîl Taşköprizâde, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Seyyidî Muhammad Muhammed el-Emîn (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ati'l-Mushaffîş-Şerîf, 1421/2000), 87.

laşmıştır. İbnü'l-Cezerî de cumhurun görüşünü benimseyerek *Mukaddime*'de on yedi<sup>[34]</sup> sıfattan bahsetmektedir.<sup>[35]</sup>

İbnü'l-Cezerî ilk olarak, bir harfte birlikte bulunması mümkün olmayan (birbirinin zıddı olan) sıfatları, ardından bazı harflerde bulunan müstakil (zıddı olmayan) sıfatları zikretmiştir. İbnü'l-Cezerî, birbirinin karşıtı/zıddı olan sıfatları sayarken bunlardan birine sahip olan harfleri sayıp kalanların diğer sıfata sahip olduğunu imâ etmiştir. Müellif, sıfatları sadece ismen zikretmiş olup sıfatlara dair herhangi bir tanımlama yapmamıştır. Ancak biz burada müellifin de kaynaklarına müracaat ederek sıfatlar hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu kapsamda İbnü'l-Cezerî'nin taksimatına göre, birbirinin zıddı olup aynı harfte bir arada bulun(a)mayan sıfatlar şunlardır:

#### a. Hems-Cehr

1. Hems: Mahrece itimadın zayıf olmasından dolayı harfin telaffuzu esnasında nefesin harfle beraber akmasına denir.<sup>[36]</sup> İbnü'l-Cezerî alfabedeki yirmi dokuz harften on tanesinde hems sıfatı olduğunu ifade ederek bunlara ( فحثة شخص سكت ) lafzıyla işaret etmiştir. Bunlar; fâ (ف), hâ (ح), sâ (ث), hâ (ه), şîn (ش), hâ (خ), sâd (ص), sîn (س), kêf (ك) ve tâ (ت) harfleridir.

2. Cehr: Mahrece itimadın kuvvetli olmasından dolayı harfin telaffuzu esnasında nefesin harfle beraber akmayıp sesin aşikâr olmasına denir.<sup>[37]</sup> Cerh sıfatlı harfler, hems sıfatına sahip olan harflerin dışındakilerdir.

#### b. Şiddet-Beyniyye-Rihvet

3. Şiddet: Harfin telaffuzu esnasında mahrece itimadın tam olmasından dolayı sesin akmasının engellenmesine denir.<sup>[38]</sup> Yani harf telaffuz edilirken ses uzamaz. İbnü'l-Cezerî sekiz harfte şiddet sıfatı olduğunu ifade ederek bunlara ( أجد قط بكت ) lafzıyla işaret etmiştir. Bunlar; hemze (أ), cîm (ج), dâl (د), kâf (ق), tâ (ط), bâ (ب), kêf (ك) ve tâ (ت) harfleridir.

Beyniyye: Sesin ne rihvet'te olduğu gibi tamamen akması ne de şiddet'te olduğu gibi tamamen hapsolmesidir.<sup>[39]</sup> Bu ikisi arasında bir sestir. İbnü'l-Cezerî beş harfte beyniyye sıfatı olduğunu ifade ederek bunlara ( لن عمر ) lafzıyla işaret etmiştir.

[34] Şiddet ve rihvet arasında zikrettiği beyniyye sıfatıyla birlikte bu sayı on sekize çıkmaktadır.

[35] Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 41.

[36] Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 57-58.

[37] Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 58; Muhammed Mekki Nasr Cüreysi, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi tecvîdî'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 47.

[38] Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 58-59; Cüreysi, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 47.

[39] Cüreysi, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 49; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 45.



Bunlar; lâm (ل), nûn (ن), 'âyn (ع), mîm (م) ve râ (ر) harfleridir. İbnü'l-Cezerî, bazı âlimlerin bunlara vâv ve yâ harflerini ilave ettiğini ifade etmektedir.<sup>[40]</sup>

4. Rihvet: Harfin telaffuzu esnasında mahrece itimadın zayıf olmasından dolayı sesin harfle beraber akmasına denir.<sup>[41]</sup> Rihvet sıfatlı harfler, şiddet ve beyniyye sıfatlı harflerin dışındaki harflerdir.

### c. İsti'lâ-İstifâle

5. İsti'lâ: Harfin telaffuzu esnasında dil kökünün üst damağa yükselmesine (ve böylece sesin de yükselmesine/kalınlaşmasına) denir.<sup>[42]</sup> İsti'lâ harfleri yedi tane olup İbnü'l-Cezerî bunlara ( خص ضغط قظ ) lafzıyla işaret etmiştir. Bunlar; hâ (ح), sâd (ص), dâd (ض), 'ğâyn (غ), tâ (ط), kâf (ق) ve zâ (ظ) harfleridir.

6. İstifâle: Harfin telaffuzu esnasında dil kökünün üst damağa yükselmeyip alt çenede kalmasına (ve böylece sesin de alçalmasına/incelmesine) denir.<sup>[43]</sup> İstifâle sıfatlı harfler, isti'lâ sıfatına sahip olan harflerin dışındakilerdir.

Burada şunu ilave etmek gerekir ki; râ (ر) harfi ve lafz-ı Celâl'in ( الله ) lâm'ı (ل) bazı durumlarda tefhîm/tağlîz/kalın bazı durumlarda ise terkîk/ince okunur.

### d. Itbâk-İnfitâh

7. Itbâk: Harfin telaffuzu esnasında dilin üst damağa yükselip yapışmasına veya yaklaşmasına ve sesin dil ile damak arasına sıkıştırılmasına denir.<sup>[44]</sup> Itbâk harfleri dört tane olup İbnü'l-Cezerî vezin gereği bu harfleri diğerlerinde olduğu gibi bir lafızda/cümlede toplamamıştır. Kaldı ki bu harflerin oluşturacağı kelimenin telaffuzu da oldukça zordur.<sup>[45]</sup> Bunlar; sâd (ص), dâd (ض), tâ (ط) ve zâ (ظ) harfleridir.

8. İnfitâh: Harfin telaffuzu esnasında dilin üst damağa yükselmeyip dil ile üst damak arasında açıklık kalmasına ve nefesin harfin telaffuzu esnasında dil ile üst damak arasından akmasına denir.<sup>[46]</sup> İnfitâh sıfatlı harfler, itbâk sıfatına sahip olan harflerin dışındakilerdir.

<sup>[40]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12.

<sup>[41]</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, 59-60.

<sup>[42]</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, 62; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 51; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 45.

<sup>[43]</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, 62-63; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 51; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 47.

<sup>[44]</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, 62-63; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 52; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 48.

<sup>[45]</sup> Ebu'l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu'l-Mukaddime-ti'l-Cezeriyye*, nşr. Râşid el-Halîlî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009), 42.

<sup>[46]</sup> Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye*, 63; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 53; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 48.

### e. İzlâk-İsmât

9. İzlâk: Dil ve dudak ucundan çıkarılmaları sebebiyle, harfin telaffuzu esnasında dilin çabuk/süratli olmasına denir.<sup>[47]</sup> İbnü'l-Cezerî, altı harfte izlâk sıfatı olduğunu ifade ederek bunlara ( فر من لب ) lafzıyla işaret etmiştir. Bunlar; fâ (ف), râ (ر), mîm (م), nûn (ن), lâm (ل) ve bâ (ب) harfleridir.

10. İsmât: Dile ağır gelmesi sebebiyle harfin ağır ve yavaş telaffuz edilmesine denir. İsmât sıfatlı harfler, izlâk sıfatlı harflerin dışındakilerdir. İbnü'l-Cezerî'nin bu başlıkta zikrettiği izlâk ve ismât sıfatları sarf/morfoloji ilmiyle alakalı olmaları gerekçesiyle çoğu âlim tarafından tecvid ilminde zikredilmemiştir.<sup>[48]</sup>

İbnü'l-Cezerî'ye göre, bazı harflerde bulunan müstakil (zıddı olmayan) sıfatlar ise şunlardır:

11. Safîr: Harfin telaffuzu esnasında kuş veya ıslık sesine benzer keskin bir sesin çıkmasına denir.<sup>[49]</sup> İbnü'l-Cezerî'ye göre bu sığata sahip olan harfler sâd (ص), zâ (ز) ve sîn (س) harfleridir.

12. Kalkale: Güçlü bir ses işitilinceye kadar harfin mahrecinin kımlatılmasına denir.<sup>[50]</sup> İbnü'l-Cezerî, kalkale sıfatına sahip harfleri ( قطب جد ) lafzıyla ifade etmiştir ki bunlar; kâf (ق), tâ (ط), bâ (ب), cîm (ج) ve dâl (د) olmak üzere beş harftir. Bazı âlimler kalkale'yi vâsl ve vakf esnasında ortaya çıkmasına göre kalkale-i suğrâ<sup>[51]</sup> ve kalkale-i kübrâ<sup>[52]</sup> şeklinde ikiye; bazıları da kalkale-i suğrâ,<sup>[53]</sup> kalkale-i kübrâ<sup>[54]</sup> ve kalkale-i ekber<sup>[55]</sup> şeklinde üçe<sup>[56]</sup> ayırmışlardır.

<sup>[47]</sup> Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 53; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 49; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 209.

<sup>[48]</sup> Özellikle rubâî/dört ve humâsî/beş harfli kelimelerin tamamen ismât sıfatlı harflerden oluşması men olunmuş ve aralarına izlâk sıfatlı harflerin konulması gerektiği ifade edilmiştir. Dört veya beş harfli bir kelimenin tamamen ismât sıfatlı harflerden oluşması onun Arapçaya sonradan geçtiğinin alameti olduğu belirtilmiştir. Bk. Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 53-54; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 49; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, 209.

<sup>[49]</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 64; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 54; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 50; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, 210.

<sup>[50]</sup> Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 64; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 50; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, 210.

<sup>[51]</sup> ( قَيْلِكَ ) kelimesinde bâ harfinde meydana gelen kalkale gibi.

<sup>[52]</sup> ( وَتَيْبٌ ) ve ( كَيْسَيْبٌ ) kelimelerindeki bâ harfinde vakf esnasında meydana gelen kalkaleler gibi.

<sup>[53]</sup> ( قَيْلِكَ ) kelimesinde bâ harfinde meydana gelen kalkale gibi.

<sup>[54]</sup> ( كَيْسَيْبٌ ) kelimesindeki bâ harfinde vakf esnasında meydana gelen kalkale gibi.

<sup>[55]</sup> ( وَتَيْبٌ ) kelimesindeki bâ harfinde vakf esnasında meydana gelen kalkale gibi.

<sup>[56]</sup> Su'âd Abdülhamîd, *Teyşîr-ı Rahmâm fî tecvîdi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru't-Takvâ, 1431/2010), 98-99; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 50.

13. Lîn: Dile külfet vermeksizin harfin kolayca telaffuz edilmesine denir.<sup>[57]</sup> Bu sığata sahip olan harfler kendileri sakin, mâkablî/öncesi fethalî olan vâv (و) ve yâ (ي) harfleridir.

14. İnhirâf: Harf telaffuz edilirken başka harfin mahrecine ve sıfatına doğru meyletmesine denir.<sup>[58]</sup> İbnü'l-Cezerî'ye göre bu sığata sahip olan harfler lâm (ل) ve râ (ر) harfleridir.

15. Tekrîr: Harfin telaffuzu esnasında dilin ucunun titremesine denir. Bu sıfat râ (ر) harfine mahsus olup kıraat esnasında râ'nın tekrar edilmesinden kaçınılmalıdır.<sup>[59]</sup>

16. Tefeşşî: Şîn (ش) harfinin telaffuzu esnasında sesin ağız içerisinde yayılması ve zâ harfinin mahrecine varıncaya kadar uzamasına denir.<sup>[60]</sup>

17. İstitâle: Dâd (ض) harfinin telaffuzu esnasında sesin, mahrecin evvelinden başlayarak lâm harfinin mahrecine varıncaya kadar uzamasına denir.<sup>[61]</sup>

*Mukaddime*'de ortaya konulan ve yukarıda kısaca izah edilen sıfatlara bakıldığında İbnü'l-Cezerî'nin manzûmede en meşhur sıfatlara yer verdiği; zıddı olan sıfatları sıralarken en etkin olandan daha az etkin olana doğru bir yol izlediği (hems-cehr, şiddet-rihvet... izlâk-ısmât); zıddı olmayan sıfatlarda ise bir grup harfte bulunandan bir harfte bulunana göre sıraladığı söylenebilir (safır, kalkale... istitâle). Yine İbnü'l-Cezerî'nin manzûmede zikrettiği sıfatlardan izlâk ve ısmâtın dışındaki sıfatların savtî (yani harfin ses ve nefes özelliğiyle alakalı olduğu), söz konusu iki sıfatın ise sarfî (kelimenin yapısıyla alakalı) olduğu müşahede edilmektedir.

## 2.4. Tecvidin Tanımı Bölümü

İbnü'l-Cezerî harflerin mahreç ve sıfatlarını anlattıktan sonra yirmi yedi ile otuz üç arasındaki beyitlerde tecvidin gerekliliği, tanımı, hükmü ve önemi gibi konulara değinmiştir.<sup>[62]</sup> Kur'an'ın tecvidli bir şekilde indirildiğini ve bize kadar da bu

<sup>[57]</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 65; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 56; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 53.

<sup>[58]</sup> Ebû Bişr Sibeveh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 4/4/435; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 70-71; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/16; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 57; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 53.

<sup>[59]</sup> Sibeveh, *el-Kitâb*, 4/4/435; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 70; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/16-17; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 57; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 54.

<sup>[60]</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/17; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 58; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 56.

<sup>[61]</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/17; Cüreysî, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd*, 58; Ğavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 56.

<sup>[62]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 3-4.

şekilde ulaştığını dile getiren İbnü'l-Cezerî böylece tecvidin sonradan ihdas edilmeyip Kur'an'ın aslı formu (Kur'an kelimelerinin telaffuzunun aslı formu) olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadelerinden hareketle insan planında, Kur'an'ı tecvid ile okuyan ilk kişinin Hz. Peygamber olduğu, dolayısıyla tecvidin ameli/pratik yönünün Hz. Peygamber ile birlikte ortaya çıktığı ve onun okuyuşunun nesiller boyu aktararak bize kadar geldiği söylenebilir.

İbnü'l-Cezerî tecvidi şöyle tanımlamaktadır: “Harflerin lâzımı ve arızî sıfatlarına riayet ederek her bir harfi kendi mahrecinden çıkarmaktır.”<sup>[63]</sup> Bu tanımda tecvidin ameli yönüne vurgu yapılmakla birlikte temel konularının da neler olduğu ortaya konulmaktadır. Bundan hareketle mahâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf'un tecvidin temel konuları olduğu ifade edilebilir.

İbnü'l-Cezerî yirmi yedinci beyitte, Kur'an'ı tecvide riayet etmeden okuyanların günahkâr olacağını ifade eden geniş bir kavram kullanmaktadır. Ancak *en-Neşr*'de bu kavrama açıklık getirerek insanların Kur'an'ı tecvidli okuma konusunda birbirinden farklılık gösterdiğini dile getirmiştir. İbnü'l-Cezerî'ye göre Kur'an'ı tecvidli okuma konusunda insanlar üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi, Kur'an okurken tecvide riayet edip sevaba nail olanlar. İkincisi, Kur'an okurken tecvide riayet etmeyip gelişigüzel okuyan ve sevaptan mahrum olanlar. Üçüncüsü ise Kur'an okurken tecvide riayet etmek istediği halde buna güç yetiremeyenler olup bunlar gücünün üstünde bir şeyle mesul değildir.<sup>[64]</sup> İbnü'l-Cezerî, tecvidin ifrat ve tefritten uzak olarak yerine getirilmesi gerektiğini, bunun da ancak sürekli bir egzersizle sağlanabileceğini ifade etmektedir.

## 2.5. Terkîk ve Tenbîhat Bölümü

Müellif, harflerin mahreç ve sıfatlarını, ardından tecvidin gerekliliğini anlattıktan sonra birtakım örnekler zikrederek kelimelerin okunuşunda sıfatlara riayet edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. İbnü'l-Cezerî, otuz dört ile kırkıncı beyitler arasını ayırdığı bu bölümde özellikle istifâle sıfatlı harflerin ince okunması gerektiğine, şiddet, cehr ve kalkale gibi sıfatların özenle yerine getirilmesine dikkat çekmiştir.<sup>[65]</sup> Bu minvalde (الله) lafzının başındaki hemze (ا), (وَلْيَتَلَطَّفْ) kelimesindeki lâm (ل), (الصَّبْرُ) kelimesindeki bâ (ب) ve (حَصْحَصَ) kelimesindeki hâ (ح) harflerinin ince okunmasına; (رَبُّوْهُ) kelimesindeki bâ (ب), (الْفَجْرُ) kelimesindeki cîm (ج) harflerinin şiddet, cehr ve kalkale sıfatlarına özen gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

<sup>[63]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 3-4.

<sup>[64]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/28.

<sup>[65]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 4.

## 2.6. Ahkâmü'r-Râ Bölümü

İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Cezerî*'nin kırk bir ile kırk üçüncü beyitler arasında râ'nın okunuşuna ayırmıştır.<sup>[66]</sup> Bu kapsamda râ harfi kesreli olduğunda ve kendisi sakin olup (kendinden sonra hurûf-u isti'lâ gelmemek kaydıyla) mâkabli aslı kesreli olunca ince okunması gerektiğini ifade etmiştir. Aslı kesreden sonra gelen sakin râ'nın ardında kesreli isti'lâ harfinin bulunduğu (فُرْقِي) kelimesindeki râ'nın tefhîm/kalın ve terkîk/ince okunmasının caiz olduğuna işaret etmiştir. İbnü'l-Cezerî bu bölümde, râ'nın ince okunması gereken yerleri zikrederek bunun dışındaki yerlerde tefhîm ile okunması gerektiğine işaret etmiştir. Râ harfinin tefhîm veya terkîk ile okunmasına dair şunu söyleyebiliriz: Râ harfi harekeli ise bu harekeye itibar edilerek fetha ve zammeli olduğunda tefhîm, kesreli olduğunda terkîk ile okunur. Sakin olduğu durumlarda ise aslolan râ'nın tefhîm ile okunmasıdır. Bu durumda terkîk ile okunması için ârizî birtakım şartların bulunması gerekir.<sup>[67]</sup>

## 2.7. Tefhîm Bölümü

Kırk dört ile kırk dokuzuncu beyitler arasının ayrıldığı bu bölümde İbnü'l-Cezerî, birtakım harflerin kalın okunması gerektiği yerlere dikkat çekmiştir.<sup>[68]</sup> Bu kapsamda, fetha ve zammeden sonra gelen lafz-ı Celâl'in (الله) lâ'm'ının (ل), (قال) gibi kelimelerde isti'lâ harflerinin tefhîm ile okunmasını; (العصا) ve (أَحَطُّ) gibi içerisinde itbâk (ص ض ط ظ) harflerinin bulunduğu kelimelerde itbâk sıfatının belirgin hale getirilmesini tembihlemiştir. Yine (نَخْلُكُم) kelimesinin hülf/iki vechle okunabileceğini ilave etmiştir. Normalde idğâm ile alakalı olan bu kelimeyi burada zikretmesinin sebebi (نَخْلُكُم) kelimesinin nâkis idğâm ile okunduğunda (ق) harfinin isti'lâ sıfatının belirgin olması gerektiğidir.

## 2.8. İdğâm Bölümü

Elli ve elli birinci beyitlerde idğâm konusuna değinen İbnü'l-Cezerî, idğâmı iki kategoride ele almıştır.<sup>[69]</sup> İbnü'l-Cezerî "Mütemâsil ve mütecânis harflerden birincisi sakin ikincisi harekeli olursa birincisini ikincisine idğâm et." dedikten sonra buna (بَلْ لَّا) ve (قُلْ رَبِّي) kelimelerini örnek olarak vermiştir. Bu örneklerden (بَلْ لَّا) kelimesinin idğâm-ı mütemâsil/misleyn olduğunda ittifak vardır. Ancak (قُلْ رَبِّي) kelimesinde çoğunluğa göre idğâm-ı mütekâribeyn vardır. Çünkü (ل) ve (ر) harflerinin mahreçleri yakın olmakla birlikte birbirinden farklıdır. Buna rağmen İbnü'l-Cezerî (قُلْ رَبِّي) kelimesini idğâm-ı mütecâniseyne örnek vermiştir. Bunun sebebini şöyle açıklamak mümkündür: Yukarıda harflerin mahreçleri konusun-

<sup>[66]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 5.

<sup>[67]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/234.

<sup>[68]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 5.

<sup>[69]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 5-6.

da ileri sürülen görüşler içerisinde (Ferrâ ve ona tabi olanların ileri sürdüğü) üçüncüsüne göre harflerin mahreçleri on dört olup lâm, nûn ve râ (ل ن ر) harfleri aynı mahreçten çıkan (mütecânis) harfler olarak kabul edildiği zikredilmişti. İşte İbnü'l-Cezerî bu örneği, Ferrâ ve Cermî gibi âlimlerin görüşünü dikkate alarak verdiği görülmektedir. Bundan amaç öğrencinin dikkatini buna çekmek ve olaylara geniş bir perspektiften bakabilme yetisini kazandırmak olduğu söylenebilir. Diğer taraftan mütekâribeyn'in mütecâniseyn olarak da (özellikle ilk dönem âlimlerince) isimlendirildiği zikredilmektedir. İbnü'l-Cezerî "Mütêmâsil ve mütecânis harflerden birincisi sakin ikincisi harekeli olursa birincisini ikincisine idğâm et." ifadesiyle muttefekun aleyh (üzerinde ittifak edilmiş) olan idğâm-ı sağır'ı kastedip Ebû Amr (ö. 154/771) kıraatinde uygulanan idğâm-ı kebîr'i ise dışarıda bırakmıştır. Böylece ittifak edilen hususların tecvid, ihtilaf edilen hususların ise kıraat ilmi kapsamına girdiğine işaret etmiştir.<sup>[70]</sup>

## 2.9. Dâd ve Zâ Harfleri Bölümü

*Manzûme*'nin elli iki ile altmış birinci beyitleri arası, dâd (ض) ve zâ (ظ) harflerinin okunuşunda dikkat edilmesi gereken konulara ayrılmıştır.<sup>[71]</sup> Müellif öncelikle (ض) harfinin mahreç ve istitâle sıfatıyla (ظ) harfinden ayrılması gerektiğini ifade etmiştir. Ardından sûreler içerisinde bu harflerin bulunduğu yerlere işaret ederek birbirine karıştırılmaması gerektiğine ve (الَّذِي أَنْعَضَ ظَهْرَكَ)<sup>[72]</sup> kelimesinde olduğu gibi art arda geldiği durumlarda her bir harfin açık açık okunmasının lüzumuna dikkat çekmiştir. Yine müellif, mushaf'ta az bulunması sebebiyle zâ (ظ) harfinin olduğu kelimeleri zikrederek diğerlerinin dâd (ض) harfine sahip olduğunu îmâ etmiştir.

## 2.10. Nûn ve Mîm Harfleri Bölümü

*Mukaddime*'nin altmış iki ile altmış dördüncü beyitleri arasının ayrıldığı bu bölümde İbnü'l-Cezerî, şeddeli nûn ve mîm harfleri ile sâkin mîm'in okunuşunda dikkat edilmesi gereken hususlara işaret etmiştir.<sup>[73]</sup> İlk olarak şeddeli nûn ve mîm'in ğunne sıfatının açığa çıkarılması ve hakkıyla yerine getirilmesine değinmiştir. Ardından bâ (ب) harfinden önce gelen sakin mîm (م) harfinin ğunnesinin (ihfâ-i şefevî/dudak ihfâsı) yerine getirilmesine, bâ'nın dışındaki harflerden önce ise izhâr edilmesine dikkat çekmiştir. Burada İbnü'l-Cezerî, sakin mîm'den sonra

<sup>[70]</sup> Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-mühkeme fî şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, nşr. Râşid el-Halîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009), 179-180; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 76-78; Çavsânî, *eş-Şerhu'l-menhecî*, 96-97.

<sup>[71]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 6-7.

<sup>[72]</sup> el-İnşirâh, 94/3.

<sup>[73]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 7.

harekeli mîm geldiğinde oluşacak idğâmı ayrıca zikretmemiştir. Bunun sebebi şeddeli nûn ve mîm ifadesini idğâmı içerecek şekilde kullanıp ona, öncesinde dikkat çekmiş olmasıdır.

## 2.11. Sâkin Nûn ve Tenvîn'in Hükümleri Bölümü

Altmış beş ile altmış sekizinci beyitler arası bu başlığa ayrılmıştır.<sup>[74]</sup> İbnü'l-Cezerî öncelikle sâkin nûn ve tenvîn'in, kendilerinden sonra gelecek harflere göre izhâr, idğâm, iklâb ve ihfâ olmak üzere dört hükmünün olduğunu açıklamıştır. Ardından hangi harflerden önce nasıl okunması gerektiğine işaret etmiştir. Bu kapsamda, boğaz harflerinden (ء ه ح غ خ) önce izhâr; bâ (ب) harfinden öce iklâb; lâb; lâm (ل) ve râ (ر) harflerine ğunnesiz idğâm (idğâm bilâ ğunne); yâ, mîm, nûn ve vâv (و ن م ي) harflerine ğunneli idğâm (idğâm mealğunne), bunların dışındaki harflerden önce gelince de ihfâ olacağını ifade etmiştir. ( دنيا ), ( بئيان ), ( فنوان ) ve ( صنوان ) gibi sâkin nûn ile vâv (و) ve yâ (ي) aynı kelimedede bulununca izhâr edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

## 2.12. Medler Bölümü

*Mukaddime*'nin altmış dokuz ile yetmiş ikinci beyitleri medler konusuna tahsis edilmiştir.<sup>[75]</sup> İbnü'l-Cezerî ilk olarak medleri lâzım, vâcib ve câiz şeklinde üçe ayırmış, ardından bunlarla neyi kastettiğini açıklamıştır. Birincisi, medd-i lâzım; harf-i medden sonra sebab-i medden sükûn-ü lâzım gelirse (ister vakf ister vasl halinde olsun) medd-i lâzım olur, ( الحاقّة ) ve ( الآن ) gibi. İkincisi, medd-i vâcib; harf-i medden sonra sebab-i medden hemze gelip ikisi de aynı kelimedede/muttasıl bulunursa medd-i vâcib/medd-i muttasıl olur, ( جاء ) gibi. Üçüncüsü, medd-i câiz; harf-i medden sonra sebab-i medden hemze gelip ikisi farklı kelimelerde/munfasıl bulunursa medd-i câiz/medd-i munfasıl olur, ( يا أيّها ) gibi. Dördüncüsü, medd-i câiz; harf-i medden sonra sebab-i medden (vakıf esnasında) sükûn-ü âriz gelirse medd-i câiz/medd-i âriz olur, ( يعلمون ) gibi. Buradaki taksimatta dikkat çeken hususlardan biri, İbnü'l-Cezerî'nin, medleri hükümlerine göre gruplandırmış olmasıdır. Şöyle ki, medd-i munfasıl ve medd-i âriz'i, câiz med adı altında toplamış, yine medd-i âriz ile aynı hükümlere tabi olduğundan dolayı medd-i linê ayrıca yer vermemiştir.

## 2.13. Vakf ve İbtidâ Bölümü

Eserin yetmiş üç ile yetmiş sekizinci beyitleri bu bölüme ayrılmıştır.<sup>[76]</sup> İbnü'l-Cezerî, tecvide dair mahâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf ve müteferrik birtakım kolları zikrettikten sonra vakf ve ibtidâ konusuna geçmiştir. Kur'an tilaveti esna-

<sup>[74]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 7.

<sup>[75]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 7-8.

<sup>[76]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 8.

sında “manaya uygun bir yerde durup nefes almaya vakf; nefes alıp dinlendikten sonra vakf yapılan kelimenin devamından ya da öncesinden okumaya devam etmeye ise ibtidâ” denir.<sup>[77]</sup> İbnü'l-Cezerî, vakf yapılan yerde mananın tamam olmasına göre vakfı, vakf-1 tâm, vakf-1 kâfi ve vakf-1 hasen şeklinde üç kısma ayırmış, ayrıca mananın tamam olmadığı yerlerdeki vakf-1 kabih'i de ilave etmiştir. Bu dört çeşit vakf kısaca şöyledir:

1. Vakf-1 tâm: Vakfedilen yerde kelamın tamam olup sonrasıyla mana ve lafız/i'râb bağının olmadığı yerlerde yapılan vakf çeşididir. Bu tür yerlerde vakfedilebilir ve sonrasında da ibtidâ edilebilir.

2. Vakf-1 kâfi: Vakfedilen yerde kelamın tamam olup sonrasıyla lafız bağı kalmayıp sadece mana bağının bulunduğu yerlerde yapılan vakf çeşididir. Bu tür yerlerde de vakf-1 tâm'da olduğu gibi vakfedilebilir ve sonrasında da ibtidâ edilebilir.

3. Vakf-1 hasen: Vakfedilen yerde kelamın tamam olup sonrasıyla hem lafız hem de mana bağının devam ettiği yerlerde yapılan vakf çeşididir. Bu çeşit yerlerde durulabilir ancak sonrasında ibtidâ etmek doğru değildir. Ancak vakf yapılan yer âyet sonları olursa sonraki âyetten ibtidâ edilerek okumaya devam edilebilir.

4. İbnü'l-Cezerî, vakf yapmanın câiz olduğu yerleri açıkladıktan sonra, ancak ıztırârî/zorunlu olarak durulabilecek yerlere işaret etmek amacıyla vakf-1 kabih tabirini kullanmıştır. Buna göre vakf-1 kabih: Vakfedilen yerde kelamın ne lafız ne de mana yönünden tamam olmadığı vakf çeşididir. Bu tür yerlerde ancak zarureten durulabilir ve öncesinden uygun bir yerden ibtidâ edilerek tilavete devam edilir.<sup>[78]</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin *Manzûmetü'l-Cezerî*'de vakf ve ibtidâ konusuna dair yaptığı tasnif ve verdiği bilgiler ışığında özelde Ebû Amr ed-Dânî'yi genelde ise cumhuru/çoğunluğu takip ettiği söylenebilir.<sup>[79]</sup> Yine İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*'de vakfı kısımlara ayırıp açıkladığı gibi ibtidâ hakkında bir bilgiye yer vermemiş, bununla her vakf çeşidinden sonra (vakf-1 hasen'deki farklı durumlar istisna edilecek olursa) aynı hükme tâbi bir ibtidânın olduğunu zımnen îmâ etmiştir. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de vakfta olduğu gibi ibtidânın da ibtidâ-i tâm, ibtidâ-i kâfi, ibtidâ-i hasen ve ibtidâ-i kabih şeklinde dört kısma ayrıldığını ifade etmesi buna işaret etmektedir.<sup>[80]</sup>

<sup>[77]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/81.

<sup>[78]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/55-87.

<sup>[79]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/64-70; Cüreysi, *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfid*, 153; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 544; Mehmet Kara, “İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlimine Yaklaşımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 62.

<sup>[80]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/64-70.



## 2.14. Maktû' ve Mevsûl Bölümü

Eserin yetmiş dokuz ile doksan üçüncü beyitleri arası bu bölüme ayrılmıştır.<sup>[81]</sup> Mushaf'ta, aynı telaffuza sahip olmakla birlikte ayrı yazılan kelimeler için maktû', bitişik yazılan kelimeler için mevsûl ifadesi kullanılmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin, maktû' yazılan yerlere verdiği örneklerden bazıları şunlardır: ( وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ )<sup>[82]</sup>, ( وَأَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا )<sup>[83]</sup> ve ( وَأَنْ لَا تُعْلُوا عَلَى اللَّهِ )<sup>[84]</sup> gibi âyetlerde (أَنْ) ve (لَا) kelimeleri telaffuzda birleştirilmekle birlikte mushafta maktû'/ayrı yazılmıştır. Aynı telaffuza sahip olan kelimeler ( أَلَا تَكُونُونَ فِتْنَةً )<sup>[85]</sup>, ( أَلَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ )<sup>[86]</sup> ve ( أَلَا تَعْلَمُونَ عِلْمَ شَيْئًا )<sup>[87]</sup> âyetlerinde mevsûl/bitişik olarak yazılmıştır. ( لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمِ شَيْئًا )<sup>[88]</sup> âyetinde ( لِكَيْ ) kelimesi (لَا) kelimesinden ayrı yazılmış iken; ( لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمِ شَيْئًا )<sup>[89]</sup> âyetinde ise bitişik resmedilmiştir. Yine ( مَالِ هَذَا الْكِتَابِ )<sup>[90]</sup>, ( فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ )<sup>[91]</sup> ve ( وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ )<sup>[92]</sup> ve ( فَمَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا )<sup>[93]</sup> âyetlerindeki (ل) harfi kendinden sonraki kelimelere bitiştirilmeden maktû' olarak yazılmıştır. Benzer özelliğe sahip ( وَمَا لِحَدِّ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى )<sup>[94]</sup> âyetinde ise (ل) harfi sonrasındaki (أحد) kelimesine mevsûl/bitişik olarak resmedilmiştir.<sup>[95]</sup> Bir önceki başlıkta yer verilen vakf ve ibtidânın sıkı bir bağının olduğu konulardan biri maktû' ve mevsûl konusudur. Çünkü ayrı yazılan kelimelerde -tercih edilmemekle birlikte- vakf yapılmasına cevaz verilirken bitişik yazılan kelimelerde ise bu uygun görülmemiştir. Özellikle mushafta, maktû' olarak resmedilen yerlerde vakf konusunda kıraat imamlarından farklı rivayetler zikredilmiştir.<sup>[96]</sup> Bu bakımdan İbnü'l-Cezerî manzûmede, düzgün bir Kur'an tilaveti için mushafta, maktû' ve mevsûl olarak yazılan yerlerin bilinmesinin önemine işaret etmiştir.

[81] İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 8-10.

[82] Hûd 11/14.

[83] el-Hac 22/26.

[84] ed-Dühân 44/19.

[85] el-Mâide 5/71.

[86] Hûd 11/2.

[87] en-Neml 27/31.

[88] en-Nahl 16/70.

[89] el-Hac 22/5.

[90] en-Nisâ 4/78.

[91] el-Kehf 18/49.

[92] el-Furkân 25/7.

[93] el-Meâric 70/36.

[94] el-Leyl 92/19.

[95] Mushaf'ta yer alan birtakım kelimelerin ayrıık-bitişik yazılma nedenlerine dair geniş bilgi için bk. Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yoyumu -Merrâkuşî Örneği-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 157-163; Resul Akcan, "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 786-787.

[96] Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/272-352; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 168-171.

## 2.15. Te'nîs Hâ'ları (Açık ve Kapalı Tâlar) Bölümü

*Mukaddime*'nin doksan dört ile yüzüncü beyitleri arası te'nîs hâ'ları bölümüne tahsis edilmiştir.<sup>[97]</sup> Bir önceki başlıkta olduğu gibi bu bölümün de vakf ve ibtidâ ile sıkı bir bağı vardır. Lafız açısından müennes kabul edildiği halde sonlarına tâ-i merbuta/kapalı tâ (ة) değil de tâ-i mebsûta/açık tâ (ت) ile yazılan birtakım kelimeler söz konusudur. İbnü'l-Cezerî bu başlıkta, kapalı tâ (ة) olması gerektiği halde açık tâ (ت) ile yazılan kelimeleri bir araya getirerek düzgün bir tilavet için bu hususların bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Cezerî*'de, mushafta az bulunmaları sebebiyle açık tâ (ت) ile yazılan yerleri zikrederek bunların dışındaki yerlerde kapalı tâ (ة) ile yazıldığına telmihte bulunmuştur.<sup>[98]</sup> Aynı kelimenin mushafın bazı yerinde kapalı tâ (ة), bazı yerinde de açık tâ (ت) olarak resmedilmesine dair birtakım yerler şöyledir:

Örnek 1: ( إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ )<sup>[99]</sup> âyetinde ( رَحْمَتٌ ) kelimesi açık tâ ile ( لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ )<sup>[100]</sup> âyetinde ise ( رَحْمَةٍ ) kelimesi kapalı tâ ile yazılmıştır.

Örnek 2: ( وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ )<sup>[101]</sup> âyetinde ( نِعْمَتٌ ) kelimesi açık tâ ile ( وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ )<sup>[102]</sup> âyetinde ise ( نِعْمَةٍ ) kelimesi kapalı tâ ile resmedilmiştir.

Örnek 3: ( فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا )<sup>[103]</sup> âyetinde ( لِسُنَّتِ ) kelimesi açık tâ ile ( وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا )<sup>[104]</sup> âyetinde ise ( لِسُنَّةٍ ) kelimesi kapalı tâ ile yazılmıştır. Bunlara benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Burada önemli bir husus, vakf esnasında kapalı tâların (ة) bulunduğu kelimelerde bütün kıraat imamları mushaf hattına uygun olarak hâ (هـ) şeklinde vakfederken; açık tâların (ت) bulunduğu kelimelerde ise aralarında farklılığın olduğudur. Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/738), Âsım (ö. 127/745) ve Hamza (ö. 156/772) bu kelimelerde mushaf hattına uygun olarak açık tâ (ت) ile vakfederler ki bu, Tay lehçesine göredir. İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr ve Kisâî (ö. 189/805) ise kelimenin aslını dikkate alarak hâ (هـ) şeklinde vakfederler ki bu da Kureyş lehçesine göredir.<sup>[105]</sup> Burada şunu hatırlatmak gerekir ki söz konusu kelimeler üzerinde ancak zarûreten veya ihtibârî (eğitim

<sup>[97]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 10.

<sup>[98]</sup> Muhammed b. Bedridîn Mahmûd el-Münşî el-Akhisârî, *Ta'likâ 'alâ Manzûmeti'bni'l-Cezerî*, thk. Ömer Türkmen (Bursa: Emîn Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2021), 112; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, nşr. Râşid el-Halîfî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009), 149.

<sup>[99]</sup> el-A'râf 7/56.

<sup>[100]</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>[101]</sup> el-Bakara 2/231.

<sup>[102]</sup> el-Mâide 5/7.

<sup>[103]</sup> Fâtir 35/43.

<sup>[104]</sup> el-Fetiğ 48/23.

<sup>[105]</sup> İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfihime*, 276.

amaçlı) olarak vakf yapılabilir. Çünkü bu kelimeler muzâf konumunda olup tilâvet esnasında muzâf ile muzâfun ileyhın birbirinden ayrılması uygun görülmemiştir.<sup>[106]</sup>

## 2.16. Vasl Hemzesi Bölümü

Yüz bir ile yüz üçüncü beyitler arası hemze-i vasl konusuna ayrılmıştır.<sup>[107]</sup> Özellikle ibtidâ esnasında hemze-i vasl ile başlayan kelimelerde hemzenin hareketinin nasıl belirleneceği önemli konulardan biridir. Aslında sarf ilmiyle ilgili olan bu konuyu İbnü'l-Cezerî, tilâvet esnasında okuyucuya kolaylık sağlaması açısından birtakım ipuçlarıyla özetlemiştir. Hemz-i vaslın hareketlenmesi konusunda temel kaide şöyledir: Sülâsi fiillerin muzâri sığasında aynel-fiili/ortadaki harfi zam-meli olursa bu fiillerin başındaki hemze-i vaslın hareketi de zamme olur. Örnek, ( يَنْصُرُ ) fiilinin, emr-i hazırının başındaki hemze-i vasl ( أَنْصُرُ ) şeklinde zamme ile hareketlenmiştir. Eğer sülâsi fiillerin muzâri sığasında aynel-fiili kesre ve fetha olursa bu fiillerin başındaki hemze-i vaslın hareketi kesre olur. Örnek, ( يَعْظُمُ ) ve ( يَضْرِبُ ) fiillerinin, emr-i hâzırının başındaki hemze-i vasl ( اَعْظُمُ ) ve ( اَضْرِبُ ) şeklinde kesre ile hareketlenmiştir. İsimlerin lâm-ı tarif (ال) ile başlayanlarında hemze-i vasl fetha ile hareketlenir. Örnek, ( اَلْحَمْدُ )<sup>[108]</sup> gibi. Kur'an-ı Kerim'de yer alan ( اَلْمُرُوا ), ( اَلْمُرَاة ), ( اَلْمُرَاة ), ( اَلْمُرَاة ), ( اَلْمُرَاة ), ( اَلْمُرَاة ) ve ( اَلْمُرَاة ) kelimelerde ise hemze-i vasl kesre ile hareketlenir.

## 2.17. Kelime sonlarında Vakf Bölümü

*Mukaddime*'nin yüz dört ile yüz beşinci beyitleri kelime sonlarında nasıl vakf yapılacağı hususuna ayrılmıştır.<sup>[109]</sup> İbnü'l-Cezerî, bu konuyu üç maddede özetlemiştir. Birincisi, ( عَالَمِينَ ) kelimesinde olduğu gibi mahza sükûn ile vakfetmek, yani kelimenin son harfinin hareketini sükûna (cezım) çevirmektir. İkincisi, ( الرَّجِيمِ )<sup>[110]</sup>, ( نَسْتَعِينُ )<sup>[111]</sup> gibi kesre ve zamme hareke ile biten kelimelerde revm (harekeyi hafif bir sesle telaffuz) ederek vakfetmektir. Üçüncüsü ise ( نَسْتَعِينُ )<sup>[112]</sup> gibi zamme hareke ile biten kelimelerde vakf yaptıktan sonra zamme harekeye işaret etmek için dudakların ileri götürülmesinden ibaret olan işmâm'dır.

<sup>[106]</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Sa'îd el-Ummânî, *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Hind Binti Mansûr (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1423/2003), 71; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 620.

<sup>[107]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 11.

<sup>[108]</sup> el-Fâtîha 1/5.

<sup>[109]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 11.

<sup>[110]</sup> el-Fâtîha 1/3.

<sup>[111]</sup> el-Fâtîha 1/5.

<sup>[112]</sup> el-Fâtîha 1/5.

## 2.18. Hâtîme Bölümü

Yüz altı ve yüz yedinci beyitlerin ayrıldığı bu bölümde müellif, eserini Kur'an okuyucularına bir rehber olmak üzere kaleme aldığını ifade edip başlangıçta olduğu gibi Allah'a hamd ederek *Mukaddime*'ye son vermiştir.<sup>[113]</sup>

*Manzûmetü'l-Cezerî*'nin beyit sayısını ifade eden [ *أبياتها قاف وزاي في العدد / Mukaddime'nin beyitlerinin sayısı kâf ve zây'dır.*]<sup>[114]</sup> ibaresinin İbnü'l-Cezerî tarafından değil de daha sonradan başka âlimlerce *Mukaddime*'nin beyit sayısı dikkate alınarak ilave edildiği kaydedilmektedir.<sup>[115]</sup>

*Mukaddime*'nin muhteva ve metoduna dair verilen bu bilgilerden sonra, özellikle derslerde *Mukaddime*'den daha fazla istifade edebilmek için eserde birbiriyle ilintili hususların bir arada görülmesi önem arz etmektedir. Bu amaçla *Mukaddime*'de yer alan konuların aşağıdaki sıralamaya göre okunması kanaatimizce daha faydalı olacaktır.

**Tablo 2:** *Mukaddime*'de Yer Alan Konuların Tasnifi

Konular	Konuların Yer Aldığı Beyitler
1. Mukaddime Bölümü	1-8
2. Tecvidin Tanımı	27-33
3. Mahâric-i Hurûf	9-19
4. Sifât-ı Hurûf	20-26
5. Bazı Harflerin Okunusunda Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar (Tahzîrât)	
5.1. Terkîk vb. Sıfatlar	34-40
5.2. Tefhîm	44-49
5.3. Dâd (ح) ve Zâ (ظ) Harfleri	52-61
6. Ahkâmü'r-Râ	41-43
7. İdğâm	50-51
8. Nûn ve Mîm Harfleri	62-64
9. Sâkin Nûn ve Tenvîn'in Hükümleri	65-68

<sup>[113]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 11.

<sup>[114]</sup> Cümmele hesabına göre kâf (ك) harfi 100, zây (ز) harfi ise 7 sayısına karşılık gelmektedir. Buna göre *Mukaddime*'nin beyit sayısı kâf (ك) (100) ve zây (ز) (7) harflerinin rakamsal toplamı olan 107'dir. Hisâb-i cümmele/ cümmele: Sayıların harflerle ifade edilme sistemi olup her harfin bir sayı değeri vardır. Bu sistemde harflerin sıralaması ebced tertibine göre yapılır. Örneğin, elif (ا) harfi 1, bâ (ب) harfi 2 ve cîm (ج) harfi ise 3 sayısını ifade etmektedir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/128; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *el-Beyân fi 'addi âyü'l-Kur'ân*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1414/1994), 331-333; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime'tü'l-Cezeriyye*, 649-651.

<sup>[115]</sup> İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime*, 13; Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime'tü'l-Cezeriyye*, 650-651.

10. Med ve Kasr	69-72
11. Vakf ve İbtidâ	
11.1. Mana Bağına Göre Vakf-İbtidâ	73-78
11.2. Vasl Hemzesi	101-103
11.3. Kelime sonlarında Vakf	104-105
12. Mushaf Hattı Kıraat/Tilâvet İlişkisi	
12.1. Maktû' ve Mevsûl	79-93
12.2. Te'nîs Hâ'ları/Açık ve Kapalı Tâlar	94-100
13. Hâtime	106-107

## SONUÇ

Kur'an kelimelerinin okunuş keyfiyetini konu edinen tecvid ilminin temel amacı tilâvet esnasında dili hatadan salim kılmaktır. Biri amelî diğeri nazari olmak üzere iki boyutu bulunan tecvid ilminin pratik yönü Hz. Peygamber'in kendisine inzal olunan ilahî vahyi okuyup okutmasıyla birlikte vücut bulmuş, teorik yönü ise sonraki süreçte diğer İslâmî ilimlerin ilerleyip gelişmesiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde daha çok Arap diline yönelik eserler içerisinde birtakım konularına değinilen tecvid ilmi hicrî dördüncü asrın ilk yarısından itibaren, Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin *el-Kasîdetü'l-Hakâniyye*'sini kaleme almasıyla birlikte müstakil bir alan haline gelmiştir. Ancak tecvid alanına dair gerek nitelik gerekse nicelik olarak yoğunluklu eserler ise Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî ve Ebü'l-Fazl er-Râzî gibi âlimlerin yaşadığı hicrî beşinci asırdan itibaren kaleme alınmıştır.

Az lafızla çok mananın ifade edilmesi, ezberlenmesinin kolay olması ve eğitim-öğretimde kolaylık sağlaması gibi sebeplerden ötürü, diğer ilimlerde olduğu gibi tecvid ilminde de manzûm eser telifi bir gelenek halini almıştır. Hâkânî'nin *el-Kasîdetü'l-Hakâniyye*'si ile başlayan bu gelenek, Dâni'nin *el-Ürcüzetü'l-münebbihe*'si, Sehâvî'nin *Umdetü'l-mecîd*'i ve Ca'berî'nin *Ukûdü'l-cümân fî tecvîdi'l-Kurân*'ıyla ileri boyutlara taşınmış ve makalemize konu edindiğimiz İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimetü'l-Cezerî* adlı eseri ile zirve noktaya ulaşmıştır. Kendinden önceki müellefâtan azami ölçüde istifade eden İbnü'l-Cezerî'nin kendi birikim ve tecrübesini de ilave ederek kaleme aldığı *Mukaddimetü'l-Cezerî* adlı eseri hicrî dokuzuncu asırdan itibaren tecvid alanına damgasını vurmuştur. Gerek eğitim-öğretimde gerekse telif edilen eserlerde bu etki bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim elliye yakın matbû, bir o kadar da mahtût şerhinin bulunması *Mukaddimetü'l-Cezerî*'nin tecvid disiplinindeki şöhretinin bir göstergesi niteliğindedir.

Hacim itibarıyla küçük olmasına rağmen tecvid alanına dair hemen bütün hususları bünyesinde barındıran *Mukaddimetü'l-Cezerî* bunun yanı sıra doğrudan

tecvid ilminin alt konusu olmamasına rağmen onunla sıkı bir bağı olan konuları da kapsamaktadır. Bu bağlamda eserde, mahâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf; tefhîm-terkîk; ahkâmü'r-râ; idğâmlar; medler; sâkin mîm, sâkin nûn ve tenvîn'in hükümleri gibi doğrudan tecvid disiplininin kapsamına giren hususlara yer verilmesinin yanında; farklı disiplinlerin konusu olmakla birlikte tilavet ile olan sıkı bağlarından dolayı eserin muhtevasına dâhil edilen vakf-ibtidâ; mushaf hattında maktu' ve mevşûl yazılan yerler; vasl hemzesi ile te'nis hâ'ları (açık ve kapalı yazılan tâlar) gibi hususlara da yer verilmiştir.

İbnü'l-Cezerî, konuları işlerken genel olarak cumhur ulemanın görüşünü dikkate aldığı görülmektedir. Bu bağlamda, harflerin mahreç ve sıfatlarını on yedi olarak kabul etmesi ayrıca vakf konusunu, vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîh şeklinde dört kategoride incelemesi cumhurun görüşüne uyduğunu göstermesi açısından zikredilebilir. Müellif, eser boyunca genel olarak kendi usûlüne bağlı kalmıştır. Çok nadir olarak kendi usûlünün dışında verdiği bazı örnekler de olmuştur. Lâm, nûn ve râ harflerini farklı mahreçli harfler kabul ettiği halde (قُلْ رَبِّ) kelimesini idğâm-ı mütecâniseyn için örnek vermesi buna bir misal olarak verilebilir. İbnü'l-Cezerî bu örneği Ferrâ vb. âlimlerin görüşü istikametinde verdiği görülmektedir. Kanaatimizce bundan amaç öğrencinin/okuyucunun dikkatini buna çekmek ve olaylara geniş bir perspektiften bakabilme yetisini kazandırmaktır. İbnü'l-Cezerî, manzûmede konuları bütün detaylarıyla zikretmeyip konunun bir yönünü açıklayarak diğer kısımlarını öğrencinin/okuyucunun anlamasına telmihte bulunmuştur. Nitekim onun, birbirinin zıddı olan hems ve cehr sıfatlı harfleri gruplandırırken ( فحثة شخص سكت ) lafzındaki harflerin hems sıfatına, alfabenin diğer harflerinin ise cehr sıfatına sahip olduğunu îmâ etmesi buna bir örnek olarak verilebilir. İbnü'l-Cezerî, eserde konuları belirli bir disiplin halinde sunmuş olmakla birlikte bazen aradaki bağlantıya göre bir hususu başka bir konunun içinde sunduğu da olmuştur. Tefhîm konusunu anlattığı esnada ( نَخْلُكُمْ ) kelimesinde tam ve nakıs olmak üzere iki çeşit idğâm olduğunu, nakıs idğâm esnasında (ق) harfinin isti'lâ sıfatının belirgin olması gerektiğini vurgulaması gibi. Bütün bunlardan hareketle *Mukaddime*'nin bir hoca nezaretinde ve/veya değişik şerhlerinden istifade edilerek okunması gerektiğini söyleyebiliriz. Ayrıca gerek eğitim-öğretim gerekse telif esnasında eserin içerdiği konuların tasnifi yapılırken beyit sıralamasından ziyade, *Manzûme*'nin değişik yerlerinde birbiriyle bağlantılı olan hususlar birleştirilerek bir başlıkta toplanması ve konulara bütüncül olarak bakılması kanaatimizce daha faydalı olacaktır. Örneğin vakf ve ibtidâ konusu işlenirken kelime sonlarında vakf ve vasl hemzesi gibi konular birlikte ele alınmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Akasan, Yaşar. "Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi". *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (2020), 255-285.
- Akcan, Resul. "Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 763-793.
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlasının İrfânî Yoyumu - Merrâkuşî Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Akhisârî, Muhammed b. Bedriddîn Mahmûd el-Münşî. *Ta'likâ 'alâ Manzûmeti'bnî'l-Cezerî*. thk. Ömer Türkmen. Bursa: Emîn Li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2021.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Minehu'l-fikriyye şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. nşr. Râşid el-Halîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Arslan, Durmuş. "Ebû Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakanî ve Kasidetü'r-Râiyye'sinin Tecvîd Tarihindeki Yeri". *Turkish Studies* 13/25 (2018), 19-40.
- Bayraktar Saltık, Ümmügülsüm. *Hâkânî, Sehâvî ve İbnü'l-Cezerî'nin Manzum Tecvidlerinin Mukayesesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Müşdidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Ca'berî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Ömer. *Ukûdül-cümân fî tecvîd'l-Kur'ân*. thk. Mektebetü Kutuba. Endülüs: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1426/2005.
- Cüreysî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-kavl'l-müfid fî 'ilmi tecvîd'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Beyrut: Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Çetin, Abdullatif. *İbnü'l-Cezerî'nin "Mukaddime" Adlı Eserine Anadolu'da Yapılmış Şerhlerin Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çetin, Abdurrahman. "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Beyân fî 'addi âyil-Kur'ân*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1414/1994.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Ürcüzetü'l-münebbihe 'alâ esmâil-kurrâ ve'r-ruvât ve usulî'l-kirâât ve 'ak-dî'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlat*. thk. Muhammed b. Meckân el-Cezâirî. Riyad: Dârul-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Basım, 1420/1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000.
- Dede, Süleyman. *Molla Ali el-Kârî, Kıraat İlmindeki Yeri ve el-Minehu'l-fikriyye fî-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye Adlı Eserin Tahlili*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *ed-Dekâiku'l-mühkeme fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. nşr. Râşid el-Halîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.
- Ezherî, İslâm b. Nasr b. es-Seyyid b. Se'id. *el-Fethu'r-rabbânî fî şerhi Râiyyeti'l-Hâkânî*. Şebekütü'l-Âlûke, ts.
- Gök, Mustafa. *Ahmed Bin Muhammed Mağnî'sinin Terceme-i Cezerî İsimli Eserinin Tecvîd Literatüründeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ğavsânî, Yahyâ Abdurrâzık. *eş-Şerhu'l-menheciiyü 'ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1444/2023.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 1422/2002.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1440/2019.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kirâdti'l-aşr*. thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd. 5 Cilt. Cezayir: Dâru'l-Muhsin li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1437/2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü'l-Mukaddime*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1427/2006.

- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Şeref ve Muhammed Ebü'l-Hayr Mustafâ. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 3. Basım, 1430/2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecvidü'n-Neşr*. thk. Ömer Türkmen. Beyrut: Mektebetü Emir - Dâru İbn Hazm, 1443/2022.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî. *el-Havâşî'l-müfthem fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh Li't-Türâs, 4. Basım, 1439/2018.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Asbağ Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî. *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkiki me'âlimi'l-mekârî*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Kahire: Mektebetü't-Tâbi'in, 2007.
- Kara, Mehmet. "İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 55-79.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Kehîle, Muhammed ed-Düsûkî Emîm. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1440/2019.
- Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzürî ve Tuhfetü'l-E fâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1497-1533.
- Köker, Abdussamed. *Gânim Kaddûrî el-Hamed'in Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye Adlı Eserinde İbnü'l-Cezerî Mukaddimesi (İnceleme ve Değerlendirme)*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *er-Ri'âye li tecvidi'l-kırâati ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ebû 'Âsim Hasân b. Abbâs b. Kutub. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1425/2005.
- Mûsâ, Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm. *el-Fevâidü't-tecvidiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Tanta: Dâru'z-Ziyâ, 2. Basım, 1423/2003.
- Nahvî, Hasan b. Kâsım. *el-Müfîd fi Şerhi 'Umdeti'l-mecîd fî'n-nazmi ve't-tecvîd*. thk. Cemâl es-Seyyid Rifâfî. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh Li't-Türâs, 2001.
- Öz, Selahattin. "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddimesinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 147-181.
- Sîbeveh, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Su'âd Abdülhamîd. *Teysîru'r-Rahmâm fi tecvidi'l-kur'ân*. Mısır: Dâru't-Takvâ, 1431/2010.
- Taşköprizâde, İsmâuddin Ahmed b. Mustafa b. Halil. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Muhammed Seyyidî Muhammad Muhammed el-Emin. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, 1421/2000.
- Taşpınar, Kadir. "Türkçe Tecvid Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme -Karabaş Tecvidi Örneği-". *Yunus Emre-Mehmet Akif Armağanı Türk Edebiyatı Araştırmaları*. ed. Orhan Kemâl Tavukçuoğlu. 237-253. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Tetik, İbrahim. "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi". *Tarihten Günümüze Kiraat İlmi*. 601-674. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Topuzoğlu, Tefkî Rüştü. "Recez". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ummânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Sa'îd. *el-Mürşid fî'l-vakfî ve'l-ibtidâ*. thk. Hind Binti Mansûr. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1423/2003.
- Yılmaz, Ahsen. *Mağnisi ve Terceme-i Cezeri Adlı Eseri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yurtseven, Muhammed. "Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşköprizâde'nin Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezerî Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 351-381.







**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2023, 54: 213-236

## **Karabaş Velî ve Esâsü'd-dîn Adlı Eseri'nin Edisyon Kitiği**

Critical Edition of Karabash Wali's Risala Named  
Asâs al-Dîn

**Doç. Dr. İdris TÜRK<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli  
· idrist@pau.edu.tr · ORCID > 0000-0002-1945-8906

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 17 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 01 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 213-236

**Atıf/Cite as:** Türk, İ. "Karabaş Velî ve Esâsü'd-dîn Adlı Eseri'nin Edisyon Kitiği" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 213-236.

## KARABAŞ VELÎ VE ESÂSÜ'D-DÎN ADLI ESERİ'NİN EDİSYON KRİTİĞİ

### ÖZ:

Halvetî-Şa'baniyye'nin Karabaşiyiye kolunun kurucusu olan Karabaş Velî, 1020/1611 yılında Arapgir'de dünyaya gelmiştir. Tasavvufî faaliyetleri yanında farklı İslâmî disiplinlerde pek çok eser telif etmiştir. Bu eserlerden birisi de onun *Esâsü'd-dîn* adlı risalesidir. Tasavvuf tarihi boyunca mutasavvıfların hayatlarına yönelik eleştirilerin olduğu dikkate alındığında eser, tasavvufun diğer disiplinler arasında İslami bir ilim olarak kabul edilmesine önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu itibarla eser, özellikle tekke-medrese çatışmalarının olduğu bir vasatta, akaid konularına tasavvufî çevrenin yaklaşımının genel İslâmî ilkelere uygun olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu makalede, Karabaş Velî'nin *Esâsü'd-dîn* adlı risalesinin analizi ve tahkiki yapılmıştır. Makalede öncelikle Karabaş Velî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra onun *Esâsü'd-dîn* adlı eseri incelenmiştir. İnceleme öncesinde eserin tahkikte esas alınan el yazma nüshaları kısaca tanıtılarak tahkik yöntemi hakkında açıklama yapılmıştır. Daha sonra da içerik tahlili yapılmıştır. İçerik tahlili esnasında, konularına göre başlıklandırma yapılarak eserin muhtevası belirgin hale getirilmiştir. Son olarak eserin tahkikli metin neşri verilmiştir. Tahkikli neşirde İSAM'ın tahkik kuralları esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Karabaş Velî, Karabaşiyiye, *Esâsü'd-dîn*, Akaid.



### CRITICAL EDITION OF KARABASH WALI'S RISALA NAMED ASÂS AL-DÎNE

#### ABSTRACT:

Karabash Wali founder of the Karabashiyya Branch of Khalwati - Shabaniyya was born in Arapgir in 1020/1611. He wrote many works in various Islamic sciences. One of them is *Risala Asas al-Dîn*. Considering that there have always been criticisms about the lives of sufis throughout the history of sufism, the work makes an important contribution to accept sufism as an Islamic science among other disciplines. In this respect, we consider that the publication of the work is important as it shows the point of view of the sufis on theological issues, especially in an environment where there is a conflict between tariqats and madrasahs.

In this article, the analysis and re-evaluation of Karabash Wali's risala called *Risala Asas al-Dîn* has been made. With this work, Karabash Wali tried to reveal that the approach of the sufis about aqaid is in accordance with general Islamic principles. In the article, firstly, information about Karabash Wali's life and books

are given. After that his work called *Asas al-Din* was analyzed. During the examination, first of all, the manuscript copies of the risâle which were taken as a basis for the investigation were introduced and information was shared about the method. Afterwards, content analysis was carried out. While analyzing the risâle, subjects have been titled to clarify the content. Finally, the investigated text of the work is given. Investigative rules of ISAM are taken as basis in the editorial publication.

**Keywords:** Sufism.Karabash Walî, Karabashiyya, *Risala Asas al-Din*, Aqaid.



## GİRİŞ

Tasavvuf tarihinin meşhur simalarından Karabaş Velî, Halvetiyye Tarikatı Şa'bâniyye şubesinin Karabaşıyye kolunun kurucusudur. Halvetiyye'nin kollarının birinin de öncüsü olmasından anlaşılacağı üzere tasavvufî derinliği ve fikirleriyle önemli bir şahsiyettir. Çocukluk yıllarının ilk dönemini Arapgir'de geçiren şeyhin hayatının bu dönemi hakkında çok fazla malumat bulunmamaktadır. Gençlik yıllarında ise iyi bir eğitimden geçtiği anlaşılmaktadır. İlim arzusuyla geldiği İstanbul'da Fatih medresesinde aldığı eğitim ve diğer bazı büyük zatlarla olan temasına dair rivayetler bu görüşü desteklemektedir.

İyi bir eğitimden sonra Kastamonu'ya dönen şeyh, burada İsmail Çorumî'ye intisab etmiştir. Şeyh'ten aldığı eğitimden sonra onun halifesi olarak Çankırı'ya geçmiş ve bir süre irşat faaliyetinde bulunmuştur. Sonrasında tekrar Kastamonu'ya dönerek Mustafa Muslihüdîn Efendi'den seyr u sülûkunu tamamlamıştır. Karabaş Velî'nin sonraki hayatı ise İstanbul, Limni ve tekrar İstanbul'da tasavvufî faaliyetlere devam ederek geçmiştir. Ahir ömründe Hicaz bölgesine giderek hac yapmış ve bir dönem Medine'de kalmış, dönüş yolunda ise vefat etmiştir.

Karabaş Velî'nin çok sayıda eseri mevcuttur. Eserlerinin çeşitliliği, sayısı ve konuları ele alış biçimi de kendisinin ilmî ve manevî şahsiyetini tanımamıza yardımcı olmaktadır. Eserlerini incelediğimizde Karabaş Velî'nin, akâid, tefsir, hadis başta olmak üzere farklı İslâmî disiplinlerdeki birikimi ortaya çıkmaktadır. Devrinde halkın farklı katmanlarından Sultan IV. Mehmed'e kadar geniş bir kitleyi etkisinde bıraktığı bilinmektedir.

## 1. Karabaş Velî'nin Hayatı

Karabaş Velî'nin tam adı Alâaddin Ali el-Atvel Karabaş Velî'dir.<sup>[1]</sup> 1020/1611 yılında dünyaya gelmiştir. Siyah Halvetî sarık sardığı için Karabaş,<sup>[2]</sup> boyu uzun olduğu için, Aliyyü'l-Atvel,<sup>[3]</sup> kerametlerine inanıldığı için de Veli lakaplarıyla anılır.<sup>[4]</sup> Bazı kaynaklarda onun Diyâr-ı Bekir ve Çankırıda doğduğuna yönelik rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte onun Arapgir'de doğduğuna yönelik rivayetler daha çok ve kuvvetlidir.<sup>[5]</sup>

Ailesi hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklar, onun babası tarafından “seyyid” olduğunu ifade eder. Babası Nakşibendiyye şeyhlerinden Seyyid Mehmed Efendi el-Kastamonî el-Hüseynî'dir.<sup>[6]</sup> Aslen Kastamonulu olan babasının ne zaman ve ne için Arapgir'e gittiği belli değildir.<sup>[7]</sup>

Karabaş Velî'nin çocukluğu ile ilgili bilgiler de sınırlı ve farklıdır. Bir rivayete göre Karabaş Velî, çocukluğunda ailesiyle birlikte Çankırılıya göç edip on yedi yaşına kadar orada yaşamıştır. Bir başka rivayette ise yedi yaşına kadar Çankırıda kalmıştır.<sup>[8]</sup> Karabaş Velî'nin çocukluk yıllarında kısa süre Çankırıda bulunması muhtemel de olsa orada uzun süre ikamet etmesi mümkün görünmüyor. Çünkü kaynakların ittifakına göre çocukluğunun ilk yıllarını doğduğu yerde geçirdikten sonra İstanbul'a gelip bir müddet medrese tahsili yapmış, sonrasında ise Kastamonu'ya dergâha gidip tasavvuf eğitimi görmüştür. Rivayete göre yirmi yaşında da hilâfet almıştır. Arapgir'den ayrılarak İstanbul'a gittiğinde, eğitimine devam ettiği yer ise Fatih Medresesidir.<sup>[9]</sup>

Hüseyn Vassâf, Cerîde-i Sûfiyye'de, şeyhin İstanbul'daki tahsilinden sonra Ankara'ya giderek bir müddet Hacı Bayrâm-ı Velî Âsîtanesinde kaldığını nakled-

[1] Sâdık Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye) : Melamiyye, Kadiriyye, Halvetiyye, Sofî ve Tasavvuf*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul : Enderun Kitabevi, 1995), 212; Osmanzâde Hüseyn Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul : Seha Neşriyat, 2011), IV/26.

[2] Hüseyn Vassaf, “Karabaş-ı Veli Hazretleri”, *Cerîde-i Sûfiyye* (05 Mart 1914), 397.

[3] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1333), 148; Kerim Kara, *Karabaş Velî: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 35.

[4] Kerim Kara, “Karabaş Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/369.

[5] Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri*, 212; Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, IV/26; Vassaf, “Karabaş-ı Veli Hazretleri”, 397; Karabaş Velî'nin doğduğu yer konusundaki değerlendirmeler için bkz. Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 37-38; Fatih Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverân'ı* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 14-15.

[6] Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverân'ı* Aynı yer.

[7] Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 38.

[8] Senâizâde Hasan Efendi, *Menâkıb-ı Nasûhî'nin* farklı nüshalarından naklen Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 65.

[9] Vîcdânî, *Tarikatler ve Silsileleri*, 212; Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, IV/26; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 189.

er.<sup>[10]</sup> Karabaş Velî'nin müderris olduktan sonra tasavvufa meylettğine dair rivayetler<sup>[11]</sup> bulunmakla birlikte bu da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü –aşağıda da ele alınacağı üzere- Karabaş Velî'nin; 1040/1630 yılında, Halvetiyye'nin dört ana kolundan birisi olan Cemâliyye şubesi şeyhlerinden, İsmâil Çorumî'den hilafet aldığı bilinmektedir.<sup>[12]</sup> Kendisinin müderris oluncaya kadar medrese tahsili yapması ve akabinde bir dergâhta tasavvuf eğitimi alarak yirmi yaşında hilafete nâil olması mümkün görünmemektedir. Çünkü her iki meslek de uzun eğitimlerden geçmeyi gerektirmektedir. Kaldı ki yirmi yaşında şeyh olduğu yönündeki rivayet tarihen de sıhhatli değildir.<sup>[13]</sup>

Hüseyin Vassâf, onun çocukluk yılları ve eğitimi ile ilgili olarak şöyle nakleder: “Tahsil-i ibtidâîyi Arapkir'de görüp, badehu Dersaadete gelerek Fatih medreselerinin birinde ikametle makâsıd-ı ulûmu tahsile başlamıştır... Karabaş-ı Velî, Ankara'da bulunduğu müddetçe Hacı Bayram-ı Veli türbesine gider, burada derse bakarmış. Bir gün nasılsa uyuyakalmış. Âlem-i menâmda Cenâb-ı Risâlet-penâh (s.a.v.) Efendimiz'i görür. Taraf-ı Celil-i Nebevî'den Bayram-ı Veli'ye şeref-vakî olan emr-ü işaret üzerine Bayram-ı Veli, buna iki satır kitap okutmuş. Bundan sonra hakâyık ve dekâyık kendilerinde yüz göstermeye başlamıştır. Ahmed-i Buharî Dergâhı Şeyhi Ali Fakrî Efendi Hazretleri, Ömerü'l-Fuadi Hazretleri'nin bir eserinden naklen beyan buyurdıklarına göre Karabaş-ı Velî'nin Ankara'da Hacı Bayram-ı Veli çilehânesinde halvet-güzîn olduğu ve hatta galebe-i hâl ile kafasını duvarlara vurarak akan kanların duvarlarda izleri kaldığı mervîdir...”<sup>[14]</sup>

Nakledilen rivâyetlerin özünden, Karabaş Velî'nin -tamamına erdirmese de- iyi bir medrese tahsili yaptığı ve istidâdı sayesinde hem ilimde hem tasavvufta büyük mesafeler aldığı görülmektedir.<sup>[15]</sup>

Kısa sürede şeyhinin güvenini kazanan Karabaş Velî, bir kısım kaynaklara göre daha seyr u sülûkunu tamamlamadan dervişler arasında çıkan bazı anlaşmazlıkları halletmek üzere Çankırı'ya gönderilir.<sup>[16]</sup> Bazı kaynaklarda ise onun Çankırı'ya halife olarak gittiği kaydedilir.<sup>[17]</sup> Çankırı'da ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Ancak Kastamonu'ya döndüğünde şeyhi vefat etmiştir. Bu nedenle seyr u sülûkunu,

[10] Hüseyin Vassâf, “Karabaş-ı Veli Hazretleri”, s. 397.

[11] Hasan Efendi Senâizâde, *Menâkıb-ı Nasûhî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 4573/1), 11b.

[12] Hakkı Duran, “Çankırı'da Halvetlik ve Karabaş Velî'nin Çankırı Rivayeti”, *Çankırı'nın Manevî Mimarları Sempozyum Bildirileri Kitabı* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Yenigün Basın Yayın Matbaacılık, 2017), 121.

[13] Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 67-68.

[14] Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, IV/26.

[15] Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 67-68.

[16] Senâizâde, *Menâkıb-ı Nasûhî* (Hacı Mahmut Efendi, 4573/1), 11a; Vassaf, “Karabaş-ı Veli Hazretleri”, 397.

[17] Vîcdâni, *Tarikatler ve Silsileleri*, 212-213; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 189.

İsmâil Efendi'den sonra postnişin olan oğlu Mustafa Muslihuddin Efendi'nin yanında tamamlamıştır.<sup>[18]</sup>

Karabaş Velî, şeyhi Mustafa Muslihuddin'in vefatından bir süre sonra 1080/1091 yılında Üsküdar'a gelmiş<sup>[19]</sup> ve burada Rum Mehmed Paşa Camii'nde inziva hayatı yaşamaya başlamıştır.<sup>[20]</sup> Birkaç yıl Rum Mehmed Paşa Camii'nde kalan Şeyh bu süreyi sırf ibadet, halvet ve riyazetle geçirmiş hatta art arda kırk erbain çıkarmıştır. Karabaş Velî'nin halvet ve riyazetle geçirdiği günler onun kısa zamanda tasavvuftaki yüksek mertebelere ulaşmasına zemin hazırlamıştır. Mehmed Paşa Camii'nde geçirdiği beş yıllık münzevî hayatın<sup>[21]</sup> akabinde, 1085/1674 yılında Valide Atik Zaviyesi'nde şeyh olarak göreve başlamıştır. Burada, halkı irşat etmek üzere vaazlara başlayan şeyh, etkili hitabeti ile insanların gönlünde taht kurmuş, şöhreti kısa zamanda yayılmış ve pek çok insan onun sohbetlerine koşarak katılmıştır. Öyle ki, cuma günü halk kuşluk vaktinden önce camiye doldurmaya başlar, namaza bir saat kala camide yer bulmak imkânsız hale gelirdi.<sup>[22]</sup> Vaaz dinlemeye gelenler arasında bulunan Padişah IV. Mehmed şeyhin vaazlarıyla ilgili olarak, "Bu şeyh Efendi'nin vaazı bana o kadar tesir ediyor ki İbrâhim Edhem gibi taht ve tacı bırakıp dağlara düşeceğim geliyor" der.<sup>[23]</sup>

Karabaş Velî'nin buradaki görevi beş yıl devam etmiştir. Bu süre zarfında çok sayıda talebe yetiştirmiş, pek çok kişiye de hilafet vermiştir.<sup>[24]</sup> Bu kadar şöhret ve saygınlığa kısa sürede ulaşan şeyh, bir süre sonra -Niyâzi-i Mısıri'nin de ikamet ettiği- Limni Adası'na sürgün olarak gönderilmiştir.<sup>[25]</sup> Limni'de dört yıl kaldıktan sonra 1094/1683 yılında tekrar Üsküdar'da ikamet etmesine devletçe müsaade edilmiştir.<sup>[26]</sup>

[18] Vassaf, *Sefîne-i Evliya.*, IV/26; Mustafa Tatcı, "Şâbâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/212.

[19] Mustafa Muslihuddin'in vefatı üzerine Karabaş Velî'nin Anadolu ve Arap diyarlarında gezdiği nakilleri bulunmakla birlikte bu konuda kesin delillere ulaşmak zordur. Ancak Şeyhinin vefatı hicrî 1073 yılı iken -kendi beyanına göre- 1080 yılında İstanbul'a ulaştığı göz önünde bulundurulduğunda, yaklaşık sekiz yıl seyahat yapmış olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 73-75.

[20] Vicedâni, *Tarikatler ve Silsileleri*, 213; Vassaf, *Sefîne-i Evliya.*, IV/26; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 189.

[21] Harîrîzâde *Tibyânü'l-Vesâilî'l-hakâik*'den naklen Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverân'*, 19.

[22] Vassaf, "Karabaş-ı Velî Hazretleri", 397; Mehmet Emin Şahin - Zekeriyya Doğrusözlü, "Arapgiri Karabaş-ı Velî'nin Kelam Görüşleri ve Taha Suresi'nin İlk Sekiz Ayetinin Tefsiri", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu II* (2017), 261.

[23] Vassaf, *Sefîne-i Evliya.*, IV/29-30.

[24] Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 79-80; Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverân'*, 19.

[25] Vicedâni, *Tarikatler ve Silsileleri*, 213; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 189; Lütfiye Tezer, *Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Kaynaklık Açısından Tomâr-ı Aliyye* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 130.

[26] Vassaf, *Sefîne-i Evliya.*, IV/27; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 189; Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, "Karabaş-ı Velî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* II/6 (2001), 41-42.

Karabaş Velî, Üsküdar'a döndükten sonra yine önceki ikamet ettiği zaviyede irşat ve tebliğ faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>[27]</sup> Her cuma, Valide-i Atik Camii'nde yaptığı vaazlara, padişah dahil, pek çok kişinin yoğun bir teveccühü olmuştur. Kaynaklarda, padişahın kendisine yakınlık göstermesi üzerine Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın onu İstanbul'dan uzaklaştırmak amacıyla harekete geçtiğinden bahseden rivayetler mevcuttur. Mustafa Paşa, padişahın kendisini hacca göndermek istediğini, bunun için gereken parayı da gönderdiğini bildirir. Paşanın gerçek niyetini anlayan Karabaş Velî, bunu görmezden gelerek hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrılır. Hac dönüşü bir müddet Medîne'de ikamet eder. Bu sırada yerine, halifelerinden sonuncusu olan Bolulu Mustafa Efendi'yi tayin eder.<sup>[28]</sup>

Hüseyin Vassâf şu ifadeleriyle, onun bu gidişinde, ona gösterilen yoğun ilgiden rahatsız olanların etkisi olduğunu ima eder: "Hazreti Şeyh'in mesleğini hakikati itibarıyla idrak edemeyen ukûl-ü kâsıra, ashabının delaletiyle tekrar İstanbul'dan müfârakatı lâzım geldiğinden, cânib-i Hicaz'a azimet ve Medîne-i Münevvere'ye avdet.... etmişlerdir."<sup>[29]</sup>

Mısır'a gitmek üzere Medîne'den ayrılan Karabaş Velî, Mısır'a üç konak mesafede Nahl Kalesi yakınında Geylan Karyesi'nde, 1097/1686 yılında vefat etmiştir. Türbesi, Geylan Karyesi'nde, Şeyh Muhammed Gazzâlî adlı bir zatın yanındadır.<sup>[30]</sup>

## 2. Eserleri

Karabaş Velî, irşat faaliyetleri yanında pek çok eser de telif etmiştir. Eserlerinin çoğunu Arapça kaleme almıştır. Üstelik eserlerine bakıldığında, sadece tasavvuf değil; tefsir, kelim ve hadis gibi diğer İslâmî ilimlerde de önemli bir birikimi olduğu görülmektedir. Öte yandan eserlerinin farklı yerlerdeki kütüphanelerde çok sayıda nüshalarının olması, bu eserlerin önemli ölçüde kabul gördüğünü göstermektedir.

Onun belli başlı eserleri şunlardır:

1) *Kitâb-ı Şerh-i Fusûsu'l-hikem*. Tam adı *Kitâb-ı Şerh-i Fusûsu'l-hikem müsemmâ bi Kâşifi'l-esrâr*'dir. Karabaş Velî'nin en hacimli ve en önemli eseridir. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine Arapça yapılmış bir şerhtir.<sup>[31]</sup>

[27] Vassaf, "Karabaş-ı Velî Hazretleri", 397.

[28] Kara, "Karabaş Velî", 2001, 24/370.

[29] Vassaf, "Karabaş-ı Velî Hazretleri", 397.

[30] Vassaf, *Şefîne-i Evliya.*, IV/30; Kurnaz - Tatçı, "Karabaş-ı Velî", 42; Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverânı*, 21-22.

[31] Eserin, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü 2225 ve Reşit Efendi Bölümü 409 numaralarda nüshaları vardır. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi, Yazma Eserler Bölümü 104 E. H. 1248'de de bir nüshası vardır. Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 125-127; Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverânı*,



2) *Câmi'ü Esrâri'l-fusûs*: Karabâş-ı Velî yapmış olduğu *Fusûs* şerhini, bu eserinde özetlemiştir. Arapça kaleme alınan eserin baş tarafında geniş bir şekilde ilimler tasnifi yapılmıştır. Eserde *Fusûs*'ta olduğu gibi faslar halinde peygamberlere ayrılan bölümlerde konular şerh edilmiştir.<sup>[32]</sup>

3) *Devrân-ı Sûfiyye*: Karabâş-ı Velî, Arapça telif ettiği bu eserinde; döneminin çokça tartışılan konularından olan devran ve zikrin, dine aykırı olmadığı görüşünü savunmuştur. Eserinden daha çok kişinin faydalanması için halîfelerinden Bolulu Mustafa Efendi'den, eseri şerh ederek Türkçeye tercüme etmesini istemiştir. Bunun üzerine Mustafa Efendi eseri, *Âdâbu't-turuk* adıyla Türkçeye çevirmiştir.<sup>[33]</sup>

4) *Mi'yâru't-tarîka*: Tarikat âdâbına dâir yazılan eserin dili Arapçadır. Eserin çok sayıda Türkçe tercüme nüshası bulunmaktadır.<sup>[34]</sup>

5) *Tarîkatnâme*: Karabaş Velî, Türkçe kaleme aldığı bu eserinde İslâm'ın beş şartını, avam, havas ve ehass olmak üzere üçe ayırdığı Müslümanların her grubu için, ayrı ayrı ve detaylı olarak izah eder.<sup>[35]</sup>

6) *Şerh-i Akâidi'n-Nesefiyye*: Tekkeli-medreseli çatışmalarının yoğun olarak sürdüğü bu dönemde, bir kısım medreseliler kendilerinin Ehl-i sünnet itikadı üzerine gittiklerini ve inançlarının sahih olduğunu; sûfîlerin ise bidat ve hurafelerle hareket ettiğini iddia ediyordu. Karabâş-ı Velî, böyle bir ortamda Ömer Neseffî'nin *Akâid*'ini şerh ederek, medreselerde okutulan bu eserin kendileri için de önemli bir kaynak olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu suretle, sûfîlerin de sahih iman üzere ve ilmî olarak donanımlı olduklarını göstermeyi hedeflemiştir.<sup>[36]</sup>

24-25.

[32] Eserin nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Bölümü 2393 ve 2528; Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 134.; Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Bölümü, nr. 16 Or 613/1; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0397 ve OE\_Yz\_0795-07; Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Bölümü, nr. 16 Or 613/1.

[33] Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 90. Eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0707 numarada, *Terceme-i Devrân-ı Sufiyye* adıyla kayıtlı nüshası, Bolulu Mustafa Efendi'nin tercüme ve şerhidir. Eserin bir başka nüshası, *Risâle fi'z-zikr* adıyla Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Bölümü, 16 Or 613/3 numarada kayıtlıdır. Eserin diğer nüshaları hakkında detaylı bilgi için bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%AE-cevazi-deverani-s%C3%BBfiyye/185266>; Keskin, *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverân'ı*, 23-24.

[34] Eserin bazı nüshaları için bkz. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-19 ve OE\_Yz\_0032. Diğer nüshalar hakkında bilgi almak için bkz. Kurnaz - Tatcı, "Karabaş-ı Velî", 43-44.

[35] Eserin bazı nüshaları için bkz. Milli Kütüphane, Yazmalar Kataloğu, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 06 Hk 4933/2; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0382, 0443, 614-9; <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/tar%C3%AEkatname/189695>.

[36] Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 140. Eserin nüshalarından bazıları için bkz. Milli Kütüphane, Yazmalar Kataloğu, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 06 Hk 3693; Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Bölümü, nr. 16 Or 613/2; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476.

7) *Ta'birnâme*: Rûya tâbiri konusunda yazdığı Türkçe bir eseridir.<sup>[37]</sup>

8) *Risâle fî Beyân-ı Usûl-i Erbaa*: Âlemin asıllarını izah eden eserde bazı hurûfî mânâlara da yer verilmiştir. Eser, Arapça kaleme alınmıştır.<sup>[38]</sup>

9) *Tefsîr-i Sûre-i Tâhâ*: Karabaş Velî, bu eserinde Eserde Tâhâ Sûresi'nin ilk sekiz ayetini tasavvufî bakış açısıyla tefsir etmiştir.<sup>[39]</sup>

10) *Şerh-i Kaside-i Aşkiyye*: İbn Arabî'nin *Kaside-i Aşkiyye*'sinin Arapça bir şerhidir.<sup>[40]</sup>

### 3. *Risâle-i Esâsü'd-dîn*

Karabaş Velî, *Risâle-i Esâsü'd-dîn* adlı bu eserinde başta tevhîd olmak üzere, akaid konularını ele almıştır. Esasında çok hacimli olmayan bu eser, tekke-medrese çatışmasının yaşandığı bir vasatta, sûfilerin itikadî konulara bakış açısını göstermesi itibarıyla önemli bir örnek niteliğindedir. Eser bu yönüyle –Karabaş Velî özelinde de olsa- hem sûfilerin sahih iman üzere olduklarını hem de onların bu konularda, eser telif edecek derecede ilmî birikime sahip olduklarını göstermektedir.

#### 3.1. Eserin Nüshaları

Eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Bölümü'nde iki farklı nüshası bulunmaktadır. Öte yandan eserin bir de Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emirî Bölümü'nde bir nüshasını bulunmaktadır. Çalışmamızda ulaşabildiğimiz üç nüshayı kullandık. Zikredilen nüshalar hakkında kısa bilgi vermek gerekirse:

1) *Esâsü'd-dîn*'in bu nüshası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0614-13 numarada 80b-82a varakları arasında

[37] Eserin bazı nüshaları için bkz. Ankara Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu, 06 Mil Yz A 2368/1; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-08; <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/tabirname/186888>.

[38] Bazı nüshaları için bkz. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0291-7, OE\_Yz\_614\_20.

[39] Eserin nüshası için bkz. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_1780-3; Diğer nüshalar hakkında bilgi almak için bkz. Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 151.

[40] Eserin bir nüshası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0917-02 numarada, bir başka nüshası da Şerh Kaside Muhyi'd-dîn İbn Arabî adıyla aynı kütüphanenin OE\_Yz\_0614-12 demirbaş numaralı kaydında bulunmaktadır. Karabaş Velî'nin tüm eserleri bunlardan ibaret değildir. Çalışmamızın maksadının dışına çıkmama adına, eserlerinin belli başlılarını kısaca tanıtmakla yetinerek asıl konumuz olan Karabaş Velî'nin *Esâsü'd-dîn* adlı eserine geçiyoruz. Eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kara, *Karabaş Velî*, 2002, 125-156; Kurnaz - Tatçı, "Karabaş-ı Velî", 43-44.

kayıtlıdır. 210x160, 160x100 mm ebadında olan 1191/1777 yılında İbrahim At-pazarî tarafından istinsah edilmiştir. Risâlenin baş kısmında *Risâletü Esâsü'd-dîn* liş-Şeyh Ali el-Atvel el-Kastamonî şeklinde atılan başlıkta, müellifin adı geçmektedir. Bununla birlikte müstensih, risâlenin sonunda hem kendi adını hem de müellifin adını zikrettiği için eserin Karabaş Velî tarafından telif edildiği netlik kazanmaktadır. Ulaştığımız nüshalar arasında en eski tarihli olduğu için, çalışmamızda bu nüshayı esas nüsha olarak tercih ettik.

2) *Risâle-i Esâsü'd-dîn*'in, Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda bulduğumuz bir diğer nüshası, 4327/5 numara, 114b-119a varakları arasında kayıtlıdır. Nüshanın müstensihi Mehmed Kâmil b. Mustafa, risâlenin sonunda ismini ve risaleyi 1293'te istinsah ettiğini zikretmiştir. Tahkik çalışmasında bu nüsha (م) rumuzu ile belirtilmiştir.

3) Eserin ulaştığımız üçüncü nüshası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, numarada OE\_Yz\_0917\_01 numarada 1b-12a varaklar arasındadır. 195x135, 110x60 mm. ebadında olan eser, nesih yazıyla ve 15 satır olarak yazılmıştır. Bu nüshanın başında da *Risâle-i Esâsü'd-dîn* liş-Şeyh Ali el-Atvel el-Kastamonî el-Mulakkab bi Karabaş Velî ifadesi ile hem risâlenin hem de müellifin ismi açıkça zikredilmiştir. Nüshanın sonunda müstensih Mehmed Kadri b. İbrâhim Üsküdârî, ismini ve risâlenin istinsahının Hicrî 1302 yılında tamamlandığını belirtir. Tahkik çalışmasında bu nüsha (ل) rumuzu ile belirtilmiştir.

### 3.2. Tahkikte Kullanılan Yöntem

Karabaş Velî'nin, üzerinde çalıştığımız *Esâsü'd-dîn* adlı risalesinin üç adet nüshasını tespit ettiğimiz için tahkikte üç nüshayı da karşılaştırdık. Yukarıda zikredildiği üzere bunlardan, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0614-13 numarada 80b-82a varakları arasındaki nüshayı esas nüsha olarak kullandık.

Çalışmada, İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir. Metin içinde zikredilen âyetlerin bulunduğu süre adları ve âyet numaraları dipnotta belirtilmiş; hadislerin tahricinde ise Concordance sistemi kullanılmıştır. Risâlede tasavvufi meselelere dair atıflar, tespit edilebildiği ölçüde belirtilmiştir. İlmî çalışmanın gerektirdiği ihtiyaç sebebiyle metne tarafımızdan eklenen ilaveler köşeli parantez içinde verilmiştir. Metinde varakların ön yüzü, varak sayısından sonra [ج] harfi ile arka yüzü ise [ب] harfi ile belirtilmiştir. Makalenin Türkçe kısmında Risâleye yapılan atıflarda varakların ön yüzü için “a”, arka yüzü için “b” harfleri kullanılmıştır.

### 3.3. Eserin Muhtevası ve Tahlili

Eserde öncelikle Allah Teâlâ'ya hamd-ü sena ve Hz. Peygamber'e ve âl ve ashâbına salât-ü selâm ifadelerine yer verilir. Eserde konular başlıklarla ayrılmaya da belirli bir sistem dahilinde ele alınmaktadır. Dinin temel itikadî ilkeleri ele alan eser, bu özelliği ile tasavvufî açıdan akâid konularının nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Eserin ele aldığı ilkeler; tevhid, meleklerle iman, kitaplara iman, peygamberlere iman, ahirete iman ve kadere iman konularıdır.

#### 3.3.1. Tevhit

*Risâletü Esâsi'd-dîn*'de ele alınan ilk konu tevhittir. Bu itibarla bu kısımda öncelikle ilm-i tevhidin farziyeti üzerinde durulur. "Ben cinleri ve insanları yalnızca bana kulluk etsinler diye yarattım"<sup>[41]</sup> ayet-i kerimesinde de belirtildiği üzere Allah, kendini tanımları için insan ve cinlerden kulluk istemektedir. Kulluğun temeli ise tevhittir.

Eserde tevhidin; İslâm'dan önce iki, İslâm'dan sonra ise üç derecede değerlendirildiği aktarılır. Buna göre İslâm'dan önce tevhidin aslı, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik idi. İslâm'dan sonra ise tevhidin birincisi ilmî, ikincisi aynî, üçüncüsü de hakikî olmak üzere üç derecesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi avâmın, ikincisi havâssın, üçüncüsü de ahasın tevhididir. Tevhidin ikinci ve üçüncü derecesi, ancak hâl ehline hizmet etmek suretiyle bilinebilir. Birinci tevhid ise kalemle yazılıp açıklanmıştır. Ancak zayıftır ve bu tevhitte karar yoktur.<sup>[42]</sup> Görüldüğü üzere müellif klasik İslâm literatüründe yerleşmiş bulunan tevhidin tanımını İslâm öncesi; kendi tasavvufî bakış açısıyla ortaya koyduğu tevhit tanımını da İslâm sonrası şeklinde ifade ederek buna daha üst bir konum atfetmiştir.

Karabaş Velî, eserde, tevhitte ilgili olarak öncelikle; tevhidin aslının "Amentü billah" demek olduğunu vurgular. Sahih olan itikat, bu tevhitte çıkmıştır. Bu durumda, bâtil dinler, bu sünnetten uzaklaşarak farklı istikamete yönelmişlerdir. Bir kişi "Amentü billah" dediğinde, Allah'ın bütün sıfat, ef'âl ve esmâsının hakk, ezeli ve ebedî olduğunu kabul eder. Allah'ın sıfatları ile ilgili bilinmesi gereken bir diğer husus da sıfatların zâil olmadığıdır. Bu durum zâtî, fiilî, celâli, cemâlî, selbî ve subutî bütün sıfatlar için geçerlidir.<sup>[43]</sup>

Bu ilkeye bağlı olarak, kabul edilmesi gereken başka bazı mühim hususlar da ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm, ma'rûfu emreden ve kötülüklerden alıkoyan nitelikleri ile Allah'ın sıfatlarının hakikatidir. Buna bağlı olarak da -aksi

[41] ez-Zâriyât, 51/56.

[42] Ali Alaeddin Atvel b. Mehmed Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 80b.

[43] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 80b.

bir itikatla- Kur'an'ın emir ve yasakları ile amel etmeyen kişi, Allah'ın sıfatlarını kabul etmemiş olur. "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar Kâfirlerin ta kendileridir"<sup>[44]</sup> mealindeki âyet-i kerîme, bu hususu desteklemektedir. Zira Allah Teâlâ, tahlîki (yaratması) ile hâlık, terzîki (rızkı vermesi) ile de rezzâktır.<sup>[45]</sup>

Öte yandan eserde, Allah Teâlâ'nın Hayy, Âlim, Mütেকellim, Semî, Basîr ve Mürîd sıfatları ile muttasıf olduğu vurgulanır. Bunlar esmânın önde gelenleridir. Müellif, Allah'ın bu sıfatlarını bu şekilde bilen kişinin Allah'a nasıl isyan edebildiğini sorar. Çünkü isyan, nisyandan sonradır ve Rabb'ini unutup isyan edenler, fâsıklar zümresine dahil olur. Müellif, bu hususta "Allah'ı unutup da Allah'ın kendilerini kendilerine unuttuğu kimseler gibi olmayın; onlar yoldan çıkmış kimselerdir"<sup>[46]</sup> mealindeki âyeti delil olarak gösterir.

Karabaş Velî, bu hususu şerh sadedinde, unutmanın bir haddinin ve nihayetinin olmadığını vurgular. Zikir ve nisyân (unutma) birbirine zıt şeylerdir. Zikir -vücûdî de olsa, ademî de olsa- kulun Allah'ın emrine muvafık hareket etmesidir. Bu yaklaşıma göre iman tasdiksiz, tasdik de amelsiz olamaz. Aksi takdirde ehl-i kitap mü'min olurdu. Şu halde mü'min ikrar eden ve azimetle amel eden kimsedir.<sup>[47]</sup>

### 3.3.2. Meleklerle İman

*Esâsü'd-dîn*'de "Âmentü billah"tan sonra, genel tasnife uygun olarak meleklerle iman konusu incelenmiştir. Meleklerle inanmak, meleklerin mutlak olarak Hakk'ın esmâsının mezâhiri olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Meleklerin bir kısmı Allah'ın zatının nurunun denizinde müstağrak iken bazıları arşın etrafını tavaf eder. Yine bazı melekler Allah'ın kullarına hizmet ederler. Örneğin Allah Teâlâ kulun yaptıklarını bilir. Bununla birlikte bazı melekler kulun amellerini yazar ve arasat günü için muhafaza eder. Bu durumda buna inanan kişinin amel defterini günahla doldurması kabul edilemez.<sup>[48]</sup> Yani bir kimse yaptığı her şey kayıt altına alındığına ve her birinin hesabını vereceğine inandığı halde günaha ısrar ediyorsa büyük bir gaflet içerisinde. Müellifin meleklerle iman konusundaki yaklaşımı, klasik akâid kitaplarında da özetlenen genel yaklaşımla örtüşmektedir.

### 3.3.3. Kitaplara İman

Karabaş Velî, iman esaslarının üçüncüsü olan kitaplara iman bahsinde Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'i Hz. Peygamber'e, ilk olarak âlem-i ervahta gönderdiğini belirtir. Bu yaklaşıma göre Hz. Muhammed (s.a.v.), bütün mahlûkatın nebisi idi

[44] el-Mâide, 5/44.

[45] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 80b.

[46] el-Haşr, 59/19.

[47] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 80b-81a.

[48] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81a.

ve hepsi ona tâbi idi. Müellif, bu hususta şu ayeti referans olarak gösterir: “Hani, Allah peygamberlerden, ‘And olsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman ve yardım edeceksiniz’ diye söz almış ve ‘Bunu kabul ettiniz mi; verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?’ diye sormuştu. Onlar, ‘Kabul ettik’ demişlerdi. Allah da ‘Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım’” demişti.<sup>[49]</sup> Karabaş Velî, Hz. Peygamber’in, “Ben peygamberdim Hz. Âdem su ile toprak arasında idi”<sup>[50]</sup> sözünü de bu hususa delil olarak sunar.<sup>[51]</sup>

Risâlede kitaplara iman kısmında daha sonra, tüm kitapların hak ve tek olduğu belirtilir. Öte yandan kitaplar, Allah’ın sıfatı ve tek bir hikmetidir. Kitaplar arasında bir çelişki düşünülemez. Farklılık, insanların zahirdeki ihtilaflarındandır. Çünkü zaten bütün kitapların anası Kur’ân’dır. Diğer kitaplar ise ondan alınmıştır. Eğer böyle olmasa, Allah, hükmü zâil olan bir sıfatın sahibi olurdu. Oysa Allah’ın sıfatı ne zâil olur ne de olunur. Hz. Âişe’ye Peygamberimiz’in (s.a.v.) ahlâkı sorulduğunda, “O’nun ahlâkı Kur’ân idi”<sup>[52]</sup> şeklinde cevap vermişti. Bu sözde, ehline gizli olmayan derin bir sır vardır.

Eserde daha sonra Allah Teâlâ’nın, mahlukâtı davet ve diğer peygamber ve milletlere Kur’ân’ın hakikatiyle feyzini ulaştırmak maksadıyla Kur’ân’ı, âlem-i ahadiyyette Hz. Muhammed’e (s.a.v.) öğrettiği zikredilir. Karabaş Velî’ye göre Hz. Peygamber’in, “Ben ruhların babası ve eşyanın anasıyım” hadisi de bu yaklaşımı doğrulamaktadır. Buna göre Kur’ân, diğer kitaplara taksim edilmiştir. Cebraîl vasıtasıyla da Hz. Peygamber’e emaneten ve niyâbeten, ümmetlerini Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nuru ile davet ve hükmetmek için diğer peygamberlere gönderilmiştir. Diğer peygamberler bir taraftan Kur’ân ile hükmederken diğer yandan Sultânü’l-enbiyâ’nın zuhuruna zemin hazırlamışlardır.<sup>[53]</sup>

Tüm peygamberler, âlem-i şehâdetde Hz. Peygamber’in nûru ile tasarruf ederler. Böyle olmasaydı, mutlak kurtuluş parça parça olurdu. Gerçekte ise ayrılık, yalnızca zamandadır. Bizler, “Allah birdir, şerîki, nazîri ve misâli yoktur. Ben ehl-i tevhiddenim” diyenlerdeniz. Peygamberimizin, Mescid-i Aksâda diğer peygamberlerin ruhlarına imam olması, buna delalet eder. Yine Allah Teâlâ’nın “Allah yerin ve göklerin nurudur”<sup>[54]</sup> sözünde derin bir sır vardır. Bu konu hakkındaki geniş bilgi için ehline başvurulabileceği de eserde belirtilmiştir.<sup>[55]</sup>

[49] Âl-i İmrân, 3/81.

[50] Tirmizî, *Menâkıb*, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, 176/27.

[51] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81a.

[52] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/148; Müslim, *Müsâfirîn*, 39; Ebû Davud, *Tatavvu’* 26.

[53] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81a.

[54] en-Nûr, 24/35.

[55] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81a.

Aynı yaklaşımın bir uzantısı olarak risâlede, dinlerin de gerçekte tek olduğu belirtilir. O da Hz. Muhammed'in dinidir. Daha sonra peygamberlerin kavimlerinin çeşitliliğine paralel olarak dinler de çeşitlilik arz etmiştir. Asıl din, emâneten Hz. İbrahim'e verildi. Daha sonra Hz. Peygamber'e, Muhammediyet'te kendisiyle hükmetmek üzere, Ahmediyyet'te kendisinin olan dini alması emredildi. Burada, Ahmediyyet ile taayyün-i sâni; Muhammediyyet ile de âlem-i şehadet kastedilmiştir. Böylece aslın zuhuruyla fer' mensûh olmuştur.

Karabaş Velî, "...İbrahim'in dinine uyunuz..."<sup>[56]</sup> ayetinde, dinlerin aslının emâneten onda olduğuna işaret bulunduğunu belirtir. Ancak, konunun hakikatini idrak edememiş birisinin "Ben İbrahim'in dinindenim" demesi uygun değildir. Böyle bir kimse "Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) dinindenim" demelidir. Çünkü o, "İbrahim'in dini" deyince İbrahim'in asıl olduğunu anlar. Oysa o, fâni cisimde asıldır; Hz. Muhammed, hakikatte eşyanın aslıdır. Hüküm ise hakikattedir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Hâtemü'l-enbiyâdır. Bu hususla alakalı olarak Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Ben evvelim, ben âhirim, ben zâhirim, ben bâtınım." Bu, ehlinin bildiği bir sırdır.<sup>[57]</sup>

### 3.3.4. Peygamberlere İman

*Esâsü'd-dîn*'de peygamberlere iman bahsinde öncelikle, tüm peygamberlerin mucizelerinin ve evliyanın kerametlerinin hak olduğu vurgulanır. Zira onlar Hz. Peygamber'in nuruyla Allah'tan aldıklarını halka bildirirler. Nitekim diğer kitapların ahkâmı, kendi dilleri üzerine Kur'ân-ı Kerîm'den çıkartılmıştır. Çünkü Allah, onların sözlerini ve hallerini bilir ve onlarla kendi lisanları üzere konuşur. Allah Teâlâ, herhangi bir tağyir olmadan, onların hallerini değiştirmeye de kâdirdir. Sıfatları bir halden başka bir hale dahi geçer. O'nun ilmine, tekellümüne, kudretine ve bütün isim ve fiillerine engel olacak herhangi bir etken yoktur.

Risâlenin bu bahsinde geçen bir husus da evliyâya iman ve ikrarın gerekliliği vurgusudur. Hz. Peygamber, şu hadisine bu konuya işaret etmiştir: "Kim zamanının imâmını bilmezse cahiliyye ölümü üzere ölü."<sup>[58]</sup> Karabaş Velî, bu konuda ittifak olduğunu söyler. Şu var ki ona göre bizim imâmımız evliyamızdır. Öte yandan evliyanın ilhâmâtı da hakktır. Allah'ın kudretiyle bazen gâipten, bazen kalbinden, bazen nefsinden, bazen de şeytandan olabilir. Evliyâ, kendi arasında tefrik olunur. Ancak başkası tefrik edemez.<sup>[59]</sup>

[56] Âl-i İmrân, 3/95.

[57] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81a-81b.

[58] Müslim, *İmâre*, 58.

[59] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b.

Allah Rasûlü'nün hadislerinin de tamamı hakttır. Bu konuda Allah Teâlâ, “O, hevâsından konuşmaz”<sup>[60]</sup> buyurmuştur. Evliyânın, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) niyâbeten kıyamet gününe kadar daveti de hakttır. Bu yaklaşımı destekleyen bir hadis-i şerifinde Peygamber Efendimiz, “Âlimler, enbiyanın varisleridir”<sup>[61]</sup> buyurmaktadır. Bir başka hadiste ise şöyle buyrulmuştur: “Muhammed'in canı kudret elinde bulunan Allah'a yemin ederek söylüyorum ki; Siz isteseydiniz Allah'ı kullarına, kullarını da Allah'a sevdiren ve yeryüzünde insanlara nasihat için dolaşan insanların Allah'ın en sevgili kulu olduğuna yemin ederdim.” Müellif, bu konuda nihâi değerlendirmenin *Avârifü'l-maârif*'in 10. Bâb'ında yer aldığını belirtir.<sup>[62]</sup>

### 3.3.5. Ahirete İman

İman esasları arasında “Ve'l-ba'sü ba'del-mevt” olarak zikredilen ahirete iman, bir bozulma ve değişme olmaksızın süreten, hâlen ve ahlâken öldüğü heyet üzere dirilmeye inanmayı kapsar. Hz. Peygamber (s.a.v.), öldükten sonraki dirilişle alakalı olarak, “Yaşadığınız gibi ölür; öldüğünüz gibi de diriltilirsiniz” buyurmuştur.<sup>[63]</sup> Ba's adalet üzere ve insanların ahlâklarına göredir. İnsanlar, öldükten sonra dirildiklerinde, ahlâkları hasebince değiştirileceklerdir.

Eserde, bu bahiste vurgulanan diğer hususlar şunlardır: Allah'ın dilediği kims-eye yönelik kabir azabı ve iki meleğin suali hakttır. Tekrar dirildikten sonra haşır ve neşir, hesap, mîzan, sırat ve cennet hakttır. Cennettekiler, vildân, gilmân, huriler ve cemâllullahı görmek hakttır.<sup>[64]</sup> Müellifin bu kısımda da, tasnifsel bir yaklaşımla konuyu ele alarak ahiret ahvâli hakkında detaylı bir izaha girmedeği görülmektedir.

### 3.3.6. Kadere ve Hayır ve Şerrin Allah'tan Olduğuna İman

Karabaş Velî bu bölümde, kader konusunda ayakların kaydığını ve pek çok fırkanın bu hususta hakikatten ayrıldığını belirten bir girişle söze başlar. Burada –ehline gizli olmayan- tevhid-i ef'âl ve tevhid-i sıfâta işaret vardır.

Kader, yani kitabet, Allah'ın sıfatlarından biridir. Bu itibarla kader, ezeli ve ebedidir. El'ân, fiillerimiz, istidâdımız hasebince, hayır veya şerr olmak üzere takdir edilmektedir. Bir başka ifadeyle, yazılmaktadır.

Eserde daha sonra, insanların İslâm fitratı üzere dünyaya geldikleri vurgulanarak şu hadis-i şerif hatırlatılır: “Her doğan İslâm fitratı üzere doğar. Sonra

[60] en-Necm, 53/3.

[61] Ebû Davûd, *İlm*, 1; Tirmizi, *İlm*, 19.

[62] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b.

[63] Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1997), 1/659.

[64] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b.



ana-babası onu yahûdî yapar...”<sup>[65]</sup> Buna göre Hz. Peygamber’in şu hadisinden murat da kaderdir: “Şâkî, anasının karnında şakîdir. Saîd de anasının karnında saîddir.”<sup>[66]</sup> Zira Allah cesetlerimizi onda yaratmış ve bizi ondan rızıklandırmıştır. “Yaşadığınız gibi ölürsünüz. Öldüğünüz gibi de dirilirsiniz.” hadisi de bu yaklaşımı teyit etmektedir.<sup>[67]</sup>

Bundan murat “ilimdir” diyenlere cevaben müellif, Allah’ın yarattıklarının hepsinin hayır ve şerr neler yaptıklarını bilici olduğunu belirtir. Bundan maksadın Levh-i Mahfûza yazılmak olduğunu söyleyenlere de Allah’ın, bizim için kitabeti hükmen değil vasfen takdir ettiğini söyler. Onlar, Cenâb-ı Hakk’ın celâlinde ve cemâlinden sudûr etmektedir. Allah Teâlâ, onları temyiz etmek ve kuluna aralarındaki farkı haber vermek üzere peygamber göndermiştir. Zira ayet-i kerimede de belirtildiği üzere; “Allah, kullara zulmedici değildir”<sup>[68]</sup>

Eserin son kısmında, cennet ve cehennem, Yüce Allah’ın cemâl ve celâlinin iki mazharı olarak yaratıldığı vurgusu yapılır. Hakk Teâlâ, cehennem yolu zevk-ü sefa, cennetin etrafı da bela ve cefa ile süslemiştir. Sonra da esmâsına mahlûkâtın etrafında dönmesini emretmiştir. Halkın böylece esmâ-i ilâhiyyeye mülâkî olmalarını ve onların mezâhirinin hükmünü almalarını sağlamıştır. Sonra da onlara -bir burçtan diğer burca devreden yıldızlar misali- celâlinde cemâline kaçmalarını emretmiştir. Bu esnada mizaçlarda bozulma ve değişme cinsinden eserleri zâhir olur. Böyle bir durumda insanlar soğuk yahut sıcak ilaç almak zorundadır. Aksi takdirde hastalanabilir veya ölebilirler.<sup>[69]</sup> Bu yüzden zâhiren ve bâtinen maharetli bir tabip aramak gereklidir.<sup>[70]</sup>

Müellif bu kısımda, ayların gelip geçmesi, yıldız kümeleri, gece-gündüz ve yaş-kuru misali insanın, bu dünyada geçici olduğunu, amelleri sebebiyle Allah’ın esmâsının hükmü altında olduğunu hatırlatır. Peygamberlerin ümmetlerini çıkarttıkları gibi bizi de -celâlin hükmünden cemâline çıkaracak- mâhir tabip aramaya davet eder.<sup>[71]</sup>

[65] Buhârî, *Cenâiz* 92; Tirmizî, *Kader* 22.

[66] Buhârî, *Bed’u’l-halk*, 6.

[67] Karabaş Veli, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b-82a.

[68] el-Enfâl, 8/51.

[69] Geleneksel tıp anlayışında pek çok teori, sağlıklı mizaç arasındaki ilişki üzerine kuruludur. Buna göre sağlıklı olmanın şartı, vücuttaki dört unsurun (ahlât-ı erbaa) dengede bulunmasıdır. Bu dört unsur, sevdâ, safra, kan ve balgamdır. Bunlardan herhangi birinin artması hastalığa sebep olacağından bu dengenin tekrar sağlanması tedavi ile mümkündür. Detaylı bilgi için bkz. İdris Türk, *Tekke Ekseni Sağlık Hizmetleri* (Ankara, 2019), 113-114.

[70] Karabaş Veli, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 82a.

[71] Karabaş Veli, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b-82a.

Bu kısımda ayrıca; Allah'ın bazılarını saadet yazmadığını zannederek, “Ezelî şekâvet zâhir oldu” diyenler tenkit edilir. Oysa -yukarıda belirtildiği üzere- Allah, kullarına zulmetmez. İşin aslı şudur: Amel hayır ve şerr olmak üzere iki kısımdır. Amellerin kimisi kimisini silip götürür. Amellerin bazıları şekâvettir, yani isyandır. Örneğin şekâvet üzere bulunup da onu silip süpürecek bir iyiliği olmayan kimse, bu hal üzere ölürse -Allah korusun- imansız gittiğine hükmedilir. Şekâvetten kastedilen durum budur. Yoksa karşılığı belirlenmiş olan geçmiş kötülüklerin bir anlamı olmaz. Zira Allah Teâlâ, azîzdir ve intikam sahibidir. Bu hususta Kur'an-ı Kerîm'de de “İnsan için kendi çalıştığından başka bir şey yoktur”<sup>[72]</sup> ve “.....iyilikler kötülükleri giderir”<sup>[73]</sup> buyrulmuştur.<sup>[74]</sup>

Karabaş Velî eserinin de son söz olarak; Allah'ın mağfîret etmeye kâdir olduğu hususuna izah getirir. Buna göre, Allah elbette mağfîret etmeye kâdirdir. Ancak bu, Allah'a vacip değildir. Bilakis Allah kişiye ameline göre muamele eder. Bu konuda yanlış düşünerek helak olan çok kişi vardır. Bununla birlikte bir mürşid-i kâmilin terbiyesine girenler şaşmazlar.

*Esâsü'd-dîn*'in Hatime kısmında ise müstensih İbrahim Atpazarînin, Karabaş Velî'ye ve kendisine yönelik duası bulunmaktadır.<sup>[75]</sup>

[72] en-Necm, 53/39.

[73] el-Hûd, 11/114.

[74] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b-82a.

[75] Karabaş Velî, *Risâle Esâs ed-dîn* (Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13), 81b-82a.

## رسالة أساس الدين

للشيخ على الأطول القسطنوني قدس الله سره [76]

[٥٨ و] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [77]

الحمد لله الذي خلقنا من نور حبيبه الذي جعله لاهوتيا وجبروتيا وملكوتيا وناسوتيا لمرأة ذاته وإرشاد خلقه في الأزل والأبد إلى أصله كما قال الله تعالى:

(وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [78]

والصلاة والسلام على نبيه الذي قال أنا من الله والمؤمنون مني وقال عز وجل في حقه:

«لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» [79]

صدق رسول الله وعلى آله وأصحابه الذين يهتدون الخلق إلى طريقه نيابة [80] عنه وهو في عالم الحقيقة كما يهتدون الرسل قبله نيابة [81] عنه وهو في [82] قصر جبروته.

أما بعد: فيقول الشيخ الحاج علي الخلوتى القسطنوني إن علم التوحيد فرض لنا جميعا لأن الله تعالى ما خلق الخلق إلا لتوحيده خاصة كما قال الله تعالى:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [83]

أي: ليعرفون.

واعلموا أن أصل التوحيد قبل الإسلام إقرار باللسان والتصديق بالجنان وبعد الإسلام علمي وهو للعوام وعيني وهو للخواص وحقيقي وهو للأخص، وهذين الأخيرين لا يعلمان بالتحريير بل بالخدمة إلى أهل الحال، أما الأول: فمدين بالقلم ولكن ضعيف ولا تقرر فيه.

واعلم أن أصل التوحيد أن تقول: أمنت بالله بالتصديق إجمالا وما يصح الاعتقاد عليه مخرج منه وملل باطل كله معتزل من هذه السنة وهو ضد ما ذكر فيجب أن تقول: أمنت بالله يعني جميع صفاته وأفعاله وأسمائه كلها حق أزلي وأبدي لم يزل ولا يزال صفاته ذاتية كانت أو فعلية جلالية كانت أو جمالية سلبية

[76] أوم: الملقب بـ«قره باش ولى» قدس سره الجلي.

[77] أوم: + وبه نستعين.

[78] سورة البقرة ٥٤٢/٢، سورة يونس ٦٥/١، سورة هود ٤٣/١١، سورة القصص ٥٧/٨٢، ٨٨، سورة يس ٢٢/٦٣، ٣٨، سورة فصلت ١٢/١٤، سورة الزخرف ٥٨/٣٤.

[79] حديث موضوع، انظر: الموضوعات للصاغاني، رقم الحديث، ٨٧.

[80] أ: نيابته.

[81] أ: نيابته.

[82] أ: - في.

[83] سورة الذاريات ٦٥/١٥.

كانت أو ثبوتية.

فالقرآن حقيقة صفاته تعالى هو الأمر بالمعروف والنهي<sup>[84]</sup> عن المنكر، فعلم منه كله صفاته تعالى، ومن لم يعمل بالقرآن وهو مأمور ومنهي فقد كفر بصفات الله تعالى كما قال الله تعالى:

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)<sup>[85]</sup>

لأن الله تعالى خالق بتخليقه ورازق بترزيقه وفاعل بفعله، العبد عبد بامتثال أمره أمرا ونهيا، لو كان العبد عبدا بالتصديق بلا فعل فقط كان الله تعالى خالقا بلا تخليق ورازقا بلا ترزيق حاشا وكلا والله تعالى حي عالم قادر متكلم سميع بصير مريد، وهي أئمة الأسماء كلها ذاتية، من يعرف هذا كيف يعصي الله تعالى والعصيان بعد نسيان ربه فقد دخل زمرة الفاسقين، قال الله تعالى:

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)<sup>[86]</sup>

لأنه لا حدَّ لِأَقْلِيَّةٍ<sup>[87]</sup> نسيان، الذكر واللسان متضادان، الذكر عمل بما أمر الله تعالى عدما وجودا، لو كان الايمان [٨ ١٠] إيمانا بلا تصديق والتصديق تصديقا بلا عمل، وكان أهل الكتاب مؤمنا ومن أقر وصدقه بعزيمة العمل فهو مؤمن وإلا فهو كافر.

وملائكته: يعني بمظاهر أسمائه مطلقا، بعضهم مستغرقون في بحر نور ذات الله، وبعضهم حاقون حول العرش، وبعضهم يخدمون عباد الله ويكتبون ويحفظون أعمالهم إلى العرصات، من اعتقد هذا كيف يملأ كتابه بالقبائح، وهو معروض إلى الله تعالى وهو مطلع إليه.

وكتبه: يعني القرآن الذي علم حبيبه في عالم الأرواح وكان نبيا بجميع المخلوقات وهم تابعونه كما قال الله تعالى:

(وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ)<sup>[88]</sup>  
الآية.

وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:<sup>[89]</sup>

«كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»<sup>[90]</sup> صدق رسول الله.

والكتاب كلها حق واحد، والله تعالى صفات وحكمة واحدة لا يختل إلا باختلالها العباد في المظاهر،

[84] أ: نهى.

[85] سورة المائدة ٤٤/٥.

[86] سورة الحشر ٩١/٩٥.

[87] أوم: وَلَا قِلَّةٌ.

[88] سورة آل عمران ٨١/٣.

[89] أ: عليه السلام.

[90] مسند أحمد بن حنبل، ٦٧١/٧٢؛ الترمذي، المناقب ١.

لأن أصل الكتب القرآن، وغيره أخذ من القرآن لو لم يكن كذا لكان لله [91] تعالى صفاتا زال حكمها كلا صفاته لم يزل ولا يزال. [92]

«سَيَلَّتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَتْ: خُلُقُهُ الْقُرْآنُ» [93]

وفي هذا سر غميض لا يخفى لأهله، والحاصل أن الكتب كلها حق وأصله القرآن علمه نبيا في عالم الأهمية لدعوة خلقه وإضافة فيضه بحقيقة القرآن على سائر الرسل [94] والأمم وسائر المخلوقات، لأنه قال عليه السلام:

«أنا أب الأرواح وأم الأشياء» [95]

ثم شعب القرآن سائر الكتب أرسل على سائر الرسول بواسطة جبرائيل عليه السلام أمانة ونيابة من رسولنا عليه السلام ليحكموا أو يدعوا أمهم بنوره. وأسهل [96] الطريق لظهور سلطان الأنبياء كلهم يتصرفون في عالم الشهادة بنوره عليه السلام لا ريب فيه، لو لم يكن كذلك لكان الفوز المطلق منقسما بل في الأجل منفصلا ونحن ممن يقول: الله تعالى واحد لا شريك له ولا نظير له ولا مثال له، وكنت من أهل التوحيد دل عليه أن نبينا أم لأرواح الأنبياء في المسجد الأقصى شرفه الله تعالى سوريا لا ريب فيها، وقوله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [97] الآية.

وفيه سر غميض فاطلب من أهله أن الأديان واحد وهي ملة رسول الله ثم تشعب في اختلاف أقوام الأنبياء عليهم السلام أعطى بالأصل إلى إبراهيم عليه السلام أمانة ثم أمر رسولنا بأن يأخذ ملته [98] التي كانت له عليه الصلاة والسلام أصلا في أحمديته فيحكم بها في المحمدية يعني تعيين الثاني في عالم الشهادة فكان الأصل ظهر وكان الفرع منسوخا بالأصل وفي قوله تعالى:

﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [99]

إشارة أن أصل الأديان أمانة فيه عليه السلام من قال: «أنا من ملة إبراهيم [٢٨] بلا عرفان حقيقة» لا يجوز وليقل: «أنا من ملة رسول الله». لأن يفهم أن إبراهيم أصلا كلاب هو أصل في أجسام الفانية فهو عليه السلام أصل الأشياء حقيقة، فالحكم للحقيقة، لأن رسولنا [100] خاتم الأنبياء كما قال نبينا:

[91] أوم: الله.

[92] أ: ولا يزل.

[93] مسند أحمد بن حنبل، ٤/١٤١٨٤.

[94] أ: الرسول.

[95] البدء والتاريخ للمقدسي، ١/٢٩١.

[96] أوم: أسهلوا.

[97] سورة النور ٤٢/٥٣.

[98] أ: ملة.

[99] سورة آل عمران ٣/٥٩٣.

[100] م: رسول.

«أَنَا أَوْلُُّ أَنَا أَجْرُ أَنَا ظَاهِرٌ أَنَا بَاطِنٌ»<sup>[101]</sup>

وهذا رمز عميق، فاطلب من أهله حالا ورسله يعني جميع الأنبياء والأولياء ومعجزاتهم وكراماتهم حق لا ريب فيهم لأن كلهم مخبر عن الله تعالى إلى خلقه بنور نبينا عليه السلام كما أن أحكام الكتب مخرج من القرآن على لسانهم، لأن الله تعالى عالم بأحوالهم وأقوالهم وتكلم على لسانهم وقادر أن يحولهم من حال إلى حال بلا تغيير<sup>[102]</sup> ولا تبديل<sup>[103]</sup> صفاته من حال إلى حال ولا مانع ولا حائل زاجر بعلمه وتكلمه وقدرته وجميع أسمائه وأفعاله، الأولياء أخذ من قول رسوله،<sup>[104]</sup> لأن الايمان والإقرار بهم واجب علينا كما أشار حبيبنا عليه السلام:

«مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَمَاتَ»<sup>[105]</sup> مِيَّةً جَاهِلِيَّةً»<sup>[106]</sup> صدق رسول الله.

والأئمة عليه متفق إلا أن إمامنا أوليائنا فإقرارنا معرفتنا، إلهامات الأولياء حق تارة من الغائب بقدره الله تعالى وتارة من الملك وتارة من قلبه وتارة من نفسه وتارة من الشيطان كلهم حق يفرق الأولياء بينهم ولا يفرق غيرهم، وحديث رسول الله<sup>[107]</sup> كله حق لا ريب فيه كما قال الله تعالى في حقه:

﴿وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾<sup>[108]</sup>

ودعوتهم ظاهرا وباطنا إلى يوم القيام حق نيابة منه كما قال عليه السلام:

«الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»<sup>[109]</sup>

وفي الخبر قال عليه السلام:

«وَأَذِي نَفْسٍ مَحَمَدٍ بِيَدِهِ وَإِنْ شِئْتُمْ لِأَقْسَمَنَّ لَكُمْ إِنَّ أَحَبَّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيَّ الَّذِينَ يُجْبُونَ اللَّهَ إِلَىٰ عِبَادِهِ وَيُجْبُونَ الْعِبَادَ إِلَىٰ اللَّهِ وَيَمْشُونَ فِي الْأَرْضِ بِالنَّصِيحَةِ»<sup>[110]</sup> صدق رسول الله.

فنتيجة هذا في باب العاشر من العوارف.

والبعث بعد الموت يعني على هيئة موته أخلاقا وحالا وصورة بلا تغيير ولا تبدل كما قال عليه

السلام:

[101] معرفة الرجال للكليني، ٤٨١.

[102] أ: تغيير.

[103] أ: + بل.

[104] أ: رسله.

[105] م: فقد مات.

[106] صحيح مسلم، الإمارة، ٨٥ بلفظ: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيَّةً جَاهِلِيَّةً»

[107] م: - لله.

[108] سورة النجم ٣٥/٣.

[109] سنن أبي داود، العلم ٤١ سنن الترمذي، العلم ٩١.

[110] التوبيخ والتنبيه للأصبهاني، ٢٢.

«تَمُوتُونَ كَمَا تَعِيشُونَ وَتَحْشُرُونَ كَمَا تَمُوتُونَ وَتَسْتَبْدِلُونَ بَعْدَ الْبُعْثِ بِحَسَبِ أَخْلَاقِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِالْعَدْلِ وَإِلَّا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ لِمَنْ شَاءَ» [111]

عذاب القبر حق، والسؤال وملكين [112] الكرامين وبعد البعث حشر ونشر وحساب وميزان وصراف وجنة وما فيها من الولدان والغلمان والحوراء ورؤية الجمال من الجنة ثابت.

والقدر خيره وشره من الله تعالى، بهذا تزول الأقدام اعتزلوا أكثر الأرقام منه، وفيه إشارة إلى توحيد الأفعال وتوحيد الصفات ولا يخفى لأهله القدر يعني الكتابة صفة من صفات الله تعالى وهو أزلي أبدي الآن يقدر لنا الأفعال خيرا وشرًا باستعدادنا ويكتنبا، لأن الإنسان كله يتولد في فطرة الإسلام كما أشار حبيبنا عليه السلام:

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ أَبَوَاهُ [و٢٨] يُهَوِّدَانِهِ» [113] إلى آخره

والمراد من قوله عليه السلام:

«الْشَقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» [114]

القدر لما خلق الله أجسادنا وأرزاقنا منه ويؤيده قوله عليه السلام:

«تَمُوتُونَ كَمَا تَعِيشُونَ وَتَحْشُرُونَ كَمَا تَمُوتُونَ»

ولو قلت المراد علم الله تعالى ولكن عالم على كل مخلوق بما يفعلون خيرا وشرًا وإن قلت والمراد الكتابة في لوح المحفوظ ولكن قدرنا بالكتابة وصفا لا حكما يعني أن الله تعالى يكتب كل خيره وشره هما يصدر من جلاله وجماله ويخير عبده بينهما وأرسل رسوله المميز بينهما لأن الله تعالى ليس بظلام للعبيد وحكمه جاز عند الرجوع إليه بحال في حاله، أستعيذ بالله من غضبه وخلق مظاهرا لهما الجنة والنار وزين طرقها بالذوق والصفاء بالبلاء [115] والجفاء [116] ثم أمر أسمائه أن يدور من خلقه ليليق ويحكم مظاهرها فأمر خلقه بأن يفر عن [117] جلاله إلى جماله كالكوكب الذي يدور من برج إلى برج لما دار ظهر آثارها في الطبائع تغيرا أو تبديلا فيلزم علينا أن يعالج حربيا أو برديا وإلا مرض أو مات وعلينا أن يطلب طبيبا حاذقا مظاهرا وباطنا.

والحاصل أن الإنسان بالدنيا كما كان الدنيا مختلا بمرور الشهور والكوكب والنجوم ليلا ونهارا رطبا ويابسا وعلى حال الشيء كذلك الإنسان محكوم في تحت أسماء الله تعالى بسبب عمله فعلينا أن يطلب

[111] أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير، الكامل لابن الأثير، (X-I) تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ٧٩٩١، ٩٥٦/١.

[112] أوم: الملكين.

[113] صحيح البخاري، الجنائز، ٩٢؛ صحيح مسلم، القدر، ٢٢.

[114] صحيح البخاري، بدع الخلق، ٦.

[115] أ: وبالبلاء.

[116] أ: وجفاء.

[117] م: من.

طبيبا حادقا الذي يخرج عن تحت جلاله إلى جماله كما كان أخرجوا أمتهم يقول بعض في بعض ظهرت شقاوة الأزلي ولا يفهم ما قال بظن أن الله تعالى قدر له بشقاوة ولا قدر له سعادة وظهرت هذه الشقاوة له وخروج من الدنيا بلا إيمان حاشا وكلا قال الله تعالى:

﴿لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾<sup>[118]</sup>

أصله كل عمل يجري خيرا وشرا ويمحو بعض ببعض وبعض الشقاوة يعني العصيان فعلها شخص ولم توجد حسنة يمحوها إذ مات ولزم أن يجزيها وكان جزاؤها<sup>[119]</sup> أن يخرجها بلا إيمان، نعوذ بالله هذا شقاوة وإلا فلا بمعنى سينة سابقة ظهرت بجزائها، لأن الله عادل عزيز ذو انتقام كما قال الله تعالى:<sup>[120]</sup>

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>[121]</sup>

وقال الله تعالى:

﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾<sup>[122]</sup>

فإن قيل إن الله تعالى قادر أن يغفر، نعم قادر لكن<sup>[123]</sup> ليس بشيء على الله واجبا بل يعمل بعمله والحاصل في هذه المسئلة كثيرا هلكوا بالظاهر فقط. وأما من يربى بمرشد كامل وهي ظاهر وعيان كالشمس ولا يختال فيها.

تمت الرسالة الشريفة للشيخ علي الخلوئي القسطنطيني قدس سره القدسية وروح الله العزيز على يد إبراهيم أت بازاري سلمه الباري في الطريق العالي في سنة ١٩١١<sup>[124]</sup>

## SONUÇ

Halveti-Şa'baniyye'nin Karabaşiyiye kolunun kurucusu olan Karabaş Velî, 1020/1611 yılında Arapgir'de dünyaya gelmiştir. İstanbul'da aldığı medrese eğitiminden sonra Kastamonu'ya giderek tasavvufi eğitimini tamamlamış ve hilafet almıştır. Şeyhi Mustafa Muslihuddin Efendi'nin vefatından bir süre sonra tekrar İstanbul'a gitmiş ve tasavvufi faaliyetler yürütmüştür. İlerleyen yaşlarında hacca git-

[118] سورة آل عمران ٣/٢٨١؛ سورة الأنفال ٨/١٥؛ سورة الحج ٢٢/١٠.

[119] أ: جزاؤها.

[120] أوم: - الله تعالى.

[121] سورة النجم ٣٥/٩٣.

[122] سورة هود ١١/٤١١.

[123] أوم: - لكن.

[124] م: تمت الرسالة العلية المرغوبة من يد الفقير الحقيقير الحاج محمد كامل بن مصطفى غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما سنة في ٣٩٢١، شهر جمادي الأولى يوم الأربعاء التاسع والعشرون.

أ: تمت الرسالة العلية المرغوبة من يد الفقير الحقيقير محمد قدرى بن إبراهيم الأسكداري غفر الله ذنوبهم وستر عيوبهم ولجميع المؤمنين سنة ٢٠٢١، من شعبان المعظم في يوم السادس.



mek üzere İstanbul'dan ayrılmış; hac dönüşü bir müddet Medîne'de ikamet etmiş; Medîne'den ayrıldıktan sonra da Mısır yakınında Geylan Karyesi'nde, 1097/1686 yılında vefat etmiştir. Türbesi de Geylan Karyesi'nde bulunmaktadır.

Karabaş Velî, irşat faaliyetleri yanında muhtelif İslâmî ilimlerde birçok eser telif etmiştir. İbn Arabî'nin *Fusûsu'l Hikem*'ini şerh ettiği *Kitâb-ı Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, devran ve zikre dair kaleme aldığı *Devrân-ı Sûfiyye*, tarikat âdâbını ele aldığı *Mi'yâru't-tarîka*, kelâmî meseleleri tartıştığı *Şerh-i Akâidi'n-Nesefiye*, rüya tabiri konusunda kaleme aldığı *Ta'bîrnâme* ve Tâhâ Süresi'nin ilk sekiz ayetini tasavvufî bakış açısıyla tefsir ettiği *Tefsîr-i Sûre-i Tâhâ* adlı eserleri onun öne çıkan çalışmalarındandır.

Karabaş Velî'nin, tahkikini ve analizini yaptığımız *Risâle-i Esâsü'd-dîn* adlı eserinde ise başta tevhîd olmak üzere, iman esasları üzerinde ayrı ayrı durulmuştur. Tasavvuf tarihi boyunca sûfilerin yaşantılarına yönelik tenkitlerin hep var olduğu düşünüldüğünde eser, tasavvufun İslâmî bir ilim olarak diğer disiplinler arasında kabul edilmesine önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu itibarla eserin neşrinin, özellikle tekke-medrese çatışmasının yaşandığı bir ortamda, sûfilerin itikadî konulara bakış açısını göstermesi itibarıyla önem arz ettiği tarafımızca değerlendirilmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut- Adil Murşîd, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, Kahire: 1378/1958.
- Cezerî, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- Duran, Hakkı. "Çankırı'da Halvetîlik ve Karabaş Velî'nin Çankırı Rivayeti". *Çankırı'nın Manevî Mimarları Sempozyum Bildirileri Kitabı*. 117-138. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Yeniğün Basın Yayın Matbaacılık, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Ta'lik: Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd, (I-IV), el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut: ts.
- Kara, Kerim. "Karabaş Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Muhammed b. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Kara, Kerim. *Karabaş Velî: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- , *Karabaş Velî, Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2003.
- Karabaş Velî, Ali Alaeddin Atvel b. Mehmed. *Câmi'u Esrâr'i'l-fusûs*. Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, nr. 16 Or 613/2.
- , *Câmi el-Esrâr el-Fusûs*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0397 ve OE\_Yz\_0712.
- , *Câmi el-Esrâr el-Fusûs*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0795-07.
- , *Devrân-ı Sûfiyye*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0707.
- , *Mi'yâru't-tarîka*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-19.
- , *Risâle Esâs ed-dîn*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-13.

- *Risâle Esâs ed-dîn*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_917-01.
- *Risâle fî'z-zikr*, Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, nr. 16 Or 613/3.
- *Risale-i Usul-i Erbaa*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-20 ve OE\_Yz\_0291-7.
- *Şerh-i Akâidî'n-Nesefiye*, Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Kataloğu, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 06 Hk 3693.
- *Şerh-i Akâidî'n-Nesefiye*, Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Camii Bölümü, nr. 16 Or 613/2.
- *Şerh-i Akâidî'n-Nesefiye bi Lisan et-Tahkik*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0476.
- *Şerh-i Kaside-i Aşkîyye*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0917-02.
- *Şerh Kaside Muhyîd-din İbn Arabî*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_0614-12.
- *Ta'birnâme*, Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Kataloğu, 06 Mil Yz A 2368/1.
- *Ta'birnâme*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-08.
- *Tarikatnâme*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE\_Yz\_614-09.
- *Tarikatnâme*, Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Kataloğu, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, nr. 06 Hk 4933/2.
- Keskin, Fatih. *Ali el-Atvel Karabaş Velî ve Risâletü'd-deverân'ı*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kurnaz, Cemal - Tatcı, Mustafa. "Karabaş-ı Velî". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/6 (2001), 35-60.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Mısır: 1374-1375/1955-1956.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Râdiyüddîn Hasen b. Muhammed, *el-Mevzûât*, nşr. Necmu Abdîrrahman Halef, Dimeşk: Dâru'l-me'mûn, 1405.
- Senâizâde, Hasan Efendi. *Menâkıb-ı Nasûhî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 4573/1.
- Şahin, Mehmet Emin - Doğrusözlü, Zekerîyya. "Arapgiri Karabaş-ı Velî'nin Kelam Görüşleri ve Taha Suresi'nin İlk Sekiz Ayetinin Tefsiri". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu II* (2017), 259-272.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmir, 1333.
- Tatcı, Mustafa. "Şâbâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/211-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tezer, Lütfiye. *Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Kaynaklık Açısından Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir ve diğerleri, Beyrût: Dâru İhyâit-türâsî'l- Arabî, 1975.
- Türk, İdris. *Tekke Eksenli Sağlık Hizmetleri*. Ankara, Fecr Yayınları., 2019.
- Vassaf, Hüseyin. "Karabaş-ı Veli Hazretleri". *Cerîde-i Sûfiyye* (05 Mart 1914), 397-398.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Seha Neşriyat, 2011.
- Vicdânî, Sâdik. *Tarikatler ve Silsileleri: (Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye) : Melamiyye, Kadiriyye, Halvetiyye, Sofî ve Tasavvuf*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- [http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/kutuphane3/yazmalar/OE\\_Yz\\_0383.pdf](http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/kutuphane3/yazmalar/OE_Yz_0383.pdf)
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%AE-cevazi-deverani-s%C3%BBfiyye/185266>.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/tabirname/186888>.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/tar%C3%AEkatname/189695>.



## Mağrib ve Kuzey Afrika Mushaflarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri

The Wakf System of Imam Hebtî (d. 930/1523)  
Followed in the Maghrib and North Africa Mushafs  
and Their Place in the Waqf-İbtida Science

Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin SALİHOĞLU<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kütahya  
· alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr · ORCID > 0000-0002-2390-6679

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 16 Ocak/January 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 29 Mart/March 2023

**Yıl/Year: 2023 | Sayı – Issue: 54 | Sayfa/Pages: 237-260**

**Atıf/Cite as:** Salihoğlu, A. "Mağrib ve Kuzey Afrika Mushaflarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 237-260.

## MAĞRİB VE KUZEY AFRIKA MUSHAFALARINDA TAKİP EDİLEN İMAM HEBTÎ'NİN (Ö. 930/1523) VAKF SİSTEMİ VE VAKF-İBTİDÂ İLMİNDEKİ YERİ

### ÖZ:

Tecvid ve kırâat ilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan vakf-ibtidâ ilmi, Kur'an'ın doğru okunması ve âyetlerdeki murâd-ı ilâhînin anlaşılması noktasında büyük katkı sağlamaktadır. İslamiyet'in erken dönemlerden itibaren bu ilim dalında farklı âlimlerin çeşitli çalışmaları olmuştur. Bu bağlamda önemli katkıları olan kişilerin başında hicrî IX. asır Fas âlimlerinden Muhammed b. Ebî Cum'a es-Semâtî el-Hebtî (ö. 930/1523) yer almaktadır. Onun kurmuş olduğu vakf sistemi Mağrib merkezli Kuzey Afrika bölgesinde tercih edilen hemen hemen tek sistem olmuştur. Öyle ki bugün söz konusu bölgede yedi kırâat imamından Nâfi' el-Medenî (ö. 169/785) kırâatine göre basılan mushaflarda Hebtî'nin vakf sistemi ve sembolü uygulanmakta ve yüzyıllardır bölge Müslümanları bu sisteme bağlı kalarak Kur'an okumaktadırlar.

Hebtî'nin vakf sisteminin inceleneceği bu çalışmada, öncelikle vakf-ibtidâ ilminin gelişmesi ve tarihsel süreci, yanı sıra vakf işaretlerinin mushaflara yansımaları açısından oluşan vakf ekolleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra İmam Hebtî'nin hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Hebtî'nin vakf sistemi ele alınarak bu sistemin ortaya çıkışındaki sebep ve saiklere yer verilmiş, bölgede tercih edilmesinin nedenleri değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Hebtî'nin vakf sisteminin genel özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmada yöntem bakımından mukayese ve tarama metodu kullanılmıştır. Bu bağlamda bir âyetin vakf konusunda tahlili yapılırken müfessirler ile vakf âlimlerinin görüşlerine yer verildikten sonra Hebtî'nin sistemini esas alan mushaflar ile bu sistemi esas almayan mushaflar arasında genel bir mukayese yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mağrib ve Kuzey Afrika, Vakf-ibtidâ, Hebtî, *Takyîdü Vakfi'l-Kur'ân*, Nâfi' el-Medenî.



## THE WAKF SYSTEM OF IMAM HEBTÎ (D. 930/1523) FOLLOWED IN THE MAGHRIB AND NORTH AFRICA MUSHAFS AND THEIR PLACE IN THE WAQF-IBTIDĀ SCIENCE

### ABSTRACT:

The science of waqf-ibtidā, which has an important place in the sciences of tajwīd and qirāʾat, makes a great contribution in ensuring the correct reading of the Qurʾān and the understanding of the divine purpose in the verses. Since the early periods of Islam, there have been various studies of different scholars in this branch of science. Hijri IX. century Moroccan scholar Muhammad b. Ebī Cumʿa al-Habtī (930/1523) came and the waqf system he established became almost the only system preferred in the Maghrib-centered North Africa region. So much so that today, in the mushafs published according to the recitation of Nāfiʾ al-Madanī (d.169/785), one of the seven imams of qirāʾa, in the region in question, the waqf system and symbol of Habtī are applied and the Muslims of the region have been reading the Qurʾān by adhering to this system for centuries.

In this study, in which Habtī's waqf system will be examined, first of all, the development and historical process of the science of waqf-ibtidā, as well as the waqf schools in terms of the reflection of the waqf signs on the mushafs are emphasized. Afterwards, information was given about Imam Habtī's life, teachers, students and works. Afterwards, Habtī's waqf system was discussed and the reasons and motives for the emergence of this system were given, and the possible reasons why it was preferred in the region were evaluated. Afterwards, the general features of Habtī's waqf request were tried to be revealed. In the study, comparison and scanning method were used in terms of method.

**Keywords:** Maghrib And North Africa, al-Waqf and al-ibtidā, al-Habtī, *Taqyīdu Waqfi'l-Qurʾān*, Nāfiʾ al-Madanī.



### GİRİŞ

Tecvid ve kıraat ilminin temel meselelerinden biri kabul edilen vakf-ibtidā ilmi; âyetlerin mânasına, müfessirlerin görüşlerine, Arapçanın doğru dil kullanımına ve kıraat farklılıklarına riayet ederek doğru yerlerde vakf yapılmasını sağlayan bir ilim dalıdır. Bu ilim sayesinde Kurʾân'ın en iyi biçimde tilaveti, mânasının anlaşılması ve ondan hüküm istinbatı gibi maksatlara ulaşılır ve hataya düşmekten güvende olunur.<sup>[1]</sup>

<sup>[1]</sup> Bk. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Qurʾân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl

Hız. Peygamber, sahabe ve tâbiîn tarafından Kur'ân tilâvetinde icra edilen vakf-ibtidâ ilmi, İslâm'ın erken döneminde şifâhî olarak uygulanmış ve daha sonraki nesillere aktarılmıştır. Müşâfehe yoluyla intikal eden bilgiler, Hicrî II. asırdan itibaren âlimlerin kaleme aldıkları eserlerle müdevven bir ilim hüviyeti kazanmıştır. Bu süreç içerisinde telif edilen ilk vakf-ibtidâ eserleri her ne kadar günümüze ulaşmasa da ihtiva ettiği bilgilerin bir kısmı sonraki dönemlerde kaleme alınan eserler tarafından nakledilmiştir.<sup>[2]</sup> Günümüze ulaşmayan bu müellefatın akabinde daha sonraki süreçte de vakf-ibtidâ ile ilgili telif hareketi devam etmiştir ki IV. asrın başlarından itibaren bu ilim dalına ait mufassal ve daha kapsamlı eserler ortaya çıkmıştır. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/939) *Kitâbü İzâhî'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1164) *İlelü'l-vukûf* ve bu çalışmada vakf sistemini ele alacağımız Hebtî'nin *Vakfu'l-Kur'ân* adlı telifleri, günümüze ulaşan ve vakf-ibtidâ ilminin vazgeçilmez ana kaynaklarını teşkil eden eserlerdir.<sup>[3]</sup> Bu dönemde müelliflerin her biri kendi vakf sistemini kurmuş ve buna göre vakf çeşitlerini tespit etmişlerdir. Eserlerinde, mushaftaki tertip sırasına göre her bir sureyi ele alarak vakfın denk geldiği ilgili kelime önüne vakf çeşidini/derecesini belirtmişlerdir. Söz konusu vakf dereceleri ileriki süreçlerde birtakım semboller kullanılarak mushafra aktarılmaya başlanmıştır.<sup>[4]</sup>

Kaynaklarda sembollerin mushafra yansımaları bakımından Secâvendî'nin yaşadığı hicrî VI. asra kadar bu alanda yapılan herhangi bir çalışmadan bahsedilmemektedir. Secâvendî; vakf-1 lâzım için (م), mutlak için (ط), caiz için (ج), mücevvez li-vech için (ز), murahhas zarureten için (ص) ve gayr-1 caiz için (ال) işaretlerini kullanmıştır. Gerek vakf sistemiyle gerekse de vakf türlerini ifade eden sembolleriyle büyük bir şöhret kazanan Secâvendî'nin bu uygulaması ilk olarak Mâverâünne-

İbrâhim (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/339.

[2] Nitekim günümüze ulaşan literatürde bu hususu teyit edecek oldukça fazla örnek mevcuttur. Örneğin; Bakara suresinin ( ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) âyetinde yedi kırâat imamından Nâfi' el-Medenî'nin ( لا ريب ) üzerine vakf yaptığı ve bu vakfın Nâfi'a göre tam olduğu Nehhâs ve Dâni'nin eserlerindeki nakillerden anlaşılmaktadır. Böylece İmam Nâfi'nin günümüze ulaşmayan *Vakfu't-tamam* adlı eserindeki söz konusu âyetle ilgili bilgiye sonraki dönemlerde telif edilen eserler aracılığıyla ulaşılmaktadır. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Nehhâs, *Kitâbü'l-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1992), 13; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Cemâl M. Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2006), 16; Ahmed b. Muhammed el-Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973), 6.

[3] Vakf-ibtidâ alanında telif edilmiş eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Müsâ'id b. Süleyman et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eşeruhâ fi't-tefsîr* (Medine: Mucemme'ul-Melik Fehd li tıbb'at'l-Mushafî's-Şerîf, 1431), 67-94.

[4] Vakf tasnifleri, dereceleri ve sembolleri hakkında geniş bilgi için bk. Veli Kayahan, "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (ts.), 299-341; Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 241-255.

hir ve civarında ortaya çıkıp orada yaygınlaşmış, zamanla önce Hindistan bölgesine, sonra da -Mağrib bölgesi hariç- tüm İslam merkezlerine taşınmıştır.<sup>[5]</sup>

Hicrî XIV. yüzyılın başlarından itibaren Mısır, Şam ve Hicaz gibi bölgelerde mushafları inceleme komisyonları veya belli ilim adamları marifetiyle yeni çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda vakf-ibtidâ ilminin ana kaynaklarına başvurularak Secâvendî sistemi gözden geçirilmiş, birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların sonucunda hem vakf yapılması gereken yerler bakımından hem de kullanılan vakf sembolleri açısından değişikliğe gidildiği rahatlıkla söylenebilir. Ne var ki bu çalışmalarda her ne kadar bazı yeni semboller ve yeni vakf yerleri tespit edilmiş olsa da bu vakf sisteminin Secâvendî'den ilham aldığı, onun çalışmaları ışığında ilerlediği göz ardı edilmeyecek bir gerçektir.<sup>[6]</sup>

Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesine gelince; bu bölge mushaflarında hicrî X. asrın ikinci yarısına kadar herhangi bir vakf işaretinin kullanılmadığını söylemek mümkündür. Kaynaklarda, söz konusu bölge mushaflarında X. asrın ikinci yarısından itibaren Muhammed b. Ebî Cum'a es-Semâti el-Hebtî'nin vakf sistemi atığının esas alındığı ve bu doğrultuda işaretlemelerin yapıldığı bilgisi yer almaktadır.<sup>[7]</sup> Makalenin ana konusunu teşkil eden Hebtî vakf sistemi aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Netice olarak günümüzde İslam dünyasında basılan mushaflara bakıldığında vakf işaretleri açısından üç temel sistemin takip edildiğinden bahsetmek mümkün olacaktır. Bunlar: 1. Secâvendî'nin sistemini birebir veya büyük bir oranda uygulayan ekol. Nitekim Hindistan, Pakistan, Türkiye ve İran'da basılan mushaflar bu sisteme örnek teşkil etmektedir. 2. İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dâni ve Üşmûnî gibi âlimlerin vakf-ibtidâ konusuna ait görüşlerini esas kabul etmekle birlikte vakf konusunda içtihat yoluna giden ekol. Mısır reisülkurrâsı Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî el-Haddâd (ö. 1357/1939) tarafından yazılan Mushaf, bu ekolün ilk örneğini temsil etmektedir. Nitekim Mısır, Şam ve Medine'de basılan mushaflar bu türdendir. Çalışmamızda bu ekole *Medine ekolü* ismi verilecektir. 3. Fas, Moritanya, Cezayir, Libya ve Tunus gibi Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde basılan mushaflarda takip edilen Hebtî'nin vakf ekolü.

<sup>[5]</sup> Muhammed Coşkun, *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Teklifler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 81-82.

<sup>[6]</sup> Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Abdulfettâh el-Kârî, *et-Takrîru'l-'ilmî li-Mushafî'l-Medîneti'n-Nebeviyye* (Medine: Mucemmu'u'l-Melik Fehd li tıbb'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, ts.), 49-50; Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 249-256; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto, 2016), 142-144; Coşkun, *Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması*, 83.

<sup>[7]</sup> Bk. el-Hasan b. Muhammed Vekkâk, *Takyîdü vakfî'l-Kur'ân'il-Kerim li'bni Ebî Cum'a el-Hebtî dirâse ve tahkîk* (Rabat: ed-Dâru'l-Mağribiyye li'l-Kitâb, 1991), 90-95; eş-Şeyh İbn Hanefiyye el-Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fî evkâfî'l-Kur'ân'il-Kerim* (Cezayir: Dâru'l-İmam Mâlik, 2006), 81-85.

Çalışmamızda öncelikle Hebtî'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra ana hatlarıyla Hebtî'nin vakf sistemi ve bu sistemin ortaya çıkışına etki eden unsurlardan bahsedilecek, vakf konusundaki yöntemi ve tercihleri tanıtılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın sonunda konu hakkında bir değerlendirme yaparak Hebtî vakfî sisteminin genel bir fotoğrafı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. İMAM HEBTÎ'NİN HAYATI

Tam ismi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Cum'a es-Semâtî el- Hebtî el-Fâsî olup Hebtî lakabıyla şöhret bulmuştur. Kaynaklarda hayatı hakkında birkaç satırı geçmeyen bilgilere göre o günkü Semâta kabilesine bağlı Ehbâta kesiminde, bugün Fas ülkesinin kuzeyinde bulunan Tıtvân (Tetuan) şehrinin güneyinde yer alan bölgede doğmuştur. Hicrî IX. yüzyılın ortalarında dünyaya gelen Hebtî, Fas'ın kuzeybatısında sembolik olarak Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Vattâsiler'in hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır. Şeyh Hebtî, hafızlığını kendi köyünde bitirdikten sonra yerleştiği Fas şehrinde ilmi tahsilini tamamlamış ve ölümüne kadar burada yaşamıştır. Zühd ve takvâsının yanı sıra nahiv hâkimiyeti, fıkıh, ferâiz ve bilhassa kırâat ilmindeki derin bilgisi sebebiyle kırâat konusunda ilim talebelerinin teveccühüne mazhar olmuştur. Ayrıca tasavvufî sır ve halleri, mübarek bir zat olması ve hayırseverliğiyle tanınmıştır. İtikâdî mezhep bakımından Eş'arî olduğu bilinen Hebtî'nin, fikhî mezhep açısından da Mâlikî olduğu dile getirilmiştir.<sup>[8]</sup>

Tabakat kitaplarında Hebtî'nin hocaları ve öğrencileri hakkında verilen sınırlı bilgiler de genellikle birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Bu bağlamda Hebtî'nin tasavvuf ilmini Şeyh Abdullah el-Gazvânî'den; nahiv, fıkıh ve ferâiz ilimlerini Ahmed Razzûk el-Mısrâtî (ö. ?) ile eş-Şeyh et-Tarâbülsî el-Kebîr'den (ö. ?); kırâat ve vakf-ibtidâ ilimlerini Faslı büyük kırâat âlimi Ebû Abdillâh Muhammed b. Gâzî el-Miknâsî'den<sup>[9]</sup> (ö. 919/1513) tahsil ettiği yönünde bilgiler mevcuttur.<sup>[10]</sup> Ne var ki bu ilimleri hocalardan hangi düzeyde tahsil ettiği hususunda kayda değer bir bilgiye ulaşmak pek de mümkün değildir.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf es-Senûsî et-Tilimsânî (ö. 895/1490), Ebû Muhammed Abdülvâhid el-Venşerîsî (ö. 955/1548) ve Ebû Abdillâh Muhammed

[8] Bk. Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî, *Dürretü'l-ħicâl fi esmâir-ricâl*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebün-nûr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1971), 2/152; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs fi men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-şulehâ' fi Fâs*, thk. Muhammed Hamza el-Kettânî (Fas: el-Mevsû'a el-Kettâniyye li'Târîhi Fas, ts.), 2/76-78; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, thk. Abdülmeccid Hayyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/400; Vekkâk, *Takyîdü vakfî'l-Kur'ân*, 18-25; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 79; Sa'îd A'râb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1990), 176-177.

[9] İbn Gâzî hakkında geniş bilgi için bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/82; A'râb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 70.

[10] Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/76-78; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/400; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 79-80.



b. Ali el-Endelûsî (ö. 975/1568) gibi âlimler, hayatını Kur'an ve kırâat hizmetiyle geçiren Hebtî'nin kırâat sahasında yetiştirdiği çok sayıdaki öğrencileri arasında yer almaktadır.<sup>[11]</sup> Burada yeri gelmişken şu hususu da belirtmek gerekir ki Fas'ta müderrislik, kadılık ve müftülük gibi muhtelif görevlerde bulunan ve Hebtî'nin talebeleri arasında yer alan Venşerîsî, aynı zamanda Hebtî'nin akranlarından kabul edilmektedir.<sup>[12]</sup> Şöyle ki; Hebtî'den kırâat tahsil eden Venşerîsî, aynı zamanda Hebtî'nin hocası İbn Gâzî'den kırâat okumuştur.<sup>[13]</sup> Diğer taraftan Faslı hadis âlimi Kettânî (ö. 1345/1927), *Selvetü'l-enfâs* adlı eserinde Hebtî'nin öğrencilerinden Ebû Abdillâh es-Senûsî et-Tilimsânî'nin Cezayir'in batısında bulunan Tilimsân şehrinde Fâs şehrine gelip Hebtî'nin ortaya koyduğu vakf yerlerini tartışmak istediğini ve akabinde ikna olduktan sonra Hebtî vakf sistemine göre Hebtî'ye bir hatim okuduğunu zikretmiştir.<sup>[14]</sup> Tilimsânî ile Venşerîsî gibi devrin önde gelen ilim adamlarının Hebtî'den kırâat tahsil etmesi, Hebtî'nin kırâat konusundaki derin bilgisine ve bu alandaki üstünlüğüne bağlanabilir. Öte yandan Kettânî'nin Tilimsânî'yle ilgili zikrettiği haber doğru kabul edilirse Hebtî vakf sisteminin erken dönemde yani sistemin vâzî'î hayattayken Fas dışındaki bazı Kuzey Afrika bölgelerine yayılmaya başladığı sonucuna ulaşmak mümkün olacaktır.

Hebtî, Zilkade 930/1524 yılında vefat etmiş, Fas şehrindeki Zerbatâniyye mahallesi yakınlarındaki Veliyyullah Ebû Zeyd el-Hezmîrî türbesine defnedilmiştir.<sup>[15]</sup>

## 2. İMAM HEBTÎ'NİN ESERLERİ

Hebtî'nin tercüme-i hâlini ele alan eserlerde, hayatını teliften ziyade Kur'an ve kırâat tedrisatına adanmış olduğundan söz edilir. Kaynaklar, Hebtî'nin iki eserinden bahsetmektedir. Bunların ilki, *Takyîdü vakfi'l-Kur'an* ismiyle bilinen eserdir. Kimi âlimlere göre Hebtî, bu eserdeki vakf-ibtidâ ile alakalı bilgileri hocası İbn Gâzî'den telakki ederek bu kitapta kaydetmiştir. Ancak Faslı birçok araştırmacı bu eserin müellif tarafından bizzat kaleme alınmadığı, şifâhî nakil ve rivâyetlerle talebelere aktarılan bilgilerin öğrencileri tarafından yazıya döküldüğü kanaatinde dirler.<sup>[16]</sup> Nitekim es-

<sup>[11]</sup> Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/76; Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'an*, 20; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 80.

<sup>[12]</sup> Venşerîsî hakkında geniş bilgi için bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/82, 162.

<sup>[13]</sup> Bk. Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 80.

<sup>[14]</sup> Kettânî'nin zikrettiği haberde, Hebtî'nin ortaya koyduğu vakf yerlerine itiraz eden Tilimsânî, Hebtî ile görüşmek üzere Fâs şehrine gelip söz konusu vakf yerleri hakkında onunla bir süre tartışır. Ardından Hebtî, itiraz edilen vakf yerleri için Tilimsânî'den levh-i mahfûza bakmasını ister. Habere göre levh-i mahfûza bakan Tilimsânî, Hebtî vakflarının levh-i mahfûzda kayıtlı olduğunu görür ve akabinde itirazlarından vazgeçerek Hebtî'nin vakf sistemine göre Hebtî'ye bir hatim okur. Bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/76; Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'an*, 19.

<sup>[15]</sup> Bk. Miknâsî, *Dürrütü'l-ıhîcâl*, 2/152; Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/76; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/400; Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'an*, 19; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 80; Arâb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 177.

<sup>[16]</sup> Bk. Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 80-81; Arâb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 183.

erin Rabat el-Haseniyye Kütüphanesindeki el yazma nüshasının girişinde yer alan bilgiler de bu görüşü desteklemektedir. Hicrî 1330 tarihinde istinsah edilen nüshada هذا تقييدٌ وَقَبِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ عَنِ الشَّيْخِ الْأَسْتَاذِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي جُمُعَةَ الْهَنْطَلِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ونفعنا به أمين قيده بعض طلبته) şeklinde Hebtî'nin, Kur'an'daki vakf yerleri hakkındaki görüşlerinin bazı talebeleri tarafından kaydedildiğine dair bilgi bulunmaktadır.<sup>[17]</sup>

Muhtasar olan bu eserde, mushaftaki tertip sırasına göre her bir sure ele alınılarak surenin adı, bazen Mekkî veya Medenî olduğu zikredildikten sonra vakfın denk geldiği ilgili kelimenin önüne sadece bir nokta yazılarak vakf yeri olduğu gösterilmiştir. Vakf yapılması gereken yerlerdeki vakf çeşidiyle ilgili herhangi bir bilgi aktarılmadığı gibi yapılan tercihlerle alakalı herhangi bir ta'lil veya izah da yapılmamıştır. Ayrıca eserde söz konusu vakf yerleri belirtilirken nokta dışında herhangi bir işaret kullanılmamıştır. Örneğin; Fatiha suresindeki vakf yerleri (سورة الضالين. نستعين. الدين. نستعين.) şeklinde gösterilmiştir.<sup>[18]</sup>

Eser, 1991 yılında el-Hasan b. Muhammed Vekkâk tahkikiyle *Takyîdü vakfi'l-Kur'an'il-Kerim li'bni Ebî Cum'a el-Hebtî dirâse ve tahkik* adı altında basılmıştır. Diğer taraftan *Takyîdü vakfi'l-Kur'an* üzerinde iki şerh çalışması yapılmıştır. Fas kırâat âlimlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm el-Fâsî (ö. 1214/1799) tarafından, *Şerhu takyîdi'l-Hebtî* adıyla şerhedilen eser, daha sonra Tunuslu kırâat hocası Abdullah Vâhid el-Mârğînî et-Tûnusî (ö. 1399/1979) tarafından da *Risâletün fi şerhi vukûfi'l-Hebtî* ismiyle şerhedilmiştir.<sup>[19]</sup>

Hebtî'nin ikinci eserine gelince; Fas'ta bulunan kütüphane kayıtları ile bazı kaynaklarda *Umdetü'l-fakir fi'ibâdeti'l-Aliyyi'l-Kebîr* adlı bir risalenin Hebtî'ye nisbet edildiğinden söz edilmektedir. Temel akâid, ibadet ve ahlâk konularına dair yazılan bu muhtasar eser, Rabat Milli Kütüphanesinde 2008/D numara ile kayıtlıdır.<sup>[20]</sup> Henüz tahkiki yapılmayan eserin Hebtî'ye nisbet edilmesinin doğru olup olmadığı bilinmemektedir. Ayrıca kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiler dışında eserin muhtevasına dair herhangi bir bilgiye de ulaşılamamıştır.

### 3. İMAM HEBTÎ'NİN VAKF SİSTEMİ

Hebtî'nin yaşadığı dönem ve bölgede ilmî ortam hakkında İslâm kaynaklarında yer alan bilgilerden Hebtî'nin ne tür bir ilmî çevrede bulunduğu ve hangi şartlarda vakf sistemini ortaya koyduğu hakkında daha fazla bilgi sahibi olabiliriz. Bilindiği üzere Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde ahşap levhalarla yapılan Kur'an-ı Ker-

<sup>[17]</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Cum'a el-Hebtî, *Takyîdü vakfi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Rabat: el-Hizâne el-Haseniyye, Yazmalar, 4138-7708), 1.

<sup>[18]</sup> Hebtî, *Takyîdü vakfi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Yazmalar, 4138-7708), 1; Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'an*, 195; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî* (Rabat: Fas Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 2.

<sup>[19]</sup> Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an*, 86-88.

<sup>[20]</sup> *Fehresü'l-mahtûât bi'l-hizâneti'l-âmmе bi'l-Mağrib* (Rabat: Matba'atü't-Tûmî, 1973), 1/166.

im hafızlığı geleneği asırlarca devam etmiştir. Bu hafızlık yöntemi, hem hafızların kemiyeti hem de ezberin keyfiyeti bakımından bölge hafızlarına bir ayrıcalık ve üstünlük sağlamıştır. Tek oturumda ezberleyecekleri sayfaları ahşap levhalara yazarak hafızlığını yapan bölge talebeleri, hıfz ile birlikte Kur'ân'ın kendine özgü yazı ve imlâ şeklini konu edinen resmî'l-mushaf ilmini de öğrenmiş oluyorlar. Nitekim konuyla ilgili İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) şu sözleri manidardır: "*Onlar -Mağribliler- hafızlık ve mushaf imlâsı konularında diğer İslam bölgeleri insanlarına karşı üstünlük sahibidirler.*"<sup>[21]</sup>

İbn Haldûn'un bu tespitinin günümüzde de geçerli olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Önem arz eden bir diğer husus Hebtî'nin yaşadığı Vattâsiler döneminde kırâat ve tecvid ilimlerinin Fa'sta zirveye ulaşmış olmasıdır. Ne yazık ki mevzubahis olan iki alandaki yükselme nazari eğitim sınırlarını aşamamıştır. Bilakis Kur'ân tilavetinin -tecvid kaidelerini doğru uygulama açısından- vahim bir halde olduğu yönünde bilgiler mevcuttur. Nitekim bu dönemde mehâric-i hurûf ve vakf-ibtidâ başta olmak üzere tecvid ilminin en önemli hususlarının büyük ölçüde ihmal edildiği bir vâkıdır.<sup>[22]</sup> Öbür yandan vakf-ibtidâ ilminin uygulama usullerine bakıldığında genelde iki yöntemin takip edildiği görülmektedir. İlki, âyet sonlarında vakf yapmanın sünnet olduğunu kabul eden yöntem ki buna el-vakfû's-sünnî denir. İkincisi ise âyet sonlarını değil mânâyı esas almak suretiyle vakf yapan yöntemdir.<sup>[23]</sup> Hebtî'nin yaşadığı dönemde her iki yöntem takip edilse de bölge hafızlarının genellikle mânâyı esas alan yöntemi benimsediklerini söylemekte yarar vardır.<sup>[24]</sup> Bölge mushaflarında bu konuda birliktelik sağlayacak herhangi bir uygulama olmadığından herkes kendi bakımından anlamın tamamlandığını düşündüğü yerlerde vakf yapmaya çalışıyordu. Bu sebeplerdir ki zamanla tilavetler, vakf açısından karmakarışık bir hal almış ve bu da kargaşaya yol açmıştır.<sup>[25]</sup>

Mağrib ve Kuzey Afrika mushaflarında hicrî X. asrın ikinci yarısına kadar herhangi bir vakf işaretinin kullanılmadığını daha önce ifade etmiştik. Bu tarihten itibaren Hebtî'nin vakf görüşlerinin bölge mushaflarına yansımaya başladığı ve bu doğrultuda işaretlemelerin yapıldığı söylenebilir. Nitekim hicrî 968 tarihinde yazılan ve Rabat Milli Kütüphanesinde 608/D numara ile kayıtlı olan kadim bir Mağrib mushafında Hebtî'nin vakf görüşlerinin yer alması bunu desteklemekte-

[21] Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Muḳaddime*, thk. Abdullah ed-Dervîş (Şam: Dâru Ya'rûb, 2004), 2/353.

[22] Bk. Vekkâk, *Taḳyîdû vakfi'l-Ḳur'ân*, 22-23; A'râb, *el-Ḳurrâ' ve'l-Ḳirâ'ât fi'l-Mağrib*, 175.

[23] A'râb, *el-Ḳurrâ' ve'l-Ḳirâ'ât fi'l-Mağrib*, 175.

[24] Bk. Vekkâk, *Taḳyîdû vakfi'l-Ḳur'ân*, 94-95.

[25] Bk. Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 83.

dir.<sup>[26]</sup> Günümüzde ise Verş (ö. 197/812) rivâyetinin yaygın olduğu Fas,<sup>[27]</sup> Cezayir<sup>[28]</sup> ve Moritanya ile Kâlûn (ö. 220/835) rivâyetinin yaygın olduğu Libya<sup>[29]</sup> ve Tunus'ta basılan mushafın kahir ekseriyeti Hebtî'nin vakf tercihlerini esas almıştır.

Vakf-ibtidâ konusunda âyet sonlarını değil, mânâyı esas alan bu sistemde vakfları belli çeşitlere ve derecelere ayırmadan sadece vakf yapılması gereken yerler belirtilmiştir. Bu yerlerin mushafta gösterilmesinde 'dur' manasına gelen (صۡة) işaretini kullanılmıştır. Bu işaretin Hebtî tarafından mı yoksa talebeleri tarafından mı vazedildiğine dair elimizde herhangi bir bilgi veya karine mevcut değildir. Ancak (صۡة) işaretinin kullanıldığı günümüze ulaşan en eski mushafın hicrî 968 tarihine ait olduğuna bakıldığında söz konusu işaretin X. asrın ikinci yarısından itibaren mushafalarda yer almaya başladığı anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle bu tarihten önce kullanılıp kullanılmadığı net olmayan bu mesele, Hebtî'nin vefatından 38 sene sonra kesin bir bilgi vasfını kazanmıştır.<sup>[30]</sup>

Hebtî vakf sisteminin kısa bir zaman diliminde yaygınlık kazanmasını sağlayan etkenlerden bahsetmek gerekirse vakf-ibtidâ meselesi itibariyle bölgede kayda değer bir bilgi birikiminin bulunmamasının doğurduğu boşluk, yanlış uygulamalar ve bunun sonucunda ortaya çıkan kargaşa ilk sırada yer alır. Bunun yanı sıra Secâvendî gibi diğer sistemlerle kıyaslandığında Hebtî sisteminin son derece sade ve basit olması, vakf yerlerinin belli dereceler ve kısımlara ayrılmış ve her birinin farklı sembollerle gösterilmiş olmaması ve vakf yapılması gereken yerlere tek bir sembolle işaret edilmesi gibi etkenler söz konusu vakf sisteminin hızlı yaygınlaşmasını sağlayan faktörler arasındadır. Ayrıca Hebtî'nin görüşlerini çok sayıdaki öğrencisine aktarması ve sistemin âyetleri kısa parçalara ayırma özelliğine sahip olması da burada zikredilebilir.

### 3. 1. İmam Hebtî'nin Vakf Sisteminin Ortaya Çıkışındaki Sebep ve Saikler

Hebtî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönemdeki kırâat ve tecvid ilimlerinin durumu ve hangi şartlarda vakf sistemini ortaya koyduğu hakkında yukarıda bilgi verilmişti. Bu bilgilerden hareketle Hebtî'nin vakf sisteminin ortaya çıkışındaki sebep ve saikleri dört maddede özetlemek mümkün olacaktır:

[26] Bk. Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'ân*, 38; Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 249.

[27] *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, et-Ta'rîf bi'l-Mushaf, 4.

[28] *el-Muşhafü'l-Cezâiriyy* (Cezayir: el-Matba'atü's-Se'âlibiyye, 1931).

[29] *Muşhafü'l-Cemâhîriyye* (Libya: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Evkâf, 1980), et-Ta'rîf bi'l-Mushaf, .

[30] Bk. Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'ân*, 38.

1. İmam Nâfî'nin vakf tercihlerini esas alan bir vakf sistemi inşa etmek.<sup>[31]</sup> Bilindiği üzere III. asrın ikinci yarısından itibaren Mâlikî mezhebinin etkisiyle<sup>[32]</sup> Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde yayılmaya başlayan Nâfî kırâati, günümüze kadar bölgenin en yaygın kırâati olma vasfını korumuştur. Nitekim bu yöredeki mushaflar Nâfî kırâatinin Kâlûn ve Verş rivâyetlerine göre yazılmıştır. Diğer taraftan kaynaklarda kırâat imamlarının vakf-ibtidâ konusunda belli tercihleriyle alakalı birtakım bilgiler yer almaktadır. Bu noktada Nâfî'nin, vakf-ibtidâda âyet sonlarına değil, mâna bakımından uygunluğa itibar ettiği<sup>[33]</sup> ve bu bağlamda *Vakfüt-temâm* adlı bir eser telif ettiği yönünde nakiller mevcuttur.<sup>[34]</sup> Konuyla ilgili olarak başta İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) olmak üzere birçok kırâat âlimi, bir kırâati okurken o kırâat imamının vakf tercihlerini de dikkate almanın gerekli olduğu kanaatinde idirler.<sup>[35]</sup> Anlaşılan o ki Hebtî'nin, Mağrib bölgesinin okumada takip ettiği kırâatin nisbet edildiği imamın vakf yaklaşımlarına riâyet edilmesinin gerekliliğine inanması, mevzubahis vakf sisteminin ortaya çıkışında etkin rol oynamıştır. Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; asırlarca devam eden Nâfî kırâati-Hebtî vakf sistemi imtizacı, bölgedeki kırâat ve mushaf kimliğinin bir simgesi haline gelmiştir.

2. Vakf-ibtidâ konusuyla alakalı Mağrib mushaflarında birliktelik sağlayacak herhangi bir sistemin takip edilmemesi. Bölgede vakf-ibtidâ ile ilgili bir bilgi birikiminin bulunmaması, tilavette yanlış uygulamalara yol açmış ve kargaşaya sebep olmuştur. Başta hafızlar olmak üzere herkesin kendi bakımından anlamın tamamlandığını düşündüğü yerlerde vakf yapması neticesinde zamanla tilavetler karmakarışık bir hal almıştır. Böylece mâna ve iraba riayet edilmiyor, vakf yapılması gereken yerlerde vasl yapılırken, vasl edilmesi gereken yerlerde vakf yapılıyordu.<sup>[36]</sup>

3. Bölge mescit ve camilerindeki toplu halde okunan Kur'ân tilavetlerinde birliktelik sağlamak. Kaynaklarda hicrî VI. yüzyıldan itibaren Fas camilerinde sabah ve akşam namazları sonrası görevli bir imam riyasetinde mahalle hafızları

[31] Abdülhâdî Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfî' inde'l-mağâribe* (Fas: Fas DİB, 2003), 4/196; Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'ân*, 75; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 84; Ar'âb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 182.

[32] Kimi araştırmacılara göre, İmam Mâlik'in Medîne kırâat imamlarından Nâfî'a karşı gösterdiği ilgi ve kırâatine yönelik medih dolu ifadeleri, söz konusu kırâatin amelde Mâlikî olan bu bölgede yayılmasında etkin rol oynamıştır. Bk. Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 84-85.

[33] Diğer kırâat imamlarının vakf tercihleri şu şekildedir: İbn Kesîr ve Ebû Amr, âyet sonlarında vakfî tercih ederken, Âsım ve Kisâî, mânanın tam olup olmamasına riâyet etmek suretiyle en uygun ibtidâyâ imkân veren vakfî tercih etmektedir. Hamza ise nefes durumuna göre vakf yapmaktadır. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsü'd-din Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/238; Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1426), 2/559; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1434), 2/515-516.

[34] Bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Ridâ el-Mâzindârî, ts., 39.

[35] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/559; Kastallânî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/515-516.

[36] Ar'âb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 180; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 83.

tarafından yarım cüzün toplu/koro halinde okuma geleneğinin başladığı zikredilmektedir. Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Müvahhidler Devleti'nin ikinci hükümdarı Yûsuf b. Abdilmümin el-Müvahhidî'nin (ö. 580/1184) emriyle başlatılan bu toplu icraya 'el-hizbü'r-râtib' adı verilmiştir.<sup>[37]</sup> Örneği zamanımıza kadar ulaşmış olan bu kırâat geleneğinde Fas'a özel Mağribî bir makam kullanıldığı da söylenmektedir. Bu toplu tilavette eş zamanlı başlayış ve bitişler, aynı yerden başlamak ve aynı yerde durmak, nefes miktarı ve nağmelerde birlik sağlamak en önemli şartları teşkil etmektedir. Ne var ki söz konusu 'el-hizbü'r-râtib'e iştirak eden hafızların her birinin nefes gücü diğerlerinden farklılık gösterdiğinden tilavet esnasında herkes kendi nefesinin kesildiği yerde vakf yaparken, tilavet, diğer kariler tarafından devam ederdi. Böylece vakf yapıp nefes alan kişiler bir veya birkaç kelime atlayarak önden gidenlere yetişmeye çalışırdı. Bunu yaparken mâna ve irab bakımından uygun olmayan yerlerde vakf yaptıkları gibi uygun olmayan yerlerden de ibtidâ yapıyorlardı. Kaldı ki kimi hafız, kelime ortasında durup nefes alırken kimi de kelimenin ortasından başlayarak tilavete devam ederdi.<sup>[38]</sup> Âyetleri kısa parçalara ayırma özelliğine sahip olan Hebtî vakf sistemi uygulanarak mezkûr sorunların önüne geçilmiş ve toplu tilavette birliktelik sağlanmıştır.

4. Yedi kırâati indirâc metodu ile cem eden talebelere kolaylık sağlamaktır.<sup>[39]</sup> Hebtî, çok sayıda öğrenci yetiştiren bir kırâat hocasıdır. Kırâat-ı seb'a eğitimi veren Hebtî'nin, indirâc usulüyle kırâat okuyan talebelerine iki açıdan kolaylık sağladığı söylenebilir. Birincisi, vakf yapılması uygun olan yerleri belirlemesidir. İkincisi ise âyetleri kısa parçalara ayırma özelliğine sahip olan Hebtî vakf sisteminin, indirâc usulünü daha kolay uygulanacak bir hale getirmesidir. Çünkü indirâc ile okuyan bir talebe, ilk olarak Kâlûn rivâyeti ile başlamakta ve vakf bakımından uygun olan bir yere kadar devam etmekte; bu arada vakfın yapıldığı yere kadar Kâlûn ile örtüşen diğer rivâyetleri de okuma imkânı bulmaktadır. Sonra vakf ettiği yere en yakın yerdeki vecihleri imam ve râvî sıralamasına göre okumakta ve ilk vakf yapıldığı yere göre bütün vecihleri tamamlayana kadar bu şekilde devam etmektedir.<sup>[40]</sup> Hebtî'nin, âyetleri kısa parçalara bölmesi hasebiyle indirâc yönteminin zaman kazanmaya ve kırâat tedrisatını daha kısa bir sürede tamamlamaya imkân verdiği ve bunun sonucunda talebelere sühulet sağladığı muhakkaktır.

### 3. 2. İmam Hebtî'nin Vakf Sisteminin Genel Özellikleri

Hebtî'ye nisbet edilen *Takyidü Vakfi'l-Kur'ân* adlı eserde, sadece vakfın denk geldiği ilgili kelime önüne bir nokta yazılarak vakf yerinin gösterildiğini, vakf yapıl-

<sup>[37]</sup> Bk. Abdülaziz Binabdullah, *Mu'cemü'l-muhaddisîn ve'l-müfessirîn ve'l-kurrâ' bi'l-Mağrib* (Rabat, 1972), 5.

<sup>[38]</sup> Ahmed b. Abdilaziz el-Hilâlî, *'Urfü'n-nedd fi hukmi hazfi harfi'l-medd*, thk. İbrahim Ait Ouaghorî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009), 170; Âbidîn, *Menheciyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 85.

<sup>[39]</sup> Vekkâk, *Takyidü vakfi'l-kur'ân*, 25; Arâb, *el-Kurrâ' ve'l-kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 181.

<sup>[40]</sup> Bk. Maşalî, *Kıraat İlmî*, 158.

ması gereken yerlerdeki vakf çeşidiyle ilgili herhangi bir bilgi aktarılmadığını ve bu bağlamda ortaya çıkan tercihlerle alakalı herhangi bir ta'lil yapılmadığını daha önce dile getirmiştik. Dolayısıyla vakf yapılması gereken yerlerin belirlenmesinde Hebtî'nin takip ettiği bir yöntemden söz etmek mümkün değildir. Ancak Hebtî'ye nisbet edilen eseri ve onun sistemini esas alan mushafı incelemek, bu vakf sisteminin özellikleri hakkında genel bir çerçeve çizmemize imkân tanır. Hebtî'nin vakf tercihlerinin öne çıkan hususiyetlerinin başında şu noktalar zikredilebilir:

1. İmam Nâfi'in vakf tercihlerini esas almak:<sup>[41]</sup> Hebtî'nin, bölgenin okumakta olduğu kırâatin nisbet edildiği İmam Nâfi'in vakf yaklaşımlarına riayet ettiğinden yukarıda bahsetmiştik. Sözelimi Hebtî'nin sistemini esas kabul eden mushaf, vakf-ibtidâ konusunu ele alan ana kaynaklarla mukayese edildiğinde Hebtî'nin Nâfi'in vakf tercihlerini belirli ölçüde takip ettiği görülmektedir. Örneğin; Bakara 2/2. âyet, *ذِكْرِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “İşte bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir” şeklindedir. Secâvendî ve Medine vakf ekolünü esas alan mushafalarda ريب ve فيه sözlerinden sonra vakf-1 mu'âneka işareti (üç nokta ∙) bulunmaktadır.<sup>[42]</sup> Bu işarete göre birincisinde durulursa ikincisinde geçilir, birincisinde geçilirse ikincisinde durulması gerekir, her ikisinde birden vakf yapmak caiz değildir. Bunun yanı sıra Nehhâs, Dâni ve Üşmûnî, ريب lafzı üzerine vakf yapmanın İmam Nâfi'a göre tam olduğunu nakletmişlerdir.<sup>[43]</sup> Bu sebeptir ki Hebtî, ريب üzerine vakf yapıp فيه lafzından ibtidâ ederek kendi kırâat imamına bağlı kalmıştır.<sup>[44]</sup> Bu arada her iki vakf tercihi de aynı anlamı ifade etmektedir.<sup>[45]</sup>

Yine Enfâl 8/50. âyet *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا ۗ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ۗ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ* “Melekler, kâfirlerin suratlarına ve arkalarına vura vura, 'haydi tadın yangın azabını' diyerek canlarını alırken bir görseydin!” şeklindedir. Secâvendî ve Medine vakf ekolünü esas alan mushafalarda كَفَرُوا sözünden sonra vakf-1 memnû' işareti (vakf-1 lâ) bulunmaktadır.<sup>[46]</sup> Buradaki الْمَلَائِكَةُ kelimesinin fail olmasını gerekçe göstererek mâna bakımından öncesinden koparılması gerektiğine dikkat çekmek maksadıyla لا işareti kullanılmıştır. Bunun yanı sıra وَادْبَارَهُمْ sözünde vakf yapılmasının kâfi olduğunu belirten Nehhâs ve Dâni, كَفَرُوا lafzı üzerine vakf yapmanın İmam Nâfi'a göre tam olduğunu nakletmişlerdir.<sup>[47]</sup> Nâfi'in tercihi bu

[41] Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi*, 4/196; Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'ân*, 75; Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 84; A'râb, *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*, 182.

[42] Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf (el-Vakfû ve'l-ibtidâ'ü'l-kebîr)*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/173; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye* (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1406), 2.

[43] Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 13; Dâni, *el-Müktefâ*, 16; Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 6.

[44] Bk. Vekkâk, *Takyîdü vakfi'l-Kur'ân*, 197; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 3; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 2.

[45] Kastallâni, *Leṭâ'ifu'l-işârât*, 4/1646.

[46] Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 2/539; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 183.

[47] Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 277; Dâni, *el-Müktefâ*, 104.



yönde olduğundan Hebtî de kendi sisteminde, كَفَرُوا sözü üzerine vakf yapıp الْمَلَائِكَةُ lafzından ibtidâ etmiş ve Hebtî'nin sistemini esas alan mushaflarda كَفَرُوا lafzı üzerine (صه) işareti konulmuştur.<sup>[48]</sup> Söz konusu bu vakf tercihinin göre يَتَوَقَّى kelimesinin faili Allah'a ait gizli zamir iken, الْمَلَائِكَةُ lafzı mübetdâ olup haberi يَضْرِبُونَ şeklinde fiil cümlesidir. Dolayısıyla bu vakf tercihinin göre âyetin anlamı şöyle olur: "O (Allah), kâfirlerin canlarını alırken bir görseydin! Melekler suratlarına ve arkalarına vurup 'Tadın bakalım yangın azabını' derler."<sup>[49]</sup>

2. İmam Nâfi'nin kırâati doğrultusunda vakf yerlerini tercih etmek: Örneğin; Arâf 7/26. âyet-i kerimede وَلِبَاسِ التَّقْوَى وَرِيْشًا قَفَّ وَلِبَاسِ التَّقْوَى [50] "Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süslenecğinizin elbise verdik. Takvâ elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır" buyurulmaktadır. Bu âyette yer alan رِيْشًا ve وَلِبَاسِ kelimesini, Kisâi hariç Kûfe, Basra ve Mekke kırâat imamları mübetdâ olarak ref' ile okurken, Nâfi' dâhil üzere diğer kırâat imamları أَنْزَلْنَا fiilinin mef'ülü olarak nasb ile okumuşlardır.<sup>[50]</sup> İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dâni, Secâvendî ve Üşmûnî ref' ile okuyanların رِيْشًا üzerine vakf yapılabildiğine, nasb ile okuyanların ise التَّقْوَى lafzı üzerine durulabildiğine işaret etmişlerdir.<sup>[51]</sup> Bilindiği gibi Secâvendî ve Medine vakf ekolünü esas alan mushafların kahir ekseriyeti, Kûfe kırâat imamlarından Âsım kırâatinin Hafs rivâyetine göre yazılmıştır. وَلِبَاسِ kelimesini mübetdâ olarak ref' ile zabt eden bu mushaflar, (ط), [52] (صلى), [53] ve (ج), [54] gibi işaretler kullanarak, رِيْشًا sözünün vakf yeri olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Nâfi' kırâatini takip eden ve Hebtî vakf sistemini esas alan mushaflar, رِيْشًا lafzında durmayıp وَلِبَاسِ التَّقْوَى ifadesinden sonra vakf yapmayı tercih etmektedir.<sup>[56]</sup> Böylece mef'ülün bihi olan لِبَاسِ أَنْزَلْنَا fiilinden ayrılmadan ilk cümle tamamlanıp mübetdâ ve haberden oluşan ذَلِكَ خَيْرٌ şeklindeki isim cümlesi başlamaktadır. Taberî (ö. 310/923), bu kırâat ve vakf seçeneğini tercih etmekle beraber âyeti şu şekilde tevvil etmiştir: "Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süslenecğinizin elbise ve imân yarattık. Bunlar var ya, işte Kâbe etrafında çıplak tavaf etmekten daha hayırlıdır."<sup>[57]</sup> Tunuslu müfessir İbn Âşûr (ö. 1973/1393), âyette yer alan giysi ve tüy

[48] Bk. Vekkâk, *Takyîdû vakfi'l-Kur'ân*, 225; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 184; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 183.

[49] Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 277; Dâni, *el-Müktefâ*, 104; Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 159; Kastallânî, *Leṭâ'ifu'l-işârât*, 5/2293.

[50] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/268.

[51] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*; thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1971), 2/652; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/249; Dâni, *el-Müktefâ*, 93-94; Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ*, 143; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 2/498.

[52] *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Arâf 7/26.

[53] *Kur'ân-ı Mecîd* (Pakistan, Pencap, 1932), 153.

[54] *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 153.

[55] *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif* (Dimaşk: ed-Dâru's-Şâmiyye li'l-Me'ârif, 1404), 153.

[56] Bk. Vekkâk, *Takyîdû vakfi'l-Kur'ân*, 221; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 183; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 183.

[57] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî



gibi somut eşyaya atfedildiğinden وَلِبَاسِ التَّقْوَى ifadesine de somut bir anlam vermiştir. Ona göre وقى fiilinden türeyen تَقْوَى, korunmalık anlamında olup kalkana işaret etmektedir. İbn Âşûr'un bu görüşüne göre âyetin anlamı, “Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise ve savaşta kullanacağınız korunmalık yarattık” şeklindedir.<sup>[58]</sup>

Yine Neml 27/51. âyet-i kerimde şöyle buyurulmaktadır: فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْرِمِينَ “Bak, onların tuzaklarının sonucu nasıl oldu: Biz onları da kavimlerini de topyekûn helâk ettik!” Bu âyetteki أَنَا kelimesinin hemzesini, Kûfe kırâat imamı ile Ya'kûb fetha ile okurken, Nâfî' dâhil olmak üzere diğer kırâat imamı İbnü'l-Enbârî, Neşrî, Dâni ve Secâvendî, hemzeyi fetha ile okuyanların MUKRİM üzerine vakf yapmasının caiz olmadığını, kesre ile okuyanların ise MUKRİM üzerine durup أَنَا lafzından başlamalarının hasen olduğunu zikretmişlerdir.<sup>[60]</sup> Bu sebeptir ki Hafs rivâyetini takip eden ve Secâvendî'yi esas alan mushafların çoğunda MUKRİM sözünden sonra vakf-ı memnû' (لا) işareti kullanılmıştır.<sup>[61]</sup> Öte yandan Nâfî' kırâatını takip eden ve Hebtî vakf sistemini esas alan mushaflar, MUKRİM lafzında vakf yapıp أَنَا ifadesinden ibtidâ etmektedir.<sup>[62]</sup> Taberî gibi birçok müfessir, iki kırâatin birbirine yakın mâna ifade ettiği görüşündedirler.<sup>[63]</sup> Yukarıda verilen iki örnekten hareketle Hebtî'nin, Nâfî' kırâati ışığında vakf yerlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

3. Âyet sonlarına değil, mâna bakımından uygunluğa itibar etmek: Hebtî'nin bu vakf yaklaşımına göre asıl olan Allah'ın mâna bakımından kastını esas almaktır. Bu yüzdendir ki mâna tamam olmuyorsa âyet sonu dahi olsa vakf etmez, mânanın tamamlandığı yerde durur. Böylece Hebtî'nin, âyet sonlarında vakf yapmanın sünnet olduğunu öne süren yaklaşıma muhalefet ettiği de söylenebilir.<sup>[64]</sup> Ancak âyet sonunda tam bir anlam zuhur ettiğinde orada vakf yapar. Zira âyet sonu tam bir mâna ifade ediyorsa Hebtî'yi esas alan mushaflarda âyet sonuna (صه) işareti eklenir, etmiyorsa herhangi bir işaret kullanılmaz ve ilgili âyetin bir sonraki âyeye vasl ile okunması gerekir. Bu bağlamda Nebe 78/6 ile 16 arasındaki âyetlerin bu hususa güzel bir misal teşkil ettiğini düşünmekteyiz. Müşriklere hitaben nazil olan bu âyetlerde, Allah'ın yeryüzünü düzeltmesi ve dağlarla yeryüzünü sağlam tutması, insanları dişi ve erkek olarak çift halinde yaratması, uyku nimetinin,

(Kahire: Dâru Hecer, 2001), 10/129.

[58] Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 8/75.

[59] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/338.

[60] İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/818-819; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 2/502; Dâni, *el-Müktefâ*, 172; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 2/770.

[61] Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 380; *Kur'ân-ı Mecîd*, 381.

[62] Bk. Vekikâk, *Takvîdü vakfî'l-Kur'ân*, 258; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 391; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 381.

[63] et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/129.

[64] Âbidîn, *Menheciyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 91.

gece ve gündüzün var olması ve yağmur yağdırması gibi Allah'ın insanoğluna verdiği nimetlerden söz edilmektedir. Görüldüğü gibi bu surenin 6 ile 16 arasındaki âyetler, birbirine atfedilen aynı konunun devamı niteliğinde olan âyetlerden ibai rettir. Ardından 17. âyetten itibaren ise kıyamet günü tasvir edilmeye başlanmıştır. Söz konusu âyetler arasındaki lafzî ve mânevî irtibattan dolayı olsa gerek Hebtî'ye göre âyetlerin vasl ile okunması gerekmektedir. Ancak cümlenin tamamlandığı 16. âyetin sonunda (صه) işareti kullanılarak burada vakf yapılması tercih edilmiştir.<sup>[65]</sup> Diğer taraftan mânanın 16. âyetin sonunda tamamlandığını söyleyen İbnü'l-Ena bârî, Nehhâs ve Dâni, mevzubahis âyetlerin sonunda durulmayacağını veya vasl yapılmasının gerekli olduğunu söylememişlerdir.<sup>[66]</sup> Secâvendî ise mânanın 16. âyetin sonunda tamamlandığını ve öncesinde yer alan âyetlerde vakf yapmanın uygun olmadığını kaydetmiştir.<sup>[67]</sup> Dolayısıyla Secâvendî'yi esas alan mushafalarda 6-15 âyetlerin sonunda vakf-ı memnû' (لا) işareti kullanılırken 16. âyette vakf-ı mutlak (ط) işareti kullanılmıştır.<sup>[68]</sup> Medine ekolü Mushaflarında ise âyet sonların da durmanın sünnet olduğu esas kabul edildiğinden ilgili yerlerde herhangi bir işaret kullanılmamıştır.<sup>[69]</sup>

4. Farklı bir mâna inceliğinin/uzak ihtimali bir anlamın varlığına işaret etmek: Hebtî vakf sisteminin bu özelliği kapsamında yer alan vakfların gerek tefsir gerekse vakf-ibtidâ kaynaklarında kabul görmüş bir dayanağının olmaması ciddi tenkitlere yol açmıştır. Ele alacağımız şu iki örnek konuya açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Bakara 2/53. âyet-i kerimede İsrâiloğullarına hitaben وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ “Doğru yolu bulasınız diye Mûsâ'ya kitabı ve hak ile bâtılı ayıran hükümleri vermiştik” buyurulmaktadır. İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dâni ve Secâvendî, âyetteki vakfın âyet sonunda olduğunu zikretmişlerdir.<sup>[70]</sup> Bu yüzdendir ki Secâvendî ve Medine ekolünü esas alan mushafların tamamında vakf yerinin âyetin sonunda tayin edildiği görülmektedir.<sup>[71]</sup> Bu arada müfessirlerin kahir ekseri âyetteki الفرقان lafzını Hz. Musa'ya verilen ve hak ile bâtılı ayıran hükümler şeklinde tefsir ederken, bir kısmı Hz. Musa'nın 'denizin yarılması' mucizesi olarak yorumlamışlardır.<sup>[72]</sup> Hebtî'ye gelince; onun الْكِتَابَ lafzında vakf yapıp وَالْفُرْقَانَ sözünden

<sup>[65]</sup> Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfi'l-Kur'ân*, 300; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 611; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 579.

<sup>[66]</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/963; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/781; Dâni, *el-Müktefâ*, 249.

<sup>[67]</sup> Secâvendî, (أوتادا) ile (معاشا) kelimelerinde vakf-ı murahhas kapsamında durulabileceği ruhsatına işaret etmiştir. Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 3/1081.

<sup>[68]</sup> Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 581; *Kur'ân-ı Mecîd*, 582.

<sup>[69]</sup> *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 582; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 582.

<sup>[70]</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/518; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/58-59; Dâni, *el-Müktefâ*, 39; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/202.

<sup>[71]</sup> Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 7; *Kur'ân-ı Mecîd*, 8; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 8; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 8.

<sup>[72]</sup> Bk. et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/676-678; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/502.

ibtidâ ettiği görülmektedir.<sup>[73]</sup> Hebtî'ye göre İsrâiloğullarına yapılan hitap, وَإِذْ آتَيْنَا "Bir zamanlar Mûsâ'ya kitabı verdik" şeklindedir. Ama devamında olan وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ifadesinin mânası şu şekildedir: "Ve aynı şekilde doğru yolu bulasınız diye Furkan'ı yani Kur'an'ı Muhammed'e verdik."<sup>[74]</sup> Hebtî'ye ait bu vakf tercihinin zihinlerde çağrıştırdığı bu anlam, uzak ihtimalli olduğu gibi âlimler tarafından da kabul görmemiş ve şiddetle reddedilmiştir. Vakf-ibtidâ konusunda ana kaynak niteliğinde olan *el-Kat' ve'l-İ'tinâf* adlı eserin müellifi Nehhâs, bu görüşü Ferrâ (ö. 822/207) ile Kutrub'a (ö. 210/825 civarı) nisbet ettikten sonra bu anlamın hem mâna hem de irab açısından doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>[75]</sup> Anlaşılan o ki Hebtî, söz konusu âyette sadece müfessirlere değil, aynı zamanda vakf-ibtidâ âlimlerine de muhalefet etmektedir.

Yine Mutaffifin 83/34-36 âyetlerde عَلَى الْأُرَائِكِ يَضْحَكُونَ. فَاَلْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ. هَلْ تُؤْتِبُ الْكُفَّارَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ buyurulmaktadır. İbnü'l-Enbârî, bu âyetlerle ilgili herhangi bir şey kaydetmeyerek âyetlerin sonlarında vakf yapılacağına işaret ederken, Nehhâs, Dâni ve Secâvendî, يَنْظُرُونَ kelimesinde anlamın tamamlandığını zikretmişlerdir. Bunun yanı sıra Nehhâs ve Secâvendî, الْأُرَائِكِ sözünde vakf yapmanın caiz olmadığını altını çizmişlerdir.<sup>[76]</sup> Böylece Secâvendî ekolünü esas alan mushafalarda الْأُرَائِكِ sözünden sonra vakf-ı memnû' (لا), يَنْظُرُونَ kelimesinden sonra vakf-ı mutlak (ط) işareti görülmektedir.<sup>[77]</sup> Medine ekolünü esas alan mushafalara ise herhangi bir işaret eklenmemiştir.<sup>[78]</sup> Mevzubahis âyetler, yukarıda adı geçen âlimlerin belirlediği vakf yerleri doğrultusunda okunduğunda "İşte bugün müminler kâfirlere gülerler. (Cennette) Koltuklar üzerinde (müşrikler azaba uğratıldığında) seyredeler. Nasıl, kâfirler yapmakta olduklarının karşılığını buldular mı?"<sup>[79]</sup> şeklinde bir anlam ortaya çıkacaktır. Zira müfessirlerin çoğu bu görüştedir.<sup>[80]</sup>

Hebtî'ye gelince; onun فَاَلْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ عَلَى الْأُرَائِكِ يَنْظُرُونَ şeklinde okuyup الْأُرَائِكِ sözünde vakf yaparak üç âyeti iki parçaya böldüğü görülmektedir.<sup>[81]</sup> Hebtî'nin bu vakf tercihinin göre âyetlerin mânası şu şekilde değişecektir: "İşte bugün müminler, koltuklarına kurulup cehennemde azap çeken kâfirlere gülerler. Kâfirler yaptıklarının cezasını buldular mı? diye

[73] Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfi'l-Kur'an*, 199; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 9; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 8.

[74] Âbidîn, *Menheciiyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 147.

[75] Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, 1/58.

[76] İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/970; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, 2/796; Dâni, *el-Müktefâ*, 253; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 3/1108.

[77] Bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 588; *Kur'an-ı Mecid*, 588.

[78] Bk. *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 588; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 588.

[79] Mutaffifin 83/34-36.

[80] Bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/227; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/215.

[81] Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfi'l-Kur'an*, 301; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 619; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 586.

*bakarlar.*<sup>[82]</sup> Nehhâs, bu vakf tercihini reddedip doğru olmayan bir mâna ürettiğinden bahsetmiştir.<sup>[83]</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) ise cumhurun tefsir görüşünü tercih etmekle beraber diğer tesir şekline *قيل* ifadesiyle yer vererek uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.<sup>[84]</sup> Bu örnekten de Hebtî'nin müfessirler ve vakf-ibtidâ âlimlerinin benimsediği istikametten gitmeyerek, farklı bir mâna inceliğinin ve/veya uzak ihtimalli bir anlamın varlığına işaret ettiği görülmektedir.

5. Lafzatullah'ta vakfetmek ve Allah'ın sıfatlarını ayrı ayrı göstermek: Hebtî vakf sisteminin öne çıkan özelliklerinden biri de *الله* lafzını, Allah'ın sıfatlarını ve/veya Allah'a ait fiil ve vasıfları vurgulamak amacıyla âyetin mânasının elverdiği ölçüde bunları ayrı ayrı gösterip vakf yapmaktır. Hebtî'nin, bunu yaparken çoğu zaman âyeti oluşturan atıf, sıfat, haber veya talil cümleleri arasındaki mânevî ve lafzi irtibata çok itibar etmediği görülmektedir.<sup>[85]</sup> Bu husus şu iki örnekle izah edilebilir. Birincisi *العَرْشِ الْعَظِيمِ* *فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ* "Buna rağmen yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter, O'ndan başka ilah yoktur, ben ancak O'na tevekkül ettim; O, yüce Arş'ın sahibidir" şeklindeki Tevbe sûresinin 129. âyetidir. İbnü'l-Enbârî ve Dâni, bu âyetle ilgili herhangi bir şey zikretmeyerek âyetin sonunda vakf yapılacağına işaret etmişlerdir. Nehhâs, mânanın âyetin sonunda tamamlandığını kaydetmekle beraber *تَوَكَّلْتُ* kelimesinde vakf yapmanın 'sâlih'/iyi olduğunu dile getirmiştir. Secâvendî ise *حَسْبِيَ اللَّهُ* ifadesinde durmanın caiz olduğunu belirtse de *وَاللَّهُ* evlâ ve daha doğru olduğunu vurgulamıştır. Bu arada Secâvendî'ye göre *وَاللَّهُ* cümlesinde vakf yapmak tam bir anlam ifade ettiğinden mutlak vakftir.<sup>[86]</sup> Bu sebepledir ki Secâvendî ekolünü esas alan mushaflarda *الله* sözünden sonra vakf-ı mücevvez (ج) veya (صلى) *وَاللَّهُ* cümlesinden sonra ise vakf-ı mutlak (ط) işareti görülmektedir.<sup>[87]</sup> Medine ekolünü esas alan mushaflarda ise *وَاللَّهُ* ve *وَاللَّهُ* ifadelerinden sonra *وَاللَّهُ* evlâ olduğuna işaret eden (صلى) sembolü eklenmemiştir.<sup>[88]</sup> Hebtî'ye gelince; onun *وَاللَّهُ* *فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* şeklinde okuyup *الله* lafzını ve Allah'ın sıfatlarını ayrı ayrı gösterip yukarıda belirtilen yerlerde vakf yaparak âyeti dört parçaya böldüğü görülmektedir.<sup>[89]</sup>

[82] Âbidîn, *Menhaciyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 145.

[83] Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 2/796.

[84] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/157.

[85] Âbidîn, *Menhaciyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 93.

[86] İbnü'l-Enbârî, *İzâhî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/701; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 1/298; Dâni, *el-Müktefâ*, 110; Secâvendî, *İlelül-vukûf*, 2/563.

[87] Bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 206; *Kur'an-ı Mecid*, 207.

[88] Bk. *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 207; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 207.

[89] Bk. *Vekkâk, Takyîdü vakfi'l-Kur'an*, 228; *el-Muşhafü'l-Muhammedi el-Mağribî*, 207; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 207.

Yine Enfâl 8/64. âyetinde *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* buyurulmaktadır. Müfessirler bu âyet-i kerimenin tevilini yaparken iki görüşten bahsetmişlerdir. Birincisi, *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* ifadesinin *حَسْبُكَ* sözündeki mahallen mansub olan ك harfine atfedilmesi ve *(حَسْبُكَ وَحَسْبُ الْمُؤْمِنِينَ)* şeklinde takdir edilmesi yönündedir. Buna göre âyet-i kerimeye şöyle bir anlam verilebilir: “*Ey peygamber! Sana ve sana tâbi olan müminlere Allah yeter.*” İkincisi ise *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* ifadesinin mahal- len merfû‘ olan *اللَّهُ* lafzına atfedilmesi ve *(حَسْبُكَ اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)* şeklinde takdir edilmesi yönündedir. Bu tevil şekline göre ise âyet şöyle bir anlam alır: “*Ey peygamber! Allah ve sana tâbi olan müminler sana yeter.*” Taberî gibi kimi müfessirler, sadece birinci teville yer verirken, Kurtubî ve İbn Âşûr gibi bazıları da her iki teville yer vermekle birlikte ikincisini tercih etmişlerdir.<sup>[90]</sup> Konuyla ilgili vakf-ibtidâ âlimlerinin görüşlerine gelince; İbnü'l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni birinci tevil şekli için *اللَّهُ* kelimesinde vakf yapmanın hasen/kâfi olduğunu, ikinci tevil şekli için de âyetin sonunda vakf yapmanın uygun olduğunu kaydetmişlerdir. Secâvendî ise bu âyeyi ilgili herhangi bir şey zikretmeyerek âyetin sonunda durmanın uygunluğuna işaret etmiştir.<sup>[91]</sup> Bu yüzden olsa gerek Secâvendî ve Medine vakf ekolünü esas alan mushafalarda ikinci tevil şekli tercih edilmek suretiyle herhangi bir işaret kullanılmamıştır.<sup>[92]</sup> Hebtî'ye gelince; *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* şeklinde okuyup *اللَّهُ* lafzında vakf yaptığı görülmektedir.<sup>[93]</sup> Burada *اللَّهُ* lafzında durup sonrasında başlamanın yarattığı vurgu *(وَحَسْبُ الْمُؤْمِنِينَ أَيْضًا هُوَ اللَّهُ)* “Ve müminlere de Allah yeter” anlamını zihinlerde çağrıştırmaktadır. Anlaşılan o ki Hebtî, tefsirlerde yer alan iki tevilden birini tercih ederek lafzatullah'ta vakf yapma kaidesine sadık kalmıştır.

Bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus da Hebtî'nin *سبحان الله، سبحانك* gibi tesbih ve tenzih lafızlarında da vakfta bulunmasıdır.<sup>[94]</sup> Ancak bunu yaparken mutlak surette bu kaideye bağlı kaldığını söylemek doğru olmayacaktır. Şöyle ki Hebtî, tenzih lafzını gerektiren illet, tenzih lafzından önce ise tenzih lafzında vakf yapar. Lakin tenzih lafzını gerektiren illet, tenzih lafzından sonra ise bu durumda tenzih lafzını illetinden ayırmayıp vakf yapmamıştır. Örneğin; Bakara 2/116. âyeti *وَلَدَا سُبْحَانَهُ* “Allah çocuk edindi” dediler. *Hâşâ! O bundan münezzehtir.*” şeklindedir.<sup>[95]</sup> Bu âyette de tenzihi gerektiren illet (Allah'ın çocuk

<sup>[90]</sup> et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 11/259-261; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*, 10/68; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/65.

<sup>[91]</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/687-688; Nehhâs, *el-Ḳaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/279-280; Dâni, *el-Müktefâ*, 105; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 2/542.

<sup>[92]</sup> Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 184; *Kur'ân-ı Mecîd*, 185; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 185; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 185.

<sup>[93]</sup> Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfî'l-Ḳur'ân*, 225; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 186; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 185.

<sup>[94]</sup> Âbidîn, *Menheciiyyetü İbn Ebî Cum 'a el-Hebtî*, 112.

<sup>[95]</sup> Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfî'l-Ḳur'ân*, 200; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 19; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 18.

edinmesi iftirası), سُبْحَانَهُ sözünden önce yer almıştır. Hâlbuki Nisâ 4/171. âyetinde *“Allah ancak bir tek ilâhtır. O, çocuğu olmaktan münezzektir”* buyurulmaktadır.<sup>[96]</sup> Görüldüğü gibi burada tenzihi gerektiren illet (Allah'ın çocuk edinmesi iftirası), سُبْحَانَهُ sözünden sonra yer almıştır.

6. Emir ve/veya nehiyleri (yasakları) birbirinden ayırmak:<sup>[97]</sup> Hebtî, birbirine atfedilen emirler arasında vakf yapıp onları ayırdığı gibi, nehiy cümleleri arasında da aynı şeyi yapar. Bunun yanı sıra birbirine atfedilen emir ve nehiyleri de birbirinden ayırır. Örneğin; *وَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا* “*Kâfirlerle ve münâfiklara kulak asma, onların sana verdikleri eziyete aldırma. Allah'a tevekkül et, güvenmek için Allah yeter*” şeklindeki Ahzâb 33/48. âyetin bu hususa iyi bir misal teşkil ettiğini düşünmekteyiz. İbnü'l-Enbârî, bu âyetlerle ilgili herhangi bir şey kaydetmeyerek âyetin sonunda vakf yapılacağına işaret ederken, Nehhâs ve Dâni, mânanın âyet sonunda tamamlandığını zikretmişlerdir. Ancak Nehhâs'a göre *وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ* ifadesinde durmak vakf-ı kâfi'dir. Secâvendî'ye göre ise *وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ* cümlesinde vakf yapmak tam bir anlam ifade ettiğinden burada durmak mutlak vakftir.<sup>[98]</sup> Dolayısıyla Secâvendî ekolünü esas alan mushaflara *اللَّهُ* sözünden sonra vakf-ı mutlak (ط) işareti eklenmiştir.<sup>[99]</sup> Medine ekolünü esas alan mushaflarda vakf-ı câiz (ج) işareti kullanılmamıştır.<sup>[100]</sup> Hebtî'ye gelince; onun, *وَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ* şeklinde okuyup birbirine atfedilen emir ve nehiy cümlelerinin sonunda vakf yaparak âyeti dört parçaya böldüğü görülmektedir.<sup>[101]</sup> Böylece Hebtî, aralarında hem mâna hem de lafız/irab bakımından bağlantı olan cümleleri ayırmaktadır.

Yine Enfâl 8/46. âyet-i kerimesinde şöyle buyurulmaktadır: *وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ* “*Allah ve Resul'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin, sonra zayıflarsınız ve zaferi elden geçirirsiniz. Sabredin. Çünkü kuşkusuz Allah sabredenlerle beraberdir.*” İbnü'l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni, bu âyetle alakalı herhangi bir şey zikretmemişler ki onlara göre vakf yeri, âyeâtin sonundadır. Secâvendî, *وَاصْبِرُوا* sözünde anlamın tamamlandığını düşünerek vakf-ı mutlak kapsamında durmanın uygun olduğunun altını çizmiştir.<sup>[102]</sup> Bu yüzden ki Secâvendî'yi esas alan mushaflarda *وَاصْبِرُوا* sözünden sonra vakf-ı mutlak

[96] Bk. Vekkâk, *Takyîdû vakfi'l-Kur'ân*, 213; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 104; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 105.

[97] Âbidîn, *Menhecîyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 134.

[98] İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/843; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/554; Dâni, *el-Müktefâ*, 186; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 3/821.

[99] Bk. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 423; *Kur'ân-ı Mecîd*, 424.

[100] Bk. *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 424; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 424.

[101] Bk. Vekkâk, *Takyîdû vakfi'l-Kur'ân*, 267; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 435; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 424.

[102] İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/686; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 1/276; Dâni, *el-Müktefâ*, 104; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 2/538.

(ط) işareti kullanılmaktadır.<sup>[103]</sup> Medine ekolünü esas alan mushaflarda ise رِيْحُكُمْ kelimesinden sonra (صلى) işareti yer alırken, واصْبِرُوا sözünden sonra vakf-ı câiz (ج) işareti kullanılmaktadır.<sup>[104]</sup> Hebtî'ye gelince; onun وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا أَهْلَ الْبَيْتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ حِزْبًا مِمَّنْ لَا يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَمُنَافِقِينَ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا كَانَ لَكُم مِّنْ حِيَابٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ şeklinde okuyup birbirine atfedilen emir ve nehiy cümlelerinin sonunda vakf yaparak âyeti dört parçaya böldüğü görülmektedir.<sup>[105]</sup> Bu iki örnekten de anlaşıldığı üzere Hebtî, bir âyeti birkaç parçaya bölmek suretiyle parçaların her birini vurgulamış ve böylece Allah'ın emir ve yasalarına dikkat çekmeye çalışmıştır. Ne var ki Hebtî, aralarında mânevî ve lafzî bağlantı olan bu parçaları ayırarak nahiv ve vakf-ibtidâ kaidelerine muhalefet etmiştir.

7. Farklılık arz eden sözler, gruplar veya fiilleri birbirinden ayırmak: Hebtî, birbirine atfedilmiş ama söyleyeni farklı olan sözler (müminler, melekler ve kâfirlere ait sözler), zıtlık niteliğine sahip olan gruplar (cennet ehli-cehennem ehli) veya nitelik açısından farklılık gösteren fiiller (iyilik-kötülük yapmak) arasında vakf yapıp onları ayırır.<sup>[106]</sup> Şu iki örneğin konuya açıklık getireceğini düşünmekteyiz. Fâtır 35/32. âyet-i kerimede وَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۖ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ۖ إِذْنُ اللَّهِ ط ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۖ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ۖ إِذْنُ اللَّهِ ط “Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır” buyurulmaktadır. بِإِذْنِ اللَّهِ ile عِبَادِنَا ifadelerinde vakf yapmak, İbnü'l-Enbârî'ye göre hasen iken, Nehhâse göre kâfidir. Dâni'ye göre عِبَادِنَا kâfi iken, âyetin sonu tam bir vakf yeridir. Secâvendî'ye gelince; o, âyette yer alan grupları kısa cümlelere ayırarak her cümlemin sonunda vakf yapmayı caiz görmüştür.<sup>[107]</sup> Söz konusu ana kaynaklardaki bu tafsilatın, günümüz mushaflarına yansımaları olarak Secâvendî'yi esas alan mushafların لِنَفْسِهِ عِبَادِنَا ve عِبَادِنَا لِنَفْسِهِ عِبَادِنَا ifadelerinden sonra vakf-ı caiz (ج) , (ط) ifadesinden sonra vakf-ı mutlak (ط) işaretinin kullanıldığı görülmektedir. Medine ekolünü esas alan mushaflarda ise عِبَادِنَا kelimesinden sonra (صلى) ifadesinden sonra da (ج) işareti mevcuttur.<sup>[108]</sup> Öte yandan Hebtî -vakf derecelerini belirtmeden- Secâvendî'nin vakf yaptığı aynı yerlerde durmuş, Hebtî'yi esas alan mushaflarda da bu gibi yerlerde (صه) işareti kullanılmıştır.<sup>[109]</sup> Kanaatimizce burada Hebtî ile Secâvendî'nin vakf yerlerini belirleme açısından ortak noktaları, âyette yer alan grupları kısa cümlelere ayırarak

<sup>[103]</sup> Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 182; *Kur'ân-ı Mecîd*, 182.

<sup>[104]</sup> Bk. *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 183; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 183.

<sup>[105]</sup> Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfi'l-Kur'an*, 225; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 183; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 183.

<sup>[106]</sup> Âbidîn, *Menheciiyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî*, 145.

<sup>[107]</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzhâri'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/850; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/573; Dâni, *el-Müktefâ*, 192; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 3/838.

<sup>[108]</sup> Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 437; *Kur'ân-ı Mecîd*, 438; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 438; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 438.

<sup>[109]</sup> Bk. Vekkâk, *Takyidü vakfi'l-Kur'an*, 269; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 449; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 438.



söz konusu farklı grupları okuyucu ve dinleyicinin zihninde canlandırmak ve vurgulamaktır. İbnü'l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni ise mevzubahis cümleler arasındaki mânevî ve lafzî bağlantı dolayısıyla birbirine atfedilen cümleleri ayırmanın uygun olmadığı görüşündedirler.

Aynı konuya Fussilet 41/46. âyet de örnek gösterilebilir. Âyette *مَنْ عَمِلَ صَالِحًا* *فَلِنَفْسِهِ* *وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا* *Kim din ve dünya için salih bir amel işlerse kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötü amel işlerse kendi aleyhine işlemiş olur*” buyurulmaktadır. İbnü'l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni bu âyetle alakalı *فَعَلَيْهَا* sözünde vakfın kâfi olduğunu, Secâvendî ise vakfın tam olduğunu zikretmişlerdir ki onlara göre birbirine atfedilen iki cümleyi ayırmak caiz değildir.<sup>[110]</sup> Bu yüzdendir ki Secâvendî vakf ekolünü esas alan mushaflarda *فَعَلَيْهَا* sözünden sonra (ط) işareti kullanılırken, Medine ekolü muhafızlarında *فَلِنَفْسِهِ* sözünden sonra (صلى) *فَعَلَيْهَا* lafzından sonra (قلى) işareti yer almaktadır.<sup>[111]</sup> Hebtî'ye gelince; onun *مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَئِنْفَسِهِ* *وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا* şeklinde okuyup birbirine atfedilen nitelik açısından farklılık gösteren iki fiil cümlesi (iyilik-kötülük yapmak) arasında vakf yapıp onları ayırdığı görülmektedir.<sup>[112]</sup> Bu örnekten de anlaşıldığı üzere Hebtî, aralarında mânevî ve lafzî bağlantı olan iki cümleyi ayırmakla bu fiillere dikkat çekmek istese de dil ile vakf-ibtidâ âlimlerine muhalefet etmektedir.

Çalışmamızda ele alınan örnekleri değerlendirdiğimizde Hebtî'nin vakf-ibtidâ açısından belirlediği vakf yerlerini üç kısım olarak sınıflandırabiliriz: Birincisi Hebtî'nin İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, Dâni ve Secâvendî gibi kendisinden önce gelen vakf-ibtidâ âlimlerinin ittifak ettikleri görüşlerine katıldığı vakf türleridir. Bu da oldukça fazladır ki vakfların çoğu bu kısma dâhildir. İkincisi, tefsir kitaplarının ve vakf-ibtidâ ana kaynaklarının üzerinde fikir birliği sağlamadığı vakf ihtimalleri arasında tercih yaparak yalnızca birini esas aldığı vakf türleridir. Bu tür vakflar da oldukça fazladır. Üçüncü kısım ise Hebtî'nin tamamen kendine özgü tespitlerde bulunup bu hususta tek kaldığı/infirad ettiği vakf türleridir. Bu tür vakflar diğer iki kısma nispeten oldukça azdır. Ne var ki Hebtî'nin en çok bu kısımdaki vakf tercihleri tartışma konusu olmuş ve bazı Kuzey Afrika âlimleri tarafından ağır tenkitlere maruz kalmıştır.<sup>[113]</sup> Buna mukabil, Hebtî'nin vakf konusunda tek kaldığı/

<sup>[110]</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/878; Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-i'tinâf*, 2/629; Dâni, *el-Müktefâ*, 208; Secâvendî, *İlelül-vukûf*, 3/903.

<sup>[111]</sup> Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, 480; *Kur'ân-ı Mecîd*, 481; *Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 481; *Muşhafü'd-Dâri's-Şâmiyye li'l-me'ârif*, 481.

<sup>[112]</sup> Bk. Vekâk, *Takyidü vakfi'l-Kur'ân*, 225; *el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*, 183; *Muşhafü'l-Cemâhîriyye*, 183.

<sup>[113]</sup> Muhammed el-Mehdî el-Fâsî'nin (ö. 1109/1697) *ed-Dürratü'l-Garrâ' fî Vakfi'l-Kurrâ'* adlı eseri ile Abdullâh b. Muhammed es-Siddîk el-Ğimârî'nin (ö. 1414/1993) *Minhetü'r-Ra'ûfi'l-Mu'tî bi-Beyâni Da'fi Vukûfi's-Şeyhi'l-Hebtî* isimli eser, Hebtî'nin vakf konusunda infirad ettiği tercihlerini tenkit eden eserlerin bazılarıdır.



infrad ettiği görüşleri; tefsir, kırâat, lügat ve nahiv açısından belli incelikleri dik-kate aldığı düşünülerek kimi âlimler tarafından savunulmuştur.<sup>[114]</sup>

## SONUÇ

Makale çerçevesinde yapılan incelemede vakf işaretleri ve çeşitleri açısından Hebtî, Secâvendî ve Medine ekollerinin günümüz mushaflarında kullanılan üç temel vakf ekolünü temsil ettiği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda Mağrib ve Kuzey Afrika mushaflarında hicri X. asrın ikinci yarısına kadar herhangi bir vakf işaretinin kullanılmadığı, söz konusu tarihten bu yana Muhammed b. Ebî Cum'a el-Hebtî'nin vakf sistematığının esas alındığı ve bu doğrultuda işaretlemelerin yapıldığı tespit edilmiştir.

Çalışmada İmam Hebtî'nin hayatı, ilmî tahsili, eserleri, fikhî ve itikâdî mezhebi, hocaları ve talebelerine değinilmiştir. Hebtî'nin yaşadığı dönem şartlarından hareketle bölgede Kur'an tilavetinin vahim bir halde olduğu ve vakf-ibtidâ gibi tecvid ilminin en önemli hususlarının büyük ölçüde ihmal edildiği sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan bu makale kapsamında yapılan incelemede vakf-ibtidâ meselesi itibariyle bölgede kayda değer bir bilgi birikiminin bulunmamasının tevhit ettiği boşluk, yanlış uygulamalar ve bunun sonucunda ortaya çıkan kargaşanın Hebtî vakf sisteminin kısa bir sürede yayılmasına sebep olduğu neticesine ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra Hebtî'nin görüşlerini çok sayıdaki öğrencisine aktarması, sisteminin son derece sade ve basit olması, vakf yapılması gereken yerlere tek bir sembolle işaret edilmesi ve sistemin âyetleri kısa parçalara ayırma özelliğine sahip olması gibi etkenler, söz konusu vakf sisteminin Mağrib bölgesinde hızlı yaygınlaşmasını sağlayan faktörler arasında yer almıştır.

Çalışmada, Hebtî'nin vakf sisteminin ortaya çıkışındaki muhtemel sebep ve saikler de tespit edilmiştir. İmam Nâfî'in vakf tercihlerini esas alan bir sistem inşa etmek; bölge camilerinde toplu halde okunan Kur'an tilavetlerinde birliktelik sağlamak ve yanlış uygulamaların önüne geçmek ilk sıralarda yer alan sebeplerdendir. Aynı şekilde âyetleri kısa parçalara bölerek yedi kırâati indirâc metodu ile cem eden talebelere kolaylık sağlamak, Mağriblilerin diğer İslam beldelerindeki Müslümanlardan farklı olmaya daha meyilli olmaları da bu sebepler arasında yer alabilir.

[114] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm el-Fâsî'nin (ö. 1214/1799) *Şerhu Takyidi'l-Hebtî*, İbrâhim b. Ahmed el-Mâriğîni et-Tûnusî'nin (ö. 1349/1931) *en-Nücumü't-Tavâlî' fi Şerhi'd-Dürari'l-Levâmi'*, Abdullah Vâhid el-Mârğîni et-Tûnusî'nin (ö. 1399/1979) *Risâletün fi Şerhi Vukûfi'l-Hebtî* ve İbn Hanefiyye el-Âbidîn'in *Menheciiyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fi Evkâfi'l-Kur'ani'l-Kerim* gibi eserler, vakf konusunda Hebtî'nin tercihlerini savunan eserlerin bazılarıdır.

Makalede Hebtî'nin vakf sisteminin genel özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu özelliklerin başında bu sistemin İmam Nâfi'nin kırâati doğrultusunda vakf yerlerini tercih etmesi ve İmam Nâfi'nin vakf tercihlerini esas alması gelmektedir. Bunun yanı sıra sistemin âyet sonlarına değil, mâna bakımından uygunluğa itibar etmesi ve vakfları belli çeşitlere ve derecelere ayırmadan sadece vakf yapılması gereken yerleri belirtmesi hususiyeti de öne çıkmaktadır. Aynı şekilde Hebtî'nin farklı bir mâna inceliğinin/uzak ihtimalli bir anlamın varlığına işaret etmesi, lafzatullah'ta vakfetmesi, Allah'ın sıfatlarını ayrı ayrı göstermesi, farklılık arz eden sözler, emir ve nehiyeler, gruplar veya fiilleri birbirinden ayırması gibi özellikleri de zikretmek mümkündür.

Çalışmamızda incelenen örnekler değerlendirildiğinde Hebtî'nin vakf-ibtidâ açısından belirlediği vakf yerlerinin üç grupta sınıflandırılabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Birincisi vakf-ibtidâ âlimlerinin ittifak ettikleri görüşlerine katıldığı; ikincisi, âlimlerin fikir birliği sağlamadığı vakf ihtimalleri arasında tercih yaparak yalnızca birini esas aldığı; üçüncüsü ise Hebtî'nin tamamen kendine özgü tespitlerde bulunup tek kaldığı vakf türleridir.

#### KAYNAKÇA

- Âbidîn, eş-Şeyh İbn Hanefiyye el-. *Menheciiyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fi evkâfi'l- Kur'ani'l-Kerim*. Cezayir: Dâru'l-İmam Mâlik, 1. Basım, 2006.
- A'râb, Sa'id. *el-Kurrâ' ve'l-Kırâ'ât fi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1990.
- Binabdullah, Abdülaziz. *Mu'cemü'l-muhaddisîn ve'l-müfessirîn ve'l-kurrâ' bi'l-Mağrib*. Rabat, 1972.
- Coşkun, Muhammed. *Mushaf Basımına Yansıyan Yönüyle Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Yeniden Okunması Eleştiriler-Teklifler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa'id ed-. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*. thk. Cemâl M. Şeref. 1 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1. Basım, 2006.
- Hamitü, Abdülhâdî. *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi' inde'l-mağâribe*. Fas: Fas DİB, 2003.
- Hebtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Cum'a el-. *Takyidü vakfi'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Rabat: el-Hizâne el-Haseniyye, Yazmalar, 4138-7708.
- Hilâlî, Ahmed b. Abdilaziz el-. *'Urfü'n-nedd fi hukmi hazfi harfi'l-medd*. thk. İbrahim Ait Ouaghorî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Muqaddime*. thk. Abdullah ed-Dervîş. 2 Cilt. Şam: Dâru Ya'rûb, 1. Basım, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ: Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim b. Muhammed. *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1971.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. thk. Ridâ el-Mâzindârî, ts.
- Kârî, Abdulfettâh el-. *et-Taqrîru'l-'ilmî li-Mushafi'l-Medîneti'n-Nebeviyye*. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li tıbb'ati'l-Mushafi'ş-Şerif, ts.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *Letâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1. Basım, 1434.
- Kayahan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (ts.), 299-341.

- Kettâni, Muhammed b. Ca'fer el-. *Selvetü'l-enfâs fî men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-şulehâ' fî Fâs*. thk. Muhammed Hamza el-Kettâni. 3 Cilt. Fas: el-Mevsû'a el-Kettâniyye li'Târihi Fas, 1. Basım, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmeccid Hayyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2016.
- Miknâsî, Ahmed b. Muhammed el-. *Dürretü'l-hicâl fî esmâi'ricâl*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebünnûr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1. Basım, 1971.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-Kaç' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1. Basım, 1992.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-. *'İlelü'l-vuquf (el-Vakfu ve'l-ibtidâ'ü'l-kebir)*. thk. Muhammed b. Abdillâh el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kurâniyye. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1426.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türki. Kahire: Dâru Hecer, 1. Basım, 2001.
- Tayyâr, Müsâ'id b. Süleyman et-. *Vuqufu'l-Kur'ân ve eşeruhâ fî't-tefsîr*. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li tıbb'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1. Basım, 1431.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed el-. *Menârü'l-hüdâ fî beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1973.
- Vekkâk, el-Hasan b. Muhammed. *Takvîdü vakfi'l-Kur'ân'il-Kerim li'bni Ebî Cum'a el-Hebtî dirâse ve tahkîk*. Rabat: ed-Dâru'l-Mağribiyye li'l-Kitâb, 1. Basım, 1991.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1. Basım, ts.
- el-Muşhafü'l-Cezâiriyy*. Cezayir: el-Matba'atü's-Se'âlibiyye, 1931.
- el-Muşhafü'l-Muhammedî el-Mağribî*. Rabat: Fas Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Fehresü'l-mahtûât bi'l-hizâneti'l-âmm*. Rabat: Matba'atü't-Tümî, 1973.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 15. Basım, 2008.
- Kur'ân-ı Mecîd*. Pakistan, Pencap, 1932.
- Muşhafü'd-Dâri'ş-Şâmiyye li'l-me'ârif*. Dimaşk: ed-Dâru's-Şâmiyye li'l-Me'ârif, 1404.
- Muşhafü'l-Cemâhîriyye*. Libya: el-Hey'etü'l-Âmm li'l-Evkâf, 2. Basım, 1980.
- Muşhafü'l-Medineti'n-Nebeviyye*. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1406.



## **Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme**

### Development and Expansion of the Criteria for the Detection of Authentic Verses

**Öğr. Gör. Dr. Yakup UZUN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kayseri

· yakupuzun@erciyes.edu.tr · ORCID > 0000-0001-7534-6880

#### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 01 Nisan/April 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 261-282

**Atrf/Cite as:** Uzun, Y. "Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 261-282.

## SAHİH KİRÂATLERİN TESPİT KRİTERLERİNDE GELİŞME VE GENİŞLEME

### ÖZ:

Kur'ân-ı Kerim, edebiyatın ve belâgatın zirve olduğu bir dönemde inmiştir. O günlere tanık olan insanlar, Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin eşsiz nazmı ve güzelliği karşısında aciz kalmışlar, edipler ve muallaka şairleri bile hayranlıklarını dile getirmekten kendilerini alamamışlardır. Bu eşsiz eser, Hz. Peygamber (s.a.s.) vesilesiyle hem okunmuş hem okutulmuş hem de vahiy kâtipleri vasıtasıyla kayıt altına alınarak kuşaktan kuşağa aktarılmak suretiyle bizlere ulaşmıştır. Bu kuşakların en önemli halkalarını ashâb-ı kirâm, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn dönemleri oluşturmuştur. Özellikle bu kuşaklardan sahâbe, Hz. Peygamber'den işittiği ve öğrendiği kırâatleri şifahi hem de yazılı olarak aktarmada ilk halkayı teşkil etmişlerdir. Öyle ki bunlar, bizzat Hz. Peygamberden öğrendikleri kırâatleri bu şekilde aktarmanın yanı sıra Kur'ân kırâatlerine göre imlâ ve istinsah etmiş, arza-i ahîreye uygun kırâatleri iki şahit şartı ile titizlikle kaydetmişlerdir. Bu uygulamadan sonra kırâatlerin tespit kriterleri temayüz etmeye başlamış, bu kriterlerden *isnat* ve *Mushaf imlâsı* konusunda Müslümanlar arasında pek ihtilaf oluşmamasına karşın; *icma*, *tevatür şartı* gibi kriterler üzerinde birtakım farklı görüş ve yorumlar zuhur etmiştir. Arap olmayanların İslâm'a girmesiyle birlikte dildeki lahnın (hatanın) yaygınlaşması bariz bir şekilde görülür olmuştur. Bu da Kur'ân'ın doğru okunabilmesi için *Arapça gramerine uygunluk*, *harekeleme* vb. birtakım çalışmaların yapılmasını gündeme getirmiştir. Söz konusu çalışmalar ise sonraki dönemlerde belirlenen kırâatlerin sihat kriterlerini çeşitlendirerek ziyadeleştirmiştir. Bu bağlamda söz konusu çalışmayla kırâat ilminin tanımı kısa bir şekilde verilmiş, ardından sahih kırâatlerin tespit kriterleri Hz. Peygamber döneminden başlatılmak suretiyle sahâbe, tâbiîn ve tedvîn dönemlerini kapsayacak şekilde araştırılmış, bu kriterlerde gelişme ve genişleme olup olmadığı ortaya konmuştur. Neticede Hz. Peygamber ile başlayan bu uygulama, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde merhale merhale gelişip genişleyerek tedvîn dönemine girildiği görülmüş, tedvîn döneminde ise tekâmül noktasına ulaştığı anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, Sahih, Kriter, Sahâbe, Tâbiîn.



## DEVELOPMENT AND EXPANSION OF THE CRITERIA FOR THE DETECTION OF AUTHENTIC VERSES

### ABSTRACT:

The Holy Qur'an was revealed at a time when literature and eloquence were at their peak. People who witnessed those days were incapacitated by the unique poetry and beauty of the sūrahs and verses of the Qur'an, and even the poets and muallaka poets could not help expressing their admiration. This unique work was both read and recited by the Prophet (s.a.s.) and recorded by the scribes of revelation and passed down from generation to generation. The most important rings of these generations were the periods of the Companions, the Tâbiîn and the Et-bâu't-tâbiîn. Especially among these generations, the Companions constituted the first circle in transmitting the qiraat that they heard and learnt from the Prophet both verbally and in writing. So much so that, in addition to transmitting the qiraats they learned from the Prophet in this way, they spelled and inscribed the Qur'an according to the Qur'anic qiraats, and meticulously recorded the qiraats in accordance with the arza-i ahîra with the condition of two witnesses. After this practice, the criteria for the determination of the Qur'anic fragments began to come into prominence, and although there was not much disagreement among Muslims on the issue of isnat and Mushaf orthography among these criteria, some different opinions and interpretations emerged on criteria such as ijma and the condition of tawaturat. With the entry of non-Arabs into Islam, the spread of lahna (error) in the language became evident. This, in turn, brought up the need to carry out some studies such as compliance with Arabic grammar, harekeleme, etc. in order to read the Qur'an correctly. These studies, on the other hand, diversified and enriched the criteria for the authenticity of the qiraats determined in the following periods. In this context, in this study, the definition of the science of qiraat is given briefly, and then the criteria for determining the authentic qiraat are investigated by starting from the Prophet's period and covering the sahâba, tâbiîn and tedvîn periods, and it is revealed whether there is development and expansion in these criteria. As a result, it was seen that this practice, which started with the Prophet, developed and expanded gradually in the sahâba and tâbiîn periods and entered the tedvîn period, and it was understood that it reached the point of perfection in the tedvîn period.

**Keywords:** Qiraat, Sahih, Criterion, Companions, Tâbiîn.



## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'le doğrudan ilişkisinden ötürü şer'î ilimlerin en değerlilerinden biri mesabesinde görülen kırâat ilmi, amelî bakımından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanmakta, nazari yönü ise hicri ikinci asra kadar gitmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen âyetleri her yıl ramazan ayında Cibril'e (a.s.) okumuş, onun vefat yılı ramazan ayında ise bu okuyuşu, iki defa gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber'in bu okuyuşu da gelişigüzel gerçekleşmiş bir okuma olmamıştır. Zira o, bir yandan Kur'ân'ı sahih ve güzel okuyor, diğer yandan ashâbının da sahih okuması için onların bu uygulamaya şahitlik etmesini istiyordu. Kur'ân'ın ilk muhatabı olan sahâbiler de bu ameliyeye özen göstermiş, zamanlarının önemli bir bölümünü bu işe hasretmişlerdir. Öyle ki sahâbeden pek çok kişi diğer İslâmî disiplinlerde temayüz ettikleri gibi kırâat ilminde de ender yer edinmişler ve bu okumaları, Hz. Peygamber'den çeşitli vecihlerle bellemişlerdir.

Bunlardan bazıları bir vecih, bazıları iki vecih, diğer bazıları ise daha ziyade vecihle okumuşlar ve bu ilmi, silsile halinde sonrakilere nakletmişlerdir. Sahâbe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra da Kur'ân kırâatini önemsemeye devam etmiş, farklı vecihleri ve ilgili nakilleri muhafaza etmişlerdir. Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir döneminde Mushaf haline getirilmesinde ve Hz. Osman zamanında asıl nüshaya istinaden istinsah ettirilmesi gibi çalışmalarda da görev almışlardır. Sahâbilerin bir kısmı da kendileri için özel nüsha oluşturup Hz. Peygamber'den öğrendikleri kırâati diğer insanlara öğretmek için farklı bölgelere dağılmışlardır.

Ashâbtan sonra tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn nesli de aynı yolu izlemişlerdir. Hatta bunlar arasında hayatını Kur'ân ilmine vakfetmek suretiyle bu ilmin gerek kırâatiyle gerekse tâlimi ile meşhur olan âlimler zuhur etmiştir. Söz konusu âlimler; âdil, âlim, âmil, sâhib-i itkân ve sika olmaları hasebiyle halk nezdinde müktedâbih (kendisine uyulan) kişiler olarak anılmışlardır. On kırâat imamı olarak bilinen âlimler ile bu âlimlerin yolunu izleyen râviler ve sonrakiler, bu sâlih zümreye dahil olmuşlardır. Öte yandan kırâat ilminin, dirayetli insanlar arasında devam etmesinin yanı sıra selâhiyet sahibi olmayan kişilerin de bu alanda boy göstermesiyle, mütevâtir olmayan vecihlerle de okunmuş ve bu durum da Müslümanların ihtilâfa düşmesine sebep olmuştur. Bu duruma karşın kırâat âlimleri, buna müdahale etmiş, sahih kırâatleri sahih olmayan kırâatlerden ayırarak; senet, rivâyet, tarik, vecih vb. usuller ve şartlar belirlemişlerdir. Böylelikle başlangıçta şifâhî<sup>[1]</sup> olarak fem-i muhsin sahibi hocadan talebeye nakledilen bu ilim, zamanla usul ve kaide-leri olan bir hüviyete kavuşmuştur.

<sup>[1]</sup> Şifâhî okumaların da birtakım kaide ve kuralları vardır. Örneğin; Kur'ân-ı Kerîm'i fem-i muhsinden sema' yoluyla dinleme, arz yoluyla öğrencinin hocasına okuması, eda yoluyla tecvid kaidelerine göre okunması, koro çalışması, harf tâ'lîmi vb. uygulamalardır. Geniş bilgi için bk.: Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 25, 62-71.

Bu ilmin öneminden ötürü farklı kültürlerden pek çok kırâat âlimi ve günümüz çağdaş araştırmacıları, söz konusu ilimle ilgilenmiş ve konuyla ilgili müstakil eser telif etmeseler de çeşitli telifler içerisinde bu konuya bölüm veya bab başlığı altında ele almışlardır. Örneğin; kırâat âlimlerinden İbn Mücâhid (ö. 324/936), *Kitâbü's-seb' a fi'l-kırâât* isimli eserinde sahâbenin kırâati ve rivayetlerinin tahlihi, kırâat imamlarından nakledilen vecih ve rivâyetlere itimad başlıkları altında bu konuya yer vermiştir. Endülüslü kırâat âlimlerinden Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), *Câmi' u'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'* isimli eserinde kırâat imamlarının usul ve ihtilâflarını etraflıca ele almış, bir başka eseri olan *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirââti's-seb'* isimli eserinde de imamların ihtilaflarını, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde kurrâların kırâati ve sahih kırâatlerin şartları gibi konuları işlemiştir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr* isimli eserinde sahâbenin kırâat vecihleri, kırâat nakletmede şifâhî yönteme dayanmanın rolü, sahih kırâatlerin rükünleri vb. konularda geniş bilgi vermiştir.

Günümüz çağdaş araştırmacılarına gelince bunlardan Muhammed Hamidullah; *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* isimli eserinde Kur'an okuyuş biçimi, onun metninin sonraki kuşaklara ulaştırılması vb. konulara yer vermiştir. Abdulhamit Birışık; Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe devrinde kırâat, kırâatlerin tevatürü meselesi gibi konuları *Kırâat İlmî ve Tarihi* isimli kitabıyla ele almıştır. Mehmet Dağ; *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* isimli eseriyle kırâat ekolleşmesine paralel tercih, kırâatin temellendirilmesi gibi konuları işlemiştir. Mehmet Ünal; *Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı* isimli makalesiyle kırâat kriterleri, tevatürlük ve kırâatlere kriter olarak girişi vb. konularda bilgi vermiştir. Son olarak Servet Kılıç ise *Kırâat İlmünde Mekki b. Ebî Tâlib* isimli doktora çalışmasıyla kırâatlerin ortaya çıkışının tarihi seyri, sahih kırâatlerin tespit kriterleri vb. konulara değinmiştir.

Ele aldığımız "Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme" isimli makalede, söz konusu çalışmalardan istifade edilmiş, bunlardan farklı olarak bu başlık altında müstakil ve özgün bir çalışma olarak ortaya konmuştur. Yine Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminden başlamak üzere tâbiîn dönemi ve tedvîn dönemi kırâat tespit kriterleri belli bir sistem dahilinde verilmiş sonraki dönemler bir önceki döneme nazaran kıyasvarî bir usulla işlenmiştir. Ayrıca bu dönemlerde usul ve kaidelerin hangisinin daha önce ortaya çıktığı, hangisinin asıl ve belirleyici olduğu araştırılmış, zamanla ihdas edilen gelişme ve genişleme, belli bir sistem dahilinde tablolar eşliğinde kronolojik olarak ortaya konmuştur.



## 1. KIRÂAT İLMİ

Kirâat ( القراءَة ) lafzı, Arap dilinde ( قَرَأَ ) ka-ra-e fiilinden türemiş semâî mastardır. Bu lafız; tilâvet etmek, telaffuz etmek<sup>[2]</sup>, cehri veya hafi, nağmeli veya nağmesiz okumak anlamlarına gelmektedir.<sup>[3]</sup> Yine ( قَرَأَ ) fiilinin bir diğer semâî mastarı olan Kur'ân ( قُرْآن ) lafzı ise lügatte ve Kur'ân'ın dilinde, zaman zaman kirâat ile eş anlamlı olarak zikredilmiştir.<sup>[4]</sup> Kirâat lafzı, Kur'ân'da doğrudan geçmemekle birlikte, tilâvet anlamı ifade eden fiil, kip kalıplarında ve mastar olarak ( قُرْآن ) şeklinde pek çok yerde geçmektedir.<sup>[5]</sup> Ayrıca bu lafız, kelimelerinin edâ keyfiyetini ve ihtilaflarını nakledenlere nispet ederek okumak anlamını da ihata etmektedir.<sup>[6]</sup> Nitekim müelliflerden bir kısmı bu lafzı, “Lafızların tilâvet keyfiyetini ve ihtilaflarını nakleden kişiye isnat ederek bilmektir.”<sup>[7]</sup> şeklinde tarif etmişlerdir. Bir kısmı da “Lafızların nasıl tilâvet edileceğini râvilere nispet etmek suretiyle bu lafızlar üzerindeki çeşitli vecihleri ele alan bir ilimdir.”<sup>[8]</sup> demişlerdir. Diğer bir kısmı ise “Lafızlarda mütemadiyen oluşan vecih ihtilaflarını, Kur'ân nazmı açısından incelemeye alan bir ilim dalıdır.”<sup>[9]</sup> ve “Kur'ân tilâveti sırasında kelime ve harfleri, birbirine ekleyerek okumaktır.”<sup>[10]</sup> demişlerdir. Yine bu lafza, “Kur'ân lafızlarını harekeleme (tahrik), sükûn verme (teskin), ayırma (fasl), birleştirme (vasl), hattan düşürme (hazf), hatta gösterme (ispat) vb. konularda, imam ve râvilerin ittifak ve ihtilaflarını bildiren ilimdir.”<sup>[11]</sup> diyenler olmuştur. Son olarak “Kur'ân lafızlarını, rivayet

<sup>[2]</sup> Kirâat lafzıyla ilgili geniş bilgi için bk.: Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdü'l-Hamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), “kirâat”, 3/369-370; Ebü'l-Fezâil Râdiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *et-Tekmilâ ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-'Arabiyye li'l-Cevherî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1973), “kirâat”, 1/38.

<sup>[3]</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), “kirâat”, 662-663; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), “kirâat”, 1223; Subhî b. İbrâhîm Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi el-Melâyi'n, 1080), “kirâat”, 18-20.

<sup>[4]</sup> Kur'ân ve kirâatlerin aynı mı, yoksa farklı mı? Bu konuda bilgi için bk.: Ebü Abdillâh Bedrüdî'nin Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1404/1984.), 1/318-322.

<sup>[5]</sup> el-'Araf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 106; el-Kiyâmet 75/17, 18; el-İnşikâk 84/21; el-Alak 96/1, 3.

<sup>[6]</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/369-370; Sâgânî, *et-Tekmilâ ve'z-zeyl ve's-sıla*, 1/38; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 61.

<sup>[7]</sup> Ebü'l-Kasım (Ebü Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebü Şâme el-Makdisî, *İbrâzi'l-me'ânî min hırzî'l-emânî fî'l-kirâati's-seb*, thk. İbrâhîm Atve İvaz (Kahire, 1402/1981), 12.

<sup>[8]</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü't-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn* (Kahire: y.y., 1968), 3.

<sup>[9]</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, thk. Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr (Kahire, 1968), 2/6.

<sup>[10]</sup> Ebü'l-Beka Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyinî Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: y.y., 1413/1993), 703.

<sup>[11]</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fî (bi)'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 1407/1987), 1/69.

ve tarikler bir olmak kaydıyla herhangi bir kırâat imamının bir diğer imama muhalif oluşudur.<sup>[12]</sup> şeklinde bir tariften de söz etmek mümkündür.

### 1.1. Sahih Kırâatler

Muttasıl ve güvenilir bir senetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan, Hz. Osman tarafından istinsah ettirilip ilim merkezlerine gönderilen Mushaflara uyan ve bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen kırâatler, sahih kırâat olarak kabul edilir.<sup>[13]</sup> Sahih kırâatler de kendi içerisinde mütevâtir ve meşhur olmak üzere ikiye ayrılır.

#### 1.1.1 Mütevâtir Kırâatler( المتواتر )

Yalan üzerinde ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, diğer bir topluluktan rivayet ettiği kırâatlerdir.<sup>[14]</sup> Cumhura göre mütevâtir kırâatler yedi imamın naklettiği kırâatlerdir. Nitekim bu kırâatleri İbn Mücâhid (ö. 324/936); hicrî dördüncü asırda Medine'de Nâfi (ö. 169/785), Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738), Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771), Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736); Kûfe'de Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) ile yediyle sınırlandırmıştır.<sup>[15]</sup> Ebû Amr ed-Dânî de yedi kırâat (Kırâat-i seb'a) konusunda İbn Mücâhid'in tercihlerini benimsemiş ve böylelikle bu görüş, İslâm dünyasında yedi mütevâtir kırâat olarak kabul görmüştür.<sup>[16]</sup>

#### 1.1.2. Meşhur Kırâatler ( المشهور )

Sened-i sahih olup, Arap dili gramerine ve yazı itibarıyla Hz. Osman Mushaflarının hattına uygun, kurrâ arasında meşhur fakat tevatür derecesine ulaşamayan kırâatler olup bu çeşit kırâatler, gerek yedi gerek on ve gerekse diğer muteber kırâat imamlarınca makbul sayılmışlardır. Bu kırâat imamları; Ebû Ca'fer (130/747), Ya'kûb (205/820) ve Halef (229/843) olup İbnü'l-Cezerî'ye göre bu kırâatler, mütevâtir kırâatler kategorisindedir.<sup>[17]</sup> Bu kırâatler dışında şâz<sup>[18]</sup> ve mevzu<sup>[19]</sup>

[12] Muhammed Azim Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943), 1/14, 15; Adem Demir, *İbn Âmir Kırâati ve Âsım Kırâatiyle Mukayesesi* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1.

[13] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/9-14; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/430.

[14] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-14; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/430.

[15] Söz konusu imamların hoca ve talebeleri için bk.: Ebû Bekr Ahmed b. Müsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 53-88.

[16] Abdulhamit Birışık, "Kırâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022), 25/425-432.

[17] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-14; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/430.

[18] Sihat şartlarından en az birini taşımayan kırâat şâz kabul edilmiştir.

[19] Hiçbir aslı olmadığı halde uydurma bir senetle birilerine nisbet edilerek nakledilen kırâatlerdir.

kırâatler de vardır. Yalnız bunlar, sahih kırâat kapsamında mütalaa edilmedikleri için konu bütünlüğü açısından bu kırâatlere yer verilmemiştir.

## 2. SAHİH KIRÂATLERİN TESPİT KRİTERLERİNİN TARİHİ SEYRİ

Bir kırâatin sahihliğinin tespitinde belli başlı kriterler esas alınır. Bu kriterler; kırâat senedinin sahih olması, Resmu'l-Mushaf hattına uygunluk ve Arap dilinde temel bulması gibi birtakım niteliklerdir. Kırâatin sahihliğinin tespitinde de esasen bu üç kriter temeldir.<sup>[20]</sup> Fakat bu durum zamanlara, kimi zaman da mekânlara bağlı olarak değişkenlik arz etmiştir. Bu nedenle sahih kırâat tespit kriterleri mevzusunun tam olarak anlaşılması, bu meselenin tarihsel süreciyle birlikte bir bütün olarak ele alınmasıyla mümkün olabilmektedir. Zira kırâat tarihi incelendiğinde, söz konusu sahih kırâat kriterlerinin birden bire ortaya çıkmadığı görülecektir. Nitekim Kur'an vahyi, yirmi iki yılı aşkın bir süre zarfında tedricen inzal olmuş ve bu kriterlerin izleri de Kur'an'ın inzaliyle beraber görülmeye başlamış belli bir tarihsel süreçle birlikte gelişimini, tekâmülünü tamamlamıştır. Sahih kırâat tespit kriterleri içerisinde hangi kriterin daha önce ortaya çıktığı, hangisinin asıl ve belirleyici olduğu konusu önem arz eden bir meseledir. Bu nedenle kırâat ilminin temel meselelerinden biri olan kırâat tespit kriterleri ele alınırken hangi kriterin önce, hangisinin asıl ve belirleyici oluşu dikkate alınacak, çalışmanın boyutu elverdiği ölçüde bu konulara temas edilecektir.

### 2.1. Tedvin Öncesi Dönemde Kırâat Tespit Kriterleri

#### 2.1.1 Hz. Peygamber ve Sahabe Dönemi Kırâat Tespit Kriterleri

Kırâat ilmi, ulûmu'l-Kur'an bahsinde mümtaz bir konumda olup Kur'an ilimlerinin en kadim konularından birini teşkil etmektedir.<sup>[21]</sup> Tarihsel süreçle birlikte kırâatlerin sahihinin sahih olmayandan ayrılması, bunların belli bir sisteme göre dizayn edilmesi, çalışmamızın önemli bir alanını teşkil etmektedir. Zira sahih kırâatlerde senedinin sağlam olma şartının yanı sıra Mushaf hattına uyum ve dil yönünden bir temelin bulunma şartı, tarihsel süreç içerisinde oluşmuştur. Bununla kırâatler, sahih kategorisine dahil edilmiş ve senedi sağlam olduğu halde, Hz. Osman Mushafına uymayan kırâatler ise söz konusu son iki şarta istinaden, sahih kategori dışında tutulmuştur.<sup>[22]</sup> Her ne kadar bu kriterlerin ilk olarak kim tarafından gündeme taşındığı bilinmese de sahih kırâatlerin tespit sürecini, Kur'an'ın inzaliyle birlikte başlatılanlar olmuştur.<sup>[23]</sup> Hatta bu süreci daha da ileri taşıyarak Cibril'in

<sup>[20]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

<sup>[21]</sup> Haydar Muhammed Süleyman, "el-Kırâatu'l-Kur'âniyyetu beyne itbâi'r-rivâyeti ve kiyâsi'l-luğa", *Mecelle-tu'l-Ulûmi ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 8 (2011), 37.

<sup>[22]</sup> Muhammed Saïd b. Muhammed Cân b. Ahmed ed-Dimaşki Saïd el-Efgânî, "el-İhticâc li'l-Kırâât", *Mecelle-tu Mecme'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti* 18/36 (1973), 67.

<sup>[23]</sup> Ramazan Aydın, "Türkiye'deki Farklı Kırâat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler", *Mütefekkir Aksaray Üni-*

(a.s) Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahyi ulaştırmasından önce, bizzat vahiy meleğinin Kur'an-ı Yüce Allah'tan almasına dayandıranlar da yok değildir.<sup>[24]</sup> Yalnız sahih kırâat kriterlerinin tespit sürecini, gerek Kur'an'ın Yüce Allah tarafından Cebrâil'e (a.s) vahyedilmesiyle başlatmak, gerekse de Cibrîl'in (a.s) Kur'an'ı Hz. Peygamber'e ulaştırmasına dayandırmak, kendi içinde birtakım ontolojik sorunlar barındırmaktadır. Şöyle ki Kur'an'ın farklı okunan kırâatleri içinden sahih olanlarının sahih olmayanlardan ayrıştırılması ihtiyacı, tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır. Zira zamanla sahâbiler içinden farklı kırâatlerin zuhûr etmesi, lehçeleri farklı kabilelerin İslâm'a girişi ile okuma problemlerinin oluşması yine bunlara ilave olarak sonraki dönemlerde Mushafın harekesiz oluşundan kaynaklı lafızlarının yanlış telaffuzu bu duruma zemin hazırlamıştır.<sup>[25]</sup> Öte yandan hem Yüce Allah'ın Cebrâil'e (a.s) Kur'an'ı vahyettiği esnada, hem de vahiy meleğinin Yüce Allah'tan aldığı vahyi Hz. Peygamber'e ulaştırdığı sırada Kur'an lafızlarının varlığına yönelik her hangi bir risk faktörü bulunmamaktaydı. Dolayısıyla böyle bir ortamda kırâatlere yönelik bir tespit olgusundan bahsetmek mantıki bir zemine oturmamaktadır. Kaldı ki nâzil olan Kur'an'da tashihi gerektirecek nedenler de henüz zuhur etmiş değildir.

Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine inen âyetleri, seçtiği kâtipler aracılığıyla kitabetini,<sup>[26]</sup> arkadaşlarına ezberletmek suretiyle de hıfzını<sup>[27]</sup> (korunmasını) sağlamıştır. Hz. Peygamber'in bu uygulaması, o zamana kadar inen Kur'an âyetlerinin bir bütün olarak muhafazası olup, farklı okunan kırâatlerle bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu meselede, Kur'an ve kırâat olgularını birbirine karıştırmadan doğrudan Hz. Peygamber'den almak, bir nevi Kur'an lafızlarının belgelenmesi anlamına gelmektedir.<sup>[28]</sup> Öyle ki vahye muhatap olan sahâbiler, Hz. Peygamber'e inen âyetlerin ilâhiliğini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Kur'an olarak nakledilmesine bağlamışlardır. Onlara göre kırâat/tilâvetin geçerli olmasının tek şartı da budur.<sup>[29]</sup> Bu da Hz. Peygamber'den bizzat işitilerek/sema'ın alınmasıyla veya Hz. Peygamber'den alan birisinin rivâyetiyle mümkün olmaktadır. Hz. Peygamber'den biza-tihi işiterek alan sahâbilerin kimileri de bunu başkalarına öğretme konusunda kendilerini sorumlu hissetmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber de Kur'an tilâvetini kendisinden müşafehe yoluyla alan bazı sahâbilerin isimlerini zikrederek onlardan

---

versitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 3/6 (2016), 301.

[24] Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-Vahy ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü Vehbetün, 1406/1986), 10.

[25] Yusuf Alemdâr, "Kırâatlerin Ortaya Çıkışı Meselelerine Yeni(den) Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 145.

[26] Ebû Abdullah Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'vîli ve't-Tercumeti ve'n-Neşr, 1354/1935), 20; Abdülâl Sâlim Mukrem, *Eseru'l-kırâati'l-Kur'ân'iyye fî'd-dirâsâti'n-nahviyye* (Kuveyt: Mues-sesetu Alî Cerrâh es-Sabâh, 1398/1978), 5.

[27] Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 40-44.

[28] Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*.

[29] Abdülhâdî Fadlî, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyyetu târîhun ve ta'rîfun* (Lübnan: Merkezu'l-Ğadîr li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzii, 1430/2009), 92.

Kur'an öğrenilmesini tavsiye etmiştir.<sup>[30]</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde sahâbiler arasında yedi harf ruhsatı kapsamında ortaya çıkan kırâat ihtilafların çözümünde (henüz Hz. Osman Mushafları ortaya çıkmadığından) aranan tek şart, o kırâatin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanması olmuştur.<sup>[31]</sup> Burada kırâat ilmiyle hadis ilmi arasında kaynağa ulaşma bakımından küçük bir farkın ortaya çıktığını da hatırlamak yerinde olacaktır. Zira hadis ilminde, Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin sübûtunda, ona ulaşan sahih nakil yeterli görülürken, kırâat ilminde okunan âyetin Hz. Peygamber'e ulaşan sahih naklinin yanı sıra, müşafehe yoluyla da bizzat ondan işitilmesi şartı aranmıştır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber döneminde kırâatte nakilden kasıt, sahâbenin bizzat Hz. Peygamber'den öğrenip hıfzettikleri vahyin, sonrakiler eliyle yazıya dökülmüş halidir. Bu bilgiden hareketle bazı müellifler, "Sahâbiler, kırâat kriterlerini ilk olarak ortaya koyan kişilerdir." demişlerdir. Bunlara göre her ne kadar sahâbiler, söz konusu kaideleri yazıya geçirmiş olmasalar da bunun pratiğini bizatihi yapan kişilerdir.<sup>[32]</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) sonrasına gelindiğinde ise Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesinde Hz. Ebû Bekir (ö. 14/636), nakli/rivâyeti öncelemiştir. Zira o, iki kapak arasına girecek olan vahiylerin tespiti meselesinde, âyetlerin bizzat Hz. Peygamber'den öğrenildiği şeklin esas alınmasını şart koşmuş ve bunun titizlikle yerine getirilmesini istemiştir.<sup>[33]</sup> Söz konusu uygulamanın bu şekilde vuku bulduğunu Hz. Ömer'in (ö. 23/644) sahâbilerle, "Her kim ki Hz. Peygamber'den Kur'an'a dair ne aldıysa, onu bize teslim etsin."<sup>[34]</sup> şeklinde yaptığı çağrısı da desteklemektedir. Öte yandan cem meselesinde sahâbeden gelen her bir âyet, hemen heyetçe kabul ediliyor da değildi. Bunun için oluşturulan komisyonun başında bulunan Zeyd b. Sabit (ö. 45/665) dahi ne kendi ezberinde olana, ne de kendisinin Hz. Peygamber'den şifâhen alıp yazıya geçirdiği Kur'an nüshalarına itimat ediyordu. Diğer sahâbiler için geçerli olan (bizzat Hz. Peygamber'den alıp yazdığına dair iki şahidin bulundurulması) ne ise kendisi için de geçerli olan oydu. Ancak bu kadar titiz bir çalışmanın ardından gelen âyetlerin vahiy olduğu kabul ediliyor ve bu şekilde iki kapak arasında cem'i sağlanıyordu.<sup>[35]</sup>

Sahih kırâatlerin tespiti, Hz. Osman (ö. 17/656) döneminde Mushafın istinsah edilip sonrasında noktalanması ve harekelenmesi suretiyle Kur'an metninin belli

[30] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Fedâilü's-Sahâbe", 3548.

[31] Cemal Celûlî Devâcî, *Eserü'l-Kırââtü'l-Kur'ânîyyeti fî İntâci Teaddudü'd-Delâlat* (Cezayir: Câmiatu Ahmed b. Belleh Kismu'l-Lugati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ, 2015), 39.

[32] Bu konuda bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/4-6.

[33] Ebü'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete' alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 59-77.

[34] Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as Sıcistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdü's-Suhân (Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/171.

[35] Mustafâ Sâdık b. Abdurrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkadir Râfî, *İ'câzü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1393/1973), 1/39; Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 57, 58.

bir standarda kavuşması evresinde de devam etmiştir.<sup>[36]</sup> Hz. Osman, sahâbilerin de onayıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arza-i ahîredeki tilâvetini esas alarak Mushafın istinsahını sağlamış, sonraki süreçte de Müslümanlar, istinsah edilen bu Mushafın hattına uyan kırâatleri esas almışlar, Mushaf hattına muhalif olanları ise terk etmişlerdir.<sup>[37]</sup> Hz. Osman, Mushafı istinsah işlemi iki prensip belirlemiştir. Bunlardan biri, sübûtu kesin olan kırâatlere meşruiyet kazandırmak suretiyle bunları muhafaza altına almak, bir diğeri ise kırâat olup olmadığı kesin olarak bilinmeyen daha çok sahâbilerin kendi kişisel Mushafına tefsir amaçlı yazdıkları müdrec kırâat kapsamındaki açıklamaları, ortadan kaldırmaktır.<sup>[38]</sup> Hz. Osman'ın istinsah işinde benimsediği bu prensip, sonraki nesillerdeki her bir kurrâ için kırâatlerin sahihliğinin tespiti mevzuunda adeta bir mikyas olmuştur. Böylece sahih kırâatlerde Mushaf hattına uygunluk, nakil şartından sonra ikinci ve vazgeçilmez bir kriter olmuştur. Hz. Osman'ın Mushafı istinsah/çoğaltma işleminin ardından, Mushaf hattına uymayan kırâatler arza-i ahîre dikkate alınarak ve lev ki rivâyetleri sağlam da olsa nesh edilmiş ve bunlar, cumhur ulemâ tarafından sahih kırâatler dışında tutulmuştur.<sup>[39]</sup>

Netice itibarıyla Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra çoğaltılan Mushaf, hiçbir dönemde kırâatlerin kabul şartlarının ilki olmamış, diğeri bir ifadeyle kabul şartlarının ilkinin oluşturduğu naklin yerini almamıştır. Yalnız Mushaf, Müslümanların tamamını Kur'ân lafızları üzerinde toplayan temel kaynak mesabesinde olmuştur.<sup>[40]</sup> Bu yönüyle Mushaf hattı, kırâatlerden hangisinin sahih hangisinin gayri sahih olma durumuna göre Mushafa kaydedilen kırâat üzerinde bir hakem görevi görmüş, fakat kırâatleri sonradan ortaya çıkmış bir olgu gibi temelden inşâ etmemiştir. Öte yandan kırâat ehli, Mushafa uymayan bütün kırâatlerin terki konusunda ittifak etmişlerdir,<sup>[41]</sup> Mushafı ise kırâat rivâyetlerinin tashihinde adeta bir mikyas yapmışlar; nakli, Mushafa tâbi kılan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Çünkü onlara göre Resmü'l-Mushafın mevcudiyeti, bir nevi naklin garantisi mesabesinde olmuştur.<sup>[42]</sup>

<sup>[36]</sup> Albayrak Halis., "Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 128.

<sup>[37]</sup> Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 171.

<sup>[38]</sup> Muhammed b. Abdullah Dirâz, *Medhalu ile'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfeti, 1404/1984), 1/25.

<sup>[39]</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasim b. Muhammed Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Matbûatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1391/1971), 1/282; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddin Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vatanî, 1415/1995), 13/395; Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 172-173.

<sup>[40]</sup> Muhammed Şefiüddin, "el-Kırââtü fi'l-Kur'âni'l-Kerîmi ve Eseruhâ fi'l-Lugati'l-Arabiyye", *Dirâsâtü'l-Câmîeti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye* 3/12 (2006), 50.

<sup>[41]</sup> Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 1/282.

<sup>[42]</sup> Ebû'l-Hasen Alemüddin Alî b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Fethu'l-vasîd fî şerhi'l-kasîd*, thk. Cemâl Şerîf-Mecdi es-Seyyid (Tantâ: Dâru's-Sehâbe, 1425/2004), 2/245.

### 2.1.2. Tâbiin Dönemi Kırâat Tespit Kriterleri

Mushafları çoğaltma işlemini tamamlayan Hz. Osman, bu Mushafları okuma konusunda mâhir sahâbilerle birlikte Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam gibi İslam merkezlerine göndermiştir.<sup>[43]</sup> Hz. Osman'ın, Kur'an eğitimi konusunda yalnız Mushaf hattına itimat etmeyerek, Mushafların yanı sıra onu iyi okuyan mâhir sahâbileri de göndermesi, onun Kur'an eğitimi mevzusunda metinden ziyade önceliği, müşâfeheye verdiğini göstermektedir. Öte yandan Kur'an'ı sema ve müşâfehe yoluyla öğrenme hususunda ittifak olduğu için Kur'an'ı bu yol dışında mahza Mushaf hattına bağlı kalarak öğrenmeye çalışanlara Mushâfi denmiş ve bu durum, "İlmi sadece kitap üzerinden öğrenenlerden, Kur'an'ı sadece Mushaftan öğrenen Mushafilere almayın."<sup>[44]</sup> vb. şeklindeki ifadelerle eleştirilmiştir. Bu nedenle tâbiin nesli de Kur'an kırâatini kırâatte mâhir olan bu sahâbilerden müşâfehe yoluyla almışlardır. Örneğin; Hz. Osman'ın Kûfe'ye Mushafın yanı sıra gönderdiği kırâat âlimi Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692), kırâat eğitimini bizzat bu işte hâzik olan Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbilerden almıştır. Sonrasında Hz. Ali halife olup hilâfet merkezini Kûfe'ye taşıdığına, Kur'an kırâatini ondan tekrar alan Sülemî, Kûfe Camiinde kırk yıl süresince Kur'an eğitimi vermiştir. Onun vefatının ardından bu ameliyeyi, yedi kırâat imamından biri olan Kûfe imamı Âsım (ö. 129/747) devam ettirmiştir.<sup>[45]</sup>

Kûfe vb. şehirlerde, kırâat eğitiminde mâhir sahâbilerin gözetiminde tâbiinden onlarca kişi yetişmiş ve bunlar Kur'an kırâatinde meşhur olmuşlardır. Sözü edilen kişiler hakkında, "Kur'an'ı sahâbeden bizzat öğrenen kendilerinden sonraki nesle bu ilmi öğretip onlara yol gösteren mâhir bir topluluktu. İnsanlar, Kur'an kırâatinde bunlara tâbî olup onların okuduğu gibi okudular."<sup>[46]</sup> şeklinde iltifat cümleleri sarf edilmiştir. Yalnız Hz. Osman döneminde Mushafın istinsahı ve dağıtımından sonra, özellikle de tâbiin devrinin sonlarına doğru bazı problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Zira bu dönemde bir kısım kırâat ehli, senedi mütevâtir ve meşhur yolla gelmediği bilindiği halde, sırf Resmu'l-Mushafa muvafık olmasından ötürü bu kırâatleri okumayı tercih etmişlerdir. Kırâat ehli olmayan bidat ehli kişiler de bunu daha ileri taşıyarak ifrata kaçan bir yaklaşımla yalnız Mushaf hattına uyuyor gerekçesiyle vahiy temelli olmayan okumalar yapmışlardır. Nitekim Ubeyd b. Umeyr el-Leysî (ö. 74/694); fakih, kırâat âlimi ve muhaddis tâbiin olan Esved b. Yezîd en-Nehâî (ö. 75/695) ve tefsir, hadis vb. ilimlerdeki rivayetleriyle maruf olan

<sup>[43]</sup> Abdulhay Huseyn Fermâvî, *Resmu'l-Mushafî ve Nuktâ* (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyyetu, 1425/200), 1/136.

<sup>[44]</sup> Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddissîn*, thk. Mahmud Ahmed Mîrah (Kahire: Matbaatu'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1402/1982), 1/7.

<sup>[45]</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 53-87; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/413-414.

<sup>[46]</sup> Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ* ve *kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetu't-Turâs, 1987), 2/428.



tâbiünden Saîd b. Cubeyr el-Esedî (ö. 94/713) bu tür okuyuşlarıyla dikkat çekmişlerdir.<sup>[47]</sup>

Tâbiin devrinin sonlarına doğru Kur'an kırâatinin sıhhati konusunda ortaya çıkan bu tehlikenin bertaraf edilmesi için ehli rivâyet ve dirayet âlimleri, bir dizi çalışma yürütmüşlerdir. Söz konusu çalışmalar; kendilerine ulaşan kırâatler içerisinde sahih senetli olup Mushaf hattına uyan kırâatlerin seçilmesi, adı geçen hatta muhalif olan okumaların ise terk edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Mevzu bahis çalışmaların ardından sonraki nesiller de bunu kabul etmişler ve onların okudukları gibi okumayı sürdürmüşlerdir. Haliyle de kırâatler bu şekilde neşvü-nema bulmuştur.<sup>[48]</sup> Böylelikle sahih kırâat birikimi, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) semâ ve müşâfehe yoluyla sahâbeye, sahâbeden de tâbiin nesline, onlardan da meşhur kırâat imamlarına tevarüs etmiştir.

Tâbiin döneminde sahih kırâatin kriterleri bağlamında her ne kadar Mushaf hattına uygunluk aransa da yine ilk sırada rivâyete yer verildiği görülmüştür.<sup>[49]</sup> Kırâat-i aşere imamlarından olan Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) arkadaşı Süleym b. İsâ'ya (ö. 188/804), 'Kırâat-i seb'a'nın ilk imamı Nâfî'nin (ö. 189/805) el-En'âm 6/57. ifadesini "يَقُصُّ الْحَقُّ" şeklinde okumasına karşılık, yine 'Kırâat-i seb'a imamlarından Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Amr'ın (ö. 154/771) söz konusu ifadeyi "يَقُصُّ الْحَقُّ"<sup>[50]</sup> şeklinde okuduğu haberi verince; Süleym b. İsâ, imam Nâfî'nin "Biz kırâati Arap diline kıyas yaparak almadık, bilakis biz onu rivâyete aldık."<sup>[51]</sup> ifadesiyle karşılık vermiştir. Bu da tâbiin döneminde de sahih kırâatin tespitinde ilk ve en önemli kriterin söz konusu kırâatin sahih senedi olduğunu ortaya koymakla tadır. Her iki kırâatte sahih olmasına karşılık imam Nâfî'nin bu tutumundan, Ebû Amr'ın kırâatini kabul etmediği anlamı çıkarılamaz. İmam Nâfî'nin bu tavrı, yalnız tercihten ibarettir. Diğer bir ifadeyle burada ortaya çıkan durum, imam Nâfî'nin kendi kırâatini Ebû Amr'ın kırâatine tercih etmesidir.<sup>[52]</sup> Verilen bu bilgiden hareketle, söz konusu dönemde kırâatlerin kendilerine isnat edildiği meşhur imamların, sahih kırâatlerde mahza nakli/senedi yeterli gördükleri anlamı çıkarılamaz. Zira meşhur yedi imamdan biri olan İbn Âmir (ö. 118/735), bir kırâatin kabulü için onun hem Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen bir rivâyete dayanması, hem de resm-i hatta muhalif olmayıp Arap gramerine de uyum sağlaması<sup>[53]</sup> gerektiğini ifade et-

[47] Bennâ, *İthâfû fuzalâ'î'l-beşer*, 1/67-81.

[48] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/11-14.

[49] Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 176-177.

[50] Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Kitâbu't-teysîr fî'l-kırâati's-seb'*, thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî (by.: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015), 341; Abdu'l-Fettâh Pâluvi, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 54.

[51] Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ*, 1/240.

[52] Servet Kılıç, *Kırâat Âliminde Mekkî b. Ebî Tâlib* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2021), 80.

[53] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/135-146.



miştir.<sup>[54]</sup> Bu da kırâatte rivâyetin yanı sıra birtakım şartların da edâ ehl-i imamlar nezdinde temel prensip olarak ileri sürüldüğünü göstermektedir.<sup>[55]</sup>

Kırâat tarihi bağlamında bir bütün olarak sahih kırâatlerde bulunması gereken şartların ortaya çıkışını, geçirdiği evreleri, tarihsel sürecini Hz. Peygamber devrinde başlayarak sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde vuku bulan rivâyetler ışığında ele almaya çalıştık. Görüldüğü üzere sahih kırâat birikimi, tâbiîn dönemine kadar senet ve Mushaf hattıyla güvence altına alınmıştır. Sahih kırâatin belirlenmesiyle ilgili herhangi bir sorun çıkması halinde ise o kırâatin sahih senedi ve Resmu'l-Mushafa uygunluğu prensibi aranmış ve bu yöntemle sorunlar çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yine bu dönemin hicrî ikinci asrın sonlarına doğru kırâat konusunda mâhir olan âlimler vasıtasıyla, bütün kırâat birikimi bir araya getirilmiştir. Böylelikle rivâyet ve vecihler, okuyanlara nispet edilerek sahih kırâatler, sahih olmayanlardan ayrıştırılmıştır.<sup>[56]</sup>

Kırâatleri kurrâ sahâbilerden doğrudan alan tâbiîn, aldıkları bu kırâati aralarında aşere imamlarının ve bunların râvilerinin de bulunduğu tebeu't-tâbiîne nakletmişlerdir. Bu dönemde kırâat ilmiyle ilgili tedvîn süreci başlamadığından, makbul kırâatlerin kabul şartlarıyla ilgili yazılı bir metin de henüz teşekkül etmiş değildir. Her ne kadar hicrî birinci ve ikinci asırlarda yaşamış olan bazı meşhur imamlarla, ardından gelen kırâat âlimlerine nispet edilen birtakım eserler zikredilse de, bunlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde söz konusu eserlerin, kırâat ilminin esaslarıyla ilgili bütün meselelere şâmil olmadığı görülecektir. Bu da, söz konusu dönemin kırâat tarihi açısından tedvîn asrının değil, aksine hıfz asrının genel karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Nitekim bu dönemin eserleri, genel olarak kırâat ilminin tâli meseleleriyle ilgili, kapsamı dar risâleler şeklinde zuhur etmiştir.<sup>[57]</sup>

Hicrî birinci ve ikinci asırdaki kırâat âlimlerinin tilâvet ettikleri sahih kırâatleri yazıya geçirmeme nedenine gelince bu konuda, "Hicrî birinci asırda kârilere, okudukları kırâat rivâyetlerinin sahihliğinde herhangi bir şüphe duymadıkları için tedris ettikleri ilimleri kayda almamışlardır."<sup>[58]</sup> şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Bu dönemde her ne kadar sahih kırâatlerin tespitinde senet ve Mushaf hattına uy-

<sup>[54]</sup> Mehmet Ünal, "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2011), 82-83.

<sup>[55]</sup> Kırâat imamlarının sahih kırâat mevzuunda nakli öncelediğine dair örnekler için bk: İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 15, 53, 87.

<sup>[56]</sup> Albayrak Halis, "Kırâat Sorunu", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/11 (2001), 29; Kılıç, *Kırâat İlminde Mekkî b. Ebî Tâlib*, 64, 65.

<sup>[57]</sup> Muhammed b. İbrahim Âli İsmail Nebîl, *İlmu'l-kırâati neş'etuhu etvâruhu eseruhu fî ulûmi's şer'iyye* (Riyad: Mektebetu't-Tevbeti, 1421/2000), 1/103.

<sup>[58]</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâkir (Kahire: y.y., 1392/1972), 1/85.

gunluğun ardından dil şartı gelse de,<sup>[59]</sup> bu üç şartın gerekli olduğuna dair yazılı metinler henüz bulunmamaktadır. Sahih kıraatlerdeki mezkûr şartların gerekli oluşları ise o dönemlerde yaşanan tarihsel vakıaların satır aralarından çıkmaktadır. Yalnız daha önce ifade ettiğimiz üzere sahih kıraatlerin tespit sürecini, sahâbenin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) vahyi aldığı andan Hz. Osman'ın Mushafları istinsah ettirip şehirlere gönderdiği sürece kadar götüren yaklaşımlar da olmuştur. Zira bu düşüncede olanlara göre, sahâbe Hz. Peygamber'den kıraatleri alırken bu uygulamanın nakil/senet yönünü de başlatmış, Mushafların çoğaltılması da bu işin bir diğer sacayağını oluşturmuştur. Netice itibarıyla bu süreç, dil âlimlerinin dille ilgili kaidelerini belirlemeden ve sahih kıraatlerin kayda geçirilme sürecinden daha önceleri başlamıştır, diyebiliriz.<sup>[60]</sup>

Öte yandan tâbiîn devrinde kıraat ilminde insanların kendilerine iktidâ ettiği meşhur imamlar nezdinde sahih kıraatlerin tespit kriterleri net olsa da, o dönem yaşayan toplumun genelinin zihninde söz konusu kriterler henüz tam olarak netleşmemiştir. Bu dönemde yaşayan avam, bu işte mâhir olan kıraat imamlarına tabi olarak okuma yapmışlar ve böylece sahih olmayan kıraatleri okuma tehlikesinden emin olmuşlardır. Bu durum şu şekilde de ifade edilebilir; avam tarafından, mâhir olan okuyucuların kıraatlerinin tercih edilmesi, onların okuyuşlarına olan güvene dayanırken, işin ehli olan âlimlerin tercihi ise sahih kıraat kriterlerinin tümünü bünyesinde barındırmasına dayanmaktadır. Yoksa mâhir imamların tilâvetleri, sahih kıraat kriterlerinden mezkûr üç şartı taşımadığı hâlde sırf o imamlar yoluyla geldiği için tercih edilmemiştir. Zira kıraat ilminde sahih kategorisini ilk defa yedi imama tahsis eden İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) bu yedi imam vasıtasıyla gelen şâz kıraatler hakkında da, *eş-Şevâzu fi'l-kıraat* isimli bir eser telif etmesi, ona göre de yedi kıraat imamından gelen her bir rivâyetin şeksiz şüphesiz kabul edilmediğini ortaya koymaktadır.<sup>[61]</sup> Şunu da ifade edelim ki İbn Mücâhid, hicrî dördüncü asırda Medine'de Nâfi' (ö. 169/785); Mekke'de İbn Kesîr (ö. 120/738); Basra'da Ebû Amr (ö. 154/771); Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736); Kûfe'de Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) ile kıraatleri yediyle sınırlandıran ilk kişi olduğu söylene de<sup>[62]</sup> onun bu tasarrufu, imamları yedi ile sınırlama konusunda ilk olup, imamları belirleme konusunda ilk değildir. Nitekim kıraatle ilgili telif edilen eserlere, nakledilen rivayetlere göz atıldığında, İbn Mücâhid'den önce bu konuda farklı tasarruflarda bulunan müellifler de vardır. Örneğin; İbn Mücâhid'den evvel yaşamış

[59] Kıraat âlimlerinin dil kriterine yaklaşımları hakkında bilgi edinmek için bk.: Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Câmi' u'l-beyân fi'l-kirââtî's-seb'*, thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirîyyi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1426/2005), 1/42; Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrûh b. Halef Şâtîbî, *Hirzû'l-emânî ve vec-hû't-tehânî* (Medine: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1431/2010), 3-5, 95.

[60] Ğânim Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf dirâsetun legaviyyetun târîhiyyetun* (Bağdat: el-Lecnetu'l-Vataniyyetu li'l-Ihtifâli bi-Metlail-Karni'l-Hâmisi Aşere'l-Hicriyyi, 1982), 631-632.

[61] Ebû'l-Feth Osmân b. Cini el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâh 'anhâ*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Kahire: Lecnetü lhyâi Kütübî's-Sünneh, 1994), 1/35.

[62] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 53-87.

Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), telif ettiği *Kitabü'l-kırâat* isimli eserinde, içerisinde mütevâtir yedi kırâatin de bulunduğu otuz iki kırâatten bahsetmiş; İbn Cübeyr (ö. 258/872), kırâatler hakkında *Kitâbü'l-hamse* adında yalnız beş kırâatin zikredildiği bir eser telif etmiş; Ebû İshak el-Cehdamî (ö. 282/896) ise çalışmasında yirmi kırâate yer vermiştir. Bunlara ilave olarak bilinen yedi kırâate Ya'kûb el-Hadramî'yi (ö. 205/821) de eklemek suretiyle *Kitâbü's-sâmine* adıyla sekiz kırâati tespit eden eserler de yok değildir.<sup>[63]</sup>

Konuyla ilgili olarak bazı müellifler, teliflerinde meşhur yedi kırâat imamının hiç birinin isimlerini zikretmeyerek, gerek derece gerekse de okuyuş bakımından daha üstün olan kırâat imamlarının isimlerini zikretmişlerdir. Bazıları ise yedi imamdan bazısının isimlerini terk ederek bunları eserlerinden çıkarmışlardır.<sup>[64]</sup> Yine bazı müellifler de yedi ve on imama nispet edilen her kırâati okumak câiz değildir demişler ve bu okuyuşlardaki kırâati, müşafehe yoluyla ve muttasıl senetle doğrudan alma şartına bağlamışlardır.<sup>[65]</sup> Hülâsa bu konuda, kırâati okuyan kâriden ziyade o kırâatin sahih bir yolla nakledilmesi, esas belirleyici etken olmuştur.

Bu dönemin kırâat tespit kriterlerini daha derli toplu görme adına söz konusu zaman diliminin meşhur kırâat imamlarının sahih kırâatleri belirlemede esas aldıkları kriterleri belli bir tasnife göre vererek önceki döneme nispeten meydana gelen gelişim ve genişlemeyi gözler önüne sermek istiyoruz.

Tespit Edenlerine Nispetle Tâbiîn Dönemi Kırâat Kriterleri		
1	Kırâatin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadır olan bir nakle/ esere dayanması.	İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza ve Nâfî'.
2	Arap gramerine uygun olması.	İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Nâfî' ve Kisâi.
3	Resm-i hatta uygun olması.	İbn Âmir, Ebû Amr ve Hamza.
4	Kırâat imamlarının çoğunluğunun muvafakatı.	İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Nâfî' ve Kisâi.
5	Kırâatin, üzerinde ihtilaf edilmeyen âyetlerine uygunluğu.	Ebû Amr.
6	Med ve benzeri konularda zorlamalardan kaçınılması.	Hamza.
7	Kendi beldesinde bulunan daha önce yaşamış imamların kırâatiyle ilintili olması.	Nâfî'.
8	Şaz kırâatlerden uzak durulması.	Nâfî'.
9	Zorlamalardan kaçınılması.	Nâfî'.
10	İmamların okuduğu kırâatlere uygun olması.	Kisâi.

<sup>[63]</sup> Abdulhamit Birişik, *Kırâat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 51.

<sup>[64]</sup> Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Mekki, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâat*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Mısır: Dâru'n-Nehza, 1977), 36-41.

<sup>[65]</sup> İbrahim b. Said Dûsrî, *el-Minhâc fî'l-hukmi ala'l-kırâat* (Riyad: Dâru'l-Hadâreti li'n-Neşr ve't-Tevzîi, 1424/2003), 1/70.

Tabloda müşahede edildiği üzere üç şartın yanı sıra her bir imam/müellifin kendine özgü birtakım tâlî şartlar ileri sürdükleri görülmektedir. İmam/müelliflerin ilave ettikleri bu şartların, ilk üç şarta nazaran tercihi bir durum olduğu değerlendirilmektedir. Örneğin; Nâfi' dışındakiler, kırâatin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen bir nakle/esere dayanmasında<sup>[66]</sup> mutabakat halindedirler. İbn Âmir (ö. 118/735), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Nâfi' b. Abdîrahmân (ö. 169/785) ve Kisâi (ö. 189/805) Arap diline uygunluk konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>[67]</sup> Nâfi' ve Kisâi'nin dışındakiler, resm-i hatta Mushafa uygunluğu aramışlardır. Ayrıca Ebû Amr, kırâatin, Kur'an'ın üzerinde ihtilaf edilmeyen âyetlerine uyma şartını; Hamza, med ve benzeri konularda zorlamalardan kaçınmayı;<sup>[68]</sup> Nâfi', kendi beldesinde bulunan daha önce yaşamış imamların kırâatine bağlılığı, şaz kırâatlerden uzak durmayı, zorlamalardan kaçınmayı; Kisâi ise imamların okuduğu kırâatlere uygunluk şartlarını ilave etmişlerdir.<sup>[69]</sup> Netice itibarıyla bu dönemin başında Hz. Peygamber'den sadır olan bir nakle dayanması, Arap gramerine ve resm-i hatta uygun olması şeklindeki sahih kırâatlerde belirlenen üç şartın/kriterin, dönemin sonlarına doğru kırâat imamları vasıtasıyla ilave kriterlerle genişlediği anlaşılmaktadır.

### 2.1.3. Tedvîn Dönemi Kırâat Tespit Kriterleri

Kırâat ilmi, hicrî III. asrın başlamasıyla birlikte tedvîn dönemine girmiştir. Bu devirde sahih kırâatleri tespit kriterleri, kırâat âlimleri tarafından hem müşafeye yoluyla hem de kaleme aldıkları eserleri vasıtasıyla çift yönlü bir uygulamayla gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle tedvîn döneminde tercih edilen kırâatlerde bir belirginlik söz konusu olmuştur. Her ne kadar kriter belirleme işi tedvîn döneminden önce başlamış ve bu hususta birtakım kayıtlar alınmış olsa da tedvîn dönemiyle birlikte bu iş sistemli hale gelmiştir.<sup>[70]</sup> Tedvîn dönemi kırâat âlimleri, telif ettikleri eserlerini ya tebeu't-tâbiîn dönemi meşhur imamların kırâatlerine ya da onlardan daha önceki imamların kırâatlerine dayandırmışlardır. Bu sebeple bu dönemin âlimleri açısından sahih kırâatlerde olması gereken kriterler, hem kendi zihinlerinde, hem de meşhur imamların okuyuşlarını tercih eden okuyucuların zihninde her hangi bir tereddüt bırakmamıştır.

Çalışmamızın bu aşamasına kadar verilen bilgilerin ardından hicrî ilk dört asır başta olmak üzere, kırâat ilminin duayenlerinden olan İbnü'l-Cezerî'ye kadarki zaman diliminde, kırâat âlimlerinin sahih kırâat kriterleri ile ilgili değerlendiri-

<sup>[66]</sup> Muhammed Bâlvâlî, *el-Ihtiyârü fi'l-kırâati ve'r-resmi ve'd-dabt* (Tunus: Vizâratu'l-Evkâfi ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418/1997), 1/47.

<sup>[67]</sup> Bâlvâlî, *el-Ihtiyâr*, 1/57.

<sup>[68]</sup> Bâlvâlî, *el-Ihtiyâr*, 1/60.

<sup>[69]</sup> Bâlvâlî, *el-Ihtiyâr*, 1/67.

<sup>[70]</sup> Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2015), 74.

melerini kronolojik bir insicam içerisinde vermek istiyoruz. Bunu yapmaktaki amacımız tarihi seyirle birlikte sahih kırâat kriterlerini belirlemede, zamanla ne gibi bir gelişmeler olmuş bunu bir bütün olarak ortaya koyabilmektir. Ayrıca bu sıralamadan fark edilecek bir diğer husus ise yukarıda verdiğimiz ilk üç şartın, hemen bütün kırâat imamları tarafından da benimsenmiş olmasıdır. Yalnız bu üç şartın yanı sıra her bir imamın kendine özgü birtakım tâlî şartlarının varlığını da hatırlamak gerekir. Araştırma yapıldığında imamların ilave ettikleri bu tâlî şartların, ilk üç şarta göre teferruat sayılabilecek tercihi içtihatlar olduğu görülecektir.

Öte yandan kırâat literatürüne bakıldığında bir kırâatin tespit ve tercih mevzuunda başvurulması gereken kriterler birbirinden çok farklı olmamasına karşın, gelenek içinde kırâatlerin iç içe geçtiği bir ortamda kırâatlerin tespit ve tercihi konusunda birtakım farklı tercihler olmuştur. Bu konuda bazı müellifler, bu işte esaslı bir problemin bulunduğunu bu karışık ortamın ve otantik kırâat farklılıklarının, otantik olmayanlarla karıştığını söylemişlerdir.<sup>[71]</sup> Bu ortamdan çıkmak için kırâat âlimleri, sahih kırâatleri tespit ederek, sahih olmayanlarından ayırma çabasına girişmişler, bunu yaparken de sahih kırâatlerin referanslarını ortaya koyarak bir kırâatin sahihliğini ispat için gerekli bazı kriterler geliştirmişlerdir. Neticede bu kriterlere uyanları almışlar, uymayanları ise terk etmişlerdir. Kırâat âlimleri, bu tespit işlemine ilâve olarak sahih kırâatler içerisinde tercih de yapmışlardır. İlk bakışta bu durum, normal bir hadise gibi gözükabilir. Haddi zatında tercih, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) başlangıçta birkaç farklı okumadan birisini seçme serbestiyetine dayanan sahâbeden günümüze gelen kadim bir uygulamadır. Yalnız oluşan söz konusu durum, tespit ve tercih karmaşası olarak görülmüştür. Bu da, tâbiinin bir yandan sahih kırâatleri sahih olmayanlardan ayıklaması, öte yandan tespit edip ayıkladığı sahih kırâatler arasından tercih yapabilmesidir. Diğer bir ifadeyle tâbiin, kırâatlerin sahihliğini tespit ederken, *isnat ve Resmu'l-Mushafı* vazgeçilmez unsur olarak görmüş; bazıları da buna Arap dili" şartını ilave etmişlerdir. Tercih işlemi yaparken de, tâbiin kırâatini "Ben Peygamber'den alan şu sahâbeden bu kırâati aldım" veya "Bu kırâat, Resmu'l-Mushafa uyuyor"; "Arap dilinin şu kaidesine uyuyor" şeklinde delil getirmişlerdir. İşte bu bağlamda sahih kategori şartlarını taşıyan söz konusu iki kırâatin, yine bunlara uyduğu için bu kırâatlerin tercih edilmesinin mantığı sorgulanmıştır. Zira iki kırâatte, senedi sahih, Resmu'l-Mushafa ve Arap dili kaidelerine uyuyor. İşte bu üç unsurun, bir taraftan tespit, bir taraftan da tercihte kullanılması temel sorun olarak görülmüştür."<sup>[72]</sup>

Yukarıdaki ifadede görüldüğü üzere sahih kırâatleri belirlemede mezkûr üç şartı taşıdıktan sonra, söz konusu kırâatin tercih edilmesine sebep olarak yine mezkûr üç şarta atıfta bulunmanın bir çelişki olduğu söylenmiştir. Zira bir kırâat sahih kapsamına girmişse, bundan sonra artık o kırâatin tercih edilip okunmasın-

<sup>[71]</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 174-175; Kılıç, *Kırâat İliminde Mekki b. Ebî Tâlib*, 72.

<sup>[72]</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 174-175; Kılıç, *Kırâat İliminde Mekki b. Ebî Tâlib*, 72, 73.

da göz önünde bulundurulması gereken şey, meşhur sahih kırâat kriterleri değil de, bir kırâat imamından diğerine değişebilen tamamen subjektif tercihler olmalıdır. Kırâatlerin tespit kriterlerinin o kırâatlerin tercih edilip okunurken de ele alınması ve bunun sonucunda tespiti hüccetle, tercihi hüccetinin iç içe girmesinden kaynaklı ortaya çıkan bu durumun kendi içinde tarihi bir arka planı da bulunmaktadır.<sup>[73]</sup>

Tedvîn dönemi kırâat tespit kriterleri incelendiğinde, literatürde kırâati rivâyet eden râvilerin kişiliğiyle ilgili tercihleri ortaya koymalarından ötürü zaman zaman bunlara *Kurrâu'l-Mikyâsiyyun* da denilmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere böyle bir durumun ortaya çıkması, söz konusu kriterlerin otantik anlamlarının birbirinden tam olarak ayrıştırılmamasındandır. Bu bağlamda çoğunluğun tercihi olan kırâat kriterlerinden müteşekkil kırâat kriterlerinin daha iyi anlaşılması önem arz etmektedir. Bu konunun daha belirgin bir hüviyete kavuşabilmesi için söz konusu kriterlerin geçirdiği değişim evrelerini tarihi seyirle birlikte bu kriterleri tespit eden müelliflere nispetle kronolojik olarak tablo halinde vermek istiyoruz.

Tespit Edenlerine Nispetle Tedvîn Dönemi Kırâat Kriterleri		
1	Arap gramerine uygun olması.	Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, Taberî, İbn Mücâhid, Mekkî, Dâni ve İbnü'l-Cezerî.
2	Kırâatin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadır olan bir nakle/esere dayanması.	Mekkî, Dâni, İbnü'l-Cezerî.
3	Resm-i hatta uygun olması.	Taberî, İbn Mücâhid, Mekkî, Dâni ve İbnü'l-Cezerî.
4	Tevilde sahih mezhebe uygunluk arz etmesi.	Ebû Ubeyd.
5	Kırâatin Kur'ân ve hadis tarafından desteklenmesi.	Ebû Ubeyd.
6	Kurrâların bu kırâat üzerinde icmâ ederek, kırâatin kurrâlar nezdinde yaygınlık kazanması ve yine onlar nezdinde meşhur olması.	Taberî.
7	Rivâyetleri ihtilafli olan kırâatlerin manalarının ittifak halinde olması.	Taberî.
8	Kârînin kırâati konusunda yaşamış olduğu şehrin ahalisinin mutabakatının olması.	İbn Mücâhid, Mekkî.
9	Bu mutabakatın, sağlamlık itibarıyla dil ve kırâat konusunda ehil olanların bilgisine dayanması.	İbn Mücâhid
10	Kırâatlerle alakalı bir hatta dayanması.	Mekkî.
11	Hârameyn'in kırâatine uygun olması.	Mekkî.
12	Kârînin kırâat hocalarından sema yoluyla doğrudan okuduğu kırâatlerin diğerlerine tercih edilmesi.	Dâni.
13	Kırâatin eda yönünün diğerlerine nispeten daha donanımlı olan hocalardan alınması.	Dâni.
14	Rivâyet yönünden en kuvvetlisinin seçilmesi.	Dâni.
15	Kırâatlerle ilgili rivâyetin kıyasla takdim edilmesi, eğer kıyas kırâate uyuyorsa o zaman da kıyas yönünden en güçlü olanının tercih edilmesi.	Dâni.

<sup>[73]</sup> Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 175-176.

Tabloda da görüldüğü üzere müellifler, kırâatlerin Arap gramerine, Ebû Ubeyd hariç Resm-i hatta uygun olması konusuna ittifak etmişlerdir. Mekkî<sup>[74]</sup> Dâni<sup>[75]</sup> ve İbnü'l-Cezerî<sup>[76]</sup> gibi müelliflerce de bu iki şarta ilave olarak kırâatin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen nakle dayanması gerektiğini doğrudan bildirmişlerdir.<sup>[77]</sup> Ayrıca Ebû Ubeyd, tevilde sahih mezhebe uygun olmasına, kırâatin Kur'ân ve hadis tarafından desteklenmesine;<sup>[78]</sup> Taberî, kurrâların bu kırâat üzerinde icmâ ederek, kırâatin kurrâlar nezdinde yaygınlık kazanmasına, rivâyetleri ihtilaflı olan kırâatlerin manalarında ittifak edilmesine<sup>[79]</sup> kanaat getirmişlerdir. İbn Mücâhid, kârînin kırâati konusunda yaşamış olduğu şehrin ahalisinin mutabakatına, bu mutabakatın, sağlamlık itibarıyla dil ve kırâat konusunda ehil olanların bilgisine dayanmasına;<sup>[80]</sup> Mekkî, kırâatlerle alakalı bir hatta dayanmasına, Harameyn'in kırâatine uygun olması<sup>[81]</sup> gerektiğine vurgu yapmışlardır. Son olarak Dâni, kârînin kırâat hocalarından sema yoluyla doğrudan okuduğu tüm kırâatleri diğerlerine tercih edilmesine, kırâatin eda yönünün diğerlerine nispeten daha donanımlı olan hocalardan alınmasına, rivâyet yönünden en kuvvetli kırâatin seçilmesine, kırâatlerle ilgili rivâyeti kıyasa takdim etmeyi, eğer kıyas kırâate uyuyorsa o zaman da kıyas yönünden en güçlü olanının tercih edilmesine bağlamıştır.<sup>[82]</sup> Netice itibarıyla bu dönemim genel özelliğine bakıldığında her ne kadar ilk üç kriter yer değiştirmiş gözükse de yine ehemmiyetini muhafaza ettiği müşahede edilmiştir. Müelliflerin ilk üç maddeye yönelik tutumları konusunda aslında bir ihtilaf da söz konusu olmamıştır. Nitekim bu müelliflerin eserleri incelendiğinde satır aralarında ilk üç maddeye karşı mutabakatın varlığı fark edilecektir. Bununla beraber ilk üç maddeye ilave olarak her bir müellif ilmi birikiminin, yetiştiği kültürel çevrenin ve hatta bulunduğu coğrafi bölgenin etkisiyle de tâlî kriterlerin varlığı dikkat çekmektedir.

## SONUÇ

Bu makalede kırâat geleneği içinde bilinen anlamıyla bir kırâatin sahih olarak kabul edilebilmesi için aranan şartlar ve zamanla aranan şartlarda meydana gelen değişim ele alınmıştır. İlk etapta kırâat ilminin tanımı ana hatlarıyla verilmiş

<sup>[74]</sup> Mekkî, *el-lbâne 'an me'âni'l-kırâât*, 51.

<sup>[75]</sup> Kamil b. Suûd b. Muteyrân el-Ca'ferîyyi Unezîyyi, *el-lhtiyârâtü'l-imami ebî Amr ed-Dâni fî ilmi'l-kırâât* (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ Kısma'u'l-Kırâât, 2012), 141-142.

<sup>[76]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

<sup>[77]</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

<sup>[78]</sup> Bâlvâlî, *el-lhtiyâr*, 1/88.

<sup>[79]</sup> Samî Muhammed Said Abdüşşekûr, "Tebrietu'l-İmami't-Taberiyi'l-Müfessiri mine't-Ta'ni fî'l-Kırâât", *Mecelle-tu'l-Câmîeti'l-İslâmiyyeti* 43/152 (2010), 40.

<sup>[80]</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 9.

<sup>[81]</sup> Mekkî, *el-lbâne 'an me'âni'l-kırâât*, 51.

<sup>[82]</sup> Dâni, *Câmi' u'l-beyân fî'l-kırâati's-seb'*, 71-96; Unezîyyi, *el-lhtiyârâtü'l-imami ebî Amr ed-Dâni fî ilmi'l-kırâât*, 141-155.

ardından sahih kırâatlerin tespit kriterleri, tarihsel arka planıyla birlikte sunulmuştur. Tedvin öncesi ve tedvin sonrası dönemlerdeki kırâat tespit kriterleri incelenmiş ve bu dönemlerin her birinin nevi şahsına münhasır birtakım özelliklerinin ön plana çıktığı görülmüştür. Tedvin öncesi Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde sahâbiler arasında kırâatin tespiti bağlamında henüz Hz. Osman Mushafları ortaya çıkmadığından aranan tek şart, o kırâatin Hz. Peygamber'e dayanması iken; Hz. Osman döneminde kırâat tespit kriterleri, kırâatin senedinin sahih olmasına ilave olarak Mushaf hattına uygunluk, Arap dili yönünden bir temele sahip olması gibi ilave şartların eklendiği ve bunların meşhur üç kriter olarak konumunu her daim muhafaza ettiği müşahede edilmiştir.

Tâbiinle meşhur imamlar döneminde ise müellifler, sahâbeden aldıkları ilmi veraseti koruma adına kırâat konusunda mâhir olan âlimler vasıtasıyla bütün kırâat birikimini bir araya getirmişlerdir. Böylelikle rivâyet ve vecihleri, okuyanlara nispet ederek sahih kırâatleri sahih olmayanlardan ayırmaya çalışmışlardır. Meşhur üç kritere ilave olarak kırâat imamlarının çoğunluğuna muvafakat, üzerinde ihtilaf edilmeyen âyetlere uymak, med ve benzeri konularda suhûleti tercih etmek ve şaz kırâatlerden kaçınmak gibi ilave yeni kriterler geliştirmişlerdir.

Tedvîn döneminde ise kırâat âlimlerinin hem müşafehe ile hem de kaleme aldıkları eserleri vasıtasıyla kırâat tespit kriterlerini çift yönlü bir uygulamaya tabi tuttukları anlaşılmaktadır. Bunu çift yönlü yapmakla da tercih edilen kırâatlere belirginlik kazandırmaya çalışmışlardır. Her ne kadar kriter belirleme işinin, birtakım kayıtlar alınmak suretiyle tedvîn döneminden önce başladığı görülse de tedvîn dönemiyle birlikte bu işin sistemli hale geldiği anlaşılmıştır. Mahallinde verilen tablolarda müşahede edildiği üzere bu dönem müelliflerinin sahâbe ve tâbiünden aldıkları kriterleri muhafaza etmenin yanı sıra tâbiin müelliflerine nazaran daha fazla kriter belirledikleri görülmüştür. Kriterlerin fazlalaşmasında İslâm dünyasının genişlemesinin, farklı milletlerin İslâm'a girmesinin yanı sıra müelliflerin ilmi kapasitesinin yetiştiği kültürel ve coğrafi çevrenin etkilerinin olduğu düşünülmektedir. Netice itibarıyla sahih kırâat tespit kriterleri, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile pratize edilmiş, sahâbe tarafından müşafehe yoluyla alınmış, tâbiin ile belli bir olgunluğa ulaşmış ve tedvîn dönemi ile gelişip ve genişlemekle adeta zirveye ulaşmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abduşşekûr, Samî Muhammed Said. "Tebriyetu'l-İmami't-Taberiyi'l-Müfessiri mine't-Ta'ni fi'l-Kırâât". *Mecelletu'l-Câmiyeti'l-İslâmiyeti* 43/152 (2010).
- Ahmed Efendi, Taşköprizâde. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. thk. Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr. Kahire, 1968.
- Alemdar, Yusuf. "Kırâatlerin Ortaya Çıkışı Meselelerine Yeni(den) Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 143-170.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saïd el-. *Tashîfâtü'l-muhaddissîn*. thk. Mahmud Ahmed Mîrah. Kahire: Matbaatu'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1402/1982.



- Aydın, Ramazan. "Türkiye'deki Farklı Kırâat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 289-306.
- Bâlvâlî, Muhammed. *el-lhtiyârü fî'l-kirââtü ve'r-resmî ve'd-dabt*. Tunus: Vizâratu'l-Evkâfî ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- Bayraktutan, Osman. *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2015.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. *İthâfû fuzalâ' i'l-beşer fi (bi)'l-kirââtü'l-erba' ate' aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1407/1987.
- Birışık, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara, 2022.
- Birışık, Abdulhamit. *Kırâat İlmî ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmî' u's-sahîh*. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmî' u'l-beyân fî'l-kirââtü's-seb'*. thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirîyyi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbu't-teysîr fî'l-kirââtü's-seb'*. thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî. b.y.: Dâru'l-Endülüs, 1436/2015.
- Demir, Adem. *İbn Âmir Kırâati ve Âsim Kırâatiyle Mukayesesi*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Devâcî, Cemal Celûl. *Eseru'l-Kirââtü'l-Kur'âniyyeti fî İntâci Teaddud'd-Delâlat*. Cezayir: Câmîatu Ahmed b. Belleh Kismu'l-Lugati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ, 2015.
- Dirâz, Muhammed b. Abdullah. *Medhalu ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfeti, 1404/1984.
- Dûsrî, İbrahim b. Saîd. *el-Minhâc fî'l-hukmi ala'l-kirâat*. Riyad: Dâru'l-Hadâreti li'n-Neşr ve'l-Tevzîi, 1424/2003.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete' alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî min hırzî'l-emânî fî'l-kirââtü's-seb'*. thk. İbrâhîm Atve İvaz. Kahire, 1402/1981.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed. *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Matbûatu Mecma'il-Lugati'l-Arabiyye, 1391/1971.
- Fadlî, Abdulhâdî. *el-Kirââtü'l-Kur'âniyyetu târîhun ve ta'rîfun*. Lübnan: Merkezu'l-Ğadîr li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve'l-Tevzîi, 1430/2009.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Fermâvî, Abdulhay Huseyn. *Resmu'l-Mushafi ve Nuktâ*. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyyetu, 1425/200.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîl*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Halis, Albayrak. "Kırâat Sorunu". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 4/11 (2001), 19-34.
- Halis, Albayrak. "Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 97-130.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: Lecnetü İhyâi Kütübü's-Sünneh, 1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Meccüddîn Abdisselâm. *Mecmûu fetâvâ*. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vatanî, 1415/1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kirââtü'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gayetü'n-nihâye fi ttabakati'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrî'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Kahire: y.y., 1968.
- Kaddûrî, Ğânim. *Resmu'l-Mushaf dirâsetun legaviyyetun târîhiyyetun*. Bağdat: el-Lecnetu'l-Vataniyyetu li'l-Ihtifâli bi-Metta'il-Karnî'l-Hâmisi Aşere'l-Hicriyyi, 1982.

- Karaçam, İsmail. Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. Letâifü'l-işârât li funûnî'l-kirâât. thk. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâkir. Kahire: y.y., 1392/1972.
- Kefeûlî, Ebü'l-Beka Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. el-Külliyât. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırlî. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Kılıç, Servet. Kirâat İliminde Mekki b. Ebî Tâlib. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2021.
- Mekki, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nehza, 1977.
- Mukrem, Abdul'âl Sâlim. Eserü'l-kirâati'l-Kur'ân'iyye fî'd-dirâsâti'n-nahvîyye. Kuveyt: Muessesetu Alî Cerrâh es-Sabâh, 1398/1978.
- Nebîl, Muhammed b. İbrahim Âli İsmail. Ilmu'l-kirâati neş'etuhu etvâruhu eseruhu fî ulûmi'sher'iyye. Riyad: Mektebetu't-Tevbeti, 1421/2000.
- Pâluvî, Abdu'l-Fettâh. Zübdetü'l-irfân. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Râfîî, Mustafâ Sâdık b. Abdîrrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkadir. İcâzû'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1393/1973.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Râdiyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-. et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-'Arabiyye li'l-Cevherî. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütüb, 1973.
- Said el-Efgânî, Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed ed-Dimaşkî. "el-İhticâc li'l-Kirâât". Mecelletu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyyeti 18/36 (1973).
- Sarı, Mehmet Ali. Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetu't-Turâs, 1987.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. Fethu'l-vasîd fî şerhi'l-kasîd. thk. Cemâl Şerîf-Mecdî es-Seyyid. Tantâ: Dâru's-Sehâbe, 1425/2004.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. Kitâbü'l-mesâhif. thk. Muhibbüddîn Abdu's-Subhân. Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Subhî es-Sâlih, Subhî b. İbrâhîm. Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-İlmi el-Melâyîn, 1080.
- Süleyman, Haydar Muhammed. "el-Kirâatu'l-Kur'âniyyetu beyne itbâi'r-rivâyeti ve kiyâsi'l-luğâ". Mecelletu'l-Ulûmi ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye 8 (2011).
- Şâtübî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Kâsim) Kâsim b. Fîrruh b. Halef. Hîrzü'l-emânî ve vechü't-tehânî. Medine: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1431/2010.
- Şefiüddîn, Muhammed. "el-Kirâatu fî'l-Kur'âni'l-Kerîmi ve Eseruhâ fî'l-Lugati'l-Arabiyye". Dirâsâtu'l-Câmieti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye 3/12 (2006).
- Uneziyyi, Kamil b. Suûd b. Muteyrân el-Ca'feriyyi. el-Ihtiyârâtu'l-imami ebî Amr ed-Dânî fî ilmi'l-kirâât. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ Kismu'l-Kirâât, 2012.
- Ünal, Mehmet. "Kirâat Kriterleri Bağlamında Kirâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 8/3 (2011), 77-114.
- Zehabî, Muhammed Hüseyin ez-. el-Vahy ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm. Kahire: Mektebetü Vehbetün, 1406/1986.
- Zencânî, Ebû Abdullah. Târihu'l-Kur'ân. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'vîli ve't-Tercumeti ve'n-Neşr, 1354/1935.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1404/1984.
- Zürkânî, Muhammed Azîm. Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943.



## Teysîru'n-Nahv Bağlamında Klasik Dil Bilimi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Fârisî Örneği

A Critical Perspective on The Classical Linguistic Approach in The Context Of Teysîru'n-Nahw: The Case of Muberred, Sa'leb And Ebu Ali Al-Farisî

Doç. Dr. Mustafa KESKİN<sup>1</sup>, Sefa ERKMEN<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Gaziantep  
· mustafakeskinhoca@hotmail.com · ORCID > 0000-0002-8508-3479

<sup>2</sup>Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep  
· sefa-08080@hotmail.com · ORCID > 0000-0002-3430 0162

### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 16 Ocak/January 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yıl/Year: 2023 | Sayı – Issue: 54 | Sayfa/Pages: 283-304

Atrf/Cite as: Keskin, M. ve Erkmen, S. "Teysîru'n-Nahv Bağlamında Klasik Dil Bilimi Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış: Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Fârisî Örneği" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 283-304

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Doç. Dr. Mustafa KESKİN

## TEYSÎRU'N-NAHV BAĞLAMINDA KLASİK DİL BİLİMİ YAKLAŞIMI- NA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ: MÜBERRED, SA'LEB VE EBÛ ALİ EL-FÂ- RİSÎ ÖRNEĞİ

### ÖZ

Nahiv, ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar üzerine çok sayıda araştırma ve çalışma yapılan bir ilim dalıdır. Bu ilim dalı, doğrudan veya dolaylı olarak diğer İslami ilimleri etkilediğinden, doğru anlaşılması ve iyi öğrenilmesi son derece önem arz etmektedir. Bu amaç doğrultusunda erken dönem dil bilimciler, nahiv ilminin kurallarını belirleme yolunda azami gayret göstermişler; bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'i, Arapça edebi metinleri ve fasih konuşan kabilelerin dili kullanma şekillerini, gramer kurallarını belirlemede delil olarak kullanmışlardır. İslâm'ın ilk asrında, dil çalışmaları hızlı bir şekilde gelişim göstermiş ve Basra'da bir ekol olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla bazı gramer konuları hakkında dil bilimciler ihtilafa düşmüş ve birbirlerinden bağımsız görüşler zikretmişlerdir. Bu görüşler incelendiğinde, içlerinde gramer konularını karmaşık hale dönüştüren bazı tartışmalar olduğu tespit edilmiştir. Bu tartışmaların ve görüşlerin nahiv ilminin öğrenimini zorlaştırdığı ve meseleleri karmaşık bir hale dönüştürdüğü fikri ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, nahiv ilminin zorluklarını ortadan kaldırmak veya asgariye indirmek için bazı dil bilimciler, nahiv ilminde tecdîd (yenileme), ihyâ (canlandırma) ve teysîr (kolaylaştırma) gibi girişimlerde bulunmuşlardır. Bu çalışmada ise; Basra dil ekolüne mensup Müberred, Kûfe dil ekolüne mensup Sa'leb ve Bağdat dil ekolüne mensup Ebû Ali el-Fârisî gibi dil bilimciler ele alınmıştır. Söz konusu bu dilcilerin bazı nahiv konuları hakkındaki görüşleri incelenmiş ve teysîru'n-nahv (nahvin kolaylaştırılması) bağlamında değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Teysîru'n-Nahv, Müberred, Sa'leb, Ebû Ali el-Fârisî.



### A CRITICAL PERSPECTIVE ON THE CLASSICAL LINGUISTIC APPROACH IN THE CONTEXT OF TEYSÎRU'N-NAHW: THE CASE OF MUBERRED, SA'LEB AND EBU ALI AL-FARISÎ

#### ABSTRACT

Al-Nahw is a branch of science on which many researches and studies have been carried out from the time it emerged to the present day. Since this branch of science directly or indirectly affects other Islamic Sciences, it is essential that

it is thoroughly interpreted and studied. In line with this purpose, early period linguists made maximum efforts to determine the rules and principles of al-Nahw; In this context, they used the Qur'an, Arabic literary texts, and the language use of fluent-speaking tribes as evidence in determining grammatical rules. In the first century of Islam, language studies developed rapidly and emerged as a school in Basra. Over time, linguists disagreed about a number of issues regarding grammar and gave independent opinions from each other. When these views were examined, it has been determined that there are some debates that make grammatical issues complicated. The idea has emerged that these discussions and views made the learning of al-Nahw difficult and complicated. Therefore, in order to eliminate or minimize the difficulties of al-Nahw, some linguists have made attempts such as tajdid (renewal), ihya (revival) and taysir (simplification) in al-Nahw. In this study; Linguists such as al-Mubarrad, who belongs to the Basra language school; Tha'lab, who belongs to the Kufe language school, and Abu Ali al-Farisi, who belongs to the Baghdad language school, are discussed. The views of these linguists on issues regarding al-Nahw were examined and evaluated in the context of taysir'un-nahw (simplification of nahw).

**Keywords:** Arabic Language, Taysir'un-Nahw, al-Mubarrad, Tha'lab, Abu Ali al-Farisi.

## GİRİŞ

İslam dininin ortaya çıkması ve bu dinin ilahi kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in Arap diliyle nazil oluşu, bu dilin önemini arttırmıştır. Öyle ki farklı birçok kavim ve millet, Kur'an-ı okumak ve anlamak için Arapçayı öğrenmiş ve öğretmiştir. Müslümanların Arap dilini doğru bir şekilde öğrenmeleri için, Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren dil çalışmaları başlamıştır. Daha sonra İslam'ın ilk asrında, dil alanında Basra Ekolü teşekkülünü tamamlamış, ardından Kûfe, Bağdat ve Endülüs gibi farklı dil ekollerıyla nahiv ilmi zenginlik kazanmıştır. Fakat zamanla dil bilimcilerin gramer konuları hakkında aşırıya gittikleri, ekol temsilcileri arasında taassup derecesine varan tutumların sergilendiği, Arap olmayan Müslümanların bu ilmin öğreniminde sıkıntılar yaşadıkları, bazı gramer konularının dilciler arasındaki tartışma veya görüşler sebebiyle karmaşık hale geldiği görülmüştür. Özellikle Basra, Kûfe, Bağdat gibi erken dönem dil ekollerinin temsilcileri arasında, karmaşık ve lüzumsuz denebilecek kadar teorik tartışmalar yapılmaya başlanmış ve bu tartışma ve görüşlerin, nahiv ilminin öğrenilmesine katkı sağlamadığı gibi, bilakis öğrenimini zorlaştırdığına dair eleştiriler dile getirilmiştir. Bu nedenle Arap grameri tarihinde teysiru'n-nahvi (nahvin kolaylaştırılması) olarak bilinen bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu nedenle söz konusu teorik görüşlerden bazıları gerek klasik gerekse çağdaş dönem dil bilimcileri tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Örneğin; Bağdat ekolü mensuplarından İbn Keysân (ö. 320/932[?]),

zamir olan *hüve* (هُوَ) ve *hiye* (هِيَ) kelimelerini, *hü-ve* (هُوَ-و) ve *hi-ye* (هِيَ-و) şeklinde, bu kelimelerin iki ayrı harften oluştuğunu ve bunların içinde zamirin *hü* (ه) olup, *vâv-ye* (و-ي) harflerinin zâit (ilave) harf olduğunu zikretmiştir.<sup>[1]</sup> Basra ekolü temsilcileri ve ve Bağdat dil ekolüne mensup Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ise zamirleri harflere ayırmamış, tamamının basit kelime olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>[2]</sup> Günümüz teysîru'n-nahvi kitapları incelendiğinde, dil bilimciler *hüve-hiye* (هُوَ-هِيَ) gibi kelimeleri, bütün olarak ele aldıkları ve tamamını zamir olarak zikrettikleri görülmektedir.<sup>[3]</sup>

Arap dil bilimciler, zamanla gramer alanında yazılan eserlerde birtakım zorluklar olduğunu kabul etmiş ve söz konusu zorlukları gidermek için yeni bir yol arayışına girmişlerdir. Öncelikle bazı eserler, telif tarzı ve izlenen yöntem ile nahiv ilminin öğrenimini zorlaştırdığı için eleştirilmeye başlanmıştır. Daha sonra bu ilmi Arap olmayanlara daha kolay öğretmek ve onu karmaşık hale getiren konulardan arındırmak için, teysîru'n-nahvi yaklaşımına mensup dilciler, özellikle de eğitim ve öğretim ortamında dilin ayrıntılı ve karmaşık boyutuna odaklanmaya itiraz etmişlerdir. Bu yaklaşım ilk defa kim tarafından ortaya atıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte alanda yazılan ilk eser; Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796 [?]) *el-Mukaddime* isimli kitabı olduğu ifade edilmektedir.<sup>[4]</sup> Şevkî Dayf (1910-2005) nahiv ilminde tecdîd ve teysîr (yenileme ve kolaylaştırma) konularının Câhiz (ö. 255/869) ile gündeme geldiğini zikrederek, Câhiz'in, çocuklara nahiv dersi veren bir müderrise şu tavsiyede bulunduğunu nakletmiştir;<sup>[5]</sup>

*“Çocuğun zihnini nahivle fazla meşgul etme. Ona, konuşurken yanlış yapmaktan koruyacak ya da yazılı bir metni veya şiiri doğru okuyacak kadarını öğret. Bundan daha fazlası çocuğu atasözü, şiir şevâhidi, sahîh hadis ve güzel deyimleri rivâyet etmek gibi bir dizi güzelliklerden alıkoyar. Nahivde aşırıya kaçan ve ölçüyü kaçıran kimseler, ülkenin ve milletin önemli işlerini ve maslahatlarını öğrenmeye gerek duymayan kimselerdir. Bunlar, bu yolla geçim sağlayan ve başka bir zevkleri olmayan kişilerdir. Derin nahiv bilgisi uygulamada bir fayda sağlamaz. İnsanı bu derecede nahiv öğrenmeye sevk edecek hiçbir neden bulunmamaktadır.”*<sup>[6]</sup>

<sup>[1]</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celalettin es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'u'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamîd Henedâvî (Mısır: Mektebetü't-Tevfikiyye, t.s.), 1/239.

<sup>[2]</sup> Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/239.

<sup>[3]</sup> Şevkî Dayf, *Tecdîdü'n-nahv* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2013), 115-116; Şeyh Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsî'l-Arabîyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.s.), 1/108; Mustafa Mahmûd el-Ezherî, *Teysîru kavâ'idî'n-nahvi li'l-mübtedîin* (Mısır: Dâru'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1425/2004), 129-130.

<sup>[4]</sup> Mustafa Keskin, *Nahiv İlminde Vâdih Türü Eserler ve ez-Zübeydî'nin Kitâbü'l Vâdih Adlı Eseri* (Ankara: İlähiyât Yayınları, 2020), 52-54.

<sup>[5]</sup> Şevkî Dayf, “*Nahvin Kolaylaştırılması*”, çev. Ali Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2005), 211.

<sup>[6]</sup> Dayf, “*Nahvin Kolaylaştırılması*”, 211.

Câhiz'a göre nahiv öğrenen kimse konuların ayrıntısına girmeden, hata ve yanlışlardan koruyacak kadar kaide ve kural bilmesi yeterlidir. Ona göre, nahiv ilminin ayrıntılı ve karmaşık konularıyla sadece dil bilimciler ilgilenmelidir. Câhiz, nahiv ilmini öğrenen ve öğreten ayrımına gitmiş ve kendinden sonra gelen dil bilimcileri bu yönde etkilemiştir. Daha sonra gelen bazı dil bilimciler, muhtasar adı verilen ve nahiv ilminin dağınık ve karmaşık konularını, öğrenciye kolaylık sağlaması açısından kısa ve öz bir şekilde anlatan eserler yazmışlardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır; Zeccâcî (ö. 337/948) *el-Cümel fi'n-Nahv*, Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/949) *Kitâbu't-Tuffâha*, İbn Babşâz (ö. 469/1076) *Mukaddime*, Berrî (ö. 582/1186) *Mukaddime*, Ebû Hayyân (ö. 745/1345) *Lumhatu'l-Bedriyye fi 'İlmi'l-Arabiyye*, İbn Hişâm (ö. 761/1360) *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, Hâlid el-Ezherî (ö. 905/1499) *Mukaddimetu'l-Ezheriyye fi 'İlmi'l-Arabiyye*, Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) *Lubâbu'l-Î'râb el-Mâni' mine'l-Lahn fi's-Sünne ve'l-Kitâb*.<sup>[7]</sup>

Nahiv ilminde kolaylık hareketinin daha iyi anlaşılması için bu ilimde teorik ve ayrıntılı konulara giren dil bilimcilerden; Müberred (ö. 286/900), Sa'leb (ö. 291/904) ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) kısa biyografilerini ve dile getirdikleri görüşlerden bir kısmını ele alarak incelemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

## 1. MÜBERRED

Kaynaklarda adı ve nesebi hakkında farklı rivayetler zikredilmesiyle birlikte, genel kanı şu şekildedir: Tam adı; Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr b. Hassân b. Süleym b. Sa'd b. Abdillâh b. Yezîd b. Mâlik b. el-Hâris b. Âmir b. Abdillâh b. 'Avf b. Eslem es-Sümâli el-Ezdî'dir. Künyesi; Ebü'l-Abbâs, lakabı; Müberred'dir.<sup>[8]</sup> Müberred h. 210'da Basra şehrinde dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda h. 190'da veya 207'de doğmuş olabileceği zikredilmektedir.<sup>[9]</sup>

Müberred, küçük yaşlardan itibaren ilim ile meşgul olmuş, Basra şehrinin önde gelen bilginlerinden lugat ve nahiv dersleri okumuştur. Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/839) Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 255/868) ve Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) başlıca hocaları arasında zikredilmektedir. Müberred, Sibeveyhî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ını, hocası Ebû Ömer el-Cermî ile okumaya başlamıştır. Fakat bir müddet sonra hocası vefat edince, kaldığı yerden Mâzinî ile tamamlamıştır.<sup>[10]</sup>

<sup>[7]</sup> Dayf, "Nahvin Kolaylaştırılması", 211-212; Keskin, *Nahiv Ilminde Vâdih Türü Eserler ve ez-Zübeydî'nin Kitâbü'l-Vâdih Adlı Eseri*, 52-54.

<sup>[8]</sup> Ebü'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mis'ar et-Tenûhî el-Ma'arrî, *Târîhu'l-ulemâ'in-nahviyyîn mine'l-Kûfiyyîn ve'l-Basriyyîn ve gayrihim*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Suudi Arabistan: Câmi'âtü'l-İmâm Muhammed b. Su'udî'l-İslâmiyye, 1401/1981), 53-54; Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-Nuhât* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.s.), 112; Doğan Fırıncı, *Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Sarf İlmine Ait Görüşleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2016), 7.

<sup>[9]</sup> Şevkî Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.s.), 123.

<sup>[10]</sup> Tenûhî, *Târîhu'l-ulemâ'in-nahviyyîn mine'l-Kûfiyyîn ve'l-Basriyyîn ve gayrihim*, 54; İmâm Şemsü'd-Dîn Mu-

Keskin zekâya ve güçlü muhakemeye sahip olan Müberred, devrinin en önemli Basra ekolü dil bilimcisi olarak zikredilmektedir. Belîğ ve fasih bir üsluba sahip olan Müberred, yer yer irticalen söylediği şiirlerle ve nükteli konuşmalarla tanınmaktadır. Henüz genç yaşlarda ilmi birikimi sebebiyle, şöhreti Basra dışına taşmıştır. 247/861 yılında halife Mütevekkil'in ölümü üzerine kendisine yapılan yardım ve ihsanlar kesilmiş; bunun üzerine Bağdat'a gelmiş ve burada ömrünün sonuna kadar ilmi faaliyetlerde bulunmuştur.<sup>[11]</sup>

Bu bağlamda; İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908), İbn Vellâd (ö. 298/910), Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeş 'Ali b. Süleyman (ö. 316/927), Ebû Bekr İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Kelâbâzî (ö. 316/928), Ebû Bekr İbn Şukayr (ö. 317/929), İbnu'l-Hayyât (ö. 320/932), Niftaveyh (ö. 323/935), Veşşâ' (ö. 325/937), Ebû Bekr es-Sûlî (ö. 335/946), en-Nehhâs (ö. 337/948), Kattân (ö. 345/956), Abdulkuddûs b. Ahmed et-Tusterî (ö. 345/965), İbn Durusteveyh (ö. 347/958) gibi birçok ilim adamının yetişmesini sağlamıştır.

Müberred'in Bağdat'ta Kûfe ekolü temsilcilerinden Sa'leb ile ilmi münazaraları meşhurdur.<sup>[12]</sup> Başlıca eserleri şunlardır; *el-Muktedab*, *el-Kâmil*, *el-Madhal ilâ 'ilmi Sibeveyh*, *el-Câmi*; *Kitâbu's-sağîr*, *Kitâbu'r-red 'alâ Sibeveyhi*.<sup>[13]</sup>

## 1.1. Müberred'in Teysîru'n-Nahv Bağlamında Bazı Gramer Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu bölümde Müberred'in cumhûr-u ulemadan farklı yaklaşım sergilediği; le'al-le (لَعَلَّ), rubbe vâv-ı, el-âne (أَنَّ) zarfı ve mübtedâ'nın âmili gibi konular ele alınmış ve teysîru'n-nahv bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

### 1.1.1. Le'alle (لَعَلَّ) Harfinin Aslı Hakkında

Bir şeyi ummak (teraccî) anlamına gelen *le'alle* (لَعَلَّ)<sup>[14]</sup> hakkında dil bilimciler, genelde *inne* (إِنَّ) ve kardeşlerinden mi yoksa harfi cerlerden mi sayılması hususun-

hammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Hassân Abûlmenân (Lübnan: Beytül-Efkâr ed-Devliyyeh, 2004), 3/3770; Ahmet Akkan, *Ebu'l Abbâs el-Müberred ve el-Kâmil fi'l-edeb Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2006), 4.

[11] Tântâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-Nuhât*, 114; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 124; Hudar Mûsâ Muhammed Hammûd, *en-nahv ve'n-nuhât el-medâris ve'l-hasâis* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütübî, 1423/2003), 46; Akkan, *Ebu'l Abbâs el-Müberred ve el-Kâmil fi'l-edeb Adlı Eseri*, 6.

[12] Hammûd, *en-nahv ve'n-nuhât el-medâris ve'l-hasâis*, 46-54; Ahmet Şen, *Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2016), 19-26.

[13] Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 124; Şen, *Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri*, 38-44.

[14] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed



da ihtilaf ederken,<sup>[15]</sup> Müberred bu harfin etimolojisi üzerine durmuştur. Ona göre *le'alle* (لَعَلَّ) kelimesi, 'alle (عَلَّ) ve *le* (ل) harflerinden meydana gelmektedir. 'alle (عَلَّ) teraccî anlamını ifade ederken *le* (ل) harfi, ibtidâ anlamında veya zâit harf olup, kelâmı kuvvetlendirmek için gelmiştir.<sup>[16]</sup>

Dil bilimcilerin geneline göre bu harf müfred olup, basit bir kelimedir. İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî (ö. 1348/749) bu harfin mürekkebe (en az iki kelimedenden meydana gelen) olduğunun iddia edilmesinin zayıf bir görüş olduğunu bildirmiştir.<sup>[17]</sup> Halef el-Ahmer, İbnü'd-Dehhân en-Nahvî (ö. 569/1174), Şevkî Dayf gibi dil bilimciler, bu harfi *inne ve kardeşleri* arasında zikretmiş, müfred veya mürekkebe olduğuna değinmemişlerdir.<sup>[18]</sup> Müberred'in *le'alle* (لَعَلَّ) hakkındaki görüşü teorik bir tartışma zemininde kabul edilebilir. Fakat *le'alle*'yi tek kelime kabul edip, bir bütün olarak incelenmesinin nahiv ilminin öğrenimini kolaylaştırması açısından daha uygun gözükmektedir. Ayrıca bu harfi cüzlerine ayırarak ele almak, iki ve daha fazla harften meydana gelen edatları da aynı şekilde cüzlere ayırmaya olanak sağlamak ve bunun dil öğrenimi bakımından zorluğa yol açacağı düşünülmektedir. Bu nedenle Müberred'in konuya dair görüşünün, dili öğretme açısından yerinde bir yaklaşım olmadığı kanaati hâsıl olmuştur.

### 1.1.2. Rubbe Vâv-ı

*Rubbe* (رُبَّ) harfi cer olarak kullanıldığında bazen *vâv*, *fe* ve *bel* (بَلَّ، ف، و) harfleri ile birlikte kullanılır. Yaygın kullanıma göre, *vâv* harfinden sonra gelen *rubbe* (رُبَّ) hafzedilir. Örneğin; 'وَرُبَّ رَجُلٍ' ifadesi, *rubbe*'nin hafzî ile 'وَرَجُلٍ' şeklinde kullanılır. Bu şekilde kullanıldığı yerde geçen *vâv* harfine; *rubbe vâv-ı* denilmektedir.<sup>[19]</sup> Örneğin;

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُوهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي

"Nice geceler vardır ki, çeşitli dertlerle beni imtihan etmek için, denizin dalgaları gibi saçaklarımı üzerime sarkıtan."<sup>[20]</sup>

eş-Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.s.), 4043; Ebû Muhammed Bedreddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Mısrî el-Mâlîkî el-Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabeve, Muhammed Nedîm Fâzil (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmîyye, 1413/1992), 579.

[15] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, 2/457; Sefa Erkmen, *Arap Dilinde Harfi Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği* (Ankara: İlahiyât, 2021), 62-63.

[16] Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 579.

[17] Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 579.

[18] Halef el-Ahmer b. Hayyân el-Basrî, *Muqaddime fi'n-nahv*, thk. İzzeddin et-Tenûhî (Şam: İhyâit-Turâs, 1381/1961), 62; İbnü'd-Dehhân el-İmâm Ebî Muhammed Saîd b. Mübârek en-Nahvî, *Kitâbü şerhi'd-dürûs fi'n-nahv*, thk. İbrâhîm Muhammed Ahmed el-İdkâvî (Kahire: Matba'atü'l-Emâneh, 1411/1991), 205; Dayf, *Teceddü'n-nahv*, 145; Ezherî, *Teyisru kavâ'idü'n-nahv*, 196-205.

[19] Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 125; Erkmen, *Arap Dilinde Harfi Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği*, 54-55.

[20] Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muham-

Başta Basra ekolü temsilcileri olmak üzere İbn Usfûr (ö. 669/1270), İbn Mâlik (ö. 672/1274), İbnü'd-Dehhân, Murâdî ve Şevkî Dayf gibi dil bilimcilere göre; şiirde geçen لَيْلٍ وَّلَيْلٍ ifadesinin aslı لَيْلٍ لَيْلٍ takdirinde olup, لَيْلٍ kelimesi mahzûf *rubbe* رَبُّ tarafından cer edilmiştir. Müberred ise, mensup olduğu Basra dil ekolü görüşünün dışına çıkarak, لَيْلٍ ifadesinde geçen *leyl* (لَيْلٍ) kelimesinin *vâv* (و) harfi tarafından cer edildiğini savunmuştur.<sup>[21]</sup>

Dil bilimcilerin geneline göre, *vâv* (و) harfinin en temel kullanımı harf-i atf olup, sadece kase m harfi olarak kullanıldığında kendisinden sonra gelen ismi cer etmektedir. Müberred'in görüşünü, Ukberî (ö. 616/1219) şöyle değerlendirmiştir; *Rubbe* harfi bazen *fe* ve *bel* harflerinden sonra gelir. Bu durumda Müberred'in görüşüne göre bu yerlerde geçen *fe* ve *bel* harflerine de aynı şekilde harfi cer denmesi gerekir. Ancak bu harflerin böyle bir kullanıma sahip olmadıkları bilinmektedir.<sup>[22]</sup>

Müberred'in *vâv* ve ardından isim geldiği yerlerde *rubbe* harfini takdir etmeyip, bu harfin amelini ve anlamını (azlık veya çokluk manasını) *vâv* (و) harfine yüklemesi, harfin ifade edebileceğinden daha fazla anlama gelmesine yol açtığı ileri sürülmekte ve dil kurallarının dışına çıkıldığı, gramerin anlaşılmasını zorlaştırdığı düşünülmektedir.

### 1.1.3. el-Âne (الْآن) Zarfının Oluşumu

*El-âne* (الْآن) kelimesi, fetha üzere mebnî olup *şimdi* anlamında zaman zarfı olarak kullanılan bir isimdir.<sup>[23]</sup> Örneğin; جِئْتُ الْآنَ “*Şimdi geldim.*”

Müberred, bu kelimenin mebnî olma sebebini açıklamaya çalışırken, diğer dil bilimciler bunun sebebini Müberred kadar irdelememişlerdir. Müberred, bunu açıklarken kelimeyi bir bütün olarak ele almak yerine, *el* (ال) ve *ânün* (أُنْ) şeklinde kısımlara ayırmış ve kelimenin bu iki kısımdan meydana geldiğini ifade etmiştir.<sup>[24]</sup> Ona göre, *ânün* (أُنْ) kelimesi asıldır ve *şimdi* anlamına gelmektedir. *El* (ال) takısı bu kelimeye kullanımının dışına çıkarak (daha önce nekra olarak kullanılan bir kelimenin, ikinci geçtiği yerde *el* bitişir) bitiştiği için *el-âne* (الْآن) fetha üzere mebnî olmuştur.<sup>[25]</sup> Dil bilimcilerden Sîrâfî (ö. 368/979) ise, Müberred'in yaptığı açıkla-

med Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1418/1997), 2/326; Ali b. Muhammed b. İsâ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'ale elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/110.

[21] Murâdî, *el-cene'd-dânî fî hurûfî'l-me'ânî*. 154, 237; Dehhân, *Kitâbü şerhi'd-dürûs fîn-nahv*, 322; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 125.

[22] Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî Muhibbüddîn el-Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ-i ve'l-irâb*, thk. Abdü'l-İlâh en-Nebhân (Şâm: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), 1/366.

[23] Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1981), 21; Tâhir Yûsuf Hatîb, *Mu'cemu'l-mufasssal fî'l-İrâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 61.

[24] Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek (Şâm: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 1/55; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 132.

[25] Zeccâcî, *Kitâbü'l-Lâmât*, 1/55; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-En-

malara karşı çıkararak, bu kelimeyi bütün olarak ele almış ve harfe benzediğinden dolayı fetha üzere mebnî olduğunu zikretmiştir.<sup>[26]</sup>

Netice olarak Müberred'in bu edatı parçalara ayırarak incelemesinin teorik olarak uygun gözüktüğü de böyle bir yaklaşımın günümüzde gramer ilminin öğrenimini zorlaştıracığı ve bu düşüncenin iki veya daha fazla harften meydana geldiği varsayılan kelimelerde, böyle bir değerlendirmeye yol açacağı düşünülmekte olup söz konusu yaklaşımdan kaçınılması, dil öğretimine katkı sağlayacağı uygun bulunmuştur.

#### 1.1.4. Mübtedâ'nın Âmili

زَيْدٌ قَائِمٌ “Zeyd ayakta” denildiğinde, زَيْدٌ mübtedâ, قَائِمٌ ise haberdir. Fakat klasik dil bilimciler, mübtedânın âmili (harekesini ref eden etken) hakkında farklı görüşler bildirmişlerdir. Bu görüşlerden bazıları şunlardır;<sup>[27]</sup>

- Basra ekolü temsilcilerinin geneline göre mübtedâyı ref eden âmil; ismin cümledeki ilk kelimesi olması anlamına gelen ibtidâ (başlangıç kelimesi)'dir.
- Kûfe ekolü temsilcilerine göre; mübtedâyı haber, haberi de mübtedâ ref etmektedir.
- Zeccâc'a (ö. 311/923) göre; mübtedâ zikredildiği zaman mutlaka bir habere ihtiyaç duyar. Mübtedânın habere olan gereksinimi kendisini ref etmektedir.

Müberred, mübtedânın âmili hakkında mensup olduğu Basra dil ekolünün ifade ettiği ibtidâ illetini tercih etmektedir. Fakat mensup olduğu ekolün ibtidâ kelimesine yüklediği anlam *başlangıç kelimesi* iken, Müberred bu anlamı farklı yorumlayarak, ibtidâyı başında nasb, cer veya cezm edatlarından herhangi bir âmilin bulunmamasıyla açıklar. Ayrıca ona göre, ibtidâ mübtedâyı ref ederken, her ikisi de haberi ref eder.<sup>[28]</sup>

Klasik dil bilimciler mübtedânın âmili hakkındaki görüşleri, sebepleri ile birlikte uzunca tartışmışlardır.<sup>[29]</sup> Fakat daha sonra gelen dil bilimciler arasında bu tartışmaların azaldığı görülmektedir. Günümüzdeyse birçok dil bilimci mübte-

bârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (b.y: el-Mektebetü'l-Asriyyeh, t.s.), 2/426.

<sup>[26]</sup> Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 2/426.

<sup>[27]</sup> Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ-i ve'l-irâb*, 1/125-126; Ali b. Muhammed b. İsâ Ebü'l-Hasen Nûreddin el-Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî 'ale Elfiyyeti Ibn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/183.

<sup>[28]</sup> Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik 'Udayme (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, t.s.), 4/126.

<sup>[29]</sup> Geniş bilgi için bkz. Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ-i ve'l-irâb*, 1/125-127.

dâ ve haberin merfu olduğunu zikrederek konuyu özetlemekte, niçin ref olduğu tartışmalarına girmemektedir.<sup>[30]</sup> Ayrıca mübtedâyı neyin ref ettiğini belirlemek, dilin ilerlemesine büyük bir katkı sağlamayacağı gibi; bu tartışmalar var olan bir isti'mâlin (kullanımın) sonucu olmaktan çıkarıp, dilin öğrenimini zorlaştırdığı ve meselelerin karmaşık bir yapıya dönüşmesine sebep olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.

### 1.1.5. Bel (بَل) Harfi Atıf

*Bel* (بَل) harfi, bazen cümleleri birbiri üzerine, bazen de müfred kelimeleri birbirleri üzerine atfeder ve sadece atfetmekle kalmayıp, cümlenin anlamında da değişiklik yapar. Eğer kendisinden önce geçen cümle, olumlu bir yargı içeriyorsa bu durumda idrâb (kendisinden önceki yargıdan vazgeçilip, sonrakine dönüş yapma) anlamı ifade eder.<sup>[31]</sup> Örneğin; *خُدُّ قَلَمًا بَلِّ دَفْتَرًا* “*Bir kalem, yok hayır bir defter al.*” gibi. Eğer kendisinden önce geçen hüküm olumsuz bir yargı (menfi) bildiriyorsa *bel* (بَل) harfi hükmü değiştirerek, kendisinden sonra gelen kelimeye olumlu olarak aktarır. Örneğin; *لَيْسَ عَلِيٌّ فَلَا حَا بَلِّ بَحَارًا* “*Ali çiftçi değil, bilakis (aksine) bir denizcidir.*” gibi.<sup>[32]</sup>

Müberred'e göre *bel* (بَل) harfi, olumsuz cümlede bulunduğu zaman, kendisinden sonraki kelimeye, cümlenin mefhum manasını olumsuzken olumlu aktarabildiği gibi; cümlenin manasında herhangi bir değişiklik yapmaksızın olumsuz olarak da aktarabilir. Örneğin; *مَا جَاءَ عَلِيٌّ بَلِّ خَالِدٌ* “*Ali değil, bilakis Halit geldi.*” denildiğinde *مَا جَاءَ عَلِيٌّ وَمَا جَاءَ خَالِدٌ* “*Ali gelmedi, Halit geldi.*” anlamına geldiği gibi, *مَا جَاءَ عَلِيٌّ وَمَا جَاءَ خَالِدٌ* “*Ali de Halit'te gelmedi.*” anlamına gelebilir.<sup>[33]</sup>

Başta kendisinin mensup olduğu Basra dil ekolü olmak üzere, cumhûr-u ulemâ ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) Müberred'in bu görüşüne karşı çıkmışlardır.<sup>[34]</sup> Bununla birlikte, günümüz nahiv kitapları incelendiğinde *bel* (بَل) harfi için, Müberred'in ifade ettiği gibi bir anlamın yer almadığı görülmektedir. Örneğin; Muhammed b. Sâlih el-Useymin (1929-2001) bu harfin idrâb veya öncesinde geçen olumsuz (menfi) hükmü, olumlu (müsbet) hükme çevirdiğini zikreder.<sup>[35]</sup> Müberred'in bu harfe, özellikle olumsuz cümle içerisinde kullanıldığında hangi anlama geleceğini kesin olarak bildirmemesi, bulunduğu cümleden hatalı anlamlar çıkarılmasına

[30] Dayf, *Tecdidü'n-nahv*, 137; Ezherî, *Teysîru kavâ'idü'n-nahv*, 169.

[31] Murâdî, *el-cene'd-dâni fî hurûfî'l-me'ânî*. 235; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 55-57.

[32] Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 56.

[33] Şemsüddîn Muhammed b. Abdülmün'im b. Muhammed el-Cevcerî el-Kâhirî eş-Şâfiî, *Şerhu şuzûri'z-zehebi fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî (Suudi Arabistan: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2004), 2/813; Murâdî, *el-cene'd-dâni fî hurûfî'l-me'ânî*. 236.

[34] Cevcerî, *Şerhu şuzûri'z-zehebi fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 2/813; Murâdî, *el-cene'd-dâni fî hurûfî'l-me'ânî*. 236

[35] Geniş bilgi için bkz. Ezherî, *Teysîru kavâ'idü'n-nahv*, 314; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 55-57.

sebebiyet vereceği ileri sürülerek; bu konu hakkında dil bilimcilerin genel kabul gören görüşlerini<sup>[36]</sup> tercih etmenin yerinde olduğu kanaati ağır basmıştır.

Müberred'in zikredilenler dışında cumhûr-u ulemâya ters düştüğü diğer bazı meseleler şunlardır:

- 1) *Leyse*'nin (لَيْسَ) haberinin kendisi üzerine takdim edilmesi.
- 2) *Levlâ*'dan (لَوْلَا) sonra muttasıl zamirin kabul edilip edilmemesi.
- 3) İstisna edatları ve müstesnanın âmili meselesi.
- 4) Nakıs fiillerin ifade ettiği anlam ve kullanım şekli.
- 5) *Müz*, *münzü* (مُنْزُؤُ) kullanım şekli ve oluşumu.
- 6) *İsim* (اسْم) kelimesinin neden türetildiği ve kökü hakkında.
- 7) *Leyse*'ye (لَيْسَ) benzeyen *lâ*'nın (لَا) amel etmesi.
- 8) Nida harflerinin oluşumu ve anlamları.
- 9) *İyyake* (إِيَّاكَ) zamirinin aslı hakkında.

10) *Emmâ*'dan (أَمَّا) sonra mahzûf *kâne* (كَانَ) fiilinin olması,<sup>[37]</sup> gibi konular hakkında Müberred farklı görüşte bulunmuştur. Müberred'in görüşleri incelendiğinde, onun mensubu olduğu Basra ekolüne ters düşen bazı açıklamalarda bulunduğu müşahede edilmiştir. Özellikle gramer konularını sebeplere dayandırarak açıklama çabası içinde olması ve o dönemde mevcut olan açıklamalar ile tatmin olmaması, onun farklı yaklaşım sergilemesine sebep olmuştur. Fakat bu yaklaşım ve düşüncelerin günümüzde nahiv ilminin konularını karmaşık yapıya çevirmesine sebep olduğu şeklinde tenkitlerle karşılaşmaktadır.

## 2. SA'LEB

Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî'dir. Künyesi; Ebü'l-Abbâs, lakabı; Sa'leb'tir.<sup>[38]</sup> Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Fakat kaynaklarda doğum tarihi,

<sup>[36]</sup> Ezerî, *Teysîru kavâ'id'i'n-nahv*, 314; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 55-57.

<sup>[37]</sup> Geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi sin'at'il-irrab*, thk. Ali Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 387; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-Nuhât*, 113; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 125.

<sup>[38]</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Mecelis-ü Sa'leb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2008), 1/9; Tenûhî, *Târihu'l-ulemâ'i'n-nahviyyîn*, 181; Zehebî, *Siyerü a'lâmî'n-Nübelâ*, 1/1032; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-Nuhât*, 120; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 224.

kendisi ve ailesiyle ilgili geniş bilgi bulunmamakla birlikte; Sa'leb'in hicri 200'de doğduğu,<sup>[39]</sup> Fars kökenli mevaliden olduğu zikredilmiştir.<sup>[40]</sup>

Sa'leb, babasının isteği üzerine küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmuştur. Bu amaçla gittiği sıbyan mektebinde Kur'an-ı Kerim'i ve birçok Arap şiirini ezberlemiştir. Dokuz yaşlarında gramer derslerine ağırlık vermiş ve zamanla bu alanda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. On sekiz yaşına bastığında ise, nahiv ilmini tüm yönleriyle öğrenmek için Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) ilim halkalarına dâhil olmuştur. Kaynaklarda, hocası Ferrâ'nın tüm eserlerini ezberlediği zikredilmiş, Ferrâ'nın yanı sıra, on yıl boyunca Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbîden (ö. 231/846) lûgat, garip ve nevâdir ilimlerini, Ebû Muhammed Seleme b. Âsım'dan (ö. 226/840) nahiv ve kıraat derslerini, Ebû İshâk el-Harbîden (ö. 285/899) nahiv ve lûgat derslerini okumuştur. Bunun yanında Ubeydullah b. Amr el-Kavârîri (ö. 235/850) gibi muhaddis ulemadan hadis dersleri okumuş ve yaklaşık yüz bin hadisi ezberlemiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fıkıh derslerine katılmıştır. O, sadece nahiv ve lûgat ilmiyle meşgul olmamış fıkıh, hadis, tefsir, ahbâr başta olmak üzere birçok ilim alanında dersler almıştır. Rivayet ettiği hadislerden dolayı kaynaklar kendisini muksirûn hadis uleması arasında zikretmektedir.<sup>[41]</sup>

Yaklaşık bir asırlık ömrünün tamamını ilim öğrenmek, öğretmek ve eser telif etmekle geçirmiş olan Sa'leb, Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden biri haline gelmiştir. Bağdat dışına hiç çıkmamış ve yine burada vefat etmiştir. Onun Müberred ile yaptığı münazara meşhurdur. Sa'leb, Müberred ile sadece ilmi münazarada bulunmamış, yer yer birbirlerini öven sözler de söylemişlerdir.<sup>[42]</sup> Örneğin; Müberred, Kûfe mektebinin en âlim kişisinin Sa'leb olduğunu söylemiştir. Kendisine Ferrâ hatırlatılınca; "O, Sa'leb'in onda biri olamaz" demiştir.<sup>[43]</sup> Başlıca eserleri şunlardır; *Kitâbu Me'âni'l-Kur'an*, *Muhtasar fi'n-nahv*, *Kitâbu haddi'n-nahv*, *Mâ telhanü fihî'l-âmme*, *Kitâbu ihtilâfi'n-Nahviyyîn*, *el-Fasîh*, *el-Mecâlis*.<sup>[44]</sup>

[39] Sa'leb, doğduğu yıl ile ilgili olarak "*Ma'rûf-i Kerhî iki yüz yılında vefat etti. O sene ben doğdum*" demiştir. (Geniş bilgi için bkz: Sa'leb, *Mecelis-ü Sa'leb*, 1/9).

[40] Tântâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 120; Hammûd, *en-nahv ve'n-nuhât el-medâris ve'l-hasâis*, 87; Ali Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 57.

[41] Sa'leb, *Mecelis-ü Sa'leb*, 1/10-11; Tântâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 121; Hammûd, *en-nahv ve'n-nuhât el-medâris ve'l-hasâis*, 89-94; Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*, 59-60.

[42] Geniş bilgi için bkz. Sa'leb, *Mecelis-ü Sa'leb*, 1/13-15; Seyyid Rezek et-Tavîl, *el-hilâf beyne'n-Nahviyyîn* (Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, 1405/1984), 66-67.

[43] Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ*, 1/1032; Şen, *Ebu'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlimine Ait Görüşleri*, 32.

[44] Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ*, 1/1032; Geniş bilgi için bkz. Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*, 103-119.

## 2.1. Teysîru'n-Nahv Bağlamında Sa'leb'in Bazı Gramer Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu bölümde Sa'leb'in cumhûr-u ulemadan farklı yaklaşım sergilediği; kellâ'nın (كَلَّ) aslı, haber olarak gelen zarfları nasb eden âmil ve emmâ'nin (أَمَّا) oluşumu gibi konular ele alınmış ve teysîru'n-nahv bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

### 2.1.1. Kellâ'nın (كَلَّ) Aslı

*Kellâ* (كَلَّ) cevap edatı olarak kullanılır ve genellikle *tekdîr* ve *azarlama* anlamı ifade eder. Eğer kendisinden önce cümle geçiyorsa ifade edilen düşüncenin doğru olmadığını sert bir şekilde bildirir.<sup>[45]</sup> Örneğin; أَرْجُو النَّجَاحَ “*Sınıfta geçmeyi umarım.*” çalışmayıp da sınıfı geçmeyi bekleyen böyle bir kimseye cevap olarak كَلَّا إِنَّكَ رَاسِيْبٌ “*Hayır! Sen sınıfta kalacaksın.*” denildiği gibi.

Sa'leb, bu kelimenin ifade ettiği anlamdan ziyade, oluşumu üzerine durmuştur. Ona göre *kellâ* (كَلَّ) kelimesi; *kâf-ı teşbîh* (ك) ve *lâ en-nâfiye*-olumsuzluk edatı- (لَا) harflerinin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Harfler birleşince *kelâ* (كَلَا) şeklini almış; anlamı kuvvetlendirmek ve her iki harfin birleşmeden önceki manalarına gelebilme ihtimalini ortadan kaldırmak için *lâ* (لَا) harfi şeddeli yapılarak *kellâ* (كَلَّ) şeklini almıştır.<sup>[46]</sup>

Cumhûr-u ulemâ bu kelimeyi müfred ve basit olarak kabul etmiş, oluşumundan ziyade ifade edebileceği anlamları tartışmışlardır.<sup>[47]</sup> Sa'leb'in bu düşüncesi, gerek kendi zamanında gerekse Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi daha sonra gelen dil bilimciler tarafından zayıf ve mesnetsiz olarak nitelendirilmiştir.<sup>[48]</sup> Her ne kadar Sa'leb'in düşünceleri teorik açıdan değerlendirilmeye uygun olsa da, *kellâ* harfinin oluşumundan ziyade, anlamı üzerine durmanın daha yerinde olduğu daha isabetli gözükmektedir. Ayrıca birden fazla harften meydana gelen kelime veya edatları parçalara ayırmak yerine bir bütün olarak ele almanın, günümüzde gramer ilminin öğrenimini kolaylaştıracağı gayet açıktır.

### 2.1.2. Haber Olarak Gelen Zarfları Nasb Eden Âmil

Dil bilimciler, خَالِدٌ أَمَامَكَ وَعَلِيٌّ وَرَاءَكَ “*Halit önünde, Ali ise arkadadır.*” gibi ifadelerde geçen ve haber olarak gelen zarfların (أَمَامَ-وَرَاءَ) âmili hakkında ihtilaf etmişlerdir. Basra ekolü temsilcilerine göre bu zarflar, mukadder bir fiil-i mâzî veya ism-i fâil tarafından nasb edilmiş olup; ifadenin aslı, خَالِدٌ اسْتَقَرَّ أَوْ مُسْتَقَرٌّ أَمَامَكَ şeklinde-

[45] Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. 577; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 105.

[46] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, 2/601; Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. 578.

[47] Geniş bilgi için bkz. Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. 577-578.

[48] Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, 2/601; Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. 578.

dedir. Kûfe ekolü temsilcileri, böyle kullanımların olduğu yerde herhangi bir takdir yapmaksızın, zarfların mübtedânın haberi olarak geldikleri için, kaidenin dışına çıkarak nasb edildiklerini zikreder.<sup>[49]</sup>

Görüldüğü üzere her iki ekol, zarfların âmili hususunda olabilecek ihtimalleri ifade etmişken; Sa'leb, bu görüşlerin yerinde olmadığını beyan ederek, zarfların matlûb olmayan (lafzen zikredilmesi istenmeyen) bir fiil tarafından nasb edilmiş olup ifadenin aslı, 'حَلَّ أَمَامَكَ وَوَرَاءَكَ' şeklinde olduğunu söyler. Sa'lebe göre, daha sonra 'حَلَّ' fiili hazfedilmiş, zarflar ise mevcut hareke üzerine baki kalmışlardır.<sup>[50]</sup> Sa'leb'in açıklamaları, Basra ekolü dil bilimcilerin görüşüne benzerlik göstermektedir. Fakat o, lafzen mevcut olmayan fiile mukadder dememiş, mahzûf fiil olduğunu ve bu fiilin matlûb olmayan (metinde yazılması istenmeyen) bir fiil olmasıyla açıklamıştır. Sa'leb, bu ifadeleriyle meseleyi karmaşık bir duruma getirdiği şeklinde tenkitler ile karşılaşmıştır. Bu konuda günümüz dil bilimcilerinden Şevki Dayf ve Mahmûd el-Ezherî, bazı durumlarda zarfların âmili hazfedilebileceğini zikretmişler fakat âmilin hangi fiil olduğunu belirtmemişlerdir.<sup>[51]</sup> Netice olarak خَالِدٌ أَمَامَكَ "Halit önündedir." ifadesi ile yapılan fiil takdirleriyle ortaya çıkması muhtemel olan "Halit önünde duruyordur, önünde mevcuttur, önünde kaimdir, önünde vakidir." ifadelerin tamamı aynı anlamı taşımaktadır.

### 2.1.3. Emmâ'nin (أَمَّا) Oluşumu

Genellikle şart edatı olarak kullanılan *emmâ* için cumhûr-u ulemâ; *her hâ-lükârda, ne olursa olsun* مِنْ شَيْءٍ مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ anlamı vermişlerdir. Yaygın kullanımına göre, şart fiili hazfedilir ve cevabına *fe* (ف) harfi bitişir.<sup>[52]</sup> Örneğin; "...أَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ..." مَهْمَا يَكُنْ "... ifadesi; "...مِنْ شَيْءٍ فَالْعُلَامُ كَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ" takdirindedir.

Sa'leb, *emmâ*'nın şart anlamını ifade etmesini, kelimeyi parçalara ayırarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre *emmâ*'nın oluşumu şu şekildedir; Şart edatı olan *in*'e (إِنْ) *mâ* (مَا) harfi bitişmesiyle *immâ* (أَمَّا) şeklini almıştır. Şart fiilinin hazfedilmesini belirtmek için *elif*'in harekesi fethalanmış ve *emmâ* (أَمَّا) elde edilmiştir. Netice olarak bu kelimenin şart anlamı ifade etmesi *in* (إِنْ) edatından dolayıdır.<sup>[54]</sup>

[49] Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 1/197.

[50] Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'n-Nahviyyîn*, 1/197; Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlisî*, 286.

[51] Dayf, *Tecdîdü'n-nahv*, 174-175; Ezherî, *Teysîru kavâ'idî'n-nahv*, 147.

[52] Murâdî, *el-cene'd-dânî fî hurûfî'l-me'ânî*: 522-523; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 30.

[53] Kehf, 18/80.

[54] Murâdî, *el-cene'd-dânî fî hurûfî'l-me'ânî*: 523.



Basra ekolü temsilcileri ve Murâdî (ö. 749/1348) bu kelimenin basit bir kelime olduğunu zikrederek, Sa'leb'in düşüncelerine karşı çıkmışlardır.<sup>[55]</sup> Sa'leb'in bu edatı parçalara ayırarak, kelimeyi oluşturan harflere anlam yüklemesinin, yerinde bir yaklaşım olmadığı değerlendirilmiştir. Zira eğer *emmâ*'yi, Sa'leb'in ifade ettiği gibi cüzlere ayrılırsa *mâ* için de bir yol izlenmesi gerekir. Fakat Sa'leb, sadece *in* harfine yoğunlaşmış, *mâ* için herhangi bir şey zikretmemiştir. Konuya teysîrû'n- nahvi bağlamında bakıldığında bu harfin olduğu gibi kabul edilmesinin daha sağlıklı bir görüş olduğu açıktır.

Sa'leb'in zikredilenler dışında cumhûr-u ulemâya ters düştüğü diğer bazı meseleler şunlardır:

- 1) Fiili muzârinin merfû oluşunun sebebi.
- 2) *Cemî'an* (جَمِيعًا) kelimesinin *me'a* (مع) anlamında olup olmaması.
- 3) Ef'âl-i mukârebe fiillerinin anlamı ve kullanımı.
- 4) İsim ve fiillerdeki tesniye ve cemi' alametlerinin ne olduğu.
- 5) *Nî'me* ve *bî'se* (نِعْمَ بِأَسْنِ) ifadelerinin isim veya harf olması.
- 6) *İsim* (إِسْم) kelimesinin aslı ve oluşumu.

7) Fiili muzâriye bitişen lâm-ı cuhûdun fiili muzariyi nasb edip etmemesi<sup>[56]</sup> gibi konular hakkında Sa'leb, farklı görüşte bulunmuştur. Teysîrû'n- nahvi bağlamında onun görüşleri incelendiğinde, söz konusu görüşlerin eleştiriye açık olmakla beraber, bazı açıklamalarının mensubu olduğu Kûfe dil mektebine de ters düştüğü görülmüştür.

### 3. EBÛ ALİ EL-FÂRİSÎ (Ö. 377/987)

Tam adı; Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr b. Muhammed b. Süleymân b. Ebbân el-Fârisî'dir.<sup>[57]</sup> İran'ın Fesâ şehrinde dünyaya gelmiş, ilk eğitimini burada almıştır. Yirmili yaşlarda, ilim tahsil etmek için Bağda'ta gitmiştir. Burada Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Ahfeş el-Asgar (ö.

<sup>[55]</sup> Murâdî, *el-cene'd-dânî fî hurûfî'l-me'ânî*. 523; Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*, 286.

<sup>[56]</sup> Geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'u'l-cevâmi'*, 1/591; Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ-i ve'l-irâb*, 2/383; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 225-237; Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*, 279-289.

<sup>[57]</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 200; Mahmûd el-Hüseynî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyyetü fî târihi'n-nahvi'l-Arabi* (b.y.: Dâru 'Ammân, t.s.), 260; Sami Bakır, *Ebû 'Alî el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit -el-İğfâl Eseri Örneği-* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 28.

316/928 [?]), İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi önde gelen âlimlerden dersler almıştır. Burada on yıl kadar kaldıktan sonra h. 341'de (952) Musul'a gitmiş ve burada, daha sonra en sadık ve en çok kendisinden istifade edecek olan öğrencisi İbn Cinnî (ö. 392/1002) ile tanışmıştır. Daha sonra İbn Cinnî ile birlikte Halep'e gitmiştir. Yaklaşık yedi yıl burada ilim tedrisatında bulunmuş, hükümdarın isteği üzerine Şam, Bağdat ve diğer bazı şehirleri gezdikten sonra Şiraz'a gitmiş ve orada yirmi yıl kalmıştır. Daha sonra Alâüddeve Bağdat'a hâkim olunca Ebû Ali el-Fârisî'de buraya gelmiş ve 89 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>[58]</sup>

Ebû Ali el-Fârisî nahiv meseleleri hakkında, önce Basra ve Kûfe dil mekteplerinin görüşlerini incelerdi. Daha sonra savunulan görüşlerin delillerini yeterli bulursa benimser, yeterli bulmazsa kendisi farklı görüş beyan ederdi. Ayrıca ders verdiği esnada, öğrencilerini meseleler hakkında düşünmeye sevk eder ve görüşlerini açıkça beyan etmelerini isterdi. Birçok talebe yetiştiren, sayısız eserler yazan el-Fârisî, ömrünü ilme adanmış büyük bir zattır. Bu uğurda evlenmekten geri durmuş, mirasçısı bulunmadığından malından büyük bir kısmını, ilmî faaliyetlerde bulunan Bağdat dil bilimcilerine bırakmıştır.<sup>[59]</sup> Başlıca eserleri şunlardır; *el-Hücce li'l-kurrâ-i's-seb'a*, *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi's-şi'r*, *el-İzâh fi'n-nahv*, *et-Tekmile*, *Mes'ele'tü aksâmi'l-haber*, *el-Egfâl fimâ agfelehü'z-Zec-câc mine'l-me'ânî*, *el-Mesâ'ilü'l-Basriyyât*, *el-Mesâ'ilü'ş-Şîraziyyât*, *el-Mesâ'ilü'l-müşkileti'l-ma'rûfetü bi'l-Bağdâdiyyât*.<sup>[60]</sup>

### 3.1. Ebû Ali el-Fârisî'in Bazı Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu bölümde Ebû Ali el-Fârisî'in cumhûr-u ulemadan farklı yaklaşım sergilediği; matuf ismin i'râbı, zâ (ذ) edatı ve münadânın âmili gibi konular ele alınmış ve teysîru'n-nahv bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

#### 3.1.1. Matuf İsmi'nin İ'râbı

Bir kelime veya cümleyi, öncesinde geçen kelime veya cümle üzerine lafızca ve anlamca bağlamaya atıf denir.<sup>[61]</sup> Örneğin: *جَاءَ خَالِدٌ وَعَلِيٌّ* "Halit ve Ali geldi." ifadesinde geçen *vâv* (و) atıf harfi olup *Ali* (عَلِيٌّ) kelimesini, *Halit* (خَالِدٌ) kelimesi üzerine atfederek, *câe* (جَاءَ) fiilinin ikinci fâili durumuna getirmiştir. Dolayısıyla *Ali* (عَلِيٌّ)

<sup>[58]</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 201; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 256-257; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyyetü fi târîhi'n-nahvi'l-Arabi*, 261; Bakır, *Ebû 'Alî el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit*, 23-25.

<sup>[59]</sup> Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyyetü fi târîhi'n-nahvi'l-Arabi*, 262-267; Bakır, *Ebû 'Alî el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit*, 37,39.

<sup>[60]</sup> Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 201; Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyyetü fi târîhi'n-nahvi'l-Arabi*, 268-269; Bakır, *Ebû 'Alî el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit*, 45-57.

<sup>[61]</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, t.s.),127.

kelimesi matuf (atfedilen), *Halit* (حَالِدٌ) kelimesi matufun aleyhtir (üzerine atfedilen).<sup>[62]</sup>

Matuf olan kelimenin âmili hakkında dil bilimcilerin geneli aynı görüşü benimserken,<sup>[63]</sup> Ebû Ali el- Fârisî farklı bir görüş bildirmiştir. Ona göre; جَاءَ خَالِدٌ وَعَلِيٌّ “*Halit ve Ali geldi.*” cümlesi; جَاءَ خَالِدٌ وَعَاءَ عَلِيٌّ takdirinde olup, matuf olan *Ali* (عَلِيٌّ) kelimesinin âmili, mahzûf (hazfedilen) ikinci *câe* (جَاءَ) fiilidir. Birinci fiilin varlığı, ikinci fiil üzerine delalet ettiği için, ikinci fiil hazfedilmiştir.<sup>[64]</sup> Bu konuda diğer bazı görüşler şöyledir;

1) Cumhûr-u ulemâ ve Sibeveyhi'ye göre; matufun âmili, matufun aleyhin âmili ile aynıdır. Dolayısıyla yukarıdaki örnekte geçen *Ali* (عَلِيٌّ) ve *Halit* (حَالِدٌ) kelimesinin âmili, mezkûr *câe* (جَاءَ) fiilidir.<sup>[65]</sup>

2) İbnü's-Serrâc'a göre, matufun âmili atıf harfidir.<sup>[66]</sup> Dolayısıyla ona göre örnekte geçen *vâv* (و) harfi, *Ali* (عَلِيٌّ) kelimesinin âmilidir.

Fârisî'nin matufun âmilini mahzûf bir fiil olarak belirtmesi, teorik olarak ihtimal dâhilinde olsa da nahiv ilminin anlaşılması ve öğrenimini kolaylaştırması açısından yerinde bir yaklaşım olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir. Nitekim İbnü'd-Dehhân en-nahvî (ö. 569/1174) ve Şevkî Dayf gibi dil bilimciler, cumhûr-u ulemâ gibi düşünmüş ve matuf ile matufun aleyhin âmilinin bir olduğunu açıklamışlardır.<sup>[67]</sup> Ayrıca Fârisî'nin görüşüne göre, her atıf yapılan yerde mahzûf âmil takdir edilmesi gerekir. Kelamı uzatacağı ve zorlaştıracağı gerekçesiyle, Fârisî'nin savunduğu görüşün isabetli olmadığı şeklindeki değerlendirme, isabetli gözükmemektedir.

### 3.1.2. Zâ (ذَا) Edatı

Bu edatın birbirinden farklı üç kullanımı vardır. Bunlar ism-i işaret, ism-i mevâm sül ve *mâ* (مَا) ile birlikte *mezâ* (مَازَا) şeklinde soru edatı olarak kullanılmasıdır.<sup>[68]</sup> İsm-i işaret olarak kullanıldığında *bu* veya *şu* gibi anlamlara gelir.<sup>[69]</sup> Ebû Ali el-Fârisî, bu edatın kökünün ne olduğu üzerine durmuştur. Ona göre; *zâ* (ذَا) edatı, *fa'lun* (فَعْلٌ) kalıbından gelen bir isim olup, aslı; ذَيٌّْ şeklindedir. Lisana kolaylık olması

<sup>[62]</sup> Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 136.

<sup>[63]</sup> Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-'Alâî, *Fusûlül'l-müfideh fi'l-vâvi'l-mezi'de*, thk. Hasan Mûsâ eş-Şâîr (Amman: Dârül-Beşîr, 1410/1990), 57.

<sup>[64]</sup> Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 261.

<sup>[65]</sup> Alâî, *Fusûlül'l-müfide fi'l-vâvi'l-mezi'de*, 57.

<sup>[66]</sup> Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 261.

<sup>[67]</sup> Dehhân, *Kitâbü şerhi'd-dürûs fi'n-nahv*, 548; Dayf, *Tecdîdü'n-nahv*, 127.

<sup>[68]</sup> Geniş bilgi için bkz. Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. 238-240.

<sup>[69]</sup> Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 72.

için lâmu'l-fiil olan *ye* (ي) harfi hazfedilmiş ve *zey* (زَيْ) şeklini almıştır. Daha sonra *ye* harfi *elife* çevrilmiş ve *zâ* (ذ) şeklini almıştır.<sup>[70]</sup> Fârisî'nin bu yaklaşımı teorik olarak ihtimal dâhilinde olsa da *zâ* edatını olduğu gibi kabul etmenin ve bir bütün olarak ele almanın, nahiv ilmini kolaylaştırması açısından daha uygun olduğu açıktır. Nitekim Şevkî Dayf ve Mahmûd el-Ezherî gibi günümüz dil bilimcileri bu edatı ele alırken, türevleri olan 'هَذَا-هَذَان-هَذَان-هَذِهِ-هُوَ لَاء' gibi kullanımlarını bildirmiş; *zâ* (ذ) kelimesini bir bütün olarak ele almış ve aslının ne olduğuna dair görüş beyan etmeyerek detaya girmemişlerdir.<sup>[71]</sup>

### 3.1.3. Münadânın Âmili

Nida harfleri içinde en çok kullanılan *yâ* (يَا) harfidir.<sup>[72]</sup> Örneğin; "Ey/Ya *Zeyd*" ifadesinde geçen *ye* (يَا) nida harfi, *Zeyd* (زَيْد) ise münadâdır. Fakat klasik dil bilimciler münadâ olan kelimenin âmili hakkında farklı görüşler zikretmişlerdir. Bu görüşlerden bazıları şunlardır;<sup>[73]</sup>

1) Sibeveyhi'ye göre; örnekte geçen *Zeyd* (زَيْد) kelimesini nasb eden âmîl, mahzûf (hazfedilen) 'أُنَادِي' veya 'أُدْعُو' fiili olup, cümlenin aslı; 'Zeyd'e sesleniyor veya Zeyd'i çağırıyorum.' şeklindedir.

2) Müberred'e göre; münadânın âmili, fiilin yerine geçtiği için 'يَا-يَا-هيا-أى' gibi nida harfleridir.

Ebû Ali el-Fârisî, zikredilen görüşlere karşı çıkararak, nida harflerini ism-i fiil (isim fiil) olarak kabul etmiş ve münadâ olan *Zeyd* (زَيْد) kelimesinin, *yâ* (يَا) ism-i fiilin mefulün bihi olarak ifade etmiştir.<sup>[74]</sup> Dolayısıyla o, nida harflerini harf olmanın dışına taşımış ve ism-i fiil olarak amel etmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505), Fârisî'nin bu görüşünü uzak bir ihtimal olarak değerlendirmiştir.<sup>[75]</sup> Şevkî Dayf, Mahmûd el-Ezherî ve Hasan Akdağ gibi dil bilimcilerin kitapları<sup>[76]</sup> incelendiğinde, bu dilcilerin nida edatlarını harf olarak tanımladıkları ve devamında gelen münadânın mahzûf 'أُنَادِي' fiilinin ma'mûl olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Netice olarak Fârisî bu harfleri, harf olmaktan çıkarmış ve de ism-i fiil sayıp, âmîl olabi-

<sup>[70]</sup> Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Münsif li Ibn Cinnî Şerhu kitâbi't-tasrîh li Ebî Osmân el-Mâzinî* (b.y.: Dâru l-hyâit-Turâs, 1373/1954), 122.

<sup>[71]</sup> Dayf, *Tecdidü'n-nahv*, 116; Ezherî, *Teysîru kavâ'idü'n-nahv*, 148.

<sup>[72]</sup> Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfî'l-me'ânî*. 354; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 144.

<sup>[73]</sup> Murâdî, *el-cene'd-dânî fi hurûfî'l-me'ânî*. 355-356; Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 261; Sevim Özdemir, *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv Ilmindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 1996), 77.

<sup>[74]</sup> Dayf, *el-Mederisü'n-nahviyyeh*, 261; Sevim Özdemir, *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv Ilmindeki Yeri*, 77.

<sup>[75]</sup> Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, 1/52.

<sup>[76]</sup> Dayf, *Tecdidü'n-nahv*, 195-196; Ezherî, *Teysîru kavâ'idü'n-nahv*, 282-283; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 144.

leceklerini ifade etmiştir. Fakat Fârisî'nin bu yaklaşımı -Süyûtî'nin de ifade ettiği gibi- uzak bir ihtimal olduğu; harflere ifade edebileceğinden fazla anlam yüklediği ve teysirü'n-nahvi yaklaşımına binaen de bu görüşün sağlıklı olmadığı ifade edilmektedir.

Ebû Ali el-Fârisî'nin zikredilenler dışında cumhûr-u ulemâya ters düştüğü diğer bazı meseleler şunlardır:

- 1) *İyyeke* (إِيَّاكَ) zamirinin aslı ve kullanımı.
- 2) *Vâv* (و) harfinin *me'a* (مَعَ) anlamında kullanılması.
- 3) *Mâ-hale* (مَا خَلَا), *mâ-'ade* (مَا عَادَا) fiillerinin kullanım şekli.
- 4) Olumsuzluk ifade ettiğinde *leyse* (لَيْسَ) fiiline benzeyerek âmil sayılan *mâ* (مَا).
- 5) Muzâfun ileyhın âmili hakkında
- 6) *İmmâ* (إِمَّا) harfinin kullanımı,<sup>[77]</sup> gibi konular hakkında Fârisî, farklı birtakım görüşler ortaya koymuştur. Onun görüşleri incelendiğinde, bazı açıklamalarının mensubu olduğu Bağdat dil mektebine de ters düştüğü görülmüştür.

## SONUÇ

Geçmişten günümüze dil bilimciler, nahiv ilminin konularını hassasiyetle incelemişler ve bu ilmin, kaide ve kurallarını belirlemek için, azami gayret ve çaba göstermişlerdir. Özellikle bu çalışmada ele alınan farklı ekol temsilcilerinden Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Fârisî gibi klasik dönem dil bilimcilerin eserleri ve genel görüşleri, günümüz dil bilimcilerine yol gösterici olmuştur. Bu açıdan adı geçen dilcilerin gramer dair ifade ettikleri her bir görüş değerlidir. Ancak söz konusu dilcilerin ifade ettikleri bazı görüşler incelendiğinde; bu görüşlerin nahiv ilminin öğrenimini olumsuz şekilde etkilediği sonucuna varılmıştır. Teysirü'n nahvi bağlamında adı geçen dilcilerin bu görüş ve teorik tartışmaları, dil öğrenimini karmaşık hale getirdiğini dil öğrenmek isteyenleri olumsuz yönde etkilediği eleştirilerine maruz kaldıkları tespit edilmiştir. Dil bilimcilerin görüşleri hakkında elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür;

Müberred, bazı gramer konuları hakkında mensubu olduğu Basra dil ekolünün görüşünü eleştirmiş ve farklı görüş zikretmiştir. Özellikle gramer kaidesi inşa eden illet (sebeb) üzerine yoğunlaşmıştır. O, her konuyu mutlaka illete dayandırma çabası içinde olmuştur. Bu yaklaşımı, bazen konuların karmaşık bir yapıya dönü-

<sup>[77]</sup> Geniş bilgi için bkz. Ukberî, *el-Lübâb fi 'ilelî'l-binâ-i ve'l-ir'râb*, 1/311; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmî' fi şerhi cem'u'l-cevâmî'*, 1/444; Dayf, *el-Medarisü'n-nahviyyeh*, 256-265; Bakır, *Ebû 'Alî el-Fârisî'de Dilbilimsel Tenkit -el-lğfâl Eseri Örneği-*, 130-181.

mesine yol açmıştır. Örneğin; *el-âne* (الْأَنَة) kelimesinin i'rabının niçin fetha üzere mebni olduğunu irdelemiş ve fetha oluşunu temellendirmek için kelimeyi; *el ve âne* şeklinde cüzlere ayırmış ve bu iki kelimeyi ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutarak kelimenin sonundaki fethayı gerekçelendirmiştir. Buna karşın kelimenin fetha üzere mebni oluşuna dair diğer dil bilimcilerin Müberred gibi derinlemesine incelemelerde bulunmadıkları görülmüştür. Bu ve benzeri yerlerde Müberred'in ortaya koyduğu farklı görüşler, farklı dilbilimciler tarafından eleştirildiği gibi, teysîru'n-nahvi bağlamında değerlendirildiğinde, dil öğretimi bakımından bir fayda sağlamadığı, bilakis okuyucuda zihin karışıklığına sebep olduğunun sonucuna varılmıştır. Sa'leb'in görüşleri incelendiğinde, başka dilcilerin temas etmediği bir takım detaylara girdiği görülmüştür. Örneğin birden fazla harften meydana gelen (أَمَّا-كَلَّا) gibi kelimelerin oluşumu üzerine durmuş ve böyle kelimeleri parçalara ayırarak açıklamalarda bulunmuştur. Fakat yapmış olduğu bazı açıklamaların uygulamada gramer ilmine fayda sağlamadığı gibi, konuları anlaşılabilir hale dönüştürdüğü eleştirisiyle karşılaşmıştır. Ebû Ali el-Fârîsî, gramer konuları hakkında genellikle kendinden önce oluşan Basra ve Kûfe dil mekteplerini incelemiş ve her iki mektebin görüşlerini karşılaştırarak, düşüncesine uygun olanı tercih etmiştir. Fakat bazı konular hakkında kendinden önceki dil mekteplerinin ve bağlı olduğu Bağdat dil ekolünün görüşleri dışına çıkarak, müstakil görüş beyan etme çabasına girmiştir. Bunu yaparken bazı yerlerde grameri zorlaştıran ve konuları daha karmaşık hale getiren ifadeler kullanmıştır. Örneğin; *جاءَ خَالِدٌ وَعَلِيٌّ* “*Halit ve Ali geldi.*” gibi yerlerde, matuf olan ismin âmilinin mahzûf (hazfedilen) ikinci bir *câe* fiili olduğunu bildirmiş; ilk fiil ikincisi üzerine delalet ettiği için, ikinci *câe* fiilinin hazfedildiğini söylemiştir.

Müberred, Sa'leb ve Ebû Ali el-Fârîsî, farklı dil mektebi mensubu olup, klasik dönemdeki nahiv ilminin önemli şahsiyetlerdir. Yazdıkları eserler ve yapmış oldukları çalışmalar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Ancak bu şahsiyetlerin bazı teorik ifadeleri, bu ilmin konularını karmaşık ve anlaşılabilir hale getirdiği eleştirilerin yerinde olduğu kanaatine varılmıştır. Bu nedenle söz konusu yaklaşımlarının nahiv ilminin meselelerini daha anlaşılır kılmak ve bu ilmi yabancılara kolay bir şekilde öğretmeyi hedefleyen teysîru'n-nahvi yaklaşımı ile örtüşmediği sonucuna varılmıştır.

### Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması: MK(%70), SE(%30)

Veri Toplanması: MK(%70), SE(%30))

Veri Analizi: MK(%70), SE(%30)

Makalenin Yazımı: MK(%70), SE(%30)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu: MK(%70), SE(%30)

## KAYNAKÇA

- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1981.
- Akkan, Ahmet. *Ebu'l-Abbâs el-Müberra'de ve el-Kâmil fi'l-edeb Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 2006.
- Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Fusûlü'l-müfideh fi'l-vâvî'l-mezideh*. thk. Hasan Mûsâ eş-Şâîr. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1410/1990.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1418/1997.
- Bakır, Sami. *Ebû 'Alî el-Fârîsî'de Dilbilimsel Tenkit -el-İğfâl Eseri Örneği-*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Cevcerî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdülmün'im b. Muhammed el-Kâhîrî eş-Şâîfî. *Şerhu şuzûri'z-zehebi fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Nevvâf b. Cezâ el-Hârisî. Suudi Arabistan: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2004.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, t.s.
- Dayf, Şevkî. "Nahvin Kolaylaştırılması". çev. Ali Bulut. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2005).
- Dayf, Şevkî. *el-Mederisü'n-nahviyyeh*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.s.
- Dayf, Şevkî. *Tecdîdü'n-nahv*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2013.
- Enbârî, Ebül-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. b.y. el-Mektebetü'l-'Asriyyeh, t.s.
- Erkmen, Sefa. *Arap Dilinde Harfî Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği*. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Ezherî Mustafa Mahmûd. *Teysîru kavâ'idü'n-nahvi li'l-mübeddîn*. Mısır: Dârü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1425/2004.
- Fırıncı, Doğan. *Ebu'l-Abbâs el-Müberra'din el-Muktedab Adlı Eserinde Sarf İlmine Ait Görüşleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2016.
- Galâyîni, Şeyh Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabîyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.s.
- Halef el-Ahmer b. Hayyân el-Basrî. *Mu'addime fi'n-nahv*. thk. İzzeddin et-Tenûhî. Şam: İhyâ't-Turâs, 1381/1961.
- Hammûd, Hudar Mûsâ Muhammed. *en-nahv ve'n-nuhât el-medâris ve'l-hasâis*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütübî, 1423/2003.
- Hatib, Tâhir Yûsuf. *Mu'cemu'l-mufassal fi'l-İrâb*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbn Cinnî, Ebül-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Münsif li İbn Cinnî Şerhu kitâbi't-tasrîh li Ebî Osmân el-Mâzinî*. b.y.: Dârü İhyâ't-Turâs, 1373/1954.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.s.
- İbnü'd-Dehhân, el-İmâm Ebî Muhammed Saîd b. Mübârek en-Nahvî. *Kitâbü şerhi'd-durûs fi'n-nahv*. thk. İbrâhîm Muhammed Ahmed el-İdkâvî. Kahire: Matba'atü'l-Emâneh, 1411/1991.
- Keskin, Mustafa. *Nahiv İlminde Vâdih Türü Eserler ve ez-Zübeydî'nin Kitâbü'l Vâdih Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Mahmûd el-Hüseynî Mahmûd. *el-Medresetü'l-Bağdâdiyyetü fi târihi'n-nahvi'l-Arabi*. b.y.: Dârü 'Ammân, t.s.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedreddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Mısrî el-Mâlikî. *el-cene'd-dâni fi hurûfî'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabeve, Muhammed Nedîm Fâzil. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Müberra'd, Ebül-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik 'Udayme. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, t.s.
- Özdemir, Sevim. *Ebû Ali el-Fârîsî ve Nahiv İlmindeki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Y. Lisans Tezi, 1996.
- Sa'leb, Ebül-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Mecelis-ü Sa'leb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2. Baskı. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 2008.
- Sevdi, Ali. *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlîs'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celalettin. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*. thk. Abdulhamîd Henedâvî. Mısır: Mektebetü't-Tevfikiyye, t.s.
- Şen, Ahmet. *Ebu'l-Abbâs el-Müberra'din el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2016.
- Tantâvî, Muhammed. *Neşetü'n-nahv ve târihu eşhuri'n-Nuhât*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.s.
- Tavîl, Seyyid Rezek. *el-hilâf beyne'n-Nahviyyîn*. Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, 1405/1984.

- Tenûhî, Ebû'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mis'ar el-Ma'arrî. *Târîhu'l-ulemâ'in-nahviyyîn mine'l-Kûfiyyîn ve'l-Basriyyîn ve gayrihim*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Suudi Arabistan: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'udi'l-İslâmiyye, 1401/1981.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullâh b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî Muhibbüddîn. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ-i ve'l-i'râb*. thk. Abdü'l-İlâh en-Nebhân. Şâm: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- Üşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsâ Ebû'l-Hasen Nûruddîn. *Şerhu'l-Üşmûnî 'ale elfiyyeti ibn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Üşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsâ Ebû'l-Hasen Nûruddîn. *Şerhu'l-Üşmûnî 'ale Elfiyyeti ibn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk el-Bağdâdî en-Nihâvendî. *Kitâbü'l-Lâmât*. thk. Mâzin el-Mübârek. Şam: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.
- Zehebî, İmâm Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Hassân Abûlmennân. Lübnan: Beytül-Efkâr ed-Devliyyeh, 2004.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Mufasssal fî sin'ati'l-i'râb*. thk. Ali Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.







**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2023, 54: 305-326



## **Arap Dili Gramerinde Nûnû'l-vikâye'nin Kullanım Alanları ve Manaya Etkisi**

Usage of the "Nûn al-wiqayah" and Its Effect Given to Meaning

**Arş. Gör. Yusuf BUHAN<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ  
· yusufbuh47@gmail.com · ORCID > 0000-0002-5706-2435

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 23 Şubat/February 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 305-326

**Atıf/Cite as:** Buhan, Y. "Arap Dili Gramerinde Nûnû'l-vikâye'nin Kullanım Alanları ve Manaya Etkisi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 305-326.

## ARAP DİLİ GRAMERİNDE NÛNÜ'L-VİKÂYE'NİN KULLANIM ALANLARI VE MANAYA ETKİSİ

### ÖZ

Arap dili gramerinin oluşması ve sistemleşmesinde hece harflerinin büyük bir önemi vardır. Zira harf, kelimenin başına, ortasına ve sonuna eklenmek suretiyle veya bizatihi ifadeyi lafız ve mana bakımından etkilemektedir. Nûn harfi de Arap dili gramerinde fail, tenvin, merfuluk alameti, mutavaât, vikâye, tekit vb. birçok bağlamda kullanılmıştır. Buna göre nûn, kelimenin başına, ortasına ve sonuna gelebilen ve çeşitli vazifeleri yerine getiren bir harftir. Arap dilinde nûnun kelimenin sonuna geldiği yerlerden biri de “nûnü'l-vikâye”dir. Gramer kitaplarında müstakil olarak ele alınmakla birlikte daha çok zamirler ve ef’âl-ı hamse konuları içerisinde yer verilen nûn, mütekellim yâsının kelimeye bitiştiği durumlarda kelimenin yapısını korumak ve mana karışıklığını engellemek için getirilmektedir. Dil âlimleri nûnun kelimenin binasını koruma görevini öne çıkarmıştır. Ancak konu incelendiğinde lafzi yönünün yanı sıra manaya etki eden bir boyutunun olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla çalışmada bir nûn türü olan nûnü'l-vikâye'nin Arap dili gramerindeki yeri, kapsamı, amacı, kullanımları, diğer nûn türleriyle ilişkisi, manaya etkisi klasik ve modern kaynaklardan yararlanılarak ele alınmıştır. Çalışmada nûnü'l-vikâye fiil, isim ve harf düzleminde incelenmiştir. Vikâye nûnunun Kur'an ve hadis gibi nakli deliller ışığında kullanımlarına yer verilmiştir. Ancak çalışmanın sınırlılıklar çerçevesinde tüm kullanımlara değinilmemiş, konu belirli örnekler üzerinden ele alınmıştır. Buradan hareketle Kur'an'da vikâye nûnunun ifadeyi tekit etmek için geldiği yerlerin olduğu söylenebilir. Ayrıca nûnü'l-vikâye'nin varlığı ve yokluğu düşünüldüğünde bazı sigaların, isim ile fiilin ve fiil ile harfin karışma ihtimali bulunmaktadır. Bu yüzden çalışmada nûnü'l-vikâye'nin hem lafız hem de mana boyutu üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Gramer, Nûn, Vikâye, Nûnü'l-vikâye.



## USAGE OF THE “NÛN AL-WIQĀYAH” AND ITS EFFECT GIVEN TO MEANING

### ABSTRACT

The syllable letters have a great importance in the formation and systematization of the Arabic language grammar because the letter, which by being added to the beginning, middle and end of the word, affects the expression in terms of wording and meaning. The letter nûn has been also used in Arabic grammar in

many contexts such as fāil, tanwīn, the sign of marfū‘, muṭāwa‘ah, wiqāyah, ta‘kid etc. Accordingly, Nūn is a letter that may come at the beginning, middle and end of a word and fulfills various duties. One of the places where Nūn comes to the end of the word in the Arabic language is “nūn al-wiqāyah”. Although it is handled separately in grammar books, Nūn, which is mostly included in pronouns and al-afāl al-khamse, is introduced in order to protect the structure of the word and to prevent meaning confusion when the mutakallim yā is adjacent to the word. Linguists have highlighted the duty of Nūn as preserving the building (binā) of the word. However, when the subject is examined, it is seen that there is also a dimension that affects the meaning as well as the literal aspect. Therefore in this study Nūn al-Wiqāyah is discussed in terms of its place in Arabic language grammar, its scope, purpose, uses, its relationship with other types of nūn, and its effect on meaning, by using classical and modern sources. Nūn al-Wiqāyah is examined in terms of verb, noun and letter. The use of the Nūn al-Wiqāyah in the light of the transmission [naqlī] evidences such as the Qur’an and hadith is also included. However, all uses were not mentioned because of the limitations of the study, the subject is discussed only through specific examples. From this point of view, it can be specified that there are places in the Qur’an where the Nūn al-Wiqāyah comes to confirm the expression. In addition, considering the presence and absence of Nūn al-Wiqāyah, there is a possibility of confusion between the noun and the verb, and the verb and the letter, and between some sīghas. Therefore, in this study, both the wording and the meaning of Nūn al-Wiqāyah are emphasized.

**Keywords:** Arabic Language, Grammar, Nūn, Wiqāya, Nūn al-Wiqāyah.

## GİRİŞ

Dil, insanın duygu ve düşüncelerini sözlü veya yazılı bir şekilde ifade ettiği önemli bir araçtır. İnsanoğlu dili günlük yaşamında belirli kurallara riayet ederek kullanmaktadır. Bu kurallar dilin sistemli ve bütün bir yapı arz etmesi açısından önemlidir. Her dilde birbirine benzeyen kurallar manzumesi bulunsa da gramatik yapı bakımından Arapçanın diğer dillerden farklılaştığı görülmektedir. Zengin bir kelime haznesine sahip olması, erken dönemde tedvin edilmeye başlanması ve çekimli bir dil olması bu farklılığın oluşmasında etkilidir.

Arapçada harflerin yapı, mana, ses, resim, isim vb. özellikleri vardır.<sup>[1]</sup> Harfler yapıyı oluşturmalarının yanı sıra manaya da etki edebilmektedir. Buna göre harfler, kelimeyi oluşturdukları için hurûf-i mebânî, bir sese karşılık gelmesi nedeniyle hurûf-i hicâ ve nokta bulundurmaları sebebiyle hurûf-i mu‘cem<sup>[2]</sup> şeklinde taksit-

<sup>[1]</sup> Harflerin görevleri ve kullanımları için bk. İsmail Durmuş, “Harf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/158.

<sup>[2]</sup> İsmail Temiz, *İbn Cinnî'nin Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb Adli Eserinde Mu‘cem Harflerine Dair Görüşleri* (Sam-sun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 114-123.

me tabi tutulmuştur. Ayrıca Kur'an'da genellikle sure başlarında geçen harfler de hurûf-ı mukattaa şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>[3]</sup> Yani dilin en küçük yapı birimi olmasının yanında harflere yüklenen çeşitli görevler de bulunmaktadır.<sup>[4]</sup>

Arap dilinde çeşitli fonksiyonları olan harflerden birisi de ن harfidir. Bu harf hem hece (ن) hem de isim ( النون ) olarak kullanılmaktadır. İsim ( النون ) olarak İbrânî, Fenike, Arap, Ârâmî dillerinde “balık” manasına tekabül etmektedir.<sup>[5]</sup> Nûnun Arapçada “hokka ve kılıç demiri” manalarında kullanıldığı da bilinmektedir.<sup>[6]</sup> Bu anlamları barındırması sebebiyle nûnun harf değil de müstakil bir isim olduğu yönünde görüşler de vardır.<sup>[7]</sup> Ayrıca nûn harfi Kur'an'da isim olarak geçmekle birlikte hurûf-ı mukattaa şeklinde Kalem Surésinin başında da yer almaktadır. Kur'an'da isim olarak ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا “Zünnûn'u da (Yûnus) zikret! Hani öfkeli bir halde geçip gitmiş”<sup>[8]</sup> ayetinde “balık sahibi” manasında kullanılmıştır. Kalem Surésinin başında ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ “Nûn. Kaleme ve (yazanların) onunla yazdıklarına andolsun ki”<sup>[9]</sup> ayetinde mukattaa harfi şeklinde yer almıştır.<sup>[10]</sup>

Arapçada nûnun birçok türü bulunmaktadır. Nûn-u tekit, nûn-u nisve, nûn-u'r-ref, tesniye (ikil)-cemi (çoğul) müzekker salim nûnları, tenvin, nûnü'l-vikâye, mutâvaât nûnu gibi birçok çeşidi olan bu harfin her türde bulunuş amacı farklılaşabilmektedir.<sup>[11]</sup> Örneğin يَذهِبُ muzârî fiilindeki nûn fail iken يَذهِبُونَ fiilindeki nûn merfuluk alametidir. Aynı şekilde اندرج fiilindeki nûn mutavaât anlamını ortaya çıkarmak, يَذهِبُ fiilindeki nûn ise tekit için gelmiştir. Dolayısıyla nûn harfi-

[3] Kur'an'ı Kerim'de harflerin kullanımı için bk. Ahmet Yüksel, *Kur'an-ı Kerim'de Harfler ve Edatlarla Te'kid* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011); Ferruh Kahraman, “Arap Harflerinin Kökeni: Kur'an'da Alfabe Kaynaklık Eden Kelimelerin Tahlili”, *NÜSHA* 52 (2021), 8.

[4] Harflerin vazifeleri bağlamında bkz. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lügati'l-A'rabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-A'rabi fî kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasen Besc (Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'ül-İlmiyye, 1418), 61-88; Taceddin Uzun, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 30,32-33.

[5] Ebû'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemu mekâysî'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/373; Ebû Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 6/2210-2211.

[6] Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/396; İsmail Durmuş - Soner Gündüzöz, “Nûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/242; Gökhan Tuñç, *Arapça'da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 4; Kahraman, “Arap Harflerinin Kökeni”, 15,17.

[7] Nûn harfine dair manalar için bk. Muhammed Saîd Sâlih Rabî el-Gâmîdî, “el-'Arabiyye lügatü'n-nûn”, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye* 7/2 (2005), 38-40; Soner Gündüzöz, “Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2011), 50,53.

[8] Enbiyâ, 21/87.

[9] Kalem, 68/1.

[10] Nûn harfinin hurûf-i mukattaa içerisindeki yeri için hakkında bk. Tuñç, *Arapça'da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri*, 4-6.

[11] Nûnun Arap dilindeki türleri için bk. el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, 6/2211; Durmuş - Gündüzöz, “Nûn”, 33/242; Rifat Resul Sevinç, “Arapçada Türüne Göre Tenvin, Anlam Özellikleri ve Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 310.

nin kelimeyi oluşturma ve eklendiği kelimenin anlamına etki etme şeklinde yapı ve mana yönü olduğu ifade edilebilir.

Arap gramerinde yer alan nûn türlerinden biri de nûnû'l-vikâye'dir. Nûnû'l-vikâye, mütekellim yâsından<sup>[12]</sup> önce fiil, isim fiil, عن ve من harfi cerleri, لعل, عسى, بجل, قط, قد gibi kelimeleri kesreden korumak veya fiil dışındaki kelimelerin son hareketlerinin değişmemesi için getirilen bir harftir.<sup>[13]</sup> Nûn bazı gramer kitaplarında müstakil olarak ele alınsa da genellikle zamirler, marife-nekre ve efâl-ı hamse konuları içerisinde işlenmiştir.<sup>[14]</sup>

Nûn harfi ve özel olarak nûnû'l-vikâye hakkında Arapça ve Türkçe literatürde birçok çalışma bulunmaktadır. Özellikle Arap dünyasında nûnû'l-vikâye'nin ses ilmi, lügat, kıraat, gramer, anlam, irap vb. yönlerden ele alındığı söylenebilir. Arap dünyasında Muhammed Saîd Sâlih el-Gâmidî'nin "el-Arabîyyetü lügatü'n-nûn"u, Salâh Ravâyî'nin "Bahs fi nûnû'l-vikâye'si, Mustafa Zekî en-Nûtî'nin "en-Nûn fi lügati'l-Arab dirâse lügaviyye fi dav'i Kur'âni'l-Kerîm"i, Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm'in "en-Nûn ve ahvâluhâ fi lügati'l-Arab"ı ve İbrahim Hamza Dervîş Cüneyd'in "en-Nûnât fi'l-Arabîyyeti ve istimâlâtuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm"i nûn ve nûnû'l-vikâye'ye dair yapılan tez, makale ve kitap çalışmalarının başlıcalarıdır. Türkçe literatürde ise nûn harfi hakkında tez ve makale düzeyinde çalışmalar vardır. Ancak bu çalışmalarda nûnû'l-vikâye konusuna lafzi-yapısal bir açıdan değinilmiştir. Nûnun bir ek olduğu ve anlama etki etmediği üzerinde durulmuştur. Soner Gündüzöz'ün "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", Şahabettin Ergüven'in "Arapçada Birinci Tekil Şahıs İyelik Zamirinin İrâb ve Kullanım Özellikleri" ve Emine Merve Aytekin'in "Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)" adlı makaleleri ile Gökhan Tunç'un "Arapçada Nûn Harfî ve Kullanım Biçimleri" başlıklı tezi nûn ve nûnû'l-vikâye hakkında yapılan çalışmalardan bazılarıdır.

Çalışmada vikâye nûnunun sadece bir ek olmadığı manaya da etki ettiği üzerinde durulacaktır. Zira nûnun Arap dilinde hem gramer hem de anlam boyutunun olduğu söylenebilir. Vikâye nûnunun varlığı ve yokluğu söz konusu olduğun-

<sup>[12]</sup> Mütekellim yâ'sı, klasik kitaplarda Milkiyye yâ (iyelik)'sı, İzâfet yâ (izâfet)'sı ve Nefis (şahıs) yâ'sı diye de isimlendirilmektedir. Bk. Şahabettin Ergüven, "Arapçada Birinci Tekil Şahıs İyelik Zamirinin İrâb ve Kullanım Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 1353.

<sup>[13]</sup> Cemâleddîn İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*, thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 33; Seyyid Hasan Hâmid Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûnû'l-vikâye fi'l-fiil ve'l-harf ve'l-isim", *Câmiatu'l-Ezher Mecelletu Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabîyye bi'z-Zekâzîk* 5 (1986), 28; Ergüven, "Arapçada Birinci Tekil Şahıs İyelik Zamirinin İrâb ve Kullanım Özellikleri", 1353-1356.

<sup>[14]</sup> Nûnu'l-vikâye'nin klasik ve modern kitaplarda hangi başlıklar altında ele alındığı hakkında bk. İmâduddîn İsmail b. Alî Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş fi fenneyi'n-nahv ve's-sarf*, thk. Riyâd b. Hasen el-Havvâm (Beyrut-Lübânân: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 1/256-257; Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *İrtisâfû'd-darab min lisani'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 2/926; Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân a'lâ Şerh'il-Üşmûnî li Elfiyyeti Ibn Mâlik* (Beyrut-Lübânân: Dâr'ul-Kütüb'il İlmiyye, 1997), 1/181.

da kelimede lafız ve mana bakımından birtakım karışıklığın ve anlamsal değişimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede araştırmada Arap dili gramerinde nûnû'l-vikâye'nin konumu, isimlendirilişi, kapsamı, kullanım alanları, işlevi, manaya etkisi vb. hususlar örnekler eşliğinde ele alınacaktır.

## 1. Nûnû'l-vikâye Tanımı, İsimlendirilişi ve Mahiyeti

Nûnû'l-vikâye, genellikle fiili kesreden koruma amacıyla mütekellim yâsından önce getirilen bir harf diye tanımlanmıştır.<sup>[15]</sup> Ancak bu tanımın birçok açıdan eksik olduğu görülmektedir. Zira nûn hem fiil hem isim hem de harflere bitişebilmektedir. Genel kabule göre “vikâye” şeklinde isimlendirilmesinin amacı da fiili kesreden korumak ve kelimenin yapısının bozulmamasını sağlamaktır. Nitekim fiil yapısı itibarıyla cer olmaz. Mütekellim yâsı da kendisinden önce kesre ister.<sup>[16]</sup> Bu yüzden dengeyi sağlamak ve kelimelerin irap alametlerini korumak amacıyla vikâye nûnu getirilmektedir. Bazı âlimler bu nûnu “nûnu'l-imâd” diye isimlendirmektedir.<sup>[17]</sup> Çünkü yâ kendisinden önce gelen nûn harfine dayanarak kendi yapısına uygun olan kesreyi alabilmiştir. Kaynaklarda bu tarz bir isimlendirmenin Kûfeliler tarafından yapıldığı da aktarılmaktadır.<sup>[18]</sup> İbn Mâlik'e göre bu nûn, sadece fiili kesreden korumak için değil yaşanabilecek mana karışıklığını da engellemek için gelmektedir.<sup>[19]</sup>

Arap dilinde mütekellim yâsı ile fiil arasına neden nûn harfinin getirildiği konusunda çeşitli görüşler vardır. Başka harfler varken nûnun getirilmesinin arka planında bu harfin mahreç-sıfat özellikleri ile dilde çokça kullanılması yer almaktadır. Zira bu harf zelâke özelliği olan harflerden birisidir. Zelâke kelimesinden maksat bu harfin telaffuzunun hafif, açık ve rahat olması, dilde çokça kullanılması ve lügate akışkanlık katmasıdır.<sup>[20]</sup> Arapçada bu sığata sahip altı harf bulunmaktadır. Bu harfler arasından nûnun seçilmesinin nedenlerinden birisi nûnun lâm harfi dışında kendisinden önceki harflere idgam olamamasıdır. Bu yönüyle diğer zelâke

[15] Ebu'l-Bekâ 'Ukberî, *el-Lübâb fi'l-İlmi'l-binâ ve'l-i'râb*, thk. Abdülilah en-Nebhân (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/483.

[16] Ebü'l-Bekâ İbn Yâî'ş, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. İmyel Bedî' Ya'kub (Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 2001), 4/299; İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut-Lübân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1992), 151; Salâh Ravâyî, “Bahs fi nûni'l-vikâye”, *Câmiatü'l-Kâhire Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm 9* (1979), 105-106; İbrahim Hamza Dervîş Cüneyd, *en-Nûnât fi'l-'Arabiyye ve istimâlâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 92.

[17] Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb 'an kütüb'il-e'arib*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 450.

[18] Dervîş Cüneyd, *en-Nûnât fi'l-'Arabiyye*, 93.

[19] İbn Ümmü Kâsım el-Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi Şerh Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman Alî Süleyman (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 1/377; es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/181; Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/68.

[20] “Zelâka” özelliği taşıyan harfler altıdır. Bunlar; lâm (ل), râ (ر), nûn (ن), tâ (ت), yâ (ي) ve mîm (م)'dir. Bk. Ravâyî, “Bahs fi nûni'l-vikâye”, 108; Nûnun Arap dilinde kullanımına dair bk. Rabî el-Gâmîdî, “el-Arabiyyetü lügatü'n-nûn”, 42-44.

sıfatlı harflerden ayrışmaktadır. Nûnun getirilme sebeplerinden bir diğeri de Arap dilinde nûnun çoğu zaman kelimenin sonunda gelmesidir.<sup>[21]</sup> Zira bu harf dilde çeşitli vazifeleri yerine getirmektedir. Tenvin olarak gelmesi, tesniye ve düzenli çoğul kelimelerde bulunması ve muzârî fiilin bazı çekimlerinde yer alması nûnun kullanıldığı alanlara örnek verilebilir. Tüm bu örneklerde ortak olan nokta nûnun kelimenin sonunda gelmesidir. Bu yüzden mütekellim yâsı ile fiil arasına geldiğinde de kelimenin son harfi nûn olmaktadır. Buradan hareketle mütekellim yâsının kelimeye eklendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca nûn ve yâ harflerinin mütekellim alameti için gelmeleri ve nûnun med (uzatma) harfleriyle yaygınlık ve lafız kolaylığı bakımından benzerlik göstermesi de nûnun getirilme sebepleri arasındadır.<sup>[22]</sup>

Dil âlimleri nûnû'l-vikâye'nin olduğu konumlarda yâ'nın mı yoksa yâ ile nûnun beraber mi zamir olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Bu konu daha çok nûnun aslı-zâit oluşu ve yapı-mana harfi kabul edilmesi çerçevesinde ele alınmıştır. Nûnun zâid olduğunu kabul eden âlimler bu harfin yapı için geldiğini ve zamirin yâ olduğunu belirtmektedir.<sup>[23]</sup> Buna göre *عَلْمَنِي* ifadesinde nûn harfi fiili kesreden korumak için gelmiş zâid bir harftir, yâ ise mütekellim mansub zamirdir.<sup>[24]</sup> Nûnun aslı ve mana harfi olduğunu kabul eden âlimlere göre ise nûn, mütekellim yâsı ile birlikte zamir sayılmaktadır. Sîbeveyh (öl. 180/796) gibi âlimler bu konuda mütekellim mansub zamirin alametini *ني*, mütekellim mecrur zamirin alametini ise *ي* şeklinde belirtmişlerdir. Buna göre *أَدْبِنِي* ifadesinde zamir *ني*, *كَتَابِي* terkinde ise *ي*'dir.<sup>[25]</sup>

Bazı âlimler ise bizzat nûnun zamir olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü mütekellim için kullanılan harf nûndur. Eğer kişi bir zamiri çoğul mütekellime isnat edecek olursa *أَكْرَمْنَا* cümlesinde olduğu gibi *نَا*'ya isnat eder. Aynı şekilde zamir müfret mütekellime isnat edilecek olursa *أَكْرَمَنِي* ifadesinde geçtiği üzere *نِي*'ye isnat edilir.<sup>[26]</sup> Örneklerde yer alan *ل* ve *ي* harflerinin ise çoğul mütekellim ile müfret mütekellimi ayırmak için geldiği belirtilmiştir. Dolayısıyla zamir olan nûndur.

[21] Zelâke harflerinin özellikleri ve özel olarak nûn harfinin mahreç, sıfat ve telaffuzu için bk. İbrahim Enîs, *el-Esvâtü'l-lügaviyye* (Mısır: Mektebetü'l-Âncelû'l-Misriyye, 1975), 63-73; Durmuş - Gündüzöz, "Nûn", 33/242-243; Sabah Utayvî Abdûd - Abdüssettâr Mehdî Alî, "Nûnu'l-vikâye fi dav'id-dirâsâti's-savtiyye", *Mecelletü Câmîati'l-Bâbil* 17/3 (2009), 684-686.

[22] Nûnun seçilme sebepleri için bk. Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye", 230; Ali İbrahim Muhammed, "Ahkâm nûni'l-vikâyeti't-terkîbiyye min manzûr ilmi'l-esvât", *Câmîatu'l-Ezher Mecelletu Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye* 24 (2006), 20-24.

[23] Emine Merve AYTEKİN, "Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2022), 689.

[24] İbn Yâi's, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/299; Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye fi'l-fiil ve'l-harf ve'l-isim", 229; Abdüddâim, "Damîru'l-mütekellim (ني) min damâri'l-nasb ve'l-cer fi'l-Arabiyye", 130-132; Tunç, *Arapça'da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri*, 77.

[25] Ebû Muhammed es-Sîrâfi, *Şerh ebyâtî Sîbeveyh*, thk. Muhammed Ali Hâşim (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974), 2/265; Abdüddâim, "Damîru'l-mütekellim", 136-137.

[26] Salâh Ravâyî, "Nûnu'l-vikâye... leyset li'l-vikâye", *Câmîatu'l-Kâhire Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm* 10 (1980), 111.



Nitekim her iki örnekte de nûn harfi bulunmaktadır. Eğer *ي* ifadesindeki *ي* harfine zamir denilecek olursa, *ي* cümlesindeki *ي* harfine zamir denilmesi gerekirdi. Bu görüşü savunan âlimler Kur'an'dan delil getirmek suretiyle görüşlerini teyit etmişlerdir. Buna göre eğer *ي* zamir nûn da zâid kabul edilecek olursa tahfif ve bazı Kur'an ayetlerindeki fasılaya uygunluk amacıyla *ي* harfinin hazfedilmemesi gerekirdi. Ancak *فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَن* "Rabbim bana ikram etti" der (mutlu olur)<sup>[27]</sup>, *فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَن* "Rabbim beni önemsemedi" der (mutsuz olur)<sup>[28]</sup> vb. birçok ayette fasılaya uygunluk amacıyla *ي* harfinin düşürüldüğü görülmektedir. Bu görüştekiler eğer zamir *ي* olsaydı düşürülmezdi düşüncesindedirler.<sup>[29]</sup> Bu konu tartışmalı bir olmakla birlikte cumhurun görüşü *ي*'nin zamir olduğu yönündedir.

## 2. Arap Dilinde Nûnû'l-vikâye'nin Kullanım Alanları

Nûnû'l-vikâye, kelimenin her bir türünde kullanılmaktadır. Buna göre nûn fiile, isme ve harfe bitişebilmektedir. Vikâye manasına uygun olarak fiillerde kullanımının diğer türlere göre daha yaygın olduğu söylenebilir. Zira nûn fiilin sonunu kesreden ve sonuna geldiği bazı harflerin ise yapısını (binasını) koruma işlevi görmektedir. İsimlerde kullanımı konusunda ihtilaflar olsa da bazı nakli delillerde isimlere de bitişebildiği görülmektedir.

Dil âlimleri nûnû'l-vikâye'nin kelimedeki kullanımını konusunda vacip, caiz ve mümteni ayırımına gitmişlerdir. Buna göre vikâye nûnunun bazı kelimelerde varlığı gereklidir. Bazılarında varlığı ve yokluğu hususunda muhayyerlik söz konusudur. Bazılarında ise kullanımı tercih edilmemektedir. Bu bağlamda nûnun genel olarak fiillerde kullanımı vacip iken inne ve benzerlerinde ise caiz kabul edilmiştir. *من* ve *عن* harfi cerleri dışındaki harfler, harf geldikleri durumlarda *قد* ve *بجل*, zarf olarak geldiğinde *قط* vb. kelimelerde nûnun kullanımı caiz değildir.<sup>[30]</sup>

### 2.1. Fiillerde Kullanımı

Arap dilinde nûnû'l-vikâye'nin en çok bitiştiği kelime türü fiillerdir. Çünkü fiil yapısı gereği kesre almamaktadır. Bu yüzden *ي* ile fiil arasında bir nûn getirmek suretiyle fiili kesreden korumak ve ortaya çıkabilecek mana karışıklığı engellenmek mümkün hale gelmektedir.<sup>[31]</sup> Fiillerin kapsamına mutasarrıf (çekimli), gayrı

[27] Fecr, 89/15.

[28] Fecr, 89/16.

[29] Nûnun zamir olduğuna dair görüşler ve ayetler için bk. Ravâyî, "Nûnu'l-vikâye... leyset li'l-vikâye", 111-112.

[30] Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Evdahü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut-Lübnân: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/106-121; Abdülhamîd el-Behûfî, "el-'Alaka beyne yâ'il-mütekellim ve nûnû'l-vikâye", 233.

[31] Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî* (Dâru'l-Meârif, ts.), 1/280; Ali Cârîm - Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-vâdih fi'l-lügati'l-'Arabîyye* (ed-Dâru'l-Misriyyeti's-Suudîyye, ts.), 2/333.

mutasarrıf (çekimsiz), taaccüp fiilleri, kıyâsî isim fiiller ile semâ'î bazı isim fiiller girmektedir.

Nûnû'l-vikâye'nin, çekimli (mutasarrıf) mazi, muzari ve emir fiillere bitişmesi vaciptir. Buna göre kullanım sırasıyla *أكرمني*, *أكرمني* ve *أكرمني* şeklinde olmaktadır.<sup>[32]</sup> Nitekim nûnun varlığı fiili kesreden korumaktadır. Vikâye nûnu sahih fiillerin yanı sıra mu'tel (illetli) fiillere de bitişmektedir. Ancak illetli fiillere bitişmesi sahih fiillere hamledilmek suretiyle gerçekleşmiştir. Zira illetli fiillerin sonu elif veya yâ ile bitmektedir. Dolayısıyla mütekellim yâsının geldiği durumlarda mu'tel fiilin kesre alması söz konusu değildir. Ancak mu'tel fiiller vikâye nûnu almaları hususunda sahih fiillere kıyas edilmişlerdir. Buna göre kullanım *دعائي، أوصائي، عصائي* vb. şeklinde olmaktadır.<sup>[33]</sup>

Vikâye nûnunun *عسى ما عدا، ما خلا، ليس* gibi mutasarrıf olmayan fiille- re bitişmesi hususunda ise çeşitli görüşler bulunmaktadır.<sup>[34]</sup> Bu çerçevede yaygın kullanımları sebebiyle *ليس* ve *عسى* fiilleri büyük bir önemi haizdir. Genel kabule göre bu fiillerde nûnun varlığı daha önceliklidir. Ancak bazı âlimler bu fiillerden nûnun şiir zarureti gibi nedenlerle hafz olabileceğini de belirtmişlerdir. Bu fiillere mutasarrıf olmamaları ve harfe benzemeleri sebebiyle nûnun bitişmesinin caiz olduğunu ifade eden âlimler de vardır. Çünkü harf yapısı gereği kesre alabilmektedir.<sup>[35]</sup> Bu yüzden bu tür mutasarrıf fiilleri harfe benzeten âlimler bu fiillerde nûnun varlığı ve yokluğunu eşit görmüşlerdir. Ancak genel görüş bu kelimelerin fiil kabul edilmesi ve nûnun kendilerine bitişmesi yönündedir. Buna göre *عليه رجالا ليسني* “benim dışımda adam gerekir” ifadesinde olduğu gibi nûnun sübutu gerekmektedir. Şiir zarureti durumlarında ise *ذهب القوم الكرام ليسني* “Ben hariç kavmin önde gelenleri gitti” cümlesinde olduğu gibi nûn olmadan getirilmiştir.<sup>[36]</sup> Cümledeki *ليس* kelimesi *غير* anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla fiil olan *ليس* bir isim manasında kullanılmıştır. İsim ise kesre alabilmektedir. Bu yüzden vikâye nûnuna ihtiyaç duyulmamıştır. Aynı şekilde *عسى* kelimesine nûnun bitişmesi evlâ olmakla birlikte şiir zarureti veya *عسى* kelimesinin harfe benzeme durumlarında nûnsuz geldiği görülmektedir.<sup>[37]</sup>

Mutasarrıf olmayan *عدا، حاشا، خلا* gibi kelimeler harf ve fiil olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla nûnun bitişmesi bu fiillerin fiil takdir edilmelerine bağlıdır. Eğer bu kelimeler harfi cer takdir edilecek olurlarsa kendilerine vikâye nûnunun

[32] Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/922; el-Murâdî, *Tavdihu'l-mekâsîd*, 1/378.

[33] Abdülhamîd el-Behûtî, “el-'Alaka beyne yâ'il-mütekellim ve nûni'l-vikâye”, 230.

[34] Tunç, *Arapça'da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri*, 78.

[35] Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerim, *en-Nûn ve ahvâluhâ fı lügati'l-'Arab* (Mısır: Matbaatü'l-Emâne, 1986), 180-183.

[36] Ebû'l-Hasen Nuruddin el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî li Elfıyyeti İbn Mâlik* (Beyrut-Lübnân: Dâr'ul-Kütüb'il İlmiyye, 1998), 1/101; Abdülhamîd el-Behûtî, “el-'Alaka beyne yâ'il-mütekellim ve nûni'l-vikâye”, 234.

[37] Dervîş Cüneyd, *en-Nûnât fı'l-'Arabiyye*, 98.

bitişmesi gerekmez. Çünkü harf-istisnaları olsa da- yapısı gereği kesreyi kabul etmektedir. Mesela قام القوم ما عداني و ما خلاني و حاشاني kullanımında olduğu gibi bu kelimeler fiil takdir edildiklerinde kendilerine vikâye nûnu bitişmektedir.<sup>[38]</sup> Başlarında ما bulunan ما عدا ve ما خلا kelimelerinin fiil oldukları zarfiyyet مٰnın bulunması nedeniyle anlaşılmaktadır. Bu kelimeler harf takdir edildiklerinde vikâye nûnu almazlar ve başlarındaki ما genellikle düşer.<sup>[39]</sup>

Bir diğer fiil türü de ما أفعل vezninde gelen taaccüp fiilidir. Ancak nûnun bu tür fiillere bitişmesi hususunda ihtilaf söz konusudur.<sup>[40]</sup> Basralı dil âlimleri bu kalıpta gelen taaccüp fiilini fiil kabul etmektedirler. Dolayısıyla vikâye nûnunun fiile bitişmesi gerekmektedir. Buna göre Basralılar ما أفقرني إلى عفو الله “Allah’ın bağışlamasına ne çok muhtacım oldum” ifadesinde olduğu gibi nûnun bitişmesinin vacip olduğu görüşündelerdir.<sup>[41]</sup> Kûfeliler ise taaccüp fiillerini isim kategorisinde değerlendirmektedirler. İsim de kesre alabilmektedir. Bu yüzden Kûfeliler taaccüp fiilinden vikâye nûnunun hafzedilmesini caiz görmüşlerdir. Buna göre ما أفقرني إلى عفو الله “Allah’ın bağışlamasına muhtacım olma halim” şeklinde de okumuşlardır.<sup>[42]</sup>

Nûnü’l-vikâye’nin bir diğer kullanım alanı da isim fiillerdir. Bu fiillerin zarf, mastar ve bazı seslerden meydana geldiği bilinmektedir. şekil itibariyle isme benzedikleri için isim fiil diye adlandırılmışlardır. Ancak mana itibariyle emir fiile delalet etmektedirler.<sup>[43]</sup> Dolayısıyla bu fiillilere fiil olmaları nedeniyle mütekelim yâsının kendilerine bitiştiği durumlarda nûnü’l-vikâye’nin getirilmesi gerekmektedir. Buna göre رويدا عليك ve تراك vb. isim fiiller الزم، أمهل، اترك manasındadır. Kendilerine nûnü’l-vikâye bitiştiğinde رويدني، عليكني ve تراكني şeklinde gelirler.<sup>[44]</sup>

## 2.2. İsimlerde Kullanımı

Nûnü’l-vikâye’nin isimlerde kullanımını ihtilafıdır. Çünkü isimler kesre almaya elverişli kelime türü içerisindedir. Dolayısıyla fiilde olduğu gibi ismi kesreden koruma amacı güdülmemektedir.<sup>[45]</sup> Ancak meseleyi ele alan kaynaklarda nûnun isimlere de bitiştiği görülmektedir.

<sup>[38]</sup> İbn Hişâm, *Evdahü’l-mesâlik*, 1/106.

<sup>[39]</sup> es-Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 1/180.

<sup>[40]</sup> Bk. Kemâleddin Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne’n-nahviyyine’l-Basriyyine’l-Kûfiyyin* (el-Mektebetü’l-Asriyye, 2003), 1/107-109; Mahfuz Geylani, *Basra ve Kufe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 142-143.

<sup>[41]</sup> Muhammed, “Ahkâm nûni’l-vikâyeti’t-terkîbiyye”, 49-50; Tunç, *Arapça’da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri*, 77.

<sup>[42]</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfû’d-darab min lisani’l-Arab*, 2/922-923; Ekollerin bu konudaki görüşleri ve delilleri için bk. Abdülhamîd el-Behûtî, “el-Alaka beyne yâi’l-mütekellim ve nûni’l-vikâye fi’l-fiil ve’l-harf ve’l-isim”, 248-250.

<sup>[43]</sup> Ali Yılmaz, “Arapça’da İsim Fiiller”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 380-385.

<sup>[44]</sup> Mustafa Galâyîni, *Câmiu’d-durûsi’l-Arabîyye* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2005), 95; Tunç, *Arapça’da Nûn Harfi ve Kullanım Biçimleri*, 80.

<sup>[45]</sup> Abdüddâim, “Damîru’l-mütekellim”, 132; Mustafa Zekî en-Nûtî, *en-Nûn fi lügati’l-‘Arab dirâse lügaviyye fi*

Bu kapsamda nûnun özellikle ism-i tafdil ve ism-i fail gibi müştak isimlere bi-tiştiğine dair kullanımlar mevcuttur.<sup>[46]</sup> Örneğin:

وما أدري وطني كل ظن ... أمسلمني إلى قومي شرأحي<sup>[47]</sup>

“Bilemiyorum ancak sadece zannediyorum. Beni parçalayanlar kavmime verecekler mi?”

Yukarıdaki beyitte geçen “مسلمني” kelimesi ism-i faildir ve sonuna vikâye nûnu bitişmiştir. Kaynaklarda bu nûnun tenvin nûnu olduğu da aktarılmaktadır. Hatta yer alan başka örneklerde kelime marife geldiğinde de kendisine nûnun bitişmekti tedir. Örneğin:

وليس الموافيني ليرفد خائبا ... فإن له أضعاف ما كان أملا<sup>[48]</sup>

“Bana gelenin umutsuz kişiye bir faydası olmaz. O, umduğunun kat kat fazlasını bulur.”

Buna göre “الموافيني” kelimesi ism-i faildir ve kendisine nûn bitişmiştir. Verilen her iki örnekte de ism-i fail olarak gelen kelimeler kendilerine mütekelim yâsı bitiştiğinde vikâye nûnu almışlardır. Ancak nûnu'l-vikâye'nin isimlerde kullanımı yaygın değildir. Zira isimler cer alabilmektedir.<sup>[49]</sup>

İsimlerdeki kullanıma dair bir diğer örnek ise Peygamberimizin “غير الدجال” kelimesi ism-i faildir ve kendisine nûn bitişmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin Yahudilere “فهل أنتم صادقوني”<sup>[51]</sup> “Siz mi beni doğrulayacaksınız!” sözünde geçen صادقوني kelimesi ism-i fail olup kendisine nûn bitişmiştir. Bu tür isimlere nûnun bitişmesi sıklıkla karşılaşılan bir durum olmayıp bunun üzerine kıyas yakılmamaktadır. Zira hem ism-i tafdil hem de ism-i fail murab ve fiile benzeyen isimler arasında yer almaktadırlar.<sup>[52]</sup> İsm-i tafdil taaccüp fiili ile ism-i fail ise mu-

*dav'i Kur'ânî'l-Kerîm* (Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 1996), 63.

[46] el-Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd*, 1/388-389; Muhammed, “Ahkâm nûni'l-vikâyeti't-terkîbiyye”, 51-54; Abûd - Mehdi Alî, “Nûnu'l-vikâye fî dav'id-dirâsâti's-savtiyye”, 689.

[47] Ebü'l-Hasen İbn Uşfûr, *Darâiru'ş-şî'r*, thk. Seyyid İbrahim Muhammed (Dâru'l-Endelüs, 1980), 27.

[48] Ebu Muhammed Bahaeddin İbn A'kîl, *el-Müsâi'd a'lâ teshîl'l-fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Mekke: Câmîiatu Ümmi'l-Kurâ, 1982), 1/97.

[49] es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/185; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 1/285.

[50] Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Fiten”, 4075.

[51] Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, thk. Mustafa Deeb Al Bagha (Dimeşk: Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Yemâne, 1993), “Cizye”, 2998.

[52] el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî*, 1/107-108.



de caiz görmüşlerdir. Zira peş peşe nûnların varlığı telaffuzda zorluğa sebep olabilmektedir.<sup>[62]</sup> Dolayısıyla nûnlardan biri hafzedilmektedir. Cumhura göre burada hafzedilen vikâye nûnudur.<sup>[63]</sup>

Fiile benzeyen harfler arasında belirtilmesi gereken diğer harfler de لیت ve لعل'dir. Bunlar kendilerine vikâye nûnunun bitişmesi hususunda diğer benzerlerinden farklılaşmaktadır. لیت kelimesi -şiiir zarureti dışında- fiil kategorisinde değerlendirildiğinde kendisine vikâye nûnunun bitiştiği görülmektedir. Her ne kadar Ferrâ (öl. 207/822) gibi bazı dil âlimleri nûnun لیت bitişmesini caiz görse de genel kanaat bitişmesinin vacip olduğu yönündedir. Buna göre لیتني şeklinde kullanılması yaygındır.<sup>[64]</sup> لعل kelimesinde ise asıl olan vikâye nûnunun bitişmemesidir. Nûnun لعل'ye bitiştiği durumlar daha çok şiiir zarureti halleridir ve لعل kelimesi لیت'ye kıyas edilmiştir.<sup>[65]</sup> Nûnun bitişmemesinin bir diğer sebebi de لعل kelimesinin son harfinin ل ve şeddeli olmasıdır. Zira lâm ses ve mahreç bakımından nûna yakındır. Bu yüzden vikâye nûnunun gelmesi ifadede telaffuz zorluğuna ve ağırlığa sebebiyet vermektedir. Ayrıca bazı lügatlerde لعن şeklinde gelmektedir. Bu nedenle peş peşe üç nûn olmasın diye nûn harfi hafzedilmektedir.<sup>[66]</sup> Dolayısıyla dil âlimlerin bu kelimeye nûnunun bitişmesini zaruri hallerde caiz görmüşlerdir.<sup>[67]</sup> Mesela:

وَأُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الْبُيُوتِ لَعْنِي أُحَدِّثُ عَنْكَ النَّفْسَ فِي السَّبْرِ خَالِيًا<sup>[68]</sup>

“Kendi kendime gizlice senin hakkında konuşma umuduyla çadırların arasından çıkıp yalnız kalıyorum”

Yukarıdaki örnekte şiiir zarureti nedeniyle لعل kelimesine vikâye nûnu bitişmiştir. Ancak âlimler nesirde nûn bitişmemesini daha doğru bir kullanım olduğunu belirtmişlerdir.<sup>[69]</sup>

[62] Ebu'l-Fidâ, *el-Künnâş*, 1/257; el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni*, 150-151; Muhammed Abdülkerîm, *en-Nûn ve ahvâ-luhâ*, 201-202.

[63] Ebû's-Saadet İbnü's-Şecerî, *Emâli İbnü's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991), Mukaddime/57; Ergüven, “Arapçada Birinci Tekil Şahıs İyelik Zamirinin İrâb ve Kullanım Özellikleri”, 1355.

[64] Ebu'l-Fidâ, *el-Künnâş*, 1/257; es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/181-182; Abdülhamîd el-Behûfî, “el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye”, 234-235.

[65] Dervîş Cüneyd, *en-Nûnât fi'l-'Arabiyye*, 122-126.

[66] Bu harflerdeki nûnun hazfi için bk. Temiz, *İbn Cinnî'nin Sirru Sinâ'ati'l-İrâb Adli Eserinde Mu'cem Harflerine Dair Görüşleri*, 380-381.

[67] İbn Yâfî's, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/300; Abdüddâim, “Damîru'l-mütekellim (ي) min damâiri'l-nasb ve'l-cer fi'l-'Arabiyye”, 133.

[68] Ebü'l-Farac Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *el-Mudhiş*, thk. Mervan Kabbânî (Beyrut-Lübân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1980), 439.

[69] لعل kelimesine dair kullanımlar için bk. Dervîş Cüneyd, *en-Nûnât fi'l-'Arabiyye*, 124-126.

Nûnü'l-vikâye بجلّ، لنّ، قطّ، قد gibi harflere de bitişebilmektedir. Bu kelimelere vikâye nûnunun bitişmesi hususunda farklı görüşler vardır.<sup>[70]</sup> Zira bu kelimelerin bazıları hem harf hem de isim özellikleri taşımaktadır.

Arap dili gramerinde قد ve قطّ edatlarının isim, harf, zarf ve isim fiil gibi kullanımları bulunmaktadır. Mesela قد kelimesinin hem harf hem de isim yönü vardır. Harf olması bakımından fiillerin başına gelmektedir. Bu durumda kendisine mütekellim yâsının bitişmesi söz konusu değildir. Buna قد يفعل ve قد فعل gibi kullanımlar örnek verilebilir.<sup>[71]</sup> İsim olarak kullanılmasına bakıldığında ise iki durum vardır. Bunlardan ilki “حسب” manasında kullanılmasıdır. Böylesi durumlarda قد kelimesine mütekellim yâsı bitişir ve izafetle mecrur olur. Bu kullanımda kelimeye vikâye nûnunun bitişmesi konusunda cevaz vardır. Buna göre kullanım قدني ve قدني şeklinde de olmaktadır. İkincisi ise قد kelimesini “اكتفي” manasında isim fiil olarak kullanılmasıdır. Bu bağlamda قد kelimesine vikâye nûnunun bitişmesi gerekmektedir.<sup>[72]</sup>

قطّ kelimesinin isim, isim fiil ve zarf şeklinde üç farklı kullanımı vardır. İsim olarak “حسب” manasında kullanılmaktadır. Bu durumda nûnun bitişmesi caizdir. İsim fiil olarak kullanıldığında kendisine vikâye nûnunun bitişmesi vaciptir. Zarf şeklinde kullanıldığında ise kendisine ne mütekellim yâsı ne de vikâye nûnu bitişmektedir.<sup>[73]</sup> Hem قد hem de قطّ kelimelerine bakıldığında “حسب” manasında kullanıldıklarında kendilerine vikâye nûnunun genellikle bitişmediği görülmektedir. Bu kelimeler isim fiil olarak kullanıldıklarında ise kendilerine nûn bitişebilmektedir.<sup>[74]</sup>

Arap dilinde بجلّ kelimesinin iki türlü kullanımı vardır. Buna göre kelime “نعم” manasına gelen bir harftir. Dolayısıyla kendisine vikâye nûnu bitişmemektedir. Diğer kullanıma göre ise بجلّ, isim fiil ve “حسب” manasında kullanılan bir isimdir. İsim fiil olarak “يكفي” fiili manasında kullanılır ve sonuna vikâye nûnu bitişir. “حسب” manasında kullanıldığında ise çoğunlukla vikâye nûnu olmadan kullanılır. Buna göre isim fiil olunca بجلني, normal isim olunca بجلي şeklinde gelmektedir.<sup>[75]</sup>

[70] İbn Hişâm, *Evdahü'l-mesâlik*, 1/120; Muhammed b. Mustafa Şeyhzâde, *Şerhu Kavâidi'l-i'râb*, thk. İsmail b. İsmail Mürüvve (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1995), 142-148; Abdülhamîd el-Behûtî, “el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye”, 264-265.

[71] قد kelimesinin Arap dili gramerindeki kullanım alanları için bk. Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, *Muhtasarü Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Sadruddin Bûgdâ (Diyarbakır: Mektebetü Diyarbakır, 2016), 131-133.

[72] قد kelimesi hakkında bk. el-'Ukberî, *et-Tebyîn*, 286-287; Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/924-925; el-Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd*, 1/386.

[73] قطّ kelimesinin Arap dilindeki kullanımları için bk. Akkirmânî, *Muhtasarü Mugni'l-lebîb*, 134.

[74] el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî*, 1/105-107; es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/183-184; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/282-283.

[75] Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/925; el-Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd*, 1/387; Akkirmânî, *Muhtasarü Mugni'l-lebîb*, 79.

Bir diğer kelime ise لَدُنْdur. Mütetekellim yâsının kelimeye bitişmesi durumunda genellikle لَدُنْ kelimesi ile yâ arasına vikâye nûnu getirilmektedir. Kelimeye vikâye nûnunun bitişmemesi ise yaygın bir kullanım değildir. Buna göre kelimenin son harfi nûn ile bittiği için لَدُنْ şeklinde idgam edilerek kullanılır.<sup>[76]</sup> Bu kelimeye vikâye nûnunun bitişmesinin kelimenin fiile benzerliği üzerinden açıklayan âlimler de vardır.<sup>[77]</sup>

Vikâye nûnunun Kur'an'da da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Özellikle Kur'an'da vikâye nûnunun fiilde ve harfte kullanımının yaygın olduğu ifade edilebilir.<sup>[78]</sup> Çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde Kur'an'da nûnü'l-vikâye'ye dair bazı kullanımlara değinilecektir.

Kur'an'da nûnü'l-vikâye, mazi, muzari, emir fiil, isim fiil عن ve من harfi cerleri, inne (إِنَّ) ve benzerleri, لَدُنْ gibi kelimelerde kullanılmıştır.<sup>[79]</sup> Buna göre ذَلِكُمْ مِمَّا فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّيَ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ “Bu, rabbimin bana öğrettiklerindedir”<sup>[80]</sup> “Bundan böyle kim bana uyarırsa o bendendir; kim de bana karşı gelirse artık sen çok bağışlayan, pek esirgeyensin”<sup>[81]</sup> “Dedi ki: “Rabbim! Bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur?”<sup>[82]</sup> “فَلِإِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ “Kavmimin içinde benim yerime geç”<sup>[83]</sup> “De ki: “Şüphesiz rabbim beni doğru yola iletti”<sup>[84]</sup> “Keşke toprak olsaydım”<sup>[85]</sup> “Rabbim!” dedi, “Benim kemiklerim zayıfladı”<sup>[86]</sup> “Kullarım sana beni sorduklarında...”<sup>[87]</sup> “فَدُبِّلْتُ” “Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun” dedi.<sup>[88]</sup> vb. ayetlerde mütetekellim yâsı ile kelime arasına vikâye nûnu getirilmiştir. Nûnun getiriliş amacı ise yukarıda da belirtildiği üzere kelimenin binasını ve irap alametlerini korumaktır.

[76] İbn Hişâm, *Evdahü'l-mesâlik*, 1/120; İbn A'kil, *el-Müsâî'd*, 1/95; el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 151; Muhammed Âyd, *en-Nahvu'l-musaffa* (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1975), 148.

[77] Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhamîd el-Behûtî, “el-'Alaka beyne yâi'l-mütetekellim ve nûni'l-vikâye”, 263-264.

[78] en-Nûtî, *en-Nûn fî lügati'l-'Arab*, 57-63.

[79] Nûnu'l-vikâye'nin Kur'an'daki kullanımları için bk. Derviş Cüneyd, *en-Nûnât fî'l-'Arabiyye*, 94-130.

[80] Yûsuf, 12/38.

[81] İbrahim, 14/36.

[82] Âl-i İmrân, 3/47.

[83] A'raf, 7/142.

[84] En'âm, 6/161.

[85] Nebe, 78/40.

[86] Meryem, 19/4.

[87] Bakara, 2/186.

[88] Kehf, 18/76.



### 3. Vikâye Nûnunun Fiillerin Sonuna Bitişen Nûnlarla İlişkisi

Arap dilinde nûn harfinin birçok fonksiyonu bulunmaktadır. Nûnun fiilin aslından olduğu, fail geldiği ve merfuluk alameti nedeniyle bulunduğu durumlar mevcuttur. Mesela *لحن* ve *يلحن* fiillerindeki nûn kelimenin aslındandır, *يذهبن* fiilindeki nûn harfi faildir, *يذهبان* fiilindeki nûn ise ref nûnudur.<sup>[89]</sup> Bu tür fiillere vikâye nûnunun bitişmesi halinde birden fazla nûn bir araya gelmektedir. Dil âlimleri bu hususta nûnun idgam edilmesi, ayrı yazılması ve hafzedilmesi gibi çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>[90]</sup>

Aslı son harfi nûn olan mazi ve muzari fiillere, vikâye nûnunun bitişmesi durumunda iki durum söz konusudur. Buna göre nûn idgam edilebilir veya olduğu gibi ayrı yazılır. Yani nûn, *مَكْنِي* ve *مَكْنِي* ile *يَمَكْنِي* ve *يَمَكْنِي* şeklinde gelebilir. Ancak cumhura göre mazi fiilde idgam, muzari fiilde ise açıktan olduğu gibi getirmek daha yaygın bir kullanımdır.<sup>[91]</sup>

Nûn harfi fail olarak da gelebilmektedir. Nitekim çoğul müennes gaibe ile çoğul müennes muhataba sigalarında fiil, mazi ve muzari olarak *يَكْلَن* ve *يَكْلَن* şeklinde gelmektedir. Bu tür fiile mütekellim yâ'sı bitiştiğinde araya vikâye nûnu getirilmektedir. Buna göre kullanım *يَكْلَنِي* ve *يَكْلَنِي* şeklindedir. Dil âlimleri telaffuzda kolaylık adına iki nûndan birinin hafzedilebileceğini belirtmişlerdir.<sup>[92]</sup> Buna göre hazf söz konusu olduğunda vikâye nûnunun hafzedilmesi yönünde görüş birliği vardır. Zira birinci nûn fail olup hafzedilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda vikâye nûnu ziyade kabul edilmiştir. Ancak cemi nûnunun olduğu durumlarda şiir zarureti dışında vikâye nûnunun varlığı yaygın bir kullanımdır.<sup>[93]</sup>

Muzari fiil, müfred muhataba, ikil ve cemi müzekker olduğu zamanlarda sonuna *ون*, *ون* ve *ين* gibi ekler almaktadır. Bu tür muzari fiilleri dil âlimleri "ef'âl-i hamse" başlığı altında toplamışlardır. Ef'âl-i hamse ise kendisine tesniye elifi, cemilik vâv'ı ve muhataba yâ'sı bitişen tüm muzari fiilleri kapsamaktadır.<sup>[94]</sup> Bu fiillere vikâye nûnunun bitişmesi hususunda üç farklı durum söz konusudur. Bunlar nûnların idgam edilerek şeddelenmesi, ayrı yazılması veya nûnlardan birinin hafzedilmesidir. Belirtilen ihtimaller kıraat ilmi içerisinde okuyuş farklılıkları kapsamında da ele

<sup>[89]</sup> Muhammed Abdülkerîm, *en-Nûn ve ahvâluhâ*, 185-188; Durmuş - Gündüzöz, "Nûn", 33/242-243.

<sup>[90]</sup> Cemâleddîn ibn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1982), 1/208-209; Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâ'il-mütekellim ve nûni'l-vikâye", 251.

<sup>[91]</sup> Muhammed Abdülkerîm, *en-Nûn ve ahvâluhâ*, 185-188.

<sup>[92]</sup> es-Sirâfî, *Şerh ebyâti Sibeveyh*, 2/264-265.

<sup>[93]</sup> Ebu'l-Fidâ, *el-Künnâş*, 1/256; Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/926; Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâ'il-mütekellim ve nûni'l-vikâye", 254-255.

<sup>[94]</sup> Ebu's-Sâdât İbnü'l-Esrî, *el-Bedî' fi ilmi'l-A'rabiyye*, thk. Fethî Ahmed Alâaddin (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, ts.), Mukaddime/92; Âyid, *en-Nahvu'l-musaaffe*, 79-80.

alınmıştır.<sup>[95]</sup> Buna göre يضرِبُونِي ve يضرِبُونِي fiillerindeki nûn için idğamlı ve idğamsız şeklinde iki tür kullanım mevcuttur. Bazen de lafızda kolaylık amacıyla iki nûndan birisi hafzedilebilmektedir.<sup>[96]</sup> Bu noktada hangi nûnun hafzedilmesi gerektiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim biri ref' nûnu diğeri de vikâye nûnu olmak üzere iki nûn vardır. Sibeveyh ve onu takip eden bazı dil âlimleri ref' nûnunun hafzedilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü ref nûnu fiilin başına bir cezm ve nasb edatı olduğunda hafzedilmesi yaygın bir nûndur. Ayrıca birden çok nûn bir arada bulunduğu genellikle ref' nûnu düşürülmektedir.<sup>[97]</sup> Ahfeş (öl. 215/830 [?]), Müberred (öl. 286/900) ve Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) gibi âlimler ise hafz olan nûnun, vikâye nûnu olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü ref nûnu irap alametidir. Bu yüzden bu nûnu muhafaza edilmesi daha uygundur. Kelimeye sonradan eklenen, tekrara yol açan ve lafızda ağırlığa sebebiyet veren vikâye nûnudur. Dolayısıyla hafzedilmesi daha isabetlidir. Öte yandan vikâye nûnunun geliş amacı kelimenin yapısını ve irap alametlerini korumaktır.<sup>[98]</sup> Ref' nûnunun hafzedilmesi ise bu amaca hizmet etmemektedir. Buna göre kullanım تَأْمُرُونِي şeklinde olmaktadır.<sup>[99]</sup>

#### 4. Nûnû'l-vikâye'nin Mana Yönü

Nûnû'l-vikâye, kelimenin irap alametlerini korumasının yanı sıra olası bir mana karışıklığının da meydana gelmesini engellemektedir. Bu açıdan bakıldığında nûnun varlığı ve yokluğu durumunda manada karışıklıklar ve anlamsal değişiklikler çıkabilmektedir. Dil âlimleri bu karışıklıkları müzekkerin müennesle, muhatabın, muhatabayla, fiilin isimle, harfi cer'in fiile, isim fiillerin diğeri başka isimlerle karışması gibi birçok başlıkta ele aldıkları söylenebilir.<sup>[100]</sup>

Buna göre أَكْرَمَ fiili temel alınacak olursa fiilin emri أَكْرَمَ şeklinde gelir. Emir fiile mansub mütekellim zamiri getirilmek istendiğinde أَكْرَمْنِي halini alır. Bu noktada nûnû'l-vikâye'nin yokluğu düşünüldüğünde أَكْرَمِي ifadesi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ifade hem muhatap sigasının emri hem de muhataba sigasının emir formu için söz konusudur. Zira muhatabanın emir hali أَكْرَمِي şeklindedir. Nûnun yokluğu düşünüldüğünde de أَكْرَمِي ifadesi kalmaktadır. Bu durumda özellikle yazı dilinde

[95] Kiraat farklılıkları hakkında bk. Ebû Mansûr el-Ezherî, *Me'âni'l-kirâât* (Suudi Arabistan: Merkezi'l-Buhûs fi Külliyyetih'l-Âdâb, 1991), 367; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kirâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-lügati'l-'Arabîyye* (Kâhire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1984), 2/30.

[96] İbn Bâbeşâz, *Şerhü'l-Mukaddîmeti'l-Muhsibe fi'n-nahv*, 1/299; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/284; 'ÿyd, *en-Nahvu'l-musaffe*, 82.

[97] es-Sîrâfi, *Şerh ebyâti Sibeveyh*, 2/264-266; Ravâyî, "Bahs fi nûni'l-vikâye", 110-113.

[98] Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye", 251-254.

[99] İbn Hişâm, *Evdahü'l-mesâlik*, 1/109; Temiz, *Ibn Cinn'in Sirru Sinâ'ati'l-l'râb Adli Eserinde Mu'cem Harflerine Dair Görüşleri*, 344-352.

[100] el-Murâdî, *Tavdihü'l-mekâsîd*, 1/377; el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî*, 1/102; es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/68-69.

muhatap ile muhatabanın karışması söz konusudur. Dolayısıyla mana yönüyle de bir değişimin olacağı söylenebilir.<sup>[101]</sup>

Karışıklığın gelmesinin muhtemel olduğu bir diğer alan ise kendisine mütekellim yâsı bitişen mazi fiil ile muhataba sigasının emir halidir. Örneğin تدارك fiilinin emri muhatabası تداركي şeklinde gelmektedir. Kendisine mütekellim yâsı bitiştiğinde mazi fiil تداركني biçiminde gelir. Nûnun yokluğu düşünüldüğünde geriye تداركي ifadesi kalmaktadır. Dolayısıyla mazi fiil ile emri muhatabanın karışması ve mananın değişimi söz konusudur.<sup>[102]</sup>

Nûnû'l-vikâye isim ile fiilin karışmaması adına da getirilmektedir. Zira bir kelimenin isim mi fiil mi olduğunu nûnun varlığı veya yokluğu belirleyebilmektedir. Örneğin حجرى ve حجرني kelimelerine bakıldığında حجرى 'nin mütekellim yâsına izafe olmuş bir isim olduğu görülmektedir. حجرني kelimesi ise kendisine mansub mütekellim zamir bitişen bir fiildir. Nûnun olmadığı düşünüldüğünde geriye حجرى ifadesi kalmaktadır. Bu da fiil ile ismin karışmasına dolayısıyla bir mana karışıklığına sebebiyet verebilir.<sup>[103]</sup>

Mana karışıklığını engellemek adına nûn harfinin bulunması gereken yerlerden birisi de isim fiillerdir. Mesela اسمع isim fiili اسمع manasına gelen emir fiildir. Bu fiile mütekellim yâsı bitiştiğinde اسمعني şeklinde gelmektedir. Nûn hazfedildiğinde ise اسمعي olarak kalmaktadır. اسمعي ise سمع fiilinin mastarı olup mütekellim yâsına izafe edilmiş bir isimdir. Nûnun yokluğu durumunda isim fiilin isimle karışması ve mananın farklılaşması söz konusudur.<sup>[104]</sup>

Nûn harfinin anlam karışıklığını engelleyerek manaya etki ettiği bir diğer yer ise fiil ile harfin ayırt edilmesine yöneliktir. Nûnun bir harf ve fiil özelliği olan bir kelimeye bulunuşu o kelimenin fiil olma vasfı taşıdığına delalet etmektedir. عدا ve خلا gibi kelimeler harf ve fiil özelliği taşımaktadır. Yani خلاي ifadesi harf iken, خلاني ise fiildir. Nûnun varlığı kelimenin hangi türe girdiğini tayin etmektedir. Nûnun yokluğu ise mana karışıklığına yol açabilmektedir.<sup>[105]</sup>

Yukarıda açıklanan mana karışıklarından yola çıkarak nûnun Arap dilinde önemli bir vazifeyi yerine getirdiği söylenebilir. Konu daha çok nûnun varlığı ve yokluğu üzerinden ele alınmıştır. Nûna nispet edilen vikâye manasının fiili kesre-

<sup>[101]</sup> Abdülhamîd el-Behûtî, "el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye", 228-229; en-Nûtî, *en-Nûn fî lûga-ti'l-'Arab*, 62.

<sup>[102]</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/68; Muhammed, "Ahkâm nûni'l-vikâyeti't-terkîbiyye", 19-20.

<sup>[103]</sup> es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 1/181.

<sup>[104]</sup> Abûd - Mehdî Alî, "Nûnu'l-vikâye fî dav'id-dirâsâti's-savtiyye", 691.

<sup>[105]</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/69.

den korumak veya kelimenin irap alametlerini muhafaza etmesinin yanı sıra mana karışıklığını da önlediği belirtilmiştir. Dolayısıyla vikâye manasının hem lafiz hem de mana boyutu olduğu söylenebilir.<sup>[106]</sup>

Nûnü'l-vikâye'nin bir diğer mana yönü de cümleyi veya ifadeyi tekit etmesidir. Zira mebnânın fazlalığı mananın da güçlenmesini ve artmasını sağlayabilir.<sup>[107]</sup> Bu durum daha çok nûnü'l-vikâye'nin inne ( اِنَّ ) ve benzerlerinin mütekellim yâsına izafe olmaları durumunda gerçekleşmektedir. Bu bağlamda nûnun getirilmesi veya getirilmemesi yönünde cevaz olsa da geldiği durumlarda manayı güçlendirdiği söylenebilir. Özellikle Kur'an'da nûnü'l-vikâye'nin mübalağa ve tekit maksadıyla kullanıldığı görülmektedir.<sup>[108]</sup> Nûnun var olduğu yerlerde ifadenin pekiştirilmesi ve anlatılmak istenenin muhataba daha tekitli bir şekilde iletilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla nûnun bu tür yerlerde kullanılması mahza bir cevaz meselesi olmayıp manaya etki eden bir yönü de içerisinde barındırmaktadır.<sup>[109]</sup>

## SONUÇ

Bu çalışmada mütekellim yâsının kelimeye bitiştiği durumlarda kelimenin irap alametlerini ve yapısını korumak ve olası mana karışıklığına mahal vermemek adına getirilen “nûnü'l-vikâye” konusu ele alınmıştır. Mütekellim yâsı yapısı gereği kendisinden önce kesre talep etmektedir. Dolayısıyla kelimenin sahip olduğu irap alametlerini korumak adına kelime ile yâ arasına nûn harfi getirilmiştir. Bu nûn bazı âlimlerce “nûnu'l-imâd” diye de isimlendirilmiştir.

Bu nûn fiile, isme ve harfe bitişebilmektedir. Ancak “vikâye” manasına uygun olarak fiillerde kullanımının daha yaygın olduğu belirtilebilir. Çünkü isim ve harf genellikle kesre almaya yatkın kelime türleridir. Nûnun, isimlere genellikle şiir zaruretinde veya ismin fiile benzetilmesi yoluyla bitiştiği görülmektedir. Vikâye nûnunun harflere bitişmesi ise harflerin fiil manası içermeleri, yapılarının muhafaza edilmesi ve fiille karışmaması sebebiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla vikâye nûnunun bitişmesindeki temel ölçüt, kelimenin fiil olması, fiil manası barındırması, irap alametlerinin korunması ve kelime türlerinin birbirleriyle karışmasının engellenmesi şeklinde sıralanabilir.

Klasik kaynaklarda nûnü'l-vikâye'nin diğer nûn türleriyle ilişkisi üzerinde durulduğu ifade edilebilir. Bu kaynaklarda nûnun fiili kesreden koruduğu üzerine odaklanılmıştır. Ancak yapılan çalışmalara bakıldığında nûnun tüm kelime türlerine bitişebildiği ve vikâye işlevini yerine getirdiği belirtilebilir. Modern

[106] Muhammed Abdülkerîm, *en-Nûn ve ahvâluhâ*, 178-179.

[107] Bk. Abdülganî Dakr, *Mu'cemu'l-kavâi'di'l-A'rabiyye fî'n-nahv ve't-tasrîf* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 81.

[108] Nûnun yer aldığı ayetler için bkz. Abûd - Mehdi Ali, “Nûnu'l-vikâye fî dav'id-dirâsâti's-savtiyye”, 691-692.

[109] Muhammed, “Ahkâm nûni'l-vikâyeti't-terkîbiyye”, 1,36-37; Dervîş Cüneyd, *en-Nûnât fî'l-'Arabiyye*, 127-128.

dönemde yapılan çalışmalarda ise nûnun çeşitli yönlerden ele alındığı söylenebilir. Fakat bu çalışmalarda nûn, yapısal ve lafzî bir açıdan konu edinilmiştir. Nûnun anlama bir tesirinin olmadığı ve bir ek kabul edilmesi gerektiği fikri hâkimdir. Ancak nûnun varlığı ve yokluğu üzerinden kelimeye anlamsal açıdan da bir etki ettiği görülmüştür.

Nûnun kullanımını Kur'an ve hadiste de görmek mümkündür. Kur'an'ın birçok ayetinde vikâye nûnu fiil ve harf formunda kullanılmıştır. Hadislerde ise fiil ve harfin yanı sıra isimlerde de kullanıldığı ifade edilebilir. Özellikle inne (إِنَّ) ve benzerlerinde kullanıldığında manayı tekit etmek için geldiği belirtilebilir.

Fiil ile ismin, fiil ile harfin ve fiilin bazı kalıplarının ayırt edilmesinde nûnun önemli bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Buna göre nûn, hem yapı bakımından kelimeyi korumakta hem de anlamda yaşanabilecek karışıklığın da önüne geçmektedir.

Nûnu'l-vikâye'nin hem bir gramer konusu hem de anlama tesir eden bir harf olduğu görülmektedir. Ancak bu konunun özellikle Türkçe literatürde müstakil olarak ele alınmadığı ve ziyâde bir harf sayıldığı belirtilebilir. Bu bağlamda Arap dilinde nûn vb. harflerin sadece lafız boyutuyla kalmayıp mana bakımından da değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu tarz konuların akademik düzeyde çalışılması Arap dili gramerinin inceliklerine ulaşmayı kolaylaştıracaktır.

## KAYNAKÇA

- Abdüddâim, Abdullah Ahmed Muhammed. "Damîru'l-mütekellim (وین) min damâiri'l-nasb ve'l-cer fi'l-Arabiyye". *Câmiatu'l-Kâhire Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm* 13 (1991), 129-146.
- Abdülhamîd el-Behûtî, Seyyid Hasan Hâmid. "el-'Alaka beyne yâi'l-mütekellim ve nûni'l-vikâye fi'l-fil ve'l-harf ve'l-isim". *Câmiatu'l-Ezher Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi'z-Zekâzîk* 5 (1986), 228-267.
- Abûd, Sabah Utayvî - Mehdi' Ali, Abdüssettâr. "Nûnu'l-vikâye fi dav'id-dirâsâti's-savtiyye". *Mecelletü Câmiati'l-Bâbil* 17/3 (2009), 683-693.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. *Muhtasarü Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'arîb*. thk. Sadruddin Bûgdâ. Diyarbakır: Mektebetu Diyarbakır, 1. Basım, 2016.
- Aktaş, Osman. *Arapçada Asıl ve Fer' Nazariyesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Aytekin, Emine Merve. "Arap Dilinde Telâffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2022), 668-692.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el- *Sahîhu Buhârî*. thk. Mustafa Deeb Al Bagha. Dimeşk: Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *en-Nahvu'l-vâhid fi'l-lügati'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. ed-Dâru'l-Misriyyeti's-Suudiyye, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr el-. *es-Sihâh Tâcû'l-lüga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1987.
- Dakr, Abdülganî. *Mu'cemu'l-kavâi'd il'A'rabiyye fi'n-nahv ve't-tasrîf*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1986.
- Dervîş Cüneyd, İbrahim Hamza. *en-Nûnât fi'l-'Arabiyye ve istimâlâtuhâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/158-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail - Gündüzöz, Soner. "Nûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/242-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *İrtisâfû'd-darab min lisanil-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Ebu'l-Fidâ, İmâduddîn İsmail b. Ali. *el-Künnâş fi fenneyni'n-nahv ve's-sarf*. thk. Riyâd b. Hasen el-Havvâm. 2 Cilt. Beyrut-Lübnân: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2000.
- Enbârî, Kemâleddin. *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyine'l-Küfiyyin*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Enîs, İbrahim. *el-Esvâtul-lügaviyye*. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Âncelû'l-Misriyye, 5. Basım, 1975.
- Ergüven, Şahabettin. "Arapçada Birinci Tekil Şahıs İyelik Zamirinin İrâb ve Kullanım Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020), 1352-1361.
- Ezherî, Ebû Mansûr el-. *Me'âni'l-kırâât*. 3 Cilt. Suudî Arabistan: Merkezi'l-Buhûs fi Külliyyeti'l-Âdâb, 1. Basım, 1991.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi' Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Galâyîni, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Geylânî, Mahfuz. *Basra ve Kufe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Gündüzöz, Soner. "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfî". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2011), 43-58.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Dâru'l-Meârif, 15. Basım, ts.
- İbn A'kil, Ebu Muhammed Bahaeddin. *el-Müsâi'd a'lâ teshîlil-fevâid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Bâbeşâz, Tâhir b. Ahmed. *Şerhü'l-Mukaddimetil-Muhsibe fi'n-nahv*. thk. Hâlid Abdülkerîm. 2 Cilt. Kuveyt: el-Matba'atü'l-Asriyye, 1. Basım, 1977.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyi'sil-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *es-Sâhibî fi fihîl-lügati'l-A'rabiyye ve mesâilihâ ve sünenil-A'rabi fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasen Besc. 1 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1418.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Evdahü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Mugni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'arib*. thk. Mâzin el-Mübarek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaût vd. Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Mâlik, Cemâleddin. *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1982.
- İbn Uşûr, Ebû'l-Hasen. *Darâiru's-si'r*. thk. Seyyid İbrahim Muhammed. Dâru'l-Endelûs, 1. Basım, 1980.
- İbn Yâ'îş, Ebû'l-Bekâ. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmyel Bedî' Ya'kub. 6 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 2001.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Farac Abdurrahman. *el-Mudhiş*. thk. Mervan Kabbânî. Beyrut-Lübnân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 2. Basım, 1980.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Saadât. *el-Bed'î fi ilmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Alâaddin. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümî'l-Kurâ, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâleddîn. *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*. thk. Sâlih Abdülazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saadet. *Emâli İbnü's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1991.
- İyîd, Muhammed. *en-Nahvu'l-musaffe*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1975.
- Kahraman, Ferruh. "Arap Harflerinin Kökeni: Kur'an'da Alfabeyle Kaynaklık Eden Kelimelerin Tahlili". *NÜSHA* 52 (2021), 1-28.
- Muhammed Abdülkerîm, Subhî Abdülhamîd. *en-Nûn ve ahvâluhâ fi lügati'l-'Arab*. Mısır: Matbaatü'l-Emâne, 1. Basım, 1986.
- Muhammed, Ali İbrahîm. "Ahkâm nûni'l-vikâyeti't-terkîbiyye min manzûr ilmi'l-esvât". *Câmiatu'l-Ezher Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye* 24 (2006), 1-70.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-lügati'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1984.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım el-. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut-Lübnân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1992.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım el-. *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi Şerh Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahman Alî Süleyman. 3 Cilt. Dârul-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 2008.
- Nûtî, Mustafa Zekî en-. *en-Nûn fi lügati'l-'Arab dirâse lügaviyye fi dav'i Kur'âni'l-Kerîm*. Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 1996.
- Rabî el-Gâmidî, Muhammed Saîd Sâlih. "el-'Arabiyye lügatü'n-nûn". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye* 7/2 (2005), 32-102.
- Ravâjî, Salâh. "Bahs fi nûni'l-vikâye". *Câmiatü'l-Kâhire Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm* 9 (1979), 103-114.
- Ravâjî, Salâh. "Nûnu'l-vikâye...leyset li'l-vikâye". *Câmiatu'l-Kâhire Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm* 10 (1980), 103-118.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-. *Hâşiyetü's-Sabbân a'lâ Şerh'il-Üşmûni li Elfiyyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1997.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih es-. *Me'ânî'n-nahv*. Ürdün: Dârul-Fikr, 1. Basım, 2000.
- Sevinç, Rifat Resul. "Arapçada Türüne Göre Tenvin, Anlam Özellikleri ve Kullanımı". *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 307-324.
- Sîrâfî, Ebü Muhammed es-. *Şerh ebyâti Sîbeveyh*. thk. Muhammed Ali Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Dârul-Fikr, 1974.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Mustafa. *Şerhu Kavâidi'l-i'râb*. thk. İsmail b. İsmail Mürüvve. Beyrut-Lübnân: Dârul-Fikr, 1. Basım, 1995.
- Temiz, İsmail. *İbn Cinnî'nin Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb Adli Eserinde Mu'cem Harflerine Dair Görüşleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tunç, Gökhan. *Arapça'da Nûn Harfî ve Kullanım Biçimleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *el-Lübâb fi i'leli'l-binâ ve'l-i'râb*. thk. Abdülilah en-Nebhân. 2 Cilt. Dimeşk: Dârul-Fikr, 1995.
- Uşmûnî, Ebü'l-Hasen Nuruddin el-. *Şerhu'l-Uşmûnî li Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Uzun, Taceddîn. *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yılmaz, Ali. "Arapça'da İsim Fiiller". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 379-392.
- Yüksel, Ahmet. *Arap Dilinde Harfî Cerler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Yüksel, Ahmet. *Kur'an-ı Kerim'de Harfler ve Edatlarla Te'kid*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- 'Ukberî, Ebü'l-Bekâ el-. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîn*. thk. Abdurrahman Useymîn. Dârul-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1986.







## **Arap Dili ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması**

### The Discussion of Zanburriyya in Terms of Arabic And History

**Dr. Öğr. Gör. İsa HIZIROĞLU<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman  
· isahiziroglu@gmail.com · ORCID > 0000-0002-2426-1999

#### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 16 Ağustos/August 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Aralık/December 2022

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 327-344

**Atıf/Cite as:** Hızıroğlu, İ. "Arap Dili ve Tarihi Bağlamında Zenbûriyye Tartışması" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 327-344.

## ARAP DİLİ VE TARİHİ BAĞLAMINDA ZENBÛRİYYE TARTIŞMASI

### ÖZ

Kûfe ekolünün kurucusu Kisâî (ö.189/805) ile Basra ekolünün güçlü temsilcilerinden biri olan Sibeveyhi (ö.180/796) arasında geçen ve nahiv kitaplarında “zenbûriyye meselesi” adıyla meşhur olan tartışma, mezheplerin kuruluşunda dilcilerin meseleyi ele alış tarzını, diğer bir ifadeyle mezhebin metodunu yansıtmaları bakımından önemlidir. Bedevilerin hakemlik rolünü üstlenmeleri gibi tarihi bir olayı simgeleyen zenbûriyye meselesi, Basra ve Kûfe ekolünün kurallarının belirginleşme aşamasında etkin rol oynamış, sonraki dönemlerde her iki ekolün savunduğu görüşler net çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Tartışmada kullanılan cümle, haberin yerine geçebilecek öğelerle yakından ilgilidir. Ekol mensupları tarafından farklı şekillerde yorumlanan cümle, karşıtları tarafından eleştiriye tabi tutulunca Arap dili açısından karmaşık bir hal almıştır. Bununla birlikte tartışma hakkında ortaya atılan birçok iddia, tartışmanın sağlıklı analizinin önünde bir engel olarak görülmektedir. Bu çalışma, günümüze kadar ulaşan tartışmayı dil ve rivayet bağlamında incelemekte ve meselenin çözümü açısından önemli bilgiler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Zenbûriyye, Sibeveyhi, Kisâî, Basra Ekolü, Kûfe Ekolü.



## THE DISCUSSION OF ZANBURRIYYA IN TERMS OF ARABIC AND HISTORY

### ABSTRACT

The discussion, which is famous for its name, “zanbûriyya event”, in syntax books, and which happened to be discoursed between al-Kisâî, the founder of Kûfa school, and Sibeveyhi, one of the powerful representatives of Basra school, is important in terms of reflecting the methods used in establishment of the madhhabs. Zanbûriyya event, symbolising the historical event as Bedouins’ undertaking the role of justicehood, played an effective role during the period when the rules of Basra and Kûfa schools became evident; and the views that both schools defended separated from each other with certain lines in the next periods. The sentence used in the discussion is closely related with elements possibly to be replaced the verb. When the objectors criticized the sentence, which was interpreted in different ways by the members of schools, the event became complicated in terms of Arabic language. In addition, a number of ideas that were put forward about the discussion are seen as obstacles in front of the accurate analysis of the discussion. This study investigates the discussion reaching present time in terms of language

and narration, and provides significant information with regard to the solution to the problem.

**Keywords:** Zambûriyya, Sibeveyhi, Kisâi, Basra School, Kûfa School.

## GİRİŞ

Fetih hareketleri sonucunda ülke sınırları genişlemiş ve anadili Arapça olmayan birçok kesim Araplarla kaynaşmaya başlamıştır. Arapçayı öğrenmek isteyen bu kesim, öğrenme sürecinde zorluklarla karşılaşınca Arap dilinde lahn<sup>[1]</sup> adı verilen hatalar baş göstermeye başlamıştır. Dillerinin bozulmasından kaygılanan Araplar önlem almaya çalışırken yapılan hataların Kur'an okuyuşlarına yansımalarıyla birlikte Kur'an'ın yanlış anlaşılması endişesi de ortaya çıkmış ve bu durum Arap dilinin kurallarının tespit edilmesine yönelik çalışmaların hız kazanmasını tetiklemiştir.

Kuralların tespitine yönelik atılan adımlar, nahiv ilminin temelini oluştururken ileri aşamalarda farklı yöntem ve bakış açılarıyla birbirinden ayrılan Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Mezheplerini oluştururken itinalı davranan Basralı dilciler, kurallarına uymayan kullanımlar ile karşılaştıklarında bunları dikkate almayıp tevil etme yolunu tercih etmişlerdir. Diğer taraftan Kûfeliler, ekollerini oluştururken semâ olgusuna geniş yer vermiş ve karşılaştıkları dil malzemelerinin sahih ya da şâz olduğuna bakmaksızın duydukları her şeyi kurallaştırma çabası içerisinde olmuşlardır.<sup>[2]</sup> Kullandıkları metotlar ve meselelere bakış açılarındaki farklılıklar, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ilmî rekabetin oluşmasında etkili olmuştur. Bu rekabet, Arap gramerinin ve nahiv ilminin gelişimine ciddi katkı sunarken zaman zaman ekol mensupları arasında ilmî tartışmaların yaşanmasına da sahne olmuştur.

Basra ve Kûfe ekol mensupları ilmî bir konuyu tartışmak için defalarca karşı karşıya gelmiştir. İlk tartışma Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö.187/803) ile Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö.175/791) arasında gerçekleşmiş, daha sonra Sibeveyhi ile Kisâi zen-

<sup>[1]</sup> Kelimenin irâbında yapılan yanlışlara ya da anlam değişikliğine sebep olacak şekilde kelimenin yanlış yerde konumlandırılmasından kaynaklanan hatalara lahn adı verilir. Arap dilinde ilk hatanın peygamber zamanında görüldüğü ve bu konuda peygamberin ikazda bulunduğu aktarılmıştır. Şehirlerde halk arasında başlayan hatalar daha sonrasında çölde yaşayan fasih bedevilere sıçrayarak devam etmiştir. هذه عصاي ifadesi yerine هذه عصاتي şeklindeki kullanım çölde karşılaşılan ilk hatadır. Ebû'l-Kasim Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 2/163; Ebû'l-Feth Osman Ibn Cinnî, *el-Hasâis* (el-Heyetü'l-Misriyye, ts.), 2/10; Ebû Osmân Amr b. el-Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 2/151; Ali Sevdi, "Arap Dili Literatüründe Lahn Olgu-sununun Tespit ve Tashihinde Kullanılan Kaynaklar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 67-70; Ali Sevdi, "Lahn ve Tashih Literatüründe Sa'leb'in el-Fasih Adlı Eserinin Önemi ve Yeri", *Tasav-vur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 360-364.

<sup>[2]</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 18,19,159,160; Muhammed Saïd b. Muhammed Cân b. Ahmed el-Efgânî, *Min târîhi'n-nahv* (Mektebetü'l-Felâh, ts.), 64-67.

bûriyye<sup>[3]</sup> tartışmasında karşı karşıya gelmiştir. Özellikle Kûfe ekolünün yönteminin belirginleşmesi açısından önemli bir yere sahip olan zembûriyye meselesi aynı zamanda bedevilerin hakemliğine müracaat edilen bir tartışma olması bakımından tarihi dönüm noktalarından biridir. Bu çalışmada, zembûriyye meselesi nahiv ilmi açısından irdelenecek ve tarihî arka planında yaşananlar değerlendirilerek meselenin çözümüne çalışılacaktır.

## 1. TARTIŞMA ÖNCESİ GENEL DURUM

Yerleşim yeri olarak çöle yakınlığıyla bilinen Basra'nın genel halkı, konuştukları dilin başka dillerle karışmasını kabullenemeyen Kays ve Temim kabilesine mensup kişilerden oluşmaktaydı. Basra'nın çevresinde ise yabancıardan uzak yaşadıkları için dillerini korumayı başarmış, dil selikaları/zevkleri sağlam kabileler bulunmaktaydı. Çöle yakın bir konumda bulunmasından olacak ki Basralı âlimler ile bedeviler arasında karşılıklı seyahatler gerçekleşmiştir. Asmaî (ö. 216/831), Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824[?]), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) gibi isimler ilim elde etmek için birtakım seyahatler düzenlemişler, Arapçasına güvenilmeyen veya râvisi belli olmayan kişilerin naklettikleri şeyleri delil olarak kabul etmeyerek dillerini sağlam temeller üzerine oturtmaya özen göstermişlerdir.<sup>[4]</sup> Kurallar konusunda itinalı davranan Basralı dilciler, kurallarına uymayan nâdir ve şâz kullanımları dikkate almamışlar, bu tür kullanımlarla karşılaştıklarında ise bunların yanlış olduğunu belirtmişler ya da tevil etme yolunu tercih etmişlerdir.<sup>[5]</sup> Mezheplerini oluştururken koydukları kuralların sürekliliğini benimseyen Basralılar, daha sonraları buldukları dil malzemelerini önceki kurallar üzerine kıyas ederek bütüncül yaklaşım sergilemişlerdir. Kurallarını oluştururken temel aldıkları dilin, sağlam ve güvenilir olmasında titiz davrandıklarından şehir halkı ile kaynaşmamış, dil selikalarının/melekerinin güçlü olduğu, safi kaynak olarak nitelendirilen Temim, Kays ve Esed gibi kabilelerden dil malzemelerinin alınmasını şart koşmuşlardır.<sup>[6]</sup> Buna bağlı olarak dil malzemelerini toplamak için Necd'in derinliklerine, Hicaz vadisi-

<sup>[3]</sup> Mesele, ismini eşek arısı anlamında olan زنبور kelimesinden almıştır. Bu kelime زُنْبُور şeklinde telaffuz edildiğinden ismi mensubunun زُنْبُورِيَّة (zembûriyye) şeklinde olması gerekir. Ancak genel kullanım zembûriyye olduğundan biz de bu kullanımı tercih ettik. Arap kelamında bunun benzerleri bulunmaktadır. Örneğin مَعْلُوك، عَقُود (dilenci, salkım) gibi kelimelerde yaygın ve hatalı kullanım ilk harfin meftûh olması iken doğru kullanım dammeli olmalarıdır. Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmîrâî (Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/400; Salâhüddîn Halîl b. Eyyûb es-Safadî, *Tashîhu't-tashîf ve tahrîru't-tahrîf*, thk. Seyyid eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1407), 298; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Takvîmu'l-lisân*, thk. Abdülazîz Matar (Dâru'l-Ma'ârif, 2006), 144.

<sup>[4]</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18; Hatice el-Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Ürdün: Dâru'l-Emel, 1422), 75,76; Mehmet Şirin Çıkar, "Nahiv İlmî", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, thk. İsmail Güler, İSAM yayınları İlmî Araştırmalar dizisi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 100.

<sup>[5]</sup> Abdülâl Salim Mekrem, *el-Kur'an'u'l-Kerim ve eseruhu fî'd-dirâseti'n-nahviyyeti* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 95; M.Cevat Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 5/1 (2003), 41,42; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18.

<sup>[6]</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 19; Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 76.

ne seyahat düzenlemişler ve fasih Arapçayı, Arap şiirlerini öğretmeyi kendilerine meslek edinmiş olan bedevilerin Basra'ya seyahatleri sırasında onlardan istifade etmişlerdir.<sup>[7]</sup> Kurallarının belirleyiciliği noktasında kıraatlerden de faydalanan Basralı dilciler, az kişilerin nakletmiş olduğu bazı kıraatler konusunda farklı tutum içerisinde olmuşlardır. Şaz olarak nitelendirdikleri kıraatleri tevîl ederlerken kural-ları ile bağdaşmayan kıraatleri tenkit etmekten çekinmemişlerdir.<sup>[8]</sup>

Diğer taraftan Kûfe, Irak'ın içlerinde yabancılarla karışmaya uygun bir coğrafi konumda yer almaktaydı. Kûfe halkının geneli, İranlı ve Habeşlilerle kaynaştıkları için dillerine güvenilmeyen Yemen kabilesinden oluşmaktaydı. Kûfe ile çöl arasındaki mesafenin uzak ve yolculuk şartlarının zorlu olmasından dolayı Kûfeliler, Basralılar kadar çöle seyahat etmemişlerdir. Ancak ekollerini oluştururken râvisinin güvenilirliğine bakmadan, yaygın-nadir kullanımına dikkat etmeden Araplardan duydukları her şeyi kurallaştırmaya çalışmışlardır.<sup>[9]</sup>

Kûfe ekolünün teşekkül sürecine bakılacak olursa Basralılar gibi titiz davranmadıkları görülecektir. Onların Basralı dilcilerden ayrıldıkları temel nokta şiir rivayetlerinde, dil malzemelerinin derlenmesinde çok müsamahalı olmalarıdır. Nitekim Kûfeliler, Araplar arasında bedevi şehirli ayırımı gözetmeksizin dile ait duydukları ne varsa toplayıp kurallaştırmışlardır.<sup>[10]</sup> Çöle seyahatler düzenleyen Kûfeliler'in sadece fasih Arapların sözüne bağlı kalmadıkları da bilinmektedir. Kûfeliler, sağlam ve şaz olarak değerlendirilen tüm dil birikimlerini toplamakla kalmamışlar hatta kurallarını bu rivayetler üzerine inşa etmişlerdir. Şiir ve nesirden her duyduklarını mezheplerine dâhil etme gayreti içerisinde olan Kûfeli dilciler, zaman zaman nahiv ilminde karışıklıklara sebebiyet vermişlerdir.<sup>[11]</sup>

Kurallarında mantık çerçevesinde hareket eden Kûfeli dilciler, öne sürdükleri görüşleri delillendirirken kıraatlerden de yararlanmışlar, kıraatin şaz ya da mütevatir oluşunu önemsememişlerdir. Basra ekolünden sonra ortaya çıkan Kûfe ekolü, kendilerine ait müstakil bir mezhep oluşturmak amacıyla ıstilahî terimlerde Basralılardan ayrılmak istemişler ve buna bağlı olarak takrîb, sarf, 'imâd gibi onların kullanmadıkları terimleri gündeme taşımışlardır. Ekollerinde farklı ıstilahî terimler kullandıkları gibi âmil-mâ'mul, iştikâk gibi birçok konuda farklı görüşler ileri sürerek müstakil ekol olma yolunda ilerlemişlerdir.<sup>[12]</sup>

[7] Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 75,76.

[8] Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 18,19.

[9] Efgânî, *Min târihi'n-nahv*, 64-67; Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed el-Efgânî, *fî Usûlu'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1407), 208.

[10] Çıkar, "İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri", 101.

[11] Mekrem, *el-Kur'an'u'l-Kerim ve eseruhu*, 122,123; Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 77; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 159,160.

[12] Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 164-171.

## 2. ZENBÛRİYYE TARTIŞMASI

Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ilk ihtilaf, Arap dilinin büyük âlimlerinden biri olan Basralı Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî ile Kûfe ekolünün ilk nüvelerini oluşturan Ebû Ca'fer er-Ruâsî arasında gerçekleşmiştir.<sup>[13]</sup> Kûfeli el-Kisâî'nin, Basra mektebinden olan İsâ b. Ömer es-Sekâfî (ö. 149/766), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), el-Ahfeş Saîd b. Mes'ade (ö.215/830), Asmaî gibi isimlerle yaptığı münazaralar ile iki ekol arasındaki ilmî rekabet devam etmiştir. İlk başlarda sakin geçen tartışmalar Kisâî<sup>[14]</sup> ile Sibeveyhi<sup>[15]</sup> arasında geçen Zenbûriyye meselesinde dozu artarak devam etmiştir.

Zenbûriyye tartışmasının meydana gelmesi kaynaklarda Ferrâ'nın dilinden şöyle nakledilmektedir: “Sibeveyhi Bağdat'a gelince Büveyhilerin veziri Yahyâ el-Bermekî (ö.163/780), Sibeveyhi ile Kisâî'yi bir araya getirmeye karar verdi ve münazara için bir gün tayin etti. Bunun üzerine Sibeveyhi münazara için o gün erkenden Yahyâ b. Hâlid'in evine geldi, Sibeveyhi gelince ben ve el-Ahmer ondan önce içeri girdik. Baktım ki meclisin ortasında bir koltuk var ve üzerinde Yahyâ oturuyor. Koltuğun yanında Ca'fer, el-Fadl ve onlarla beraber gelenler var. Derken Sibeveyhi içeri girdi. el-Ahmer ona yönelerek bir soru sordu. Sibeveyhi cevap verince el-Ahmer yanıldın, dedi. Sonra el-Ahmer ikinci soruyu yöneltti. Sibeveyhi cevap verince yine yanıldın, dedi. Ardından üçüncü soruyu sordu, Sibeveyhi cevaplayınca yine yanıldın, dedi. Bunun üzerine Sibeveyhi dayanamayıp bu yaptığın terbiyesizlik diyerek çıkıştı.”

Ferrâ anlatmaya devam ederek: “Daha sonra ben ona yönelerek dedim ki, sen bu adama bakma, bunun mizacı serttir ve aceleci davranır. Ancak sen *هؤلاء أبون ومررت بأبين* *وأبت وأوبت* diyen kimse için ne söylersin? örneklerini kullanarak bunun benzerini nasıl kullanırsın? dedim. Biraz düşündü ve yanlış cevap verdi. Bunun üzerine tekrar gözden geçir, dedim. Düşündü yine yanlış söyledi. Üçüncü defa dikkatli düşün, dediğimde yine yanlış cevap verdi. Bir türlü doğruyu

<sup>[13]</sup> Hulusi Kılıç, “Basriyyûn” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1992), 5/117,118.

<sup>[14]</sup> Tam adı, Ali b. Hamza b. Abdillâh b. Bahman el-Esedî'dir. Kûfe ekolünün kurucusu ve aynı zamanda kiraat imamlarından biri olan el-Kisâî, Muâz el-Harrâ ve Yunus b. Habîb gibi hocalardan dersler almıştır. Harun Reşîd'in oğlu olan Emin'e uzun bir müddet hocalık yapan Kisâî, dil ve kiraat alanında birçok eser kaleme almış, bunlardan “ma telhanu fihî'l amme” adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Dil ve kiraat alanında yetkin bir isim olan Kisâî 189/805 te ölmüştür. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 127-131; Mufazzal b. Muhammed el-Mus'îr et-Tenûhî, *Târîhu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn ve'ğayrihim*, thk. Abdül-fettâh Muhammed el-Hulv (Suudi Arabistan: Mektebetü Mervân 'Atiyye, 1401), 190-193.

<sup>[15]</sup> Asıl adı Amr b. Osman b. Kanber olan Sibeveyhi, öğrenimine genç yaşlarda başlamış ve İsa b. Ömer es-Sekâfî, Halîl b. Ahmed ve Yunus b. Habîb gibi isimlerden dersler almıştır. Yazmış olduğu el-Kitab adlı eseri ile meşhur olan Sibeveyhi, nahiv ilmindeki görüşleri ile Basra ekolünde Halil b. Ahmed'den sonra gelen isim olarak tarihe geçmiştir. el-Kisâî ile yaptığı münazaradan sonra İran'a dönen Sibeveyhi trajik şekilde ölmüştür. Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 66-72; Tenûhî, *Târîhu'l-'ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn ve'ğayrihim*, 90-112.

bulamıyordu. Sorular çoğalınca artık ben sizinle konuşmayacağım. Hocanız gelince onunla tartışacağım, dedi.” Bir müddet sonra Kisâî geldi.

Sibeveyhi, Halef el-Ahmer ve Ferrâ ile tartışmaya girince istenilenden hep farklı cevaplar verdiği için karşıları tarafından yerilmiş, bu durum onun moralinin bozulmasına sebep olmuştur. Aslında onun amacı bu isimlerden ziyade Kisâî ile mücadele etmektir. Olayın devamı şu şekilde nakledilmektedir: Kisâî, Sibeveyhi'ye yönelerek sen mi sorarsın ben mi sorayım? der. Sibeveyhi sen sor deyince Kisâî : فإذا هو cümlesinde<sup>[16]</sup> أشد لعنة من الزنور فإذا هو هي ، أو فإذا هو إياها؟؛ فإذا هو إياها okunması gerektiğini, فإذا هو إياها ifadesinin doğru olmadığını belirtir. Kisâî, Sibeveyhi'nin cevabının yanlış olduğunu söyler, ardından yine bu tarzda عبد الله خرجت فإذا عبد الله القائم / القائم cümlesinde ki القائم kelimesinin i'rab yönünden nasıl okunması gerektiğini sorar. Sibeveyhi, merfû okunması gerektiğini mansûb okunmasının doğru olmadığı cevabını verir. Kisâî “Bu cevabın Arapların kelimasında yoktur. Araplar merfû da okurlar mansûb da” şeklinde karşılık verince Yahyâ b. Hâlid araya girerek “Siz kavmin büyükleri olduğunuz halde ihtilafa düştünüz. Aranızda kim hüküm verecek?” sorusu üzerine Kisâî “Araplar kapıdalar. Onlar insanların en belagatli, en fasih olanlarıdır. Onlar meclise katılırlar ve soru sorsunlar.” deyince Yahyâ b. Hâlid fasih olan bedevilerin meclise getirilmelerini emreder. Getirilen kişiler arasında Ebû Fek'as, Ebû Ziyâd, Ebû'l-Cerrah ve Ebû Servân da vardır. Bu şahıslara Kisâî ile Sibeveyhi arasında geçen diyaloglar sorulur. Hakem sıfatıyla getirilen kişiler Kisâî'nin görüşünün doğru olduğuyla hüküm verirler. Yahyâ, Sibeveyhi'ye yönelip “İşitiyor musun?” deyince Sibeveyhi boyun eğer. Ancak Sibeveyhi kendi görüşünün doğruluğundan vazgeçmez. “Öyle ise bu Araplar فإذا هو إياها cümlesini bizzat telaffuz etsinler. Çünkü hatalı olan bu cümleyi dilleri telaffuz edemez.” şeklinde bir öneride bulunsa da sözünü dinlemez. Kisâî, Yahyâ'ya dönerek “Bu, sana ümit bağlayarak memleketinden buralara deldi. Sen onu eli boş çevirmek istemezsin.” deyince Yahyâ, Sibeveyhi'ye on bin dirhem verilmesini emreder. Neticede Sibeveyhi haklı olduğu halde haksız çıkarıldığı düşüncesiyle meclisten çıkıp İran'a doğru yola çıkar ve ölene kadar bir daha Basra'ya dönmez. Hatta onun İran'a gittikten kısa bir müddet sonra aşırı üzüntüden trajik şekilde öldüğünden de bahsedilir.<sup>[17]</sup>

<sup>[16]</sup> “Akrebın eşek arısından daha ısırgan olduğunu düşündüm ki eşek arısı da akrep gibiymiş.”

<sup>[17]</sup> Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Emâli'z-Zeccâcî*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1407), 239,240; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1403), 9,10; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 68-71; Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ'ilil-hilâf* (el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424), 2/576-578; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zaman*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398), 3/464; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Buğyetul-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Matba'atü İsa el-Babî'l-Halebî ve Şerikâhu, 1964), 2/230; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr 'Avâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422), 13/589; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1745.

### 3. KÜFELİLER'İN DELİLLERİ VE YAPILAN ELEŞTİRİLER

Tartışmanın temel konusu müfâceet/ansızlık ifade eden اذا dan sonra gelen cümlelerin îrabı hakkındadır. Ayrıca Kisâî'nin tartışmaya konu olan cümlede هي yerine mansûb munfasıl zamir olan اياها kelimesini kullanması haberin yerine geçen lafızlara da işaret etmektedir. Nitekim her iki kullanımda da mübteda vardır ve buna haber getirilmesi gerekir. فاذا cümlesinde mübteda ve habere oluştuğu için nahiv açısından hiçbir problem yoktur. Zaten bu kullanımı Sîbeveyhi ve Kisâî de desteklemektedir. Ancak اياها هو فاذا şeklinde telaffuz edildiğinde اياها zamirini nasb edecek bir amile ve هو zamirine haber olacak bir kelimeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda Kûfeli dilciler, Arap kelimelerinden örnekler vererek Kisâî öncülüğünde şekillenen görüşlerini temellendirmek istemişlerdir.

اها zamirinin kullanılmasının doğruluğuna yönelik yapılan yorumlar şunlardır:

a. İbn Malik, cümleyi yorumlarken mansûb zamirin merfû zamir yerine kullanılabilmesine dikkat çekmiş, görüşünü de Hamza'ya nispet edilen اياك تُعَبِّد kıraati ile temellendirmiştir. اياها zamiri mansûb olduğu için genelde haber olabilecek kelimelerin varlığına ihtiyaç duyulurken bu yaklaşıma göre اياها zamirinin kendisi haber olarak nitelendirilir. Ancak bu yorum فاذا هو هي cümlesinde düşünülebilir de اياها فاذا زيد القائم ifadesinde geçerli olamaz. Çünkü القائم kelimesinin mansûb okunması, maktu' sıfat<sup>[8]</sup> kabul edilerek veya ال takısı zâid olarak değerlendirilip hal yapılarak mümkün olabilir. Ancak her iki seçenek de zayıf olarak kabul edildiği için bunlar üzerine kıyas edilemez.

b. اها zamiri mef'ûlü bihi olduğu için mansûbdur. İbn Malik'e nispet edilen bu görüşte cümlelerin aslı هُوَ يساويها / فاذا هُوَ يشابهها (eşek arısı akrep gibidir/ona denktir) şeklindedir. Benzerlik ifade eden fiil hafzedildikten sonra muttasıl zamir, munfasıl olarak zikredilmiştir. Hz. Ali'nin rivayet ettiği şekilde aktarılan kıraat {لَنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عَصَبَةٌ} bu düşünceyi destekleyen bir unsur olarak değerlendirilebilir. Nitekim عصبه kelimesinin mansûb okunması cümlelerin aslının نوجد عصبه أو نوجد عصبه oluşundan kaynaklanmaktadır. Tam bir benzerlik söz konusu olmasa da fiilin hafzedilmesi ve mef'ûlün mansûb olarak okunması bakımından اها zamiri bu kıraat üzerine kıyas edilebilir.

c. Şelûbî'nin naklettiğine göre mef'ûlü mutlak olarak da mansûb olabilir. Kûfeliler'in kullandığı cümlelerin aslı bu görüşe göre هُوَ يلسع لسعتها (eşek arısı

[8] Medh, zem, terahhum gibi sebeplerden dolayı mevsufuna tabi olmayan sığata maktu' sıfatı denilir. Bu durumda sıfatın îrabı mevsûfuna uymaz. Örneğin الحمد لله العظيم cümlesinde العظيم kelimesi merfû ya da mansûb okunarak mevsufuna tabi olmayabilir. Mevsûfuna tabi olmadığı durumlarda îrab yönünden ya mahzûf bir mübtedanın haberi ya da mukadder bir fiilin mef'ûlü bihi olmaktadır.



akrep gibi ısırır) şeklindedir. Fiilin hazfedilmesinin ardından muzâf olan لسعة kelimesi de hazfedilince zamir اياها olarak munfasıl olmuştur. Bu yaklaşım, fiilin hazfedilmesi açısından Arapların kullandığı مَا زِيدَ إِلَّا شُرْبَ الْإِبِلِ cümlesi ile benzerlik göstermektedir.

d. Mahzûf haberde bulunan zamirden hâl olduğu için de mansûb olabilir. Bu durumda cümlenin aslı هُوَ ثَابِتٌ مِثْلَهَا فَإِذَا هُوَ ثَابِتٌ مِثْلَهَا şeklinde olacaktır. Haber ve ardından muzâf olan kelime hazfedilince zamir اياها şeklinde hâl olarak irablanır. Arap kelimasında لَا أَبَا حَسَنَ لَهَا cümlesi buna benzeyen ifadedir. Nitekim cümlenin aslı هُوَ مِثْلُ أَبِي الْحَسَنِ لَهَا وَ لَا مِثْلُ أَبِي الْحَسَنِ لَهَا şeklindedir. Muzaf olan مِثْلُ hazfedilince mecrûr olan ابي, mansûb olarak onun yerine geçmiştir. Ayrıca ال takısı bulunan ابي الحسن ifadesinin muzâfın yerine geçerken ابا حسن şekline bürünmesi dikkat çekmektedir. Bunun sebebi, Kûfeliler'in muzâfun ileyin, hazfedilen muzâf yerine geçtiğinde onun özelliklerini kazandığını iddia etmesidir. Halin ma'rife olmasının önüne geçmek için yapılan bu yorumlar son derece uzak ihtimallerdir. Çünkü اياها zamiri herkes tarafından ma'rife kabul edilmektedir. Ayrıca zamirin hâl olarak değerlendirilmesi İbn Malik, Halîl gibi isimler tarafından uygun görülürken Sibeveyhi gibi dilciler bunu çok zayıf ve çirkin bir kullanım olarak görmüşlerdir. Fakat mana bakımından مِثْلُ kelimesi hal olarak değerlendirilse ve hazfedildikten sonra اياها zamiri hâl olmadan yerine geçtiği takdirde böyle bir kullanıma cevaz verilebilir.<sup>[19]</sup>

e. Sa'leb'in görüşüne göre هو fasıl zamiridir. اذًا ise وجدت anlamını içeren bir zarf olduğu için اياها zamirini nasb etmiştir. Bu yoruma göre cümlenin aslı وجدته اياها (eşek arısını akrep gibi bildim) şeklindedir. İrab açısından uzak olan bu yaklaşım zamir-i fasılın iki isim arasında olması gerektiği kuralınca eleştirilmiştir. Ayrıca Basralılar ve Kûfeliler'e göre zamir-i fasıl cümleden çıkarıldığında kalan kısmın anlamlı bir cümle olması ve anlamında değişiklik olmaması gerekir. كان زيد هو القائم örneğinde olduğu gibi. Söz konusu cümle de هو zamiri çıkarıldığında هي فاذا şeklinde kalacağı ve anlamsız cümle olacağı için dilciler tarafından kabul görmemiştir.<sup>[20]</sup>

#### 4. BASRALILAR'IN DELİLLERİ VE YAPILAN ELEŞTİRİLER

هي فاذا cümlesini Kisâî'nin ve Sibeveyhi'nin de doğru bulduğu belirtilmişti. Fakat اياها هو فاذا ifadesine Sibeveyhi'nin karşı çıkması, cümlenin Arap gramerindeki ansızlık bildiren اذًا ile ilgili kurallara uymayışından kaynaklanmaktadır. Sibe-

[19] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî İbn Hişâm, *Muğ-ni'l-lebîb 'an kutub'il-e'arîb*, thk. Mâzîn el-Mübârek (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 122-125; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403), 26,27; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Emâlî İbn Hâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleymân (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1409), 2/874.

[20] Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, et-Tezvil ve't-tekmil fî şerhi't-Teshîl, thk. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418), 4/85-87; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdüssamed el-Hemedânî es-Sehâvî, *Seferu's-se'ade ve sefiru'l-ifâde*, thk. Muhammed ed-Dâlî (Dâru Sâdir, 1415), 2/553.

veyhi ve Basralılar اذًا'dan sonra gelen kelimenin mübtada olduğunu, اذًا'nın mekân için olmasından dolayı da haber olduğunu savunur. Bu durumda اياها kelimesinin nahiv açısından hal olması gerekir. Ancak hal olan kelimenin nekre olması şart koşulduğundan hal de olamaz. Bir diğer ihtimal yine aynı şekilde هو'nin mübtada, kendisinden sonra gelen zamirin de haber olmasıdır. اياها kelimesi mansûb zamirlerden olduğu için mübtedaya haber olamaz. Bu iki ihtimalin de geçersiz olmasına binaen Basralılar اياها فاذا هو ifadesini doğru bulmamışlar, böyle bir kullanımda فاذا هو cümlesinden başka bir seçeneğin olmadığı kanısına varmışlardır.<sup>[21]</sup> Aslında Kisâi ve Kûfeliler de cümlenin terkinin böyle olduğunu savunmaktadır. O yüze den bu noktada Sibeveyhi için eleştiri söz konusu değildir.

Ayrıca Basralılar, Kur'an'dan örnekler getirerek görüşlerinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Nitekim {فاذا هي شاحصة} {فاذا هم بالساهرة} [22] ayetlerinde olduğu gibi اذًا'dan sonra sürekli zamir gelmiş, ardından haber olan merfû kelimeler zikredilmiştir. اذًا ile ilgili olan ayetlerin tamamında bu durumun gözlemlenmesi, bir ayette bile mübtedadadan sonra mansûb bir lafzın gelmeyişi Sibeveyhi'nin görüşünü desteklemektedir. Öte yandan Sibeveyhi'nin eleştirilerin hedefi olduğu noktalar da vardır. Bunları anlatı ve kıyas yönünden değerlendirebiliriz. Birincisi, tartışma meclisinde hangi görüşün doğru olduğunun belirlenmesi amacıyla içeri çağrılan Arapların sözüdür. فاذا هو ifadesinden sonra merfû ve mansûb lafız kullanıldığını belirten Kisâi, Arapların kendi lehine şahitlik yapması ile görüş nüşte tartışmanın kazananı olmuş, Sibeveyhi ise Yahyâ b. Hâlid'in "İşitiyor musun ey adam!" sözü ile yerilmiştir. Kıyas yönünden ise Kûfeliler, اذًا'nın müfâceet için olduğunda zarfı mekân olduğunu, zarfı mekânın da kendisinden sonra gelen kelimeyi mübtada olarak ref ettiğini, haberde ise وجدت fiilinin amelini yaparak nasb ettiğini söyleyerek Sibeveyhi'nin görüşünü eleştirmişlerdir.<sup>[23]</sup>

Basralılar, eleştiri olarak kendilerine yöneltilen Arapların اياها فاذا هو ifadesini kullandığı görüşüne, bu cümlenin kendisine itimat edilmeyen şâz kullanımlardan olduğunu, لم edatı ile kelimenin mansûb لن ile meczûm olması gibi dikkate alınmayan bir ifade olduğunu, bu tür kullanımlarında kıyas usulünün dışında kaldığını belirterek karşı çıkmışlardır. Kûfeliler'in ileri sürdüğü "وجدت anlamında olduğu için nasb etmiştir." yorumunu Basralılar doğru olarak kabul etmemiştir. Çünkü müfâceet için olan اذًا, şayet وجدت anlamında olursa وجدت زيدا قائماً olduğu gibi failini ref, iki mef'ûlü de nasb etmesi gerekirdi. Şayet اذًا zarf yapılacak olursa اياها zamirinin, nasb edatı olmaksızın mansûb olması söz konusu olacak, fiil yapılıp olacak olursa cümlede fâil ve iki mef'ûlün bulunması gerekecektir. Bu ihtimallerin

[21] Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*, 4/86; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *el-Lübâb fî 'ilel'l-binâi ve'l-i-râb*, thk. Abdülilâh En-Nebehân (Dimeşk: Dârul-Fikr, 1416), 1/497.

[22] Enbiyâ 21/97; Tâhâ 20/20; Nâziât 79/14

[23] Enbârî, *el-İnsâf*, 2/576.

karşılığı bulunmadığı için Basralılar, onların yorumunu kayda değer görmemişlerdir.<sup>[24]</sup>

## 5. MÜNAZARANIN MEŞRUIYETİNE DAİR ORTAYA ATILAN İDDİALAR

Bedevilerin şehirlere inerek hakemlik rolünü üstlenmeleri gibi tarihî bir noktayı<sup>[25]</sup> simgeleyen zembûriyye tartışmasında en çok gündeme getirilen iddiaların başında bedevilere rüşvet verilmesi gelmektedir. İbnü’ş-Şecerî, Kisâî’nin yanında but lunan Araplara rüşvet verdiğini ve onları kendi sözünü onaylamaya teşvik ettiğini Basralılar’ın bir kısmının iddia ettiğini aktarmıştır.<sup>[26]</sup> Tartışmada hakemliğine başvurulmuş Arapların bunun karşılığında ücret aldıkları, bu sebeple hakemliklerinin kabul edilemez olduğu rivayetler arasında yer almaktadır.<sup>[27]</sup> Hârûn Reşîd yanında Kisâî’nin çok değerli olduğunu bildiklerinden Arapların Kisâî’yi desteklediklerini söyleyen İbn Hişâm, bu nedenle Arapların “القول قول الكسائي” ifadelerini kullandıklarını, bunun üzerine Sibeveyhi’nin Yahyâ b. Hâlid’e “Onlara doğru olanı telaffuz etmelerini söyle! Zira dilleri buna dönmez.” şeklinde karşılık verdiğini aktarmıştır.<sup>[28]</sup>

Tartışmanın seyri ile ilgili bir iddiayı da İbn Hallikân aktarmıştır: Hârûn Reşîd’in oğlu Emîn, hocası Kisâî’ye olan hürmetinden dolayı onun kazanmasını ister. Sibeveyhi ile Kisâî arasında tartışma devam ederken Emîn, bir bedeviyi yanına çağırır ve *فاذا هو اياها* cümlesi ile *فاذا هو هي* cümlesinden hangisinin doğru olduğunu sorar. O da kendisine *فاذا هو هي* cümlesinin doğru olduğunu dile getirir. Emîn, Kisâî’nin söylediği gibi söylemesini bedeviden ister. Bedevî istese de bu ifadeyi yanlış telaffuz edemeyeceğini, zira dilinin buna dönmediğini ifade eder. Bu duruma çare olarak şöyle kararlaştırırlar: Birisi Sibeveyhi “Şöyle dedi.” Kisâî ise “Şöyle dedi.” diyecek, bedeviyeye hangisinin doğru olduğu sorulunca bedevî de Kisâî’nin söylediğinin doğru olduğunu söyleyecektir. Anlaştıkları gibi yapılırsa, bedevî Kisâî’nin söylediğinin doğru olduğunu ifade edince Sibeveyhi onların taraf tuttuğunu ve Kisâî’ye karşı taassub içerisinde olduğunu anlar. Bağdat’tan ayrılarak İran’a doğru yol alır.<sup>[29]</sup>

İbn Hallikân tarafından aktarılan Hârûn Reşîd’in oğlu Emîn’in bir bedeviyi önceden ikna etmesi olayı kanaatimizce doğru değildir. Nitekim bütün tabakat

[24] Enbârî, *el-İnsâf*, 2/577; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi şerhi’t-Teshîl*, 4/86.

[25] Mehmet Şirin Çıkar, Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı (Ahenk Yayınları, 2007), 72.

[26] Ebû’s-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî İbnü’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1413), 1/350.

[27] Enbârî, *el-İnsâf*, 2/704.

[28] Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Tezkiratu’n-nühât*, thk. Afîf Abdurrahmân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1406), 180; Ebû’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Ernâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406), 2/280; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib ‘an kutub’il-e’arîb*, 122,123.

[29] İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, 3/464.

eserlerinde geçtiği gibi bu münazarayı tertip eden Yahyâ b. Hâlid'tir. Tartışma esnasında mecliste yer alan isimler arasında Emîn'in adı zikredilmemektedir. Münazara meclisinde bulunmayan bir kişinin, tartışma devam ederken bedeviyi ayarlaması ve tartışmanın seyrini değiştirebilecek bir hamle yapması mümkün değildir. Öte yandan İbn Hallikân'ın rivayetinde isim verilmeden sürekli bir bedeviden bahsedilmektedir. Hakemliğine başvuru bedevilerin isimleri bilindikleri halde bu rivayette isim verilmemesi olayın gerçekliğinde şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca hakemliğine başvuru kişilerin sayısı dört iken bu rivayette bir kişiden söz edilmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında İbn Hallikân'ın aktardığı olayın gerçeklik payının bulunmadığı anlaşılabacaktır.

Tartışmada taraf tutulduğunu savunan muasır yazarlardan Ahmed Emîn, Abbâsiler'in daima Kûfeliler'i tercih ettiklerini, Basralılara karşı Kûfelilere yardım ettiklerini dile getirmiştir.<sup>[30]</sup> Bundan dolayı Kûfeli âlimlerin, Basralılara göre halifelere daha yakın oldukları gözlemlenmektedir. Nitekim halife Mehdi'nin hocası Mufaddal ed-Dabbî ve halife Emîn'nin müallimi Kisâi Kûfelidir. Kûfe'nin Basra şehrine göre Bağdat'a yakınlığı ve Kûfeli âlimlerin Abbâsi devletini siyasi yönden desteklerken Basralıların bundan yüz çevirmeleri, halifelerin çocuklarını yetiştirmek için Kûfeli âlimleri tercih etmelerinde etkin rol oynamıştır. Bu sebeplerden dolayı Ahmed Emîn, Kisâi ile Sibeveyhi arasında geçen münazarada mezhep taassubunun ön planda olduğunu, Abbâsiler'in Kisâi ve dolayısıyla Kûfe ekolünün tarafını tuttuklarını belirtmiş, münazaranın bir şahsın galibiyeti ile değerlendirilmediğini, Kûfe'nin Basra'ya karşı üstün tutulması ve ona karşı hâkim kılınması şeklinde sonuçlandığını belirtmiştir. Hatta bundan dolayı Basra'nın en önde gelen temsilcilerinden olan Sibeveyhi, bir daha Basra'ya dönememiş ve siyasetin münazaranın sonucuna etki etmesini kabullenememiştir.<sup>[31]</sup> Sibeveyhi'nin ölümünün yaşadığı bu olayla ilgili olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>[32]</sup>

Ahmed Emîn'in ifadelerinden ulemânın siyasi taassubunun, siyasetlerde mezhep taassubuna yol açtığı anlaşılmaktadır. Abbâsi halifelere yakınlığı ile bilinen Kûfeliler'in ilmi tartışmalarda o zamanın siyasi adamları tarafından desteklenmesi de buna işaret etmektedir. Fakat Ahmed Emîn tarafından ortaya atılan iddiaların tartışma kapsamında geçerli olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Hârûn Reşid'in oğlu olan Me'mûn için müeddiblik görevini üstlenen Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübarek el-Yezidi Basralı bir âlimdir. Basralı âlimlere yönelik bir tavır takınılsaydı Hârûn Reşid diğer oğlunda olduğu gibi Kûfeli bir âlime bu görevi verirdi. Ayrıca Kisâi ile Ebû Muhammed el-Yezidi'nin Hârûn Reşid'in huzurunda şiir üzerine

[30] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997), 2/34,35; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Ümdu't-Kitâb*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Dârü İbn Hazm, 1425), 55.

[31] Zeccâcî, *Emâli'z-Zeccâcî*, 239,240; Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ*, 9,10; Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 68-71; Enbârî, *el-İnsâf*, 2/576-578; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/464; Süyûtî, *Buğyetul-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/230; Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, 13/589; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1745.

[32] Emîn, *Duha'l-İslam*, 55,56.

münazaraya girdiği ve Ebû Muhammed'in galibiyeti ile sonuçlandığı kaynaklarda geçmektedir. Hatta bu tartışma sonucunda Ebû Muhammed, yaşadığı sevinçten üzerindeki gömleği havaya fırlatmıştır. Bu manzara karşısında Hârûn Reşid, Yezîdî'ye dönerek "Terbiyesini bozmadan Kisâî'nin yenilmesi, senin terbiyesizlik yaparak kazanmadan bana daha sevimlidir." sözlerini sarf etmiştir.<sup>[33]</sup> Yapılan bu ilmi münazara zembûriyye meselesinde olduğu gibi siyaset erbabının huzurunda olmuş ve aynı şekilde Basralı ve Kûfeli iki âlimin tartışması şeklinde cereyan etmiştir. Ancak dışarıdan herhangi bir müdahale olmamış ve Kûfeli Kisâî'nin mağlubiyeti ile sonuçlanmıştır. Siyasetin gücü her şeye rağmen Kûfeli dilcilerin yanında olsaydı bu münazarada da Kisâî galip gelecekti. Bu bilgilerden yola çıkarak zembûriyye meselesinde siyasi yönden taraf tutulmadığı sonucuna varmaktayız.

Ortaya atılan iddialardan biri olan Kisâî'nin hakemliğine başvurulacak olan bedvileri önceden ayarlaması söylemine en güzel cevabı Hatip el-Bağdâdî vermiştir: "Bazı cahillerin Kisâî'nin akşam vakti bedvileri ayarladığı ve istediği şekilde cevap vermelerine ikna ettiği şeklindeki iddialar önemsenmemesi gereken söylemlerdir. Şayet böyle bir şey olsaydı halife, vezir ve Bağdat halkı bundan haberdar olurdu."<sup>[34]</sup> Ayrıca Kisâî'nin Arap dilindeki yetkinliği ve yedi kıraat imamından biri olduğu bilinmektedir. Kisâî; ahlakı, dindarlığı, güvenilirliği en önemlisi doğru sözlülüğü ile ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla Kisâî'nin iddia edileni yaptığını kabul edecek olursak onun bizlere aktardığı rivayetlerde de problem olup olmadığını tartışmaya açmamız gerekecektir.

Ferra'nın Kisâî ile yaşadığı olayı aktarması onun ilim konusunda titiz ve güvenilir olduğunu özetler mahiyettedir: "Kisâî ile karşılaştığımda onu ağlarken gördüm. Seni ağlatan şey nedir? diye sordum. Kisâî, vezir Yahyâ b. Hâlid beni huzuruna çağırıp bazı şeylerden sual ediyor. Ben cevap vermekte gecikince kınıyor, çabucak cevap vermeye kalkıştığımda hata yapmaktan korkuyorum, diye cevap verdi. Ey Ebû'l-Hasan sen Kisâî'sin! Sana kim itiraz edebilir? İstedığın gibi konuş, dedim. Bunun üzerine Kisâî, dilini tutup bilmediğim bir şeyi söylersem Allah bunu koparsın, şeklinde karşılık verdi." Yaşanan bu olay da Kisâî'nin ilmi meselelerde doğru bildiğinden şaşmadığını, hata yapmaktan çekindiğini ve ilim aktarım noktasında hassasiyetini ortaya koymaktadır.<sup>[35]</sup> Tüm bunlar göz önüne alındığında büyük imamlardan ilim tahsil eden ve kendisinden güvenilir imamların rivayet ettiği Kisâî'nin gündeme taşınan bu iddialardan uzak olduğu sonucu çıkaracaktır.

[33] Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebî'l- Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saïd İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 70; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1742.

[34] Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 13/589.

[35] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tabakâtu'l-kurrâ*, thk. Ahmed Hân (Merkezü'l-Melik Faysal, 1418), 1/154; Cemâ'luddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâ-hi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 2/262,263.

Buraya kadar ifade edilenler ve rivayetler ışığında rüşvet iddialarının yersiz olduğu, Kisâî'nin böyle bir teşebbüste bulunmadığı ve Emin'in de bedeviyi ayarlamasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca siyasi taassubun mezhep taassubuna yol açtığı iddiasının da yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat tartışmada taraf tutulduğu, Sibeveyhi'ye haksızlık yapıldığı söylenebilir. Nitekim Sibeveyhi'nin Yahyâ b. Hâlid'e yaptığı çıkış, bütün kaynaklarda yer almaktadır. Sibeveyhi bedevilerin Kisâî'yi desteklemesinin ardından kendisine haksızlık yapıldığını düşünmüş ve Yahyâ'ya dönerek bedevilerin Kisâî'nin kullandığı cümlelerin aynısını kullanmasını talep etmiştir. Çünkü Sibeveyhi fasih Arapların böyle bir cümleyi telaffuz edemeyeceklerini biliyordu. Ancak onlar sadece قول الكسائي cümlesini kullanmakla yetinmiş, bir adım öteye gidememişlerdir. Tartışma öncesinde Halef el-Ahmer ve Ferrâ ile mücadelesinde yaşadığı psikolojik çöküntünün üzerine bedevilerin taraf tutmasını hissetmesi Sibeveyhi'nin Yahyâ'ya çıkışmasını tetiklemiş, buna rağmen bedeviler Kisâî'nin cümlesini telaffuz etmemişlerdir. Hakemliğine başvuru bedevilerin Sibeveyhi'nin talebini karşılıksız bırakmaları taraf tuttuklarına işaret etmektedir. Yoksa iddialarında gerçekten haklı olsaydılar cümleyi telaffuz etmekten kaçınmazlardı. Telaffuz etmemeleri Sibeveyhi'nin iddiasını doğrular niteliktedir. Bu noktada akla gelen soru şudur: Bedeviler, telaffuz edemedikleri halde neden doğru sözün Kisâî'ye ait olduğunu savunmuşlardır? Ayrıca tartışmada dil kurallarının bahsi yapılmadığı, tek kaynağın kendileri olduğu bilindiği halde neden böyle bir teşebbüste bulunmuşlardır? Soruya verilecek cevapların en güzelinin İbn Hişam'ın yaklaşımı olduğu kanaatindeyiz. Nitekim o, hakemlik için çağrılan bedevilerin Kisâî'nin halife yanındaki saygınlığını bildiklerinden Sibeveyhi'yi desteklemekten vazgeçtiklerini iddia etmiştir. Bu yaklaşıma göre doğru olan cümlelerin Sibeveyhi'nin iddia ettiği cümle olduğunu bildikleri halde Kisâî'nin tarafını tutmuşlardır.

Tartışmada kullanılan cümle Arap dili kapsamında incelenecek olursa, Sibeveyhi'nin iddiasında herhangi bir problem bulunmamaktadır. Nitekim konu ile ilgili zikredilen ayetlerin hepsi de Sibeveyhi'nin görüşünü desteklemektedir. Öte yandan Kisâî'nin görüşünün Arap dili çerçevesinde uygunluğunun analiz edilmesi gerekir. Tartışma esnasında dile dayalı açıklamalar söz konusu olmadığından belirttiğimiz bütün yorumların Sibeveyhi ve Kisâî'nin temsil ettiği ekol tarafından gündeme taşınan ihtimaller olduğu anlaşılmaktadır.

Öncelikle Kûfe ve Basra ekollerin metotlarındaki farklılık tartışmanın doğru analizinde kilit noktalardan biridir. Nitekim semâ metodunu sıklıkla kullanan ve neredeyse mezheplerini bunun üzerine kuran Küfeliler, Basralıların şâz dediği kullanımları alarak bunlar üzerine bile kıyas etmişlerdir. Ancak Basralılar, titiz davranarak her kullanımı mezheplerine almamış ve üzerine kural inşa etmemişlerdir. Metot farklılığı tartışmanın seyrini etkileyecek temel taşlardan biridir. Tartışma da hakemliğine başvuru bedevilerin Kisâî'yi desteklemeleri, taraf tutarak bile gerçekleşmiş olsa Kisâî'nin böyle bir kullanımı Araplardan duyması çok muhtemeldir.

Bu ihtimali kabul edersek Kisâî'nin kullanmış olduğu cümle de onun mezhebi açısından doğru olacaktır.

اياها zamirinin mansûb olması, Arap dili açısından çok uzak tevillerle yorumlanmıştır. Buna bağlı olarak Basralılar Kûfeliler'i ciddi şekilde eleştirmişlerdir. Nitekim Kûfeliler tarafından öne sürülen “وجدت” anlamında olduğu için nasb etmiştir.” görüşü Basralılar tarafından dilsel bağlamda çürütülmüştür. Aynı şekilde Sa'leb'in iddia ettiği هو zamirinin fasl için kullanıldığı görüşü de benimsememiş ve fasl zamirinin cümleden çıkarılması ile anlamın değişmemesi gerektiği kuralı ile eleştirilmiştir. Mansûb zamirin merfû zamir yerine kullanılması, اياها kelimesinin hâl olarak nitelendirilmesi görüşleri de hâlin nekre olması şartına bağlı olarak tenkit edilmiştir. Ancak bazı yaklaşımlar, çoğu dilcilerin kabul ettiği Arapçada yaygın olan kullanımlarla benzerlik göstermektedir. Örneğin اياها kelimesinin mef'ûlü mutlak olması veya mef'ûlü bihi olarak değerlendirilmesi İbn Hişam, Şelûbîn gibi dilciler tarafından beğenilmiştir. Nitekim İbn Hişam اياها zamiri hakkındaki yorumlara yer verirken اياها zamirinin mansûb olmasında Şelûbîn'in yaklaşımına dikkat çekmiş ve “Mansûbluk hakkındaki yaklaşımlardan doğruya en yakın olanı mef'ûlü mutlak olmasıdır.” sözlerini aktarmıştır.<sup>[36]</sup>

Öte yandan İbn Malik, haber olmayan cümlelerde haberin yerine geçebilecek öğeleri mef'ûlü mutlak, hâl, mef'ûlü bihi şeklinde sıralarken zembûriyye tartışmasında kullanılan cümleyi, mef'ûlü bihinin haber yerine geçmesinin örneği olarak zikretmiştir.<sup>[37]</sup> Süyûtî de bu görüşe katılarak اياها هو ifadesinin زيد زهير kabilinden olduğunu ifade etmiş, aralarında benzerlik olduğunu, cümlenin aslının هو يساويها olduğunu izah etmiştir.<sup>[38]</sup> Ayrıca İbn Ahmet, kaleme aldığı şerhinde yorumlardan en çok beğendiğinin mef'ûlü bihi olduğunu belirtmiş, sebep olarak da bunun Arap dilinde en çok kıyas edilebilen bir yaklaşım olduğunu ve tekellüfün en az olduğunu vurgulamıştır.<sup>[39]</sup>

Bunlarla birlikte Kûfeliler'in iddia ettiği bu görüşlere Basralılar cihetinden ciddi eleştiriler gelmemiştir. Nitekim الابل ما زيد الا شرب الابل örneğinde de fiil hazfedilmiş, mef'ûlü mutlak zikredilmiştir. Aynı şekilde ونحن عصبه ayetinin nasb kıraatinde fiil hazfedildikten sonra mef'ûlü bihi kalmıştır. Arapların kelimasında da fiilin hazfe dilip mef'ûlün zikredildiği örnekler bulunmaktadır. Nitekim إنما العامري عمته örneğinde ينعهد hazfedilip mef'ûl olan عمته onun yerini almıştır.<sup>[40]</sup> Söz konusu kıraati

<sup>[36]</sup> İbn Hişam, *Muğni'l-lebîb 'an kutub'il-e'ârîb*, 126.

<sup>[37]</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed el-Bedevî (Dâru Hicr, 1410), 1/324,325.

<sup>[38]</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, et-Tirâz fi'l-elgâz (Mektebetü'l-Ezheriyye, 1422), 75.

<sup>[39]</sup> Yûsuf b. Halef el-İsâvî, “Tahkîku'l-gâyeti bi dirâseti'l-mes'ele'ti-z-zunbûriyyeti rivâyeten ve dirâyeten”, Mecelletü Külliyyeti't-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyyeti 28 (Aralık 2004), 381.

<sup>[40]</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't- te'vil* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/446; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi' fi şerhi cem 'l-cevâmi'*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/380.



ve Arapların kelamını göz önüne alan dilciler, فاذا هو اياها cümlesini bunlar üzerine kıyas ederek kelamın aslının فاذا هو يساويها ya da يوسع لسعتها olduğu ihtimalleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Her ne kadar diğer ihtimaller çok rağbet görmese de mef'ülü mutlak ve mef'ülü bihi seçenekleri, dayanaklarının bulunması ve tekellüfe ihtiyaç duyulmaması bakımından dilciler tarafından kabul görmüştür.

## SONUÇ

Kûfe ve Basra ekollerinin temsilcileri arasında geçen zenbûriyye meselesi, ekollerin metotlarını yansıtması ve koydukları kuralların belirginleşme aşamasında yaşanan bir tartışma olması bakımından önemlidir. Bu tartışmada Sibeveyhi ve Kisâî فاذا هو اياها cümlesinin doğruluğunda hem fikir olsa da Kisâî فاذا هو اياها ifadesinin de doğru olduğunu iddia etmiştir. Kisâî'nin görüşüne tabi olan Kûfeliler, Kisâî'nin savunduğu cümlelerin doğruluğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Söz konusu cümlede هو zamirinin mübteda, اياها zamirinin de mansûb olması bakımından kelimada habere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple her iki ekol taraftarları, haberin yerine geçebilen lafızlar merkezinden konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda اياها zamirinin kelimada mastar/mef'ülü mutlak, mef'ülü bihi ve hâl olad bilme ihtimalleri üzerinde durmuşlardır. Yapılan yorumların birçoğu dayanıksız ve çok tekellüflü olduğundan kabul görmezken اياها zamirinin mef'ülü mutlak ve mef'ülü bihi olması birçok dilcinin onayından geçmiştir.

Öte yandan tartışma hakkında ortaya atılan rüşvet, bedevileri ayarlama, mezhep taassubu gibi iddiaların yersiz ve geçersiz olduğunu değerlendiriyoruz. Bununla birlikte bedevilerin Sibeveyhi'ye haksızlık yaptıklarını, Kisâî'nin tarafının tutulduğu iddialarının doğru olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda Sibeveyhi'nin kullanmış olduğu cümlelerin doğru olduğunu, herkesin kabul ettiği bir kullanım olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer taraftan Kisâî'nin kullanımını Basralı dilciler tarafından hiçbir şekilde kabul görmezken yapılan yorumların bazılarının Arap dili kapsamında karşılık bulması ve kimi dilcilerce kabul görmesi bu cümlelerin de kullanılabilir olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tartışmada kullanılan cümlede Sibeveyhi'nin iddiası çok güçlü ve yerinde iken Kisâî'nin kullanımının da caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Zenbûriyye tartışması, Kûfeliler'in metotlarının kökleşmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu tartışma ile Kûfeliler'in, Basralı dilcilerin kıyasına aykırı kullanımları tercih ettikleri aynı zamanda mezheplerini oluştururken Arapların genel kullanımlarının dışında kalan kullanımlara yer verdikleri kesinleşmiş olmuştur. Ayrıca bu tartışma tarihî bir noktaya da ev sahipliği yapmaktadır. Bedevilerin şehirlere inerek şehirlilerin tartışmalarında söz sahibi olmaları, hakemlik rolünü üstlenmeleri tarihin dönüm noktalarından biri olarak göze çarpmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşâr 'Avâd Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Ahenk Yayınları, 2007.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Nahiv İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. thk. İsmail Güler. İSAM yayınları İlmî Araştırmalar dizisi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Ebû Abdîrahmân, Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Mektebetü Hilâl, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *Tezkiratu'n-nühât*. thk. Afîf Abdurrahmân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- Efgânî, Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed. *fî Usûlu'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1407.
- Efgânî, Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed. *Min târihi'n-nahv*. Mektebetü'l-Felâh, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'l-Ûsra, 1997.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424.
- Ergin, M.Cevat. "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 5/1 (2003).
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Hadîsî, Hatice. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 1422.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. 3 Cilt. el-Heyetü'l-Misriyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1398.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *el-Mesâilü's-seferiyye*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutub'il-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed el-Bedevis. 4 Cilt. Dâru Hicr, 1410.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Takvîmu'l-lisân*. thk. Abdülâzîz Matar. Dâru'l-Ma'ârif, 2006.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l- Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saîd. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Emâlî İbn Hâcib*. thk. Fahr Sâlih Süleymân. 2 Cilt. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1409.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Ernâût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406.
- İbnü'ş-Şecerî, Ebû's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî. *el-Emâlî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1413.
- Kıftî, Cemâlüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kâhîre: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1986.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyün". C. 5. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1992.
- Mekrem, Abdülâlî Salim. *el-Kur'an'ul-Kerim ve eseruhu fî'd-dirâseti'n-nahviyyeti*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Ûmdetu'l-Kitâb*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Dâru İbn Hazm, 1425.
- Safadî, Salâhüddîn Halîl b. Eyyüb. *Tashîhu't-tashîf ve tahriru't-tahrîf*. thk. Seyyid eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1407.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdüssamed el-Hemedânî. *Seferu's-seâde ve sefiru'l-ifâde*. thk. Muhammed ed-Dâfi. 3 Cilt. Dâru Sâdir, 1415.

- Sevdi, Ali. "Arap Dili Literatüründe Lahn Olgusunun Tespit ve Tashihinde Kullanılan Kaynaklar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 355-383.
- Sevdi, Ali. "Lahn ve Tashih Literatüründe Sa'leb'in el-Fasih Adlı Eserinin Önemi ve Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 61-89.
- Süyûti, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetul-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Matba'atü İsa el-Babî'l-Halebî ve Şerikâhu, 1964.
- Süyûti, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *et-Tirâz fî'l-elgâz*. Mektebetü'l-Ezheriyye, 1422.
- Süyûti, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Tenûhî, Mufazzal b. Muhammed el-Mus'ir. *Târihu'l-ulemâ'in-nahviyyîn mine'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn ve ğayrihim*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Suudi Arabistan: Mektebetü Mervân 'Atiyye, 1401.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*. thk. Abdülilâh En-Nebehân. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1416.
- Yûsuf b. Halef el-İsâvî. "Tahkiku'l-ğâyeti bi diraseti'l-mes'eleti'z-zunbûriyyeti rivâyeten ve dirâyeten". *Mecelletü Külliyyeti't-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyyeti* 28 (Aralık 2004).
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Emâlî'z-Zeccâcî*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1407.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Mecâlisu'l-ulemâ*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1403.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tabakâtu'l-kurrâ*. thk. Ahmed Hân. 3 Cilt. Merkezü'l-Melik Faysal, 1418.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâfan hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't- te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2023, 54: 345-366

## **Hz. Osman'ın Hilafeti ve Yönetim Anlayışına Getirilen Eleştiriler**

Osman's Caliphate and the Criticisms Brought to His  
Management Approach

**Dr. Nurullah FIRAT<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Milli Eğitim Bakanlığı, Suluova İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, Amasya  
· n-firat@hotmail.com · ORCID > 0000-0002-0112-086X

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 20 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran/June 2023

**Yıl/Year: 2023 | Sayı – Issue: 54 | Sayfa/Pages: 345-366**

**Atf/Cite as:** Firat, N. "Hz. Osman'ın Hilafeti ve Yönetim Anlayışına Getirilen Eleştiriler" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 345-366.

## HZ. OSMAN'IN HİLAFETİ VE YÖNETİM ANLAYIŞINA GETİRİLEN ELEŞTİRİLER

### ÖZ

Hiz. Ömer'in hilafeti döneminde; devletin sınırları genişlemiş, halkın refah düzeyi artmış, yönetimin işlevselliği için kurumsallaşma faaliyetleri yürütülmüştür. Hiz. Ömer'in bir suikast girişimi ile ağır yaralanması sonucu tayin ettiği Şûra heyetinin halife olarak seçtiği Hiz. Osman dönemi ise, tartışmaların odağında olmuştur. On iki yıllık hilafetinin özellikle ikinci yarısında ortaya koyduğu uygulamalar, aldığı kararlar ve yaptığı atamalar ile eleştirilere maruz kalmıştır. Uyguladığı bu yönetim anlayışı; zamanla siyasi, sosyal ve ekonomik sorunların oluşmasına zemin hazırlamış, ortaya çıkan fitne ve isyanlar neticesinde şehit edilmesi ile sonuçlanan elim olayların yaşanmasına sebep olmuştur. Akrabalarının, kanı üzerinden yürütüldüğü siyaset ise siyasi çekişmeleri ve mezhep ayrışmaları beraberinde getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Osman, Yönetim, İsyân, Ümeyyeoğulları.



## OSMAN'S CALIPHATE AND THE CRITICISMS BROUGHT TO HIS MANAGEMENT APPROACH

### ABSTRACT

During the caliphate of Omar; the borders of the state have expanded, the welfare level of the people has increased, and institutionalization activities have been carried out for the functionality of the administration. The period of Osman, who was chosen as the caliph by the Shura committee, which was determined as a result of Omar's serious injury in an assassination attempt, was at the center of the discussions. Especially in the second half of his twelve-year caliphate, he was exposed to criticism with his practices, decisions and appointments. This management approach he applies; Over time, it paved the way for the formation of political, social and economic problems, and caused the tragic events that resulted in his martyrdom as a result of the strife and rebellions. The politics that his relatives carried out on his blood brought along political conflicts and sectarian divisions.

**Keywords:** Islamic History, Osman, Management, Rebellion, Benu Umayyad.

## GİRİŞ

Hz. Ömer (634-644), İslâm topraklarının sınırlarını genişletmiş, halkın refah düzeyini artırmış; devletin gelişimine ve kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Halife, 23/644 yılında Muğire b. Şû'be'nin kölesi Ebû Lü'lü Firûz tarafından bir sabah namazında uğradığı suikastla yaralanarak vefat etmiştir.<sup>[1]</sup> Onun vefatından önce tayin ettiği altı kişilik şûra heyetinin kararı ile halife olan Hz. Osman'ın 12 yıllık hilafeti, İslâm tarihçileri tarafından iki dönemde değerlendirilmiştir. İlk bölüm; başarılı geçen ve aynı zamanda hoşgörü ile karşılanan "Sükûnet Devri (24-29/644-649)", diğeri ise; kendisinin de şehit edilmesiyle sonuçlanan İslâm tarihinin ilk büyük fitnesinin vuku bulduğu "Karışıklık Devri (30-35/650-656)" şeklindedir.<sup>[2]</sup>

Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemindeki idari uygulamalarından bazı şikâyetler görülse de toplumsal anlamda bu dönemde büyük bir problem yaşanmamıştır. Oluşan bazı eksiklik ve uygulamalara müsâmaha ile yaklaşılmış, fetih hareketlerinin yoğunluğu ve sınırların genişlemesiyle halkın refah düzeyinin artması; yakınlarının vali tayin edilmesi, aile üyelerine devlet imkânlarının tahsisi, Kur'ân'ın tek nüshadan çoğaltılması, Ubeydullah b. Ömer'e kısas uygulanmaması, Hz. Peygamber'in yüzüğünün Eris kuyusuna düşürülmesi ve Ebû Zer'e yapılan muameleler<sup>[3]</sup> gibi sorunların ön plana çıkmasını geciktirmiştir. Fakat ikinci dönemin başlarından itibaren halifenin yönetimde yapmış olduğu bazı uygulamalar ve aldığı kararlar, zamanla sorgulanmaya ve halk nezdinde tepkiyle karşılanmaya başlamıştır. Açıkçası her iktidar değişimi, farklı amaç ve beklentilere sahip kesimler için bir fırsat oluşturur. Bu durum, yönetim erkinin imkânlarını elde edenlerle kaybedenler arasında genelde bir rekabet oluşmasına da zemin hazırlar. Bundan dolayı da Hz. Osman, karışıklıkların artmaya başladığı ikinci altı yıllık dönemde Hz. Ömer ile kıyaslanmaya başlanmıştır. Çünkü o, on yıl iktidarda kalmış adil, kararlı, müşâvere, liyâkat ve ehliyete önem veren güçlü bir halifenin akabinde görevini sürdürmekteydi. Bu nedenle onun almış olduğu bazı kararlar ve sahip olduğu kişisel özellikleri, halifelîği esnasında ve sonrasında tartışma konusu edilmiştir. Yönetim anlayışını ve bazı uygulamalarını eleştirenler olduğu gibi ona karşı daha müsâmahakâr davrananlar da olmuştur. Hz. Osman'ın, son altı yıllık dönemde ortaya

<sup>[1]</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yazîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Mu'arefe, 1960), 4/190-192; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 3/277-278. Şehit edilmesi hakkında ayrıca bkz. Ömer Aktaş, *Muğire b. Şû'be'nin Hayatı ve Kişiliği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 180-185.

<sup>[2]</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3/ 64. Ayrıca bkz. Ünal Kılıç, "Küfellerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2002), 239-260; Adem Apak, "Hz. Osman'ın Halifelîği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (Temmuz-Aralık 2005), 157.

<sup>[3]</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mesûdî, *Mürüccü'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2002), 2/347-348.

çıkan şikâyet ve sorunlara çözüm üretememesi isyan hareketlerine sebep olmuş ve İslâm tarihinde ilk darbe olarak nitelendirilebilecek<sup>[4]</sup> elim bir olay ile şehit edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu hadise, toplumsal ayrışmaları beraberinde getirmiş, Cemel ve Sıffin savaşlarıyla oluşan fikir ayrılıkları, farklı mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada Hz. Osman'ın halifeliği döneminde yönetim anlayışı gereği ortaya çıkan sorunlar, aldığı karar ve uygulamalardan dolayı iktidarına yöneltilen eleştiriler tarihi bağlamda değerlendirilecektir.

## YÖNETİMİ DEVRALMA SÜRECİ VE YAŞANAN GELİŞMELER

Kureyş'in Ümeyyeoğulları koluna mensup soylu ve zengin bir ailenin çocuğu olan Osman b. Affan, Fil Olayı'ndan yaklaşık 6 yıl sonra doğmuştur.<sup>[5]</sup> Hz. Ebû Bekir'in telkinleri ile ilk Müslümanlar arasına katılan,<sup>[6]</sup> Hz. Peygamber'in kızları Rukiye ve Ümmü Gülsüm'le evlilik yapması<sup>[7]</sup> dolayısıyla da Zü'n-Nûreyn<sup>[8]</sup> pâyesi almış olan Hz. Osman; cömert, hayâ sahibi ve saygı duyulan bir şahsiyettir.<sup>[9]</sup>

Hz. Ömer, suikast sonucu<sup>[10]</sup> yaralandığı dönemde kendisinden sonra halifenin kim olacağı sorusuna; “*Yerime halife tayin edersem benden daha hayırlısı –Hz. Peygamber- tayin etmedi, tayin etmezsem benden daha hayırlısı –Hz. Ebû Bekir- bu işi yaptı*” şeklinde karşılık vererek bu iki yöntemden farklı bir usul sergileyebileceğinin işaretlerini vermiştir.<sup>[11]</sup> O, “*Eğer Ebû Ubeyde b. Cerrah sağ olsaydı onu tayin edebileceğini veya Muâz b. Cebel'e bırakabileceğini ancak her ikisinin de vefat ettiğini, yine Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim'i de veliaht gösterebileceğini, onun da vefat ettiğini*” ifade ederek yaralanması dolayısıyla ve Müslümanların başsız kalmaması düşüncesinden hareketle bu işi şûra heyetine bırakmıştır.<sup>[12]</sup> Hz. Ömer'in, hilafetin en güçlü adaylarından olan Hz. Ali ve Hz. Osman hakkında bir görüş belirtmeyip vefat et-

[4] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/79-80. Ayrıca bkz. Ali Hatalmış, “İslâm Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37/0 (2017), 183-208.

[5] Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1269/1853), 4/223; Celâleddin Süyûtî, *Halifeler Tarihi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015), 160.

[6] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/52; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1460/2000), 1/53; Süyûtî, *Halifeler Tarihi*, 160-161. Ayrıca bkz. İsmail Yiğit, “Osman” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/438.

[7] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/53; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 4/223.

[8] Süyûtî, *Halifeler Tarihi*, 161.

[9] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/53.

[10] Taberî, *Târîh*, 2/240.

[11] Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak- 3 Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 27.

[12] Şûra seçimi ve çalışmaları hakkında bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Ali Şîri (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990) 1/42-44; Taberî, *Târîh*, 4/227 vd.; Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Râmil fî't-Târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/459 vd. Ayrıca bkz. Aktaş, *Muğîre b. Şû'be'nin Hayatı ve Kişiliği*, 186-191.

miş olan bu şahısları telaffuz etmesi durumu, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın bu göreve layık olmadığını düşündüğünden değil; muhtemelen Hz. Ali üzerinden Hâşimilerin, Hz. Osman üzerinden ise Ümeyyeoğullarının ön plana çıkarak asabiyet duygularının kabarmasıyla olmuştur.<sup>[13]</sup> Bu gibi sebeplerden dolayı da halife tayinini, önde gelen sahâbilerden altı kişilik heyete (*Osman b. Affan, Abdurrahman b. Avf, Ali b. Ebî Talib, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkas, Zubeyr b. Avvam*) bırakmıştır. Ancak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere heyete bazı önemli uyarı ve tavsiyelerde bulunmayı da ihmal etmemiştir.<sup>[14]</sup> Ayrıca üç gün içerisinde aralarından bir halife seçmelerini emretmiştir.<sup>[15]</sup> Böyle bir zaman kısıtlamasına gitmesi, şehir dışında bulunan ve şura üyesi olarak belirlenen Talha'nın gelmesi hem de bu işin kısa sürede çözüme kavuşturularak bir kargaşa ortamına mahal verilmemesi gibi gerekçelerle izah edilebilir. Oğlu Abdullah'a ise, üçe üç eşitlik olduğunda Abdurrahman b. Avf'ın tarafı lehinde oy vererek dengeyi bozma görevini vermiştir.<sup>[16]</sup> Bu esnada heyet üyelerinden Abdurrahman b. Avf, adaylıktan çekilerek arabuluculuk rolünü üstlenmiştir.<sup>[17]</sup> Bir yandan *üç gün boyunca Talha b. Ubeydullah'ın gelmesi beklenirken diğer yandan da Süheb-i Rûmî üç gün boyunca namazları kıldırmakla görevlendirilmiştir.*<sup>[18]</sup> Herhangi bir aday üzerinde uzlaşlamayınca, *üçüncü gün Abdurrahman b. Avf; Medine sokaklarında halife olarak kimi görmek istediklerine dair Muhacir ve Ensar'ın nabzını yokladıktan sonra heyete katılmış ve Hz. Osman'ı seçtiğini belirterek biâtını açıklamıştır.* Ardından diğer üyelerle birlikte Hz. Ali'de biât etmiştir.<sup>[19]</sup>

[13] Hatalmış, "İslâm Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi", 187.

[14] Hz. Ömer, Hz. Ali'ye; "Bu insanlar senin hakkını, şerefini ve Resûlullah'a yakınlığını, Allah'ın sana verdiği ilim, fıkıh ve dine bağlılığını teslim edip seni halifelîğe getirirler diye ümit ediyorum. Eğer sana bu görevi tevdi ederlerse takvadan ayrılmı ve Hâşimoğullarından hiç kimseyi insanların sırtında taşıma;" Hz. Osman'a; "Ey Osman! Bu insanlar, senin Resûlullah'ın damadı olduğunu, senin yaşını, şerefini, İslâm'daki geçmişini görüp seni halife seçerler. Eğer bu göreve getirilersen, Ümeyyeoğullarından hiçbir kimseyi insanların omuzları üzerine alma" şeklinde uyarılarda bulunarak kabile çekişmesine ve kabile asabiyetine dikkat çekmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/43-44.

[15] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/42.

[16] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/43.

[17] Hatalmış, "İslâm Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi", 187. Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Osman ile olan akrabalık ilişkisi nedeniyle bazı çekincelerinin olduğunu ifade etmiş, kendisine âdil olunacağı hususunda teminat verilmesini istemiştir. Bkz. Taberî, *Târîh*, 4/231; Halil İbrahim Hançabâ, "Hz. Osman'ın Halife Seçilmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 0/58 (2014), 384. Ayrıca şura üyeleri arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Halil İbrahim Hançabâ, *Halifelîği Döneminde Hz. Osman'la Hz. Ali Dışındaki Şura Üyeleri Arasındaki İlişkiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

[18] Taberî, *Târîh*, 4/229.

[19] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/45; Taberî, *Târîh*, 4/242; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/243. Hz. Ali, Arap geleneğinde önemli görülen toplumsal birliktelik ve şura heyetinin kararına saygı açısından biâta katılmakla birlikte rahatsızlığını dile getirerek haksızlığa uğradığını ifade etmiştir. Ona göre Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Ebî Vakkas arasında akrabalık ilişkisi vardı. Kararını açıklayan Abdurrahman b. Avf'a "Bana hile yaptın. Osman senin akrabası olduğu için onu seçtin ki, idare hususunda seninle müşavere yapısın" diye çıkmıştır. Abdurrahman ise biât etmede yavaşlık gösteren Hz. Ali'ye Fetih Süresi'nin 10. ayetini (Verdiği sözden dönen ancak kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük ecir verecektir) okuyarak karşılık vermesi sonrası biâtını açıklamıştır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*,



Hız. Osman, 24/644-645 yılında Hz. Ömer'in vefatının dördüncü gününde şûra kararıyla halife olmuştur.<sup>[20]</sup> Hz. Osman'ın halife seçilmesi, kökü geçmişe dayanan Kureyş'in Hâşimoğulları ve Ümeyyeoğulları arasındaki rekabette<sup>[21]</sup> Benî Ümeyye'yi avantajlı konuma getirmiştir. İslâm öncesindeki Ümeyyeoğullarından Abdüşşems'de olan "kıyâde" görevi, Peygamberlik döneminde aynı aileden Ebû Süfyan Harb b. Ümeyye'ye (ö. 31/651)<sup>[22]</sup> geçmişti. Mekke'nin fethinde (8/630)<sup>[23]</sup> Müslüman olan Ebû Süfyan'la oğulları Yezid ve Muaviye, yönetim beceri ve tecrübeleri dolayısıyla Hz. Peygamber ve halifeleri tarafından bazı önemli görevlere getirilmişti.<sup>[24]</sup> Mekke'nin ele geçirilmesiyle siyasî-askerî liderlikleri ortadan kalkan Ümeyyeoğullarının iktidar arzusu, yaklaşık 15 yıl sonra kendi ailelerinden birisinin halife olmasıyla tekrar açığa çıkmıştır. Hz. Osman'ın hilafete gelişini kutlamak ve sevinçlerini paylaşmak için halifenin evinde toplanan Ümeyyeoğullarından o dönemde gözleri görmeyen Ebû Süfyan'ın, aralarında Ümeyyeoğullarından başka birisinin olup olmadığını sormasından sonra; "Ey Ümeyyeoğulları, hilafeti çabuk kazanın. Allah'a yemin olsun ki, onun sizin olmasını arzu ediyordum. Hilafet artık sizin çocuklarınıza miras kalacaktır." şeklinde ifadeler kullanması, bu duygu ve düşünceleri ifade etmektedir.<sup>[25]</sup>

3/59; Taberî, *Târîh*, 4/238; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Hicr, 1419/1998), 10/213.

[20] Taberî, *Târîh*, 4/231-234; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/244.

[21] Kureyş'in iki güçlü kolu olan Ümeyye ve Hâşimoğulları arasında yaşanan liderlik mücadelesi, İslâm'dan önce başlayan ve Endülü's Emevileri'nin yıkılışına kadar devam eden riyâset merkezli mücadelenin bir tezahürüdür. Bu rekabet İslâmiyet'ten önce Mekke'nin liderliğini elinde bulunduran Abdümenaf'ın ölümüyle ortaya çıkmış, Abdulmuttalib ile Harb b. Ümeyye arasında ve sonrasında da devam etmiştir. Hâşimoğullarından olan Muhammed'in Peygamber olarak seçilmiş olmasını -görevin dini ve siyasî liderliği de barındırıyor olması dolayısıyla- Ümeyyeoğulları asabiyet, şan ve kibir duygusu nedeniyle kabullenememiştir. Hz. Peygamber, Araplarda var olan bu asabiyet duygusunu her ne kadar İslâm kardeşliği, inanç birlikteliği ve ümmet bilinciyle yok etmeye çalışsa da tamamen gönüllerden söküp atamamıştır. Çünkü bu duygu, Arapların fitratına yerleşmiş, zihinlerinde ve sosyal hayatlarında tarihi köklere dayanan bir hal almıştır. İslâm dini ile birlikte üstü küllenen asabiyet duygusu ve kabileler arasındaki iktidar mücadelesi, Hz. Ebû Bekir'in Beni Sâide'de halife seçilmesi esnasında ileri sürülen argümanla filizlenir gibi olmuş, Hz. Osman'ın halife olarak belirlenmesinde ve iktidar sürecinde tamamen açığa çıkmıştır. Kabilecilik anlayışı ve rekabet ile ilgili bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004); Hasan Barlak, *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasî Gelişmelere Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006) 5-55; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2016); Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Akli* (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 181-189.

[22] İrfan Aycan, "Ebû Süfyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/230-232.

[23] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/124-135; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/41-55; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/116.

[24] Muaviye, Hz. Peygamber döneminde kâtiplik, daha sonra Hz. Ebû Bekir zamanında abisi ile birlikte ordu komutanlığı görevlerinde bulunmuş, Hz. Ömer zamanında Şam'a vali olarak atanmıştır. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihî'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Beyrut: Avend-i Daniş, 1993), 8/122, 130; Abidin Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1984), 65.

[25] Mesûdî, *Mürüçü'z-Zehab*, 2/352. Ayrıca bkz. Aktaş, *Bir Arap Dahisi Muğire b. Şû'be* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 273.

Hz. Osman, halifelik döneminde pek çok siyasi karar almış ve bunları uygulamaya koymuştur. Onun uygulamalarından bazıları kabul görürken bazıları ise şiddetle eleştirilmiş ve olumsuz sonuçlar doğurduğu yorumları yapılmıştır.<sup>[26]</sup> İnsan fitratında olan iktidar/yönetme arzusu ve Araplarda var olan asabiyet duygusu, Ümeyyeoğullarının tarihi köklerindeki rolleri ile birleşince,<sup>[27]</sup> bu gücü sınırsızca kullanma ve iktidarın nimetlerinden yararlanma hırsıyla Ümeyyeoğulları, Hz. Osman'ın konumundan ve kişisel özelliklerinden de istifade ederek bu alana daima tazyik uygulamıştır. Bu durum, başta Emevî-Hâşimî rekabeti olmak üzere iktidar ve muhalefet arasında siyasî, sosyal ve dinî alanlarda çeşitli ihtilafların ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olmuştur.<sup>[28]</sup>

Hz. Osman, “*sükûnet dönemi*” diye ifade edilen ilk devrinde, selefenden güçlü bir devlet devralması dolayısıyla kapsamlı fetih hareketlerinde bulunmuştur.<sup>[29]</sup> Bu başarılı fetih hareketleri sonucunda devletin güç ve itibarı artmış, halkın refah düzeyi yükselmiş, toplumsal güven ortamı oluşmuştur. Buna bağlı olarak Hz. Osman'ın aldığı bazı karar ve uygulamalar sonucu ortaya çıkan itiraz ve ihtilaflar, iktidara kredi tanınması dolayısıyla çok önemli bir probleme dönüşmemiş, aksine Hz. Osman'ın cömertliği, yumuşak huylu ve müşfik karakterli olması,<sup>[30]</sup> halk nezdinde olumlu karşılandığından sükûnete katkı sağlamıştır.<sup>[31]</sup> Ancak Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde Ümeyyeoğullarının artan baskısı, yönetimde etkin olmaya başlaması ve uyguladıkları yönetim politikaları, refah döneminin sona ermesine, halifeye yönelik eleştirilerin artmasına ve kendi zamanını aşan önemli sorunların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir.<sup>[32]</sup>

[26] Apak, “Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 158.

[27] Osman Dertli, *Hz. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 132.

[28] Apak, “Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 165.

[29] Devletin hududu, kuzeyde Doğu Karadeniz kıyılarından, Çin-Hint sınırlarına, Kuzey Afrika'da ise Libya ve Tunus'a kadar dayanmıştır. Bilgi için bkz. Adem Apak, “Hz. Osman Dönemi Fetihleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000) 437-446; Nadir Özkuyumcu, “Raşid Halifeler Döneminde Yapılan Deniz Seferleri”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Ahmet Önkal ve M. Ali Kapar, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018) 2/251-259; Adnan Adıgüzel, “Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 11/3 (Aralık 2019) 1173-1199.

[30] Taberî, *Târîh*, 4/399; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), 1/491.

[31] Adnan Demircan, *Râşid Halifeler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 84.

[32] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/62-65; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Ömer Faruk et-Tebbah (Beyrut: t.y.), 201, 255-286. Hz. Osman döneminde oluşan sorunların abartı ve iftira olduğu hususunda farklı görüşler için ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Avâsim mine'l-Kavâsim*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1405/1985), 61-141.

## 1. Yönetim Anlayışına Yönelik Eleştiriler ve Yaşanan Sorunlar

### 1.1. Gelir Dağılımındaki Adaletsizlik

Hız. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde ortaya çıkan iç karışıklık ve isyanların sebeplerinden biri ekonomik faktörlerdir. Buradaki sorunun kaynağı, sadece ekonominin kötüleşmesi değil, fetih hareketleriyle elde edilen ganimet ve refah payından adaletli bir dağıtımın yapılamadığı hususu olarak görülmüştür.<sup>[33]</sup> Hız. Ömer zamanında ganimetler; Hız. Peygamber'e yakınlık, Müslümanlıkta öncelik ve dine hizmet esasına göre tahsis edilmiştir.<sup>[34]</sup> Hız. Osman döneminde ise, Hız. Ömer'in uyguladığı bu paylaşım sistemi devam etmiş hatta İslâm'a hizmet etmiş öncü kimselerin özel talep ve ihtiyaçlarının hazineden karşılandığı öne sürülmüştür.<sup>[35]</sup> İslâmiyet'teki hizmete, Müslümanlıktaki kıdeme ve denenmiş sadâkate dayanan bu imtiyaz ve seçkinlik anlayışı, Hız. Osman döneminde tekrar siyasi ve iktisadî temelli bir yapıya dönüşmeye; din temelli seçkinlik ve üstünlük anlayışı ise, ekonomik ve politik güce indirgenmeye başlanmıştır.<sup>[36]</sup>

Hız. Osman'ın sahip olduğu siyasi gücün etkisiyle devletin maddî olanaklarını, akrabalarının istek ve arzularına boyun eğerek sunmak zorunda kalması, bu konuda özellikle Ümeyyegoğullarını öncelmesi, onları önemli görevlere getirmesi, toplum nezdinde gelir adaletsizliğine ve Kureyş merkezli elit bir zümrenin oluştuğu algısına neden olmuştur.<sup>[37]</sup> Fetihlerde aktif rol alan bedeviler, elde edilen ganimetlerin paylaşımındaki eşitsizliğe ve Kureyşlilerin artan zenginliğine zamanla tepki göstermeye başlamışlardır.<sup>[38]</sup> Hız. Osman'ın ganimet dağıtımında kavmini ve akrabalarını öncelmesi, onlara beytülmalde destekte bulunması,<sup>[39]</sup> Hız. Ali ve diğer sahâbiler tarafından da eleştirilmesine sebep olmuştur. Bu uygulamaları yüzünden değişik vesilelerle Hız. Ömer ve Hız. Ebû Bekir'le kıyaslanıp niçin böyle davrandığı sorulduğunda o; "Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer akrabalarına yardım etmemişlerdi. Ben ise akrabalarımı gözetiyorum, sıla-î rahîm görevini yapıyorum." şeklinde açıklama-

[33] Azimli, *Hız. Osman*, 47.

[34] Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihü'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühenna (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010) 2/44-45. Bkz. Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 212-219.

[35] Azimli, *Hız. Osman*, 48.

[36] Dertli, *Hız. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, 167.

[37] Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hız. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 141.

[38] Azimli, *Hız. Osman*, 47. Ekonomik sorunların fitne hareketlerine etkisi hakkında bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Hız. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi- Küfe Örneği," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2003), 63-86.

[39] Hız. Osman, sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'e ve amcaoğlu Mervan b. Hakem'e, ganimetlerden beşte bir hisse vermiştir. Bu sebeple beytülmal sorumlusu Abdullah b. Erkâm ile tartışmış, Mervan'ın kardeşine hazineden para vermeyince; "Sen bizim bir memurumuzsun, vereceksin" demesi üzerine Abdullah b. Erkâm ona; "Ben ümmetin hazinesinin vekili olduğumu zannediyordum, sizin ailenizin değil" diyerek karşılık vermiş ve görevi bırakmıştır. Bkz. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar- Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 6/136, 140, 209.

larda bulunmuştur.<sup>[40]</sup> Bu yaklaşımı dolayısıyla Hz. Ali ve sahâbenin ileri gelenleri tarafından uyarılsa da bunları göz ardı etmiştir. Hz. Osman'ın bu yaklaşımı ve uyarıları dikkate almaması, 35/656 yılında muhalif grupların isyan ederek halifeyi kuşatmaları ve 'feyin artırılması, malların belli merkezlerde belli kişilere değil, eşit paylaştırılması' şeklinde yazılı teminat talep etmeleri sonucunu doğurmuştur.<sup>[41]</sup> Ancak sonrasında yaşanan suikast nedeniyle bu taleplere cevap verilememiştir.

## 1.2. Kureyşlilik ve Kabile Taassubu

Araplar arasındaki kabile çekişmeleri, İslâmiyetle birlikte azalmışsa da Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçiminde, irtidat hadiselerinde ve bazı olaylarda gözlemlendiği gibi etkisini tamamen yitirmemiştir. Kureyşliler, İslâm öncesindeki *sikâye*,<sup>[42]</sup> *rifâde*<sup>[43]</sup> ve *kıyâde*<sup>[44]</sup> görevlerini elinde bulundurarak konumlarını korumak istemiştir. Bu arzu, Kureyş'in iki rakip boyu olan Hâşimî-Emevîler arasında da üstünlük mücadelesinin devam etmesini beraberinde getirmiştir. Kureyşliliğin bir sonucu olarak Ümeyyeoğullarında zaten var olan iktidar ve liderlik duygusu, Hz. Osman'ın halife olmasıyla zamanla yönetimde söz sahibi olmaya ve devlet imkânlarını kendi lehleri doğrultusunda kullanmaya başlamasıyla görünür olmaya başlamıştır. Savaşlarda canla-başla mücadele eden mücahitlerin kabileleri, Kureyş'in büyük oranda idari kadrolara sahip olmaları ve ganimetlerden en büyük payı almaları karşısında memnuniyetsizliklerini dile getirmişlerdir. Bu durum ise toplumsal huzursuzluğa sebep olmuştur.

Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uyguladığı kabileler arası denge politikasını uygulamak yerine, yönetime hâkim olabilmek adına akrabalarından güvendiği isimleri vali olarak tayin etmeyi tercih etmiştir.<sup>[45]</sup> Yine Hz. Ömer'in değişik kabilelerin öncülerinden oluşturduğu müşâvere heyeti, bu dönemde aktif olarak toplanamamıştır. Bu durum da çözümden çok problemlerin oluşmasına kaynaklık etmiştir.<sup>[46]</sup>

<sup>[40]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/133, 175. Ayrıca bkz. Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş* (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 98.

<sup>[41]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/355-356; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halife b. Hayyat*, çev. Abdülhalik Bakır (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001), 209-210.

<sup>[42]</sup> Mekke'deki Zemzem ve su işleri ile ilgili görevdir. Bkz. Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Sikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/177-179.

<sup>[43]</sup> Hac döneminde hacılara yemek dağıtma görevidir. Bkz. Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Rifâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/97-98.

<sup>[44]</sup> Kıyâde, cahiliye döneminde Mekke'nin ordu komutanlığıdır. Bilgi için bkz. Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Kıyâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/507.

<sup>[45]</sup> Bu durumun sebepleri olarak şunları söyleyebiliriz: a) Hz. Osman'ın kişilik olarak yumuşak huylu, merhametli ve akrabalarına düşkün olması b) Mekke'nin liderliğini yapmış Ümeyyeoğullarının 15 yıllık yönetimden uzak kalmasının getirdiği iktidar hırsı, karakteristik ve tarihsel yapıları.

<sup>[46]</sup> Azimli, *Hz. Osman*, 58.

### 1.3. Bedevîlilik-Hadarîlik Sorunu

Arap toplumlarında “kır, sahra, çöl” anlamlarına gelen bâdiyede, göçebe olarak çadırlarda yaşayan kimselere bedevî; yerleşik hayata geçmiş, şehirliliği ve medenîliği temsil eden kimselere ise “hadarî” tanımlaması yapılır.<sup>[47]</sup> Çöllerde konar-göçer bir yapıda ve zor şartlarda yaşayan, aceleci ve sert karakterli bedevîler; daha ziyade hayvancılıkla, gasp ve yağmalarda bulunarak yaşamlarını sürdürürlerdi.<sup>[48]</sup> Şehirlilerin; geleneksel algı gereği bedevîleri hakir görme duyguları, sosyolojik açıdan iki kesimin birbirlerine karşı zaman zaman olumsuz tavır geliştirmesini sağlamış ve problemlili ilişkilerin yaşanması sonucunu doğurmuştur. Kur’ân’ın, bedevîleri anlatmak için “*el-‘Arab*” ifadesini kullanması<sup>[49]</sup> ve bunların çoğuna olumsuz anlam yüklemesi, Hz. Peygamber’in de hadislerinde bedevîleri yeren, buna karşılık hadarîliği/şehirliliği öven ve cemiyet hayatını teşvik eden mesajlar vermesi<sup>[50]</sup> yine Hz. Peygamber’in, Medine’de şehir devletinin temellerini atması, mescit, çarşı ve eğitim-öğretim müessesini oluşturması, ideal Müslüman yaşamının yerleşik hayatı gerekli kıldığı bir sonucu olarak görülebilir. Nitekim Hz. Peygamber’den itibaren Arap toplumlarında Müslüman olan bedevîlerin; şehirlere yerleştirilmeleri ile sosyalleşmeleri ve medenileşmelerinin sağlanmaya çalışılması, bu amaca yönelik olarak değerlendirilebilir.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde savaflara götürülen bedevîlere ganimetten pay verilerek arzularının dizginlenmesi ve toplumla kaynaşması amaçlanmıştı.<sup>[51]</sup> İslâm’la birlikte sisteme adapte olan bedevîler; içlerindeki coşkun, hırçın ve kaba karakteri tamamen atamamalarından dolayı her an sorun çıkarma eğiliminde olmuşlardı. Hz. Ömer onları Medine gibi eski şehirlere değil de yeni kurulan Küfe, Basra ve Fustat gibi ordugâh şehirlerde kabile esasına göre yerleştirerek bu gücü fütuhâta kanalize etmeyi amaçlamıştı.<sup>[52]</sup> Hz. Osman döneminde ise bu şehirlere yerleştirilen ve ayrımcılığa tabi tutulduğunu düşünen bedevîler, huzursuzluklarını siyasi ve sosyal alanlarda yansıtmaya başladıkları gibi halifeye karşı muhalif hareketin de öncülüğünü yapmışlardır.<sup>[53]</sup> Hz. Osman’ın ikinci döneminin sonuna doğru savaş ekonomisinin zayıflaması, ganimetlerin azalması ve gelir adaletsizliği, daha çok bu garnizon şehirlerin ekonomisini vurmuştur. Buradaki halk,

<sup>[47]</sup> Bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/311-317.

<sup>[48]</sup> Azimli, *Hz. Osman*, 74. Bedevîlerin yaşam koşulları hakkında bilgi için ayrıca bkz. Adnan Demircan, *Bedevî* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2020), 80-100; Ömer Aktaş, *Sakif Kabilesi ve Hz. Peygamber’le Münasebetleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 68-70.

<sup>[49]</sup> el-Ahzâb 33/20; el-Hucûrât 49/14.

<sup>[50]</sup> Mustafa Demirci, “İslâm’ın Ümran Şehri: Bağdat”, *Hece Dergisi (Şehirlerin Dili Özel Sayısı)* (Haziran 2009), 249.

<sup>[51]</sup> Salim b. Zekvân el-Hilâlî, *es-Sîre* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 60-61. Ayrıca bkz. Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 203-219.

<sup>[52]</sup> Azimli, *Hz. Osman*, 76.

<sup>[53]</sup> Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, 60-61; Ayrıca bkz. Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 227-234.

krizin ve idarenin olumsuz etkisiyle muhalif seslerini yükseltmeye başlamışlardır. Protesto faaliyetleri; anarşiye, kaosa ve kanlı bir darbe ile halifenin ölümüne sebebiyet veren trajik bir sonu beraberinde getirmiştir.<sup>[54]</sup>

#### 1.4. Ahdâs-Tulekâ

Hz. Osman döneminde dinî, siyasi ve sosyal sorunların ortaya çıkışını tetikleyen unsurlardan birinin de; Hz. Peygamber'i görememiş yeni yetişen nesil/ahdâs<sup>[55]</sup> ile sahabe arasında yaşantı, algı ve anlayış farklarının olması olduğu söylenebilir. Arapların ahdâs diye ifade ettiği bu genç nesil Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vahiy ikliminde yetişmedikleri, ilk Müslümanların yaşadığı eza ve cefayı görmedikleri, bir kısmı iman sadâkati ve bilincine tam olarak vakıf olmadıkları için farklı yaşam alışkanlıkları ve kültürleri ile yetişmeleri dolayısıyla da muhtemelen savrulmalara açık bir konumda olmuşlardır. Toplumda farklı kültürlerle etkileşim ve zenginliğin de vermiş olduğu etkiyle güvercin uçurtma, tavla oynama ve bir takım eğlence âlemleri düzenleme gibi dinî hassasiyetten uzak yaşam alışkanlıkları oluşmaya başlamıştır.<sup>[56]</sup> Gelecekte oluşacak muhtemel tehlikeyi öngören Hz. Ömer, savaşlardan elde edilen cariyelerin çocukları olan bu yeni nesil ile ilgili olarak; “*Bu cariyelerin çocuklarından Allah'a sığmırım*”<sup>[57]</sup> sözleri ile endişesini ifade etmiştir. Gün gelmiş, cariyelerden olan bu yeni nesil -bilhassa Kûfe ve Mısır'da büyüyen- gençler, Hz. Osman'a yönelik muhalefetin öncülüğünü de yapmışlardır.

Hz. Osman dönemi olumsuzluklardan bir diğeri de; Mekke'nin fethiyle birlikte Hz. Peygamber'in “*hepiniz serbestsiniz (tulekâ)*” ifadesinden<sup>[58]</sup> sonra Müslüman/teslim olan Ümeyyeoğullarının, halife ile akrabalıklarının avantajıyla iktidarın nimetlerinden yararlanmaları ve zamanla haksız uygulamalar yapmaları, İslamiyet'in çilesini çekmiş Muhacir ve Ensar'ın tepkisi ile karşılaşmıştır.<sup>[59]</sup> Tulekâ diye nitelendirilen kabile mensuplarının gördüğü değer ve onların topluma yaşattığı değersizlik hissi de Hz. Osman'a yönelik muhalefetin dozunu artırmıştır.

<sup>[54]</sup> Hatalmış, “İslâm Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi”, 198.

<sup>[55]</sup> Lügatta “gençler, genç adamlar” anlamında olup X. ve XII. yüzyıllarda Suriye ve Irak bölgelerinde oluşmuş milis kuvvetlerine denilen Ahdas'ı, burada lügat anlamında kullanılmaktadır. Bilgi için bkz. Coşkun Alptekin, “Ahdas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/508-509.

<sup>[56]</sup> Bilgi için bkz. Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, 148-159. Ayrıca bkz. Azimli, *Hz. Osman*, 55-56.

<sup>[57]</sup> Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 128-129.

<sup>[58]</sup> Taberî, *Târîh*, 3/61.

<sup>[59]</sup> Örneğin Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf gibi sahabiler, Hz. Osman'ın akrabalarına devlet hazinesinden yardım etmesini eleştirmişlerdir. Özellikle Muaviye'nin Ebû Zer ile tartışması ve Mervan b. Hakem'in uygulamaları bu kapsamda değerlendirilebilir. Bkz. Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, 61-62; İbn Sa'd, *Ta-bakâtü'l-Kübrâ*, 4/213.

## 1.5. Hz. Osman'ın Kişilik Özellikleri

Hz. Osman'ın babası, Ümeyye'nin torunu Affan b. Ebi'l-As olup Mekke'nin ileri gelenlerinden zengin bir tüccardır.<sup>[60]</sup> Babası gibi ticaretle meşgul olan Hz. Osman da zengin ve cömert bir insandı.<sup>[61]</sup> Ayrıca o; yumuşak huylu, hayâ sahibi,<sup>[62]</sup> merhametli, müşfik ve akrabalarına düşkün bir mizaca sahipti.<sup>[63]</sup> İdeal yöneticide olması beklenen adil, kararlı, liyâkat ve ehliyete önem veren, müşâvereyi önemseyen, hak ve adâlet hususunda sert, korkusuz ve keskin olmayı gerektiren hasletlerin,<sup>[64]</sup> Hz. Ömer'e göre Hz. Osman'da daha zayıf olması, görevi süresince ortaya çıkan toplumsal bazı sorunların çözümü esnasında halifenin güçlükler yaşamasına, kimi zaman da iyi niyetinin istismar edilmesine neden olduğu söylenebilir.

## 1.6. İdari Atamaları

Hz. Osman'ın yönetim anlayışına getirilen en önemli eleştirilerin ve şehit edilmesi sonucunu doğuran hususların başında kabile ve akraba düşkünlüğü gereği yapmış olduğu atamalar ve bu kişilerin yaptığı uygulamalar gelmektedir. Hz. Osman, kendisinden önceki halifelere göre farklı bir yönetim modeli sergilemiş, cömert, yumuşak huylu, merhametli ve güven esasına dayanan bir yaklaşımda olmuştur. Hilafeti döneminde yetmişli yaşlarda olmasının da etkisiyle, kendisine yardımcı olması için güvendiği akrabalarını önemli görevlere getirmiştir. Böylece vali tayin ettiği akrabaları vasıtasıyla merkezle taşra arasında eşgüdüm olmasını ve kendisine yönelik oluşacak muhalefeti de engellemeyi düşünmüş olmalıdır. Ayrıca akraba merkezli atama siyasetinin, iktidara daha sadâkatle bağlı olacağı düşüncesinden hareketle merkezi otoriteyi sağlamlaştırma amacı taşıdığı da söylenebilir.<sup>[65]</sup> Ancak Mekke'nin fethine kadar direnen Ümeyyeoğullarının iktidar arzusu ve Hâşimiler karşısında yıllar önce kaybettikleri otorite ve nüfuzu yeniden elde etmenin verdiği hisle hareket etmeye başlamaları, zamanla idarenin gücünü kendi menfaatleri doğrultusunda ve halkın tepkisini çekecek şekilde kullanmaları, iyi niyetle yönetim politikasını belirlemeye çalışan halifeyi zora sokan ve toplumsal sorunların ortaya çıkmasına neden olan önemli etkenlerden biri olmuştur.

<sup>[60]</sup> İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/52; Ayrıca bkz. Murat Akarsu, *Hz. Osman ve Hilafeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 18.

<sup>[61]</sup> Tebük Seferi'nin hazırlıkları esnasında ordunun yaklaşık üçte birini tek başına donattığı ifade edilir. Sefere katılan ordunun yaklaşık 30 bin kişiden oluştuğu (950 deve, 100 at, 10 bin dinar para ve savaş malzemele-ri) düşünüldüğünde cömertliği anlaşılmaktadır. Bkz. M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1981), 9/162.

<sup>[62]</sup> Hz. Osman'ın hayâ sahibi olması ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in; "*Melekler tıpkı Allah ve elçisinden hayâ ettikleri gibi Osman'dan da hayâ ederler.*" buyurduğu rivayet edilir. Süyûtî, *Halifeler Tarihi*, 161; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 12/459-460.

<sup>[63]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/399; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, 1/491.

<sup>[64]</sup> Konuyla ilgili bkz. Henry Kissinger, *Liderlik (Dünya Stratejisi ile İlgili Altı Ders)*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Runik Kitap Yayınları, 2022).

<sup>[65]</sup> Dertli, *Hz. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, 159.



Hz. Osman, hilafeti döneminde idari atamalar yapmış, bu kapsamda vali değişiklikleri de yaparak bazı tasarruflarda bulunmuştur. Kendisinden önceki halifeler de vali değişiklikleri yapmıştır. Her iktidar kendi kadrolarını oluşturma, süreç içerisinde değişiklik yapma hakkına sahiptir. Buradaki tepki çeken husus; başarılı bürokratların görevlerinden alınarak yerlerine kimi ehil olmayan, halkın tepkisi ile karşılanan icraatları ile öne çıkan ve büyük çoğunluğu da akrabalarından oluşan kişilerin atanması olmuştur.<sup>[66]</sup> Hz. Osman'ın, Hz. Ömer'in vasiyeti üzerine göreve atadığı Sa'd b. Ebî Vakkas, Küfelilerin baskısı ile atadığı Ebû Musa el-Eş'ârî ve kısa bir süreliğine Azerbaycan-Ermenistan valiliğine Muğire b. Şû'be'nin atanması<sup>[67]</sup> dışındaki önemli şehir valilerin tamamı akrabalarından oluşmuştur.

Hz. Osman, halife seçildiğinde büyük eyaletlerdeki valiler şu şekilde idi. Kûfede; Hevâzin Kabilesi'nin Sakif kolundan Muğire b. Şû'be,<sup>[68]</sup> Mısır'da; Kureyş Kabilesi'nin Sehm kolundan Amr b. el-As,<sup>[69]</sup> Basra'da; Yemen'in Eş'ar Kabilesi'nden Ebû Musa el-Eş'ârî,<sup>[70]</sup> Şam'da Ümeyyeoğullarından Muaviye b. Ebû Süfyan<sup>[71]</sup> görev yapmaktaydı. Muğire b. Şû'be'nin yerine vasiyet gereği getirilen<sup>[72]</sup> Sa'd b. Ebî Vakkas, halifeliliğin üçüncü yılında (26/647) hazine görevlisi Abdullah b. Mes'ud'la aralarında yaşanan borç para alma mevzuu yüzünden azledilmiş, yerine halifenin akrabası Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt getirilmiştir.<sup>[73]</sup> Valilikten azledilen Sa'd b. Ebî Vakkas, tulekâdan olan Velid b. Ukbe'ye; “Bizden ayrıldıktan sonra zekân mı arttı, yoksa biz mi ahmaklaştık.” diyerek sitemini iletmişti. O da bu söze karşılık olarak; “Üzülme! Bütün bunların hiç biri olmadı. Bilakis o, bir halkın kendisiyle yemek yediği, diğerlerinin de onunla yemek yediği bir kraldır. Bir mülk, bir gün birileri tarafından; diğer bir gün, başka birileri tarafından yenir.” ifadelerini kullanmış ve iktidara bakış açısını ortaya koymuştur.<sup>[74]</sup>

Velid b. Ukbe, görev yaptığı beş yıl süre zarfında önemli bir tepki almamış, genel olarak halkın memnuniyetini kazanmıştır.<sup>[75]</sup> Ancak vermiş olduğu kısas ce-

<sup>[66]</sup> Azimli, *Hz. Osman*, 83.

<sup>[67]</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân* (Beyrut:1408/1988), 203. Ayrıca bkz. Aktaş, *Bir Arap Dahisi Muğire b. Şû'be*, 185-186.

<sup>[68]</sup> Yerine Hz. Osman'ın ana bir kardeşi olan Velid b. Ukbe getirilmiştir. Daha sonra yine Ümeyyeoğullarından Said b. As getirilmiştir.

<sup>[69]</sup> Yerine Hz. Osman'ın sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh getirilmiştir.

<sup>[70]</sup> Yerine Hz. Osman'ın dayısının oğlu Abdullah b. Amir getirilmiştir.

<sup>[71]</sup> Mekke'nin liderlerinden Ebû Süfyan'ın oğlu olan Muaviye'ye, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber ve diğer halifelerce idari görevler verilmiştir. Daha sonra Emevî Devleti'nin kurucusu ve ilk halifesi olmuştur. Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, *Muaviye b. Ebû Süfyan'ın Hayatı ve Devlet Politikası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989); Aycan, “Muaviye b. Ebû Süfyan”, 10/230-232.

<sup>[72]</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/475.

<sup>[73]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/251-252; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/245; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/476-477.

<sup>[74]</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/477.

<sup>[75]</sup> Kûfe'nin sosyal yapısı farklılık arz ettiği için Velid b. Ukbe öncesi son 6-7 yılda 3 valinin değiştiği hesaba katıldığında genel olarak başarılı bir yöneticilik sergilediği sonucu çıkarılabilir. Bilgi için bkz. Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 45-46.



zasiyla ilgili olarak kendisine kin besleyen bir grup, onun içki içtiğini<sup>[76]</sup> halifeye şikâyet ederek azledilmesini sağlamıştır. Halife, yerine yine akrabalarından Said b. el-As'ı atamıştır.<sup>[77]</sup> Said b. el-As, Mekke'de İslâm düşmanlığıyla ünlenmiş, Bedir'de Hz. Ali tarafından öldürülmüş bir ailenin evladıdır.<sup>[78]</sup> Görevi esnasında sarfettiği “*Kûfe bölgesindeki Sevad arazileri, Kureyş'in bahçesidir*” sözü,<sup>[79]</sup> başta Malik b. Eşter olmak üzere Kûfelilerin “*Kılıçlarımızla aldığımız yerler nasıl Kureyş'in bahçesi olabilir?*” şeklinde tepkisiyle karşılanmıştır.<sup>[80]</sup> Bu sözler, ortaya çıkacak büyük yangının kıvılcımını oluşturmuştur. Said b. el-As'ın şehirden çıkmasını fırsat bilen muhalif gruplar, onu tekrar şehre sokmamış, Ebû Musa el-Eş'ârî'yi<sup>[81]</sup> vali, Huzeyfeyi de Sevad ve fey idaresinin başına atadıklarını ilan etmişlerdir.<sup>[82]</sup> Hz. Osman, Kûfelilerin girişimini kabullenmek zorunda kalmış ve bu durum, onun otoritesini sarsan bir gelişme olmuştur.<sup>[83]</sup>

Hz. Osman göreve geldiğinde Mısır'ın tamamı, Hz. Ömer'in valisi Amr b. el-As tarafından yönetiliyordu. Hz. Osman, Mısır'ın idaresini iki kişiye vermişti. Amr, Mısır genel valiliğini; sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ise haraç âmilliği görevini üstlenmişti. 27/648'de ikisi arasında anlaşmazlık çıkınca Amr b. el-As azledilerek yerine Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh vali olarak atanmıştır.<sup>[84]</sup> Abdullah b. Sa'd, Hz. Peygamber döneminde Müslüman olmuş, belli bir müddet Medine'de kaldıktan sonra dinden dönerek Mekke'ye kaçmış ve İslâm aleyhine propaganda yapması dolayısıyla Mekke'nin fethinde af kapsamı dışında tutulmuştu. Ancak Hz. Osman, Hz. Peygamber'den sütkardeşi Sa'd'ı affetmesini rica ederek af kapsamına aldırması ve Sa'd tekrar Müslüman olmuştu. Bu yaşananları bilen sahâbe ve Mısırlılar, Amr b. el-As'ın görevden alınarak Abdullah b. Sa'd'ın atanmasını kabullene-memişlerdir.<sup>[85]</sup> Bölge halkıyla da zamanla problemler çıkınca Mısırlılar, valinin azledilmesi için halifeye müracaat etmişler, olumlu sonuç alamayınca da durumu Hz. Aişe'ye bildirmişlerdir. Hz. Aişe de valiyi görevden almamakta ısrar eden Hz.

<sup>[76]</sup> Başka bir rivayete göre de Velid b. Ukbe, sarhoş bir halde sabah namazını dört rekât olarak kırdırması, sonra cemaate dönüp “Daha da artırayım mı?” diye sormuştu. Bu olaydan oldukça rahatsız olan Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Osman'a durumu bildirmiştir. Halife de akrabası olduğu için verilen had cezasını uygulayamamış, bu görevi Hz. Ali'ye devretmiştir. O da bunu Abdullah b. Cafer'e uygulamıştır. Bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/4; Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 241-246.

<sup>[77]</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/3-5.

<sup>[78]</sup> İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/35.

<sup>[79]</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zehab*, 2/488; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/31-32.

<sup>[80]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/152.

<sup>[81]</sup> İsyanın liderliğini yapan Malik b. Eşter'in Yemenli olması, yine Yemenli Ebû Musa el-Eş'ârî'yi vali olarak tercih etmesinde etkili olduğu söylenebilir.

<sup>[82]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/159.

<sup>[83]</sup> Azimli, *Hz. Osman*, 100.

<sup>[84]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/256-257; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/482.

<sup>[85]</sup> Bunda Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in kimliği ve uygulamalarının etkisi kadar, Hz. Ömer döneminden itibaren yıllarca valilik yapmış Amr b. el-As'ın oluşturduğu çevre ve iktidar nimetlerini kaybetmek istemeyen kesimlerin de etkisi olduğu söylenebilir.

Osman'ı, bu kararından dolayı eleştirmiştir.<sup>[86]</sup> Nitekim bu tavır ve uygulamalar, daha sonra isyancı grupların oluşmasına etki etmiştir.

Hız. Osman halife olduğunda, halkının çoğunluğu Mudarlı olan Basra'da Ebû Musa el-Eş'arî görev yapmaktaydı. Ebû Musa el-Eş'arî'nin, 29/650 yılında sefere yaya çıkmanın faziletlerini anlatıp kendisinin binek üzerinde alana gelmesi, Basralılar tarafından eleştirilmiş ve tartışma yaşanmıştı. Bunun üzerine Basralılar tarafından halifeye şikâyet edilen vali azledilmişti. Yerine genç ve siyasi tecrübesi olmayan<sup>[87]</sup> Hız. Osman'ın dayısının oğlu Abdullah b. Amir tayin edilmişti.<sup>[88]</sup> Ümeyyeoğullarına mensup valilerin, defalarca halifeye şikâyet edilmelerine rağmen görevlerinden azledilmezken veya hemen işleme alınmazken yapılan bu azil işlemi, sorunların oluşmasına etki etmiştir.

Abdullah b. Erkam'ın, uzun yıllar beytümâl sorumluluğunu üstlenmesinin ardından görevden alınması da halifenin şahsına yöneltilen eleştirilerden birisidir. Ancak bu konuda Hız. Osman; "*Abdullah b. Erkam, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer zamanından bu zamana kadar iş başında idi. Fakat kendisi artık ihtiyarlanmış ve zayıflamıştır. Bu yüzden onun işini Zeyd b. Sabit'e verdik.*" demiştir. Ömer Rıza bu atamayı; hazine işlerinin dikkat gerektirecek hassasiyete sahip olması dolayısıyla genç ve güvenilir, üzerinde hiçbir söz söylenemeyecek bir zâtın tayin edilmesi olarak yorumlamıştır.<sup>[89]</sup>

Hız. Osman'ı zor duruma düşüren idarî uygulamalarından biri de Hız. Peygamber tarafından Taif'e sürgün edilen, ilk iki halifenin de devam ettirdiği Hakem Ailesi'nin sürgün uygulamasını kaldırarak<sup>[90]</sup> Medine'ye getirtmesi olmuştur.<sup>[91]</sup>

<sup>[86]</sup> Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eş'ârâf*, 6/162, 175, 192-200.

<sup>[87]</sup> Yaşca ve siyaseten tecrübeli olan Ebû Musa el-Eş'arî'nin yerine genç, tecrübesiz ve Ümeyyeoğullarından birisinin atanmasını Hız. Ali, Talha ve Zubeyr de tenkit etmiş ve Hız. Osman'a: "*Hız. Ömer, sana Benü Ümeyye ve Ebû Muayt Ailesi'ni insanların omuzuna yüklemeye diye vasiyet etmedi mi?*" diye karşılık vermişlerdir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eş'ârâf*, 6/139.

<sup>[88]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/264-265; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/249; İbn'ül-Esir, *el-Kâmil*, 2/491.

<sup>[89]</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Büyük İslâm Tarihi (Asr-ı Saâdet)* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1975) 5/292. Ancak Salim b. Zekvân, *es-Sîre* adlı eserinde; Hız. Osman'ın hazineden borç aldığını, Abdullah b. Erkam'ın istemesi üzerine kayıtsız kaldığını, bunun üzerine Hız. Osman'ın, Erkam'a: "*Bu ancak maldir, eğer onu bizim için korumayı istersen veya bunu uygun görmezsen anahtarlarımızı ver.*" demesi üzerine Abdullah b. Erkam'ın görevi bıraktığını ifade eder. Bkz. Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, 58-59.

<sup>[90]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eş'ârâf*, 6/135. Bilgi için ayrıca bkz. Selman Başaran, "Hakem b. Ebû'l-As", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/175-176. Bu sürgün olayı ile ilgili Hız. Osman, kendisine yapılan eleştiriler ile ilgili olarak; "*Diyorlar ki; Resûlullah'ın Medine'den çıkarttığı adamı sen Medine'ye geri getirdin. Hakem b. Ebi'l-Âs Mekkelidir. Resûlullah onu Taif'e sürgün etti. Sonra bundan vazgeçti. Hakem'i Taif'e sürgün eden de onu çağırın da Resûlullah'tır. Böyle değil mi?*" dedikten sonra, onu dinleyenler: "*Evet böyledir.*" demişlerdir. Bkz. Taberî, *Târîh*, 4/363-364. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre Resûlullah sınırsız bir sürgün uygulaması hiç yapmamıştır. Bkz. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim, *Minhâcüs-Sünne*, thk. Muhammed Raşid Salim, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989), 3/196. Bâkîllânî ise; Hız. Osman'ın, Hız. Peygamber'den isteyip onaylattığı şeyi, hilafeti döneminde gerçekleştirdiğini ifade eder. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmet Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1414/1993), 535-536.

<sup>[91]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eş'ârâf*, 6/136.

Amcasının oğlu Mervan b. Hakem'e halifelik mührünü verip kâtiplik görevine atması, onun uygulama ve yönlendirmeleri doğrultusunda hareket etmesi de sorun yaşamasına yol açmıştır.<sup>[92]</sup> Bu eleştirilerin oluşmasındaki en büyük sebeplerden biri de *tulekâ* olarak nitelendirilen bir ailenin üyelerinden Hakem'e; Kudâ Kabile-si'nin zekat mallarını vermesi, amcaoğlu ve aynı zamanda damadı Haris b. Hakem'i Medine çarşısında görevlendirip ona pek çok mal ve ihsanda bulunması, ayrıca Mervan b. Hakem'e ganimet mallarından büyük pay vermesi<sup>[93]</sup> de tepki çeken hususlardandır.

Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonucuna etki eden gelişmelerden bir diğeri de; Mısırlı muhaliflerin Vali Abdullah b. Sa'd'ın azlını, feyin artırılmasını ve adaletli bir dağıtımın yapılmasını da içeren talepleri ile Hz. Osman'a gelmeleri ve karşılaştıkları muamele olmuştur. Muhaliflerin, Mısır'a vali olarak Muhammed b. Ebî Bekir'in atama kararı ile diğer istekleri hususunda Hz. Osman'dan güvence aldıktan sonra dönüş yolunda, mevcut valiye hitaben yazılan ve Muhammed b. Ebî Bekir'in de aralarında bulunduğu isyancıların öldürülmesi emrinin yazılı olduğu hilafet mührüyle imzalanan mektubu yakalamaları,<sup>[94]</sup> büyük infiale neden olarak bardağı taşıran son damla olmuştur. Halifeyi zora sokan ve itham edilmesine sebep olan bu siyasi manipilasyonun faili olmakla suçlanan en önemli şahıs, halifenin kâtipliğini de yapan Mervan b. Hakem'den başkası değildir.

### 1.7. Sahâbeye Yönelik Tutumu

Hz. Osman'ın ikinci döneminde ortaya koyduğu yönetim anlayışının eleştirilmesinde; iktidarın ve yöneticilerin uygulamaları, Müslümanlarca saygı duyulan sahâbilerin önde gelenlerine yönelik yaklaşım tarzı gelmektedir. Bu uygulamalar arasında; ilk Müslümanlardan olan Ebû Zer el-Gıfârî'nin, Şam'da bulunduğu esnada Vali Muaviye'ye yönelik ganimet dağıtımı ve gereğinden fazla lüks harcamaları, insanların savurganlığı hususunda açıktan eleştirilerde bulunması<sup>[95]</sup> sonrasında Hz. Osman'a şikayet edilmesi ve kötü bir muamele ile Medine'ye getirilmesi olmuştur.<sup>[96]</sup> Ebû Zer'in, Medine'ye geldiğinde de aynı yaklaşımını devam ettirmesi

[92] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/50; Azimli, *Hz. Osman*, 86.

[93] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/136-137; İbn'ül-Esir, *el-Kâmil*, 2/484.

[94] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 73-74; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/181-182; Taberî, *Târîh*, 4/355-356.

[95] Ebû Zer, ganimet mallarının Müslümanlara ait olduğunu söylerken Muaviye ise Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir. Böylece iktidar sahibi olarak istediği tasarruf hakkını elde etmiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/167; Taberî, *Târîh*, 4/283-284. Ayrıca bilgi için bkz. Ahmet Güzel, "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekskinde Ebû Zer el-Gıfârî", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Aralık 2012), 43-68. Ayrıca Ebû Zer, her gittiği ortamda gördüğü yanlışları açıktan eleştirmiş ve Kur'an'dan ayetler okumuştur: "Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarfetmeyenler var ya, işte onları acıklı bir azap ile müjdele! O gün (bu paralar) cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, yanları ve sırtları bunlarla dağlanacak! İşte bu kendiniz için biriktirip yığıldıklarınız! Haydi biriktirip istiflediğiniz şeyleri tadın! denilecek (Tevbe 9/34-35)." Bkz. İbn'ül-Esir, *el-Kâmil*, 3/11.

[96] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/167. Ayrıca bkz. Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

sonrasında Rebeze bölgesine gönderilmesi/sürgün edilmesi,<sup>[97]</sup> başta Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf ve Ammâr b. Yasir<sup>[98]</sup> gibi sahâbileri rahatsız etmiş ve bu konuda eleştirilerini Hz. Osman'a da yöneltmişlerdir.

Hz. Osman'a yöneltilen eleştirilerden birisi de sahâbilerin ileri gelenlerinden ve ilk Müslümanlardan Ammâr b. Yasir'in dövülmesi hadisesidir. Esasen Hz. Osman'ın Ammâr'ı müfettiş olarak Mısır göndermiş olması, onun tarafsız bir kimse olduğunu ve halifeyle aralarında bir sorun bulunmadığını göstermektedir. Onun dövülmesi ile alakalı olarak gelen farklı rivayetler olmakla birlikte bunlar Hz. Osman'ın katline gerekçe olarak üretilmiş gibi görülmektedir.<sup>[99]</sup> Bu rivayetlere göre muhalif grubun öne sürdüğü Ammâr b. Yasir, Hz. Osman'ın ganimet taksimatını, akrabalarına beytülmalden yardımlarda bulunmasını, atadığı görevlilerin uygulamalarını eleştiren ve halifeden bazı istekler içeren mektubu huzurunda kaba bir lisanla okumuş, bunun üzerine halifenin adamları tarafından dövülmüştür.<sup>[100]</sup> Ammâr'a yapılanları işiten Hz. Aişe, halifeyi eleştirmiş ve Hz. Peygamber'in saçının telinden bir saç teli ve elbiselerinden bir elbise çıkararak “*Resûlullah'ın elbisesi eskimeden ne çabuk onun sünnetini terk ettiniz*” diye tepki göstermiştir.<sup>[101]</sup> Daha sonra Hz. Osman'ın, Ammâr'ı Medine dışına sürgün etme kararı, Hz. Ali ve sahâbilerin uyarıları sonucunda uygulanmamıştır.<sup>[102]</sup>

Hz. Ömer döneminde Kûfe bölgesinin hazine âmillîğini yapan Abdullah b. Mesûd, Hz. Osman'ın Kûfe valisi Velid b. Ukbe'yle hazineden aldığı borç paranın ödenmesi konusunda anlaşmazlığa düşmüştür. Bu olayda Hz. Osman; valisini savunup hazine âmili Abdullah b. Mesûd'u eleştirince, hazinenin anahtarlarını bırakarak görevden ayrılmış ve Medine'ye getirtilmiştir.<sup>[103]</sup> Medine'de halifenin

*Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/267.

<sup>[97]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/273-275; İbn'ül-Esir *el-Kâmil*, 3/10-11. Bir rivayete göre; Zeyd b. Vehb bir gün Rebeze'ye uğrar ve Ebû Zer'i gördüğünde neden burada olduğunu sorar. O da şöyle cevap verir: “*Şam'da bulunduğum sırada Muaviye ile altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlarla ilgili ayetin nüzul sebebi konusunda ihtilafa düştüm. Muaviye beni Osman'a şikâyet etti. Osman da bana Medine'ye gelmemi emretti. Medine'ye girdiğimde insanlar daha önce beni hiç görmemiş gibi etrafıma toplandı. Durumu Osman'a anlattım. O da bana 'Eğer istersen yakında bir yere yerleşebilirsiniz.' dedi. Onun talimatı üzerine buraya geldim. Şayet başımızda Habeşli birisi olsaydı onu da dinler ve itaat ederdim.*” dediği aktarılır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/213. Başka bir görüşe göre; Ebû Zer, Muaviye'yi eleştirdiği için Medine'ye getirilmiş ve eleştirilerine devam ettiğinden Rebeze'ye sürgün edilmiştir. Bkz. Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, 61-62.

<sup>[98]</sup> Ammâr b. Yasir, Ebû Zer'in Rebeze'de vefat etmesi sonrasında; “*Allah hepimizi Ebû Zer konusunda affetsin*” diyerek yaşananlardan duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/169.

<sup>[99]</sup> Ammâr'ın dövülmesiyle ilgili bkz. İsmail Altun, “Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkid”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 0/51 (2019), 419-443; Mehmet Nadir Özdemir, “İslâm Tarihi'nde İlk İhtilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yasir”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14, (2013), 311-334.

<sup>[100]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/241. Ammâr hakkında ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/227-244.

<sup>[101]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/162.

<sup>[102]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/169. Ayrıca bkz. Emine Tuğba Öz, “Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasi Düşünce ve Politikaları”, *İLSAM Akademi Dergisi*, 1/2 (Eylül 2021), 191.

<sup>[103]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/140.

adamları tarafından dövülmüş, maaşı kesilmiş ve cihada gönderilmemiştir.<sup>[104]</sup> İbn Mesûd'un Kûfe bölgesinde yetiştirdiği genç öğrencilerin, halifeye yönelik eleştiri ve muhalefette etkili olmaları, bu uygulamalar kapsamında dikkat çekici olmuştur.<sup>[105]</sup>

### 1.8. Kur'an'ın Çoğaltılması ve Bazı Dini Uygulamalar

Hiz. Osman döneminin en önemli gelişmelerinden birisi, ilk halife Hiz. Ebû Bekir'in Kur'an ayetlerini cem ettirip oluşturduğu mushafının tertip edilerek çoğaltılması uygulamasıdır. Hiz. Osman döneminde toprakların genişlemesi ve Arap olmayanların İslâm'a girişi ve âlim sahabilerin kendi usullerine göre eğitim vermesi, Kur'an kıraati konusunda bazı karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Halife bu sorunu, tek bir Kur'an nüshasını çoğaltıp büyük merkezlere göndererek çözmeyi hedeflemiştir. Oluşturduğu Mushaf'tan farklılık arz eden nüsha ve sayfaların yakılması istemiş, sahâbilerin çoğunluğu da bunu uygulamıştır.<sup>[106]</sup> Ancak Kur'an'ın çoğaltılması uygulaması sonrasında elindeki mevcut nüshayı vermeyi reddeden Abdullah b. Mesûd ile Hiz. Osman arasında ihtilaf çıkmıştır. Halife ile aralarında yaşanan ihtilaflar nedeniyle İbn Mesûd'un maaşı, vefatına kadar yaklaşık üç yıl kesilmiştir.<sup>[107]</sup>

Hiz. Osman'a yapılan tenkitlerden biri de Cuma günü ikinci bir ezan okunması uygulamasını başlatmasıdır.<sup>[108]</sup> Bu uygulama; namazın başlayacağını uzaktan gelenlere bir kez daha duyurmak amacıyla ihtiyaç gereği ortaya çıkmış, günümüze kadar da uygulanagelmıştır.<sup>[109]</sup> Şîa tarafından tenkit amacıyla öne sürülen bu uygulama, Hiz. Ali tarafından da devam ettirilmiştir.<sup>[110]</sup>

Hiz. Osman'a yönelik bir diğer tenkit ise; hac emiri iken (29/650) Mina ve Arafat'ta namazları seferi olarak değil de mukim olarak kıldırması olmuştur.<sup>[111]</sup> Bu uygulama; Hiz. Peygamber, ilk iki halife ve hatta kendi hilafetinin ilk yıllarında 2 rekat olarak kılındığı gerekçesiyle Hiz. Ali, Abdurrahman b. Avf ve İbn Mesûd tarafından yanlış bulunarak eleştirilmiştir. Ancak Hiz. Osman, başlarda böyle uyguladığını ancak Yemen'den gelen bazı Müslümanların burada kıldığı namazdan ötürü mukim kimsenin namazının iki rekât olduğu kanaatine varabileceğini, üstelik Mekke'den

<sup>[104]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/146-147; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târihu'l-Medineti'l-Münevvere*, thk. Ali Muhammed Denrel-Yasin Sâdüddin Beyân (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012) 2/1049, 1053.

<sup>[105]</sup> Azimli, *Hiz. Osman*, 110.

<sup>[106]</sup> Azimli, *Hiz. Osman*, 134-135.

<sup>[107]</sup> İbn Şebbe, *Târihu'l-Medineti'l-Münevvere*, 2/1049.

<sup>[108]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/150.

<sup>[109]</sup> Azimli, *Hiz. Osman*, 136.

<sup>[110]</sup> Doğru, *Büyük İslâm Tarihi (Asr-ı Saâdet)*, 5/322.

<sup>[111]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/150.

evli ve Taif'te de mal ve mülkünün olması dolayısıyla böyle bir içtihadla vardığını ifade etmiştir.<sup>[112]</sup>

Hz. Osman'ın hilafetinin başlarında Ubeydullah b. Ömer'in, babasının öldürülmesine sebep olan Ebû Lü'lü'nün kızını,<sup>[113]</sup> bağlantıları olduğu gerekçesiyle Müslüman olmuş İran asıllı Hüzmüzanı<sup>[114]</sup> ve zimmî statüde bulunan Cüfeyne'yi öldürmesi,<sup>[115]</sup> kısas uygulanması konusunda ihtilaf oluşmasına neden olmuştur. Bu olay üzerine başta Hz. Ali olmak üzere bazı sahâbiler, Ubeydullah'ın kısas edilmesini isterken bir kısmı, kısas olayının kabileler arası iç çatışmaya dönüşebileceği gerekçesiyle diyet ödenmesinin uygun olacağı görüşünü savunmuştur. Halife, Ubeydullah'ın bu girişimiyle devletin alanına müdahale ettiğini, devlete karşı suç işlediğini, bu gerekçeden ötürü de içtihatla ve istişâreyle<sup>[116]</sup> diyet ödemesine hükmettiğini ifade etmiş ve diyetini de ödeyerek olayı kapatmayı düşünmüştür.<sup>[117]</sup> Bu karar, eleştirilmesine sebep olmuştur.

Hz. Osman'ın 29/650 yılında Müslümanların çoğalması ve namaz esnasında Mescid-i Nebevî'ye sığmaması dolayısıyla kendi malından harcayarak mescidi büyütmesi, çatısını ve sütunlarını düzenlemesi,<sup>[118]</sup> kimilerince; “*Mescidi genişleterek ve değiştirerek Hz. Peygamber'in sünnetini tağyir ediyor.*” şeklinde eleştirilmesine sebep olmuştur.<sup>[119]</sup> Maslahat gereği bu düzenlemenin eleştirilmesinin, bilhassa karışıklık döneminde ortaya çıkması, olumsuz muhalefetin ve farklı gayeler taşınmasının bir sonucu olarak görülebilir.

## SONUÇ

Hz. Osman, Râşid halifeler içerisinde on iki yıl iktidarda kalarak en uzun süre görev yapan kişidir. Görev süresinin ilk altı yılı *sükkûnet dönemi*, son altı yılı ise *karışıklık dönemi* olarak adlandırılmıştır. Hilafetine, tarihi süreç olarak bakıldığında hem avantajlı hem de dezavantajlı bir dönemde iktidara geldiğini söyleyebiliriz. Hz. Ömer'den sonra sistemleşmiş ve kurumsallaşmış, sınırların genişlediği, merkezi otoritenin sağlandığı zengin ve güçlü bir devlet miras olarak devralması lehinde;

<sup>[112]</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil*, 2/494; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/230-231.

<sup>[113]</sup> İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/330; Taberî, *Târîh*, 4/239.

<sup>[114]</sup> Taberî, *Târîh*, 4/243; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/64. Hüzmüzan, Hz. Ömer'in ölümünden sorumlu tutulan Fârisî kökenli Sâsânî komutanıdır. Bilgi için bkz. Osman Çetin, “Hüzmüzan-ı Fârisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/498.

<sup>[115]</sup> İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/330; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/64.

<sup>[116]</sup> Bu konuda Hz. Osman, sahâbeye danışmış ve çoğunluğun görüşüne uygun hüküm vererek daha sonra oluşabilecek sorunların önlenmesini amaçlamış olmalıdır. Bkz. Öz, “Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasi Düşünce ve Politikaları”, 194.

<sup>[117]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/130; Taberî, *Târîh*, 4/239-240.

<sup>[118]</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil*, 2/493; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/230.

<sup>[119]</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/150.

Hız. Ömer gibi güçlü, adil, denetim ve müşâvereye önem veren son derece dirayetli bir idarecinin halefi olması ise aleyhinde görülebilir.

Yoğun fetih hareketleri sonucunda sınırların genişlemesi ve elde edilen ganimetlerin halkın refah seviyesini artırması, halifenin; yetmişli yaşlara gelmiş olmasının verdiği olgunluk ve saygınlık, müşfik ve cömert bir mizaca sahip olması gibi özelliklerle birleşince ilk dönemde iktidardan memnuniyet duyulmasına, yaşanan eksiklik ve aksaklıklara daha müsamahalı yaklaşılmasına ve düzeleceği umudu ile de bu eksikliklerin görmezden gelinmesine sebep olduğu söylenebilir. İkinci dönemde ise; fetihlerin yavaşlamasına bağlı olarak ganimet ve fey gelirlerinin azalması, akraba düşkünlüğü gereği idari atamalar ve valilerin olumsuz tutum ve yaklaşımları, halifenin; sahâbenin ileri gelenleriyle değil, Ümeyyeoğullarının önderlerinin direktifleri ile hareket ediyor görüntüsü veriyor olması gibi gerekçelerle oluşan toplumsal ve ekonomik sorunlar, muhalif kesimlerin seslerini yükseltmeye başlamasına neden olmuştur.

İktidar değişimlerinde bürokratik kadrolarda yaşanan değişimin keskin ve kısa süreli olması, liyâkat ve ehliyetin önemsenmeyip akraba/adam kayırmacılığın ön plana çıkarılması, önemli sorunları beraberinde getirmektedir. Nitekim Hız Osman, halife olduğu ilk yıllardan itibaren seleflerinin atadığı valilerin neredeyse hepsini değiştirmiş, sadece akrabası olan Şam valisi Muaviye'yi değiştirmemiştir. Üstelik yetki ve sorumluluk alanlarını da genişletmiştir.

Hız. Peygamber, Arapların kabile asabiyetini söndürmeye çalışmış olsa da Hız. Ebû Bekir döneminden itibaren bu anlayış tekrar filizlenmeye başlamıştır. Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer, kavmiyetçilikten uzak bir yönetim anlayışını esas alarak kabileler arası denge siyaseti gözetmiş, üstü küllenen asabiyet ateşinin canlanmasına engel olmaya çalışmıştır. Ancak Hız. Osman'ın akrabaya düşkünlüğü ve yumuşak huylu karakter özelliği, Ümeyyeoğullarının iktidar özlem ve arzusuyla birleşince yavaş yavaş iktidar desteğini kaybetmesine, isyancı grupların bir araya gelerek itirazlarını yükseltmesine sebep olmuştur. Hız. Osman'ın akraba hassasiyeti gereği yaptığı atamalar, Arap toplumları arasındaki kabileler arası rekabet, ekonomik sorunlar, bedevîlik ve hadarîlik sorunu, ahdâs-tulekâ etkisi, halifenin kişisel özellikleri, siyasi, hukukî, dinî, karar ve uygulamaları halk nezdinde zamanla rahatsızlıkla karşılanmıştır. Bu konuda uyarı ve eleştirilerin dikkate alınmaması, Ümeyyeoğullarının güç ve iktidarı kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmaları da iktidara yönelik isyan girişimlerinin artmasına yol açmıştır. Elbette ki büyük toplumsal kargaşa ve isyan girişimlerinin, lider dahi olsa bir kişinin etkisiyle ortaya çıktığını savunmak, haksızlık olsa gerektir. Nitekim daha Hız. Peygamber vefat etmeden önce ortaya çıkan yalancı peygamberler, merkezi otoriteye isyan eden bedevîler, Hız. Ebû Bekir zamanında yaşanan irtidât olayları, isyanlar, lider kaynaklı yönetimden dolayı çıkmamış, farklı etmenlerin bir araya gelmesiyle yaşanmıştır. Hız. Osman döneminde ortaya çıkan sorunları da sadece ona mal etmek eksik ve yanlış olacaktır. Bu



sorunların; toplumsal faktörler, insan faktörü, İslâm topraklarının genişlemesi ve merkezi otoritenin sağlanmasının zorlaşması, farklı kültürlerle bir araya gelme ve etkileşim gibi çok bileşenli sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu bileşenlerin etkisiyle Hz. Osman'ın yönetim anlayışı ve uygulamaları, Emevî-Hâşimî rekabetini canlandırmakla kalmamış, bundan cesaret alan diğer Arap kabileleri de yönetime, halifeye karşı birleşmeye, kabile asabiyetlerini açığa vurmalarına, hilâfetin; genelde Kureyş'in, özelde ise Ümeyyeoğullarının tekelinde olmasına muhalefet etmeye başlamalarına yol açmıştır. Mekk'e'nin fethi öncesinde Kureyş'in liderliğini yapan ve Mekk'e'nin yönetimini elinde bulunduran Ümeyyeoğullarının, Hz Osman'ın halife olmasıyla yıllar sonra gelen iktidarlarını muhafaza etmek için ellerinden geleni yapmaları da bu duruma katkı sağlamıştır. Savaşlarda komutanlık, bölgelerde de idarecilik görevlerinin Mekkelilerin uhdesinde kalmasından rahatsızlık duyan diğer kabileler, yönetimde artık kendilerinin de söz sahibi olmalarının zamanının geldiğini dile getirmeye, bu tür taleplerine cevap vermeyen halifeyi açıkça tenkit ve tehdit etmeye başlamışlardır. Bu tehdit ve tenkitler, zamanında önemsenmeyip önlenemediği için aşırı boyutlara ulaşmış ve halifenin şehit edilmesi ile sonuçlanan elim olayların yaşanmasına, ayrıca İslâm tarihinde asırlar süren fitne ateşinin tutuşmasına, insanların siyasî ve dinî tefrikaya düşmesine sebep olmuştur.



## KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan. "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3 (Aralık 2019), 1173-1199.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.
- Akarsu, Murat. *H. Osman ve Hilafeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Akarsu, Murat. *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Aktaş, Ömer. *Muğîre b. Şû'be'nin Hayatı ve Kişiliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aktaş, Ömer. *Bir Arap Dahisi Muğîre b. Şû'be*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Aktaş, Ömer. *Sakîf Kabilesi ve Hz. Peygamber'le Münasebetleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Altun, İsmail. "Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkid". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*. 0/51 (2019), 419-443.
- Alptekin, Coşkun. "Ahdas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Apak, Adem. "Hz. Osman Dönemi Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 437-446.
- Apak, Adem. "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Temmuz-Aralık 2005), 157-170.
- Apak, Adem. *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- Aycan, İrfan. "Ebû Süfyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/230-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aycan, İrfan. *Muaviye b. Ebû Süfyan'ın Hayatı ve Devlet Politikası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gifârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak- 3 Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya: Çizgi Yayınları, 2016.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1414/1993.
- Bartak, Hasan. *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelere Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Başaran, Selman. "Hakem b. Ebû'l-As". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar- Riyad Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut:1408/1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Aklı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Avend-i Daniş, 1993.
- Çetin, Osman. "Hürmüzân-ı Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/498. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demircan, Adnan. *Râşid Halifeler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Demircan, Adnan. *Bedevî*. İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2020.
- Demirci, Mustafa. "İslâm'ın Ümrân Şehri: Bağdat". *Hece Dergisi (Şehirlerin Dili Özel Sayısı)* (Haziran 2009), 249-257.
- Dertli, Osman. *H. Osman Dönemi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *Ahbâru't-Tivâl*. thk. Ömer Faruk et-Tebbah. Beyrut: t.y.y.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Büyük İslâm Tarihi (Asr-ı Saâdet)*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1975.
- Fayda, Mustafa. "Bedevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/311-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Güzel, Ahmet. "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zer el-Gifârî". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Aralık 2012), 43-68.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târihu Halîfe b. Hayyat*. çev. Abdülhalik Bakır. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001.
- Hançabay, Halil İbrahim. *Halifeliği Döneminde Hz. Osman'la Hz. Ali Dışındaki Şûra Üyeleri Arasındaki İlişkiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hançabay, Halil İbrahim. "Hz. Osman'ın Halife Seçilmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 0/58 (2014), 375-394.
- Hatalmış, Ali. "İslam Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37/0 (2017), 183-208.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1269/1853.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1460/2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Hicr, 1419/1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şîri. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hasîmî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Ali Muhammed Denrel-Yasin Sâdüddîn Beyân. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim. *Minhâcüs-Sünne*. thk. Muhammed Raşid Salim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî'l-Târih*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kılıç, Ünal. "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2002), 239-260.
- Kissinger, Henry. *Liderlik (Dünya Stratejisi İle İlgili Altı Ders)*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Runik Kitap Yayınları, 2022.
- Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1981.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Rifâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/177-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kıyâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/507. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Mesûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Mürûcüz-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Öz, Emine Tuğba. "Hz. Osman'ın Sahâbe Tarafından Eleştirilen Bazı Siyasi Düşünce ve Politikaları". *İLSAM Akademi Dergisi* 1/2 (Eylül 2021), 177-199.
- Özkuyumcu, Nadir. "Raşid Halifeler Döneminde Yapılan Deniz Seferleri". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. ed. Ahmet Önkâl ve M. Ali Kapar. 2/251-259. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Özdemir, Mehmet Nadir. "İslâm Tarihi'nde İlk İhtilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yasir". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 7/14, (2013), 311-334.
- Salim b. Zekvân, el-Hilâlî. *es-Sîre*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sönmez, Abidin. *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Mektupları*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1984.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi- Küfe Örneği". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 63-86.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Halifeler Tarihi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihü't-Taberî: Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mu'arefe, 1960.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî. *Târihü'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemir Mühenna. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.



## Tanrı İsrâf Eder mi?

### Does God Waste?

**Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan  
osman.karaagac@erzincan.edu.tr · ORCID > 0000-0002-4942 3835

#### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Şubat/February 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 09 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 367-390

**Atıf/Cite as:** Karaağaç, O. "Tanrı İsrâf Eder mi?" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 367-390.

## TANRI İSRAF EDER Mİ?

### ÖZ

Tanrı, her türlü noksanlıklardan uzak, mükemmel bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, her türlü iyiliğin, güzelliğin ve düzenin kaynağı olarak gösterilmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın yapmış olduğu her bir eyleminde bir amaç söz konusudur. Bu amaçların bir kısmı insan tarafından bilinirken bir kısmı ise bilinemezliğini korumaya devam etmektedir. Var olan şeylerin bir kısmı doğrudan insan hayatı ile ilgili iken bir kısmı ise dolaylı olarak ilgilidir. Modern dönemde iyi kavramı ile insanın menfaati arasında sıkı bir ilişki gözlemlenmektedir. Bir şeyin iyi olabilmesi için doğrudan insan hayatına fayda temin ediyor olması gerekir. Aksi takdirde gereksiz ve faydasız olarak değerlendirilmektedir. Son zamanlarda bir taraftan evrenin büyüklüğü ve büyük bir kısmının kullanılamayacak olması, diğer taraftan bir takım canlı türlerinin varlık nedenlerinin anlaşılabilmesi ve insan nesline faydasızlığı ya da zararı üzerinden Tanrı'nın bunları yaratarak israf ettiği şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu çalışmanın amacı özellikle ateistik düşünceye sahip olan Richard Dawkins ve Victor Stenger'in –eğer varsa- Tanrı'nın birçok gereksiz şey yaratarak israf ettiği şeklindeki düşüncelerinin gerçeği yansıtmadığını göstermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı, Evren, Yaşam, İsraf.



## DOES GOD WASTE?

### ABSTRACT

God is defined as a perfect being, free from all kinds of deficiencies. Therefore, God is shown as the source of all kinds of goodness, beauty and order. For this reason, there is a purpose in every action that God has done. While some of these goals are known to man, some of them continue to remain unknown. While some of the things that exist are directly related to human life, some of them are indirectly related. In the modern period, a close relationship is observed between the concept of good and human benefit. For something to be good, it must be directly beneficial to human life. Otherwise, it is considered unnecessary and useless. Recently, on the one hand, assessments have been made that the size of the universe and a large part of it is unusable, on the other hand, the reasons for the existence of a number of living species are not understood, and God wastes them by creating them due to their uselessness or harm to human generation. The purpose of this study is to show that the atheistic ideas of Richard Dawkins and Victor Stenger in

particular, do not reflect the truth that God -if He exist- wastes by creating many unnecessary things.

**Keywords:** Philosophy of Religion, God, Universe, Life, Waste.

## GİRİŞ

Geleneksel dönemde insan, güneşi ve yıldızları görmüş ve tüm bu unsurların dünyanın etrafında döndüğünü düşünmüştür. Modern dönemlerde ise güneşin merkezde olduğu keşfedilmiş ve tüm unsurların güneşin etrafında döndüğü anlaşılmıştır. Yine bu dönemle beraber evrenin bilinenden çok daha büyük olduğu anlaşılmıştır. Tanrı-evren ilişkisi açısından yapılan tartışmalar, geleneksel dönemde daha ziyade evrende-daha dar kapsamda dünyada- var olan düzen ya da düzensizlikler üzerinden dile getirilmiştir. Evrende görünen düzen, ahenk ve uyum teizmin, düzensizlik, kötülük, amaçsız ve gereksiz gibi görünen şeyler ise ateizmin dayanak noktalarından bazıları olarak dile getirilmektedir. Düzenin varlığı ya da yokluğu ise amaç ve araç üzerinden değerlendirilmiştir.

Antik Yunan'da Aristoteles (MÖ 384-322), evrende meydana gelen oluşumların bir kısmının şans ve rastlantı sonucu meydana geldiğini ifade eden yaklaşımlara "ereksel" neden üzerinden cevap vermektedir. Ona göre evrendeki birtakım şeylerin ereksel bir nedeni yokmuş gibi görünmektedir. Ancak ereksel nedenin anlaşılması için var olan bir nesnenin "bir şey için" var olması gerekir.<sup>[1]</sup> Kendi başına olan bir şeyin herhangi bir nedeninin olmaması gerekir. Örneğin bir ev için "kendi başına" neden "mimar" ise ilineksel bir nedendir. Ayrıca bu mimarın tecrübeli ya da eğitilmiş olması gerekir. Ayrıca alacaklı olan biri kendisine borcu olan bir insanın ondan habersiz olarak bulunduğu yere gitse bu olayın tesadüfen gerçekleştiği söylenemez. Bu olay her ikisinin de bilgisi dışında gerçekleşirse şans olarak addedilebilir. Ancak alacaklı sık sık borçlunun karşısına çıkıyorsa burada şans ve tesadüften bahsedilemez.<sup>[2]</sup> Çünkü şans ve tesadüfe bağlı olayların nedenlerinin, amaçlarının ve sınırlarının belirsiz olması zorunludur.

Aydınlanma döneminin öne çıkan filozoflarından biri olan David Hume (1711-1776) *Din Üstüne* adlı eserinde Philo'nun üzerinden şöyle bir yaklaşım sergilemektedir: Tanrı'nın mükemmel ve iyi oluş düşüncesi kendisine inananlarda bir körlük oluşturmaktadır. Böyle bir düşünce Tanrı'nın yaratmış olduğu her şeyin mükemmel ve yerli yerinde olduğu fikrini oluşturur. Böyle bir yaklaşımın terkedilmesi durumunda durumun tamamen tersine döneceğini ifade eden Hume, dile getirmiş olduğu gemi örneği üzerinden geminin son halini gören kişi onu yapan marangozun mükemmel bir iş çıkardığını düşünebilir. Oysaki onu yakından bilen-

<sup>[1]</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Babür Saffet (Ankara: YKY Yayınları, 2014), 71.

<sup>[2]</sup> Aristoteles, *Fizik*, 73.

lerin geminin yapılış sürecinde yaşanan deneme ve yanılmaları öğrenince şaşkınlık yaşaması kaçınılmazdır. Dolayısıyla geminin yapılış sürecinde yaşanan deneme ve yanılmalar nasıl israfa sebebiyet vermişse Tanrı'nın da evreni yaratırken israf ettiğini dile getirmektedir. Geminin herhangi bir yerinde bir değişiklik yapılmaya kalkılırsa o zaman tüm eksiklikler ve gereksizlikler ortaya çıkacaktır.<sup>[3]</sup> Hume'a göre Tanrı taraftarların beğenmediğiniz bu evrenin aynısını yapabilir misiniz şeklindeki soruları anlamsızdır. Ona göre bir kişinin bir şeyi yapamaması, bir başkası tarafından yapılan şeyin mükemmel olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmez.

Hume'a göre Tanrı evreni yaratırken düzensiz bir işçilik ortaya koymuştur. Zira evrende herhangi bir amaca hizmet etmeyen ve ortadan kaldırıldıklarında herhangi bir eksikliğin meydana gelmeyeceği nesnelere göze çarpmaktadır. Diğer yandan yararlı ve birbiriyle ilintili gibi görünen şeyler de kabaca oluşturulmuş ve son şekli verilmemiş gibi görünmektedir. Örneğin denizcilikte gemilerin amacına uygun olarak işlevini görebilmeleri için rüzgâr gereklidir. Ancak bazen rüzgâr ya hiç olmaz ya da bazen fırtına ve tayfun şeklinde ortaya çıkıp denizcilik faaliyetlerini durdurmak bir yana kıyı bölgelerindeki insanların yaşam ve imkânlarını alt üst edip yok edebilmektedir. Yine aynı şekilde insan ve hayvan yaşamı için vazgeçilmez olan suyun kaynağı olan yağmurlar da bazen hiç yağmayarak bazen de aşırı derecede yağarak hayatın olağan akışını tersine çevirebilmektedir.<sup>[4]</sup>

Modern döneme gelindiğinde evrenin belirli bir plan dâhilinde var edilmesiyle alâkalı olarak yeni yaklaşımlar dile getirilmiştir. Bunlar ince ayar, akıllı tasarım ve antropik ilkedir. Bu yaklaşımlara göre evren ince hesaplar yapılarak var edilmiş ve insan için uyarlanmıştır. Özellikle antropik ilke, dünyanın insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şartlarda var edildiğini dile getirmektedir. Bu yaklaşımların aksine Dawkins ve Stenger, evrenin-dünyanın dışındaki kısımların- büyük bir bölümünün kullanılmadığını ifade ederek Tanrı taraftarlarının, dünyanın insan için var edildiği fikrinizden vaz geçmeleri ya da Tanrı'nın -büyük bir kısmı kullanılmayan-koca evreni yaratarak israf ettiğini kabul etmeleri gerektiğini ifade etmektedirler. Bu noktadan hareketle yapılması gereken şey, öncelikli olarak hem evrenin yapısında hem de yaşam koşullarını meydana getiren unsurlarda herhangi bir israfın olup olmadığını göstermektir. Tanrı, her şeyi bir plan dâhilinde yaptığına göre anlamsız ve gereksiz gibi görünen şeylerin ardında birtakım gerekliliklerin yatması kaçınılmazdır. Konunun daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikli olarak israf kavramının tahlili, evrenin oluşum aşamasında yaşananlar, ekosistemdeki yerindelik, biyolojik dünyanın fizikî dünya ile uyumu ve yeni keşfedilen evrenlerin ışığında değerlendirme yapmak faydalı olacaktır.

<sup>[3]</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İmge Yayınları, 1995), 195.

<sup>[4]</sup> Hume, *Din Üstüne*, 217.

## 1. İSRAF

İsraf, gereksiz yere para, zaman, emek harcama, savurganlık ve tutumsuzluk olarak ifade edilmektedir. Ancak israf dar kalıplara hapsedilerek anlaşılması ve üzerinde ortak bir kanaat oluşturulması zor olan bir kavramdır. Zira uzun vadeye yayılarak uygulamaya sokulan bir program kapsamında yapılan harcamalar, geçirilen zaman ve gösterilen gayret, bu programın varlığından haberdar olmayanlar için bir israf sayılabilir. İsraf bireylerin sosyo-ekonomik, kültürel alt yapılarından dolayı farklı anlaşımllara sebebiyet verir mahiyettedir. Her türlü farklı bakış açısına rağmen israf insan açısından test edilebilir bir durumdadır. Söz konusu Tanrı olunca, Tanrı'nın eylemlerinde israf edip etmediğinin anlaşılması için çok geniş ve kapsamlı değerlendirme yapmanın zorunluluğu aşikârdır.

Evrende insan aklının kavramakta zorlandığı birçok şey göze çarpmaktadır. Bu göze çarpan şeylerin bir takım var oluş gerekçeleri mi var yoksa Tanrı bunları gereksiz yere mi yaratmıştır? Bir tarafta mükemmel olarak kabul edilen Tanrı diğer tarafta israf olarak değerlendirilen şeyler var. İsraf ve Tanrı ilişkisi, kötülük probleminde olduğu gibi ateizmin lehinde kullanılan argümanlardan biridir. Böyle bir durumda ya Tanrı'nın israf etmediği ya da Tanrı'nın gereksiz şeyler yarattığı düşüncesi kabul edilecektir. Peki, her şeyi ile mükemmel olarak kabul edilen Tanrı israf edebilir mi?

Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam inancında Tanrı her şeyi ile mükemmel bir varlık olarak kabul edilmektedir. Tanrı inancına sahip olan bir insan Tanrı'nın yaratıklarını israf olarak nitelendirmez. O halde evrenin yapısı ve yaşam döngüsünde olup bitenleri nasıl değerlendirmeliyiz?

Son zamanlarda evrenin yapısına yönelik yapılan çalışmalar neticesinde elde edilen bulgular farklı yorumlamalara sebebiyet verdiği görülmektedir. Bu bulgular bir açıdan Tanrı ile irtibat kurularak değerlendirilirken diğer bir açıdan Tanrıdan bağımsız olarak yorumlanmaktadır. Ünlü İngiliz fizikçi Paul Davies, kozmik düzenin herhangi bir tasarımcı tarafından meydana getirildiğine dair bir pozitif sonuç olmadığına inanmaktadır. Evrende var olan yasaların gizeminin günün birinde bilim insanları tarafından açıklanacağını umut etmektedir. Bununla birlikte var olan temel sabitelerin neden var olduğunu merak etmektedir. Zira neden dünyanın etrafında aynı oranda hidrojen olduğu gibi diğer yıldızlarda da aynı oranda bulunmaktadır? Bu durumu Davies akıl almaz diye nitelendirmektedir. Aynı şekilde hidrojen atomunun içerisinde bulunan proton elektrondan 1836 kat daha ağırdır. Bu ve buna benzer kuvvetlerde hâkim olan sayılar vardır. Bu sayıların sistemin içerisinde çok büyük bir anlamı olmalıdır.<sup>[5]</sup> Davies'e göre fizikî dünyada canlıların oluşumu için birçok kritik husus vardır. Ancak bunlar arasında önem

<sup>[5]</sup> Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik* (İstanbul: Alfa Bilim, 2014), 246.

açısından diğerlerinden ayrılması sebebiyle iki husus çok önemlidir. Bu hususlar evrenin başlangıç aşamasındaki hızı ve genişlemesidir. Kütle çekim etkisi altında olan maddenin rasgele şartlarda bir yıldız ya da bir gaz bulutu yerine bir kara delik oluşturması çok yüksek bir olasılıktır. Eğer başlangıç koşullarında bir planlama yapılmıyorsa maddenin ve enerjinin şu anki yapısında olması imkânsız olurdu.<sup>[6]</sup> Anlaşılmaktadır ki Davies, evrenin yapısının Tanrı'nın varlığına delalet edip etmeyeceği konusunda net bir düşünceye sahip değildir. Bir taraftan Tanrı'nın olduğuna dair net bir düşünceye sahip değil iken diğer taraftan var olan sistemin hassas dengeler üzerine kurulu olduğunu da kabul etmektedir.

Günümüzün önemli ateist biyologlarından olan Richard Dawkins, evrenin çok büyük olduğunu ve hâlâ büyük bir kısmın gizemini ve kapalılığını koruduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre yaşamın dünyaya has bir durum olduğu değerlendirilmez Orta Çağ kokmaktadır. Zira Kilise kendi öğretilerini topluma dayatmak için böyle bir paradigma oluşturmuştu. Evrende yüz milyarlarca yıldız ve gezegen varken bizim gezegenimizde yaşamın oluşturulmasının nasıl bir gerekçesi olabilir.<sup>[7]</sup> Dawkins, yaşamın neden bu gezegende olduğunu başka bir gezegende olmadığını izah edememektedir. Dawkins'e göre tavus kuşunun kuyruğu şaka gibidir. Bu kuyruk sahibinin ne yaşamını kolaylaştırmakta ne de yaşamda kalmasını sağlamaktadır. Aksine güzel görüntü arz eden kuyruğu nedeniyle avcılarının hedefi olmaktadır. Aynı durum bir erkek çardak kuşu içinde geçerlidir. Onun çardağı için harcadığı emek ve zaman için de aynı şeyler söylenebilir. Yine alakarganın karınca yuvasında "banyo yapmaları" ve bu yapılan işin ne işe yaradığı kimse tarafından bilinmemektedir. Bu yapılan işi belki parazitlerden temizlenme tekniği olabilir ancak bu kanıtlanmış değildir. Darwinci mantığa göre eğer kuşlar böyle yapmasalardı doğal seçim onları cezalandıracaktı. Dawkins'e göre gerekçe ne olursa olsun bu yaşam için bile olsa bir emek ve zaman israfıdır.<sup>[8]</sup> Dawkins, alakarganın karınca yuvasında banyo yapmasının faydasının olmadığını düşünerek faydasız olduğunu dile getirmektedir. Ancak bilinmelidir ki bir eylemin nedeninin insan tarafından bilinmemesi onun faydasız olduğu anlamına gelmez. Zira canlı türleri genellikle kendileri için faydalı olan şeyleri tekrarlar. Özellikle kuşaklar arası aktarımlarda bu durum daha da belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir.

Tanrı hipotezinin başarısız olduğunu düşünen Victor Stenger ise yaşamla ilgili olarak tarafsız bir bakışla değerlendirildiğinde dünyanın dışında bir gezegende yaşamın bulunmadığını ve bunun da teoloji açısından önemli bir koz olduğunu ifade etmektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalar herhangi bir gezegende yaşam emaresine ulaşamamıştır. Stenger'a göre günün birinde Mars'ta, Jüpiter'de ya da

<sup>[6]</sup> Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, 236.

<sup>[7]</sup> Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* (New York: Norton, 1996), 143.

<sup>[8]</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 163.



herhangi bir gezegende buzulların altında yaşama dair emareler ortaya çıkabilir. Ancak bunun dünyadaki gibi kompleks bir yaşam formuna sahip olamayacağı açıktır.<sup>[9]</sup> Stenger'a göre evrenin yapısının yaratılışçı teolojide anlatılan evrenle benzer bir tarafı yoktur. Kutsal kitaplarda anlatıldığı şekliyle güneş dâhil diğer gezegen ve yıldızlar dünyanın etrafında dönmüyor. Ayrıca iddia edildiği gibi düz değil yuvarlaktır. Dünya atipik olan güneşin etrafında dönen on küsur gezegenden biridir. Dünyanın güneşe uzaklığı yüz elli milyon Plüton'un altı milyar kilometredir. Güneş sisteminin sınırlarını belirleyen kuyruklu yıldızlar kümesini oluşturan Oort bulutu otuz üç trilyon kilometrelik bir alanı kapsamaktadır. Böylesi dev bir sistem hiçbir amaca hizmet etmiyor gibi görünmektedir.<sup>[10]</sup> Samanyolu, şu ana dek bilinebilen yüz milyar civarındaki galaksiden bir tanesidir. Burada cevabı merak edilen soru şudur: Evrenin büyüklüğü ve yaşı ne kadardır? Keşfedilebilen en uzak galaksi 13,2 milyar ışık yılı uzaklıkta, yaşı ise 13,7 yıl olarak tahmin edilmektedir; sürekli genişlediğinden dolayı da bu galaksinin kırk milyar yıl uzaklıkta olduğu tahmin edilmektedir.<sup>[11]</sup> Eğer Tanrı, evreni insanı merkeze alarak yaratmış ise o zaman tüm alanlarıyla insan için ayarlanmış olmalıydı; böyle olmadığına göre Tanrı'nın başka maksatları olmalıdır. Kutsal metinlerde zikredildiği gibi Tanrı kusursuz ise o zaman kusursuz bir evren yaratması gerekirdi. Samanyolu galaksisi iki yüz ila dört yüz milyar yıldız barındırmakta ve keşfedilen en uzak mesafe 13,7 milyar yıl uzaklıkta olduğu bilinmektedir. Bu, insanın hiçbir zaman ulaşamayacağı bir noktadır. Tanrı, insanın hiçbir zaman ulaşmayacağı ya da kullanamayacağı kadar geniş bir evren yaratarak israf etmiştir. Yine aynı şekilde Tanrı, sınırsız bir güce sahip ise -kutsal metinlerin haberlerini doğru kabul ederek- altı gün, bilimsel veriler dikkate alındığında ise dokuz milyar yıl harçayarak zaman israfı, kullanılmayacak bir madde ya da alan yaratarak onları da israf etmiştir.<sup>[12]</sup>

Evrenin yapısı üzerinden Tanrı'nın israf ettiğine dair dile getirilen yaklaşımda öne çıkarılan birtakım hususlar vardır. İlk olarak, zaman zaman yaşanan volkanik patlamalar israfın bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Zira bu iddia edilen büyük patlama sırasında dinazorlar gibi birçok tür ortadan kalkmıştır. Tanrı neden böyle bir yol tercih etmiştir? Ya o türleri yaratmasaydı ya da o türlerin de varlıklarını devam ettirecek bir sistem var etseydi. Ancak big bang teorisine göre milyonlarca yıl önce yeryüzünde büyük bir patlama oldu. Patlamadan önceki yaşam koşulları basit yaşam formları için uygundu. Dünyanın enerji yapısı daha düşük seviyeli idi. Ancak büyük patlama ile birlikte sistem alt üst edilerek o ana kadar yaşamış olan basit yaşam formları yerini daha üst düzey ve kompleks yapılara bıraktı. Dinazorlar gibi bilindik türler yaşam sahnesinden çekildiler. Dünya yaşam koşulları itibariyle bugünkü haline dönüştürülmüş oldu.<sup>[13]</sup>

[9] Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2007), 141.

[10] Stenger, *God*, 154.

[11] Stenger, *God*, 155.

[12] Stenger, *God*, 156.

[13] Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 18; Maurizio Gas-

İkinci olarak dile getirilen israf konusu evrenin genişlemesidir. Konuyla alakalı olarak dile getirilen husus evrenin oluşum sürecinde meydana gelen ısı birikimi ve genişlemenin zorunluluğudur. Evrenin genişlemesi durduğu takdirde Einstein'ın (1879-1955) kozmolojik sabitesine göre enerji yetersizliğinden dolayı genişleme hızını kaybedecek, ya çöküş başlayacak ya da muhtemelen karanlık enerji devreye girecektir.<sup>[14]</sup> Evren henüz tam olarak çözülebilmemiş değildir. Evrenin %5 nin sıradan maddelerden, %25 nin karanlık madde ve %70 nin karanlık enerjiden oluşmaktadır. Evrenin %95 ni oluşturan maddelerin sırrının çözülememesi evrenin geleceği açısından endişe bir o kadar da merak uyandırmaktadır. Karanlık enerjinin sırlarının çözülmesi evrenin geleceği açısından önemli gelişmelere gebe dir.<sup>[15]</sup> An itibarıyla karanlık maddenin varlığı ya da oranı israf olarak değerlendirilebilir. Ancak ileride karanlık maddenin gizemi çözüldüğünde bugün yapılan değerlendirmeler anlamını yitirmiş olacaktır.

Üçüncü olarak ise diğer yıldızlardaki zengin maden yatakları gösterilmektedir. Diğer gezegenlerde var olan madenlerin varlığı nasıl değerlendirilmelidir? Eğer orada yaşam olmayacak ise o madenler ya dünyaya getirilebilecek ya da getirilemeyecek. Getirilebilecek olursa o madenler neden dünyada yaratılmadı da diğer gezegenlerde yaratılarak insanlığın aşırı emek ve zaman harcamasına sebebiyet verildi; getirilemeyecek olursa o zaman da kullanılmayacak olan madenlerin yaratılması israf olacaktır.<sup>[16]</sup>

Tanrı'nın lehinde kullanılan argümanlardan biri olan antropik ilkeye göre Tanrı, her şeyi yerli yerinde yaratmıştır. Bir bütün halinde evreni yaratarak o bütünü içerisinde yer alan dünyamızı da yaşam için elverişli hale getirmiştir. Evrenin var oluş aşamasında ve devamında birtakım esasların olduğu ateistlerce de kabul edilen bir gerçektir. Stenger, evrenini yapısında birtakım ayarlanmaların olduğunu kabul etmektedir. O, evrenin yapısındaki ince ayarlanmışlığı şu şekilde sıralamaktadır:

1-Elektromanyetik kuvvet, kütle çekim kuvvetinden  $10^{39}$  kat daha fazladır. Bu kuvvetler güçleri açısından birbirine daha yakın olsalardı yıldızlar evrimleşme şansı bulamadan çok önce çökerlerdi.

2-Evrenin boşluk enerji yoğunluğu kimi teorik kestirimlerden en az  $10^{120}$  kat daha düşüktür. Evren herhangi bir zamanda bu hesapların ima ettiği kadar geniş olsaydı çabucak patlardı.

---

perini, *The Universe Before the Big Bang: Cosmology and String Theory* (Berlin: Springer, 2008), 2.

<sup>[14]</sup> Kyle Kirkland, *Particles and the Universe* (New York NY: Facts On File, Inc, 2007), 130.

<sup>[15]</sup> A. J. Meadows, *The Future of the Universe* (London: Springer, 2007), 160; Stuart Clark, *Towards the Edge of the Universe* (New York: John Wiley&Sons, trsz), 166.

<sup>[16]</sup> R.M Rich, *The Metal-Rich Universe*, ed. Garik Israelian - G. Meynet (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 3; N.C Santos, *The Metal-Rich Universe*, ed. Garik Israelian - G. Meynet (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 17.

3- Elektronun kütlesi, nötron ve protonun kütleleri arasındaki farktan daha azdır. Dolayısıyla serbest bir nötron, bir protona, elektrona ve antinötrinoya bölünebilir. Böyle olmasaydı nötron istikrarlı kalırdı ve evrendeki elektronlarla protonların çoğu nötronlar oluşturmak üzere birleşir, yıldızların ana bileşeni ve yakıtı olan çok az hidrojen kalırdı.

4- Nötron protondan daha ağırdır, ama enerji korunumunun nötronların bölünmesini engellediği çekirdeklere bağlanmasını engelleyecek kadar ağır değildir. Nötronlar olmasaydı yaşam gibi karmaşık sistemlerin inşası için gerekli olan ağır elementler olmazdı.

5-Karbon çekirdeğinin yaklaşık 7,65 milyon elektron-voltluk bir uyarılmış enerji seviyesi vardır. Böyle olmasaydı yıldızlar yaşamın temelini oluşturmaya yetecek kadar karbon üretemezdi.<sup>[17]</sup>

Göklerin, yıldızların ve ışığın hareketine, mevsimlerin değişmesinin sağlamış olduğu faydalar göz önüne alındığında tüm bu olup bitenlerin Tanrı'nın özel bir ihtimamla şekil verdiği görülecektir. Eğer Tanrı, insan ya da hayvanların ihtiyaç duyduğu şeyleri yaratmayıp ihtiyaç duymadığı şeyleri yaratmış olsaydı o zaman anlamsız bir iş yaptığı iddiası karşılık bulurdu. Canlıların bir takım özelliklerinin kimi zaman eşiyile irtibat kurma, kimi zaman dikkat çekme, kimi zamanda estetik duygularla var olduğu bilinmektedir.<sup>[18]</sup> Bununla birlikte bir tavşanın kuyruğu ya da bir zebanın üzerindeki çizgilerin gereksiz olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Ayrıca o özelliklerin onlara ne tür bir fayda sağladığının bilinmemesi o özelliğin israf olduğu anlamına gelmez. Bu noktadan hareketle bir mimar evi ayakta tutacak sistemi kurmadan bir ev inşa etmeye kalkarsa ve yapmış olduğu ev kısa bir zaman sonra yıkılırsa o zaman o evi yapan mimar yanlış ve gereksiz bir iş yapmış olur. Ev yapılırken inşaat konusunda herhangi bir teknik bilgisi olmayan kişi için inşaat aşamasında birtakım işlemleri anlamsız ve gereksiz görülebilir. Ancak yapılan bu işlemlerin gereksiz olduğu anlamına gelmez. Yapılan işin mimari açıdan kalitesi evin görünmeyen ve düşük işlevli bölgelerinde kendini gösterir. Genellikle mimarlar göz önündeki bölgeleri dikkat çekici bir şekilde dizayn ederken göz önünde olmayan bölgeleri ihmal edebilmektedirler. Ancak evrene bakıldığında Tanrı'nın koymuş olduğu sistemde bir ihmal etme basit işçilik denilebilecek bir işlevin olmadığı görülmektedir. Bu konuda enderlik ve ihtimam arasında sıkı bir işbirliği olduğu görülmektedir. Zira Tanrı çok küçük canlıların bile yaşamlarını devam ettirecek donanımı kendilerine vermiştir. Bu da Tanrı'nın eksik bir şey yapmadığını göstermektedir. Zira eksik yapan aynı zamanda fazla da yapacaktır.

<sup>[17]</sup> Stenger, *God*, 146.

<sup>[18]</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 77; Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006), 140.

## 2. EVRENİN OLUŞUM SÜRECİ AÇISINDAN

Evrenin oluşum aşaması açısından genel olarak iki yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri başlangıçsızlık üzerinedir. Bu da tanrısızlık anlamına gelmektedir. Diğer yaklaşım ise süreç içerisinde yaşanan değişim ve dönüşümdür. Değişim ve dönüşüm de bir yönüyle Tanrı'nın süreci yönetmesi ve yönlendirmesi olarak değerlendirilirken diğer yandan da kendindenlik olarak da değerlendirilmelerin yapıldığı görülmektedir. Evrenin oluşumu din ve modern bilimin önemli tartışma konularından biridir. Dinler, evrenin bir başlangıcının olduğunu ve dolayısıyla bir var edicisinin olduğunu dile getirmektedirler. Modern bilimin savunucularının bir kısmı ise evrenin bir başlangıç noktasının olmadığını ve zaman içerisinde evrilerek bugünkü halini aldığını iddia etmektedirler. Bu durumda başlangıcı olmayan bir sistemin doğal olarak sonunun olmaması gerekmektedir. Ancak birçok bilim insanı yaklaşık on sekiz milyar yıl önce büyük bir patlamanın gerçekleştiğini ve yaşam formunun bu patlamanın ardından oluştuğunu dile getirmektedirler. Meselenin odak noktasında varlık kavramının değerlendirme biçimi vardır. Stenger'a göre varlık kavramının anlaşılabilmesi için yapılması gereken şey "hiçlik" kavramının doğru anlaşılmasıdır. Stenger, "varlık" ile "hiçlik" arasında yaşam formunun çok düşük olduğunu göstermek amacıyla şöyle bir örnek vermektedir: Kar tanesini, su buharının atmosferde doğrudan donmasının sonucu ortaya çıkan altı uçlu güzelim buz kristalleri örüntüsü incelendiğinde görülecektir ki, kar tanesinin ömrü çok kısadır. Eriyerek kristalden çok daha küçük bir su damlacığına dönüşmektedir. Bunun böyle olmasının tek nedeni bizim sıcak bir atmosferde yaşıyor olmamızdır. Kar tanesinin simetrisini kırmak için enerji gerekmektedir. Ortamsal sıcaklığın erime noktasının altında olduğu bir çevrede kar taneleri kristalliğini kaybetmeyecek çok daha uzun ömürlü olacaktır. Böyle bir ortamda formlar arası geçiş daha hafif düzeyde ve uzun süreli olacaktır. Dolayısıyla hiçbir şeyden bir şeye geçiş için de bir özneye gerek kalmayacaktır.<sup>[19]</sup> Stenger'ın burada yapmaya çalıştığı şey bir bütünün parçası üzerinde farklı bir sonuç çıkarmaya çalışmaktır. Kar tanesinin oluşumunu dikkate almadan sadece onun erimesi üzerinden değerlendirme yapmak gerçeği göz ardı etmektir. Diğer taraftan hiç erimeyen kar kütesinin ne işe yarayacağı konusunda herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Yani kar tanesi ya kendi doğal sürecince var olup ve yok olacaktır ya da Tanrı'nın varlığı durumunda israf ile tanımlanacaktır.

Varlık kavramının bir örnek üzerinden yapılan analizi doğru sonuca götürmez. Ya da "varlık" ve "hiçlik" arasındaki aralığı daraltarak varlığın değeri aşağı seviyelere çekilemez. Evrenin yapısı dikkatle incelendiğinde çok hassas oranlamaların yapıldığı görülmektedir. Bu hassas oranlar Tanrı karşıtı bilim insanları tarafından da kabul edilmektedir. Modern bilimlerdeki gelişmelerle keşfedilen doğa yasalarındaki binlerce kritik ayara şu beş örneği verilebilir: 1- Evrende canlılığın oluşabil-

<sup>[19]</sup> Stenger, *God*, 132.

mesi için proton ve elektronun kütleleri mevcut şekilde olmalıdır. Eğer protonun kütlesinin elektronun kütlesine oranı 1836/1 oranında olmasaydı, canlılığı mümkün kılan uzun moleküller oluşamazdı. 2- Zayıf nükleer kuvvet biraz daha güçlü olsaydı, Big Bang'de çok fazla hidrojen helyuma dönüşürdü. Eğer bu kuvvet biraz daha zayıf olsaydı, yıldızlardaki ağır elementlerin oluşumu olumsuz etkilenecekti ve canlılık oluşamayacaktı. 3- Çekim kuvveti daha şiddetli olsaydı, tüm yıldızlar bu kuvvetin gücüne direnmeden karadeliklere dönüşürdü. Eğer daha zayıf olsaydı, ağır elementleri oluşturacak yıldızlar oluşamayacaktı. Her iki durumda da canlılık mümkün olamazdı. 4- Hayat için gerekli atomlardan en önemli ikisi karbon ve oksijendir. Bu atomlardan karbonun oksijen atomunun enerji seviyesine olan oranı daha yüksek olsaydı canlılık için gerekli oksijen yetersiz olurdu. Eğer mevcut oran daha düşük olsaydı canlılık için gerekli karbon yetersiz olurdu. 5- Zayıf nükleer kuvvet, güçlü nükleer kuvvet, elektromanyetik kuvvet ve yerçekimi kuvvetinin belli hassas ayarlamalar gözetilerek yaratılmaları gerektiği gibi, birbirlerine göre uygun şekilde de yaratılmaları gerekmektedir. Bu hem galaksilerin ve yıldızların hem de tüm canlıların var olabilmesi için gerekli çok hassas bir dengedir. Bu hassas dengeye söyle bir örnek verilebilir: Çekim kuvvetinin elektromanyetik kuvvete oranı değişseydi, yıldızların oluşumundaki olumsuzluklar canlılığın oluşumuna izin vermeyecek seviyede olurdu.<sup>[20]</sup>

Diğer taraftan Tanrı düşüncesi hakkında net bir görüşe sahip olmayan Stephen Hawking'e (1942-2018) göre evrenin erken dönemleri için değişik elementler için dile getirilen oranlamalar oldukça hatalıydı. Ancak gelişen teknoloji sayesinde yeni hesaplamalar yapma imkânı doğdu. Yapılan gözlemler ve hesaplamalar daha tutarlı hale geldi. Örneğin evrendeki maddenin  $\frac{1}{4}$  ünü helyum oluşturmaktadır. Evrenin ilk döneminde ısı her bölgede aynı derecede idi. Bu durumda çökmenin gerçekleşmemesi için genişlemenin kesin hızı belli olmalıydı. Böylesine hassas ayarlama da ancak Tanrı tarafından yapılabilirdi. Hawking, evrime dayalı evren modelinin gerçekleşebileceğini göstermek için çalışmalar olduğunu ifade etmektedir. Ancak evrenin yarıçapı, saniyenin küçük bir bölümünde milyon kere milyon kere milyon kere milyon kat artmıştır. (1 den sonra 30 tane sıfır) evrendeki düzensizlik balonun üzerindeki kırışıklıkların şişirilmesi sonucu giderilmesi gibi evrende genişletilerek düzeltilmiştir. İlk patlamadan sonra helyum ve lityum gibi elementlerin oluşumu durur. Daha sonra ısı ayarlaması gerçekleşir ve bugünkü fizikî sabiteler oluşmaya başlar<sup>[21]</sup>

Kaos düşüncesi şans, tesadüf ve rasgeleliği ifade etmektedir. Böyle bir durumda uzun süreçlerin olması, aşırı ve yetersiz maddenin olması kaçınılmaz olmakla birlikte kendiliğinden oluşum gerçekleşmesinden dolayı israftan söz edilmeyeceği gibi israfçıdan da bahsedilmesi söz konusu olmayacaktır. Kozmos düşüncesi ise bir

[20] John Leslie, *Universes* (London ; New York: Routledge, 1989), 127.

[21] Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitap, 2007), 31.

bilinçliliği ve amaçlılığı ifade etmektedir. Dolayısıyla bilincin ve amacın olduğu bir yerde israftan bahsedilmesi paradoksal bir sıkıntı meydana getirmektedir. Heykeltıraşın yapmış olduğu heykelin kullanım malzemelerinin yontulma esnasında ana maddeden ayrılması israf olarak değerlendirilemez. Çünkü o parçaların atılmış haliyle var olması durumunda heykeltıraşın sanatını icra etme imkânı ortadan kalkmış olacaktır. Netice itibarıyla hem evrenin başlangıç aşamasında hem de devamlılığı noktasında bir plan dâhilinde hareket edildiği görülmektedir.

### 3. EKOSİSTEMDEKİ YERİNDELİK

Doğadaki yapının yerli yerinde oluşunu ifade etmek için ekosistem kavramı kullanılmaktadır. Bu yapı, canlı ya da cansız bir nesnenin kendisi dışındaki organlarla kurmuş olduğu dostane ve düşmanca tüm ilişkiyi kapsamaktadır. Ekosistem görüşüne göre doğada her şey olması gerektiği gibidir. Olumsuzluk gibi görünen bazı durumlar tamamlayıcı ya da dengeleyici olarak vardır. Üreme ve çoğalmanın dengesizliğini ortadan kaldırmak için diğer canlılara av olma ve hastalık ya da ölüm denge unsuru olarak kullanılmaktadır.

Ekoloğlara göre cevaplanması gereken birtakım sorular vardır. Bunlar: Niçin çok sayıda tür vardır? Bu türler var olan kaynakları nasıl bölüşürler? Bir sürünün selameti ve nüfus popülasyonunu etkileyen güç fiziksel mi biyotik etkenler midir? Bir türün çevresiyle başa çıkması için sahip olması gereken fizyolojik şekiller ve davranışlar nasıl şekillenmektedir?<sup>[22]</sup> Günümüzde üç türlü ekolojiden bahsedilmektedir. Bunlar: Birey, tür ve komünite ekolojisidir. Birey ekolojisinde türün yaşamış olduğu koşulların onun hayatta kalmasına ne derece etki ettiği araştırılmaktadır. Kış uykusu ve uzun yolculuklar da bu uyum kapsamı içerisindedir. Uzun soluklu bir kış uykusuna yatan ya da uzun bir yolculuğa çıkan bir türün bu zor durumun üstesinden gelmesini sağlayan etmen evrimcilerin iddia ettiği gibi çevresel faktörlerin dönüştürmesi mi yoksa bulunduğu çevreye uygun var edilme mi söz konusudur. Tür ekolojisinde ise dikkate alınan şey neden bazı türler bazı bölgelerde kümelenirken başka bölgelerde hiç görünmemektedir.<sup>[23]</sup> Bir tür için en can alıcı nokta içerisinde bulunduğu çevrenin o türün bütün gereksinimlerini karşılayabilmesidir. Buna o türün “niş”i denmektedir. Herhangi bir bölgede yaşayan bir tür için onun nişinin var olduğu, yoksa onun nişinin olmadığı söylenebilir. Yeni Gine ormanlarında ağaçkakan türünün bulunmaması o bölgenin ağaçkakan için uygun olmadığı anlamına gelir. Diğer taraftan benzer türden hayvanların yaşadığı bölgelerde yeterli kaynak yok ise o zaman da rekabet kaçınılmaz hale gelmektedir.<sup>[24]</sup>

<sup>[22]</sup> Ernst Mayr, *This Is Biology: The Science of the Living World* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1998), 209.

<sup>[23]</sup> Mayr, *This Is Biology*, 211.

<sup>[24]</sup> Mayr, *This Is Biology*, 2012.

Charles Darwin (1809-1882), yayınlamış olduğu “*Türlerin Kökeni*” adlı eserinde evrende ve yaşamda herhangi bir düzen ve uyumun olmadığını iddia etti. Ona göre var olan şey doğum, hayatta kalabilmek için verilen mücadele olduğunu ve sonunda iyi olanın kazandığı, zayıf ve güçsüzlerin kaybederek ölüm yoluyla yok olup gittiklerini ifade etti. Düzen (ekosistem) bir belirleyici gerektirir. Oysaki “doğal seçim” sadece bireyin hayatta kalma azminin bir sonucu ortaya çıkar. Harici bir belirleyici gerektirmez.<sup>[25]</sup>

Darwin’ın doğal seçim konusundaki görüşlerini benimseyen Dawkins’de aslo-lanın nesiller ve cinsiyetler arası mücadele olduğunu dile getirmektedir. Bazı türlerin yavrularının güçsüzlükten dolayı dışlanarak ölüme mahkûm edilmeleri bunun en belirgin örneğidir.<sup>[26]</sup> Gerek Darwin gerekse Dawkins, canlılar dünyasındaki mücadeleyi önceleyerek onların hayatlarındaki yardımlaşma ve onların yaşadığı koşulların onlar için uygun oluşlarını dikkate almamaktadırlar.

Stenger, Tanrı evreni insan için yaratmış olsaydı ona yetecek bir şekilde yaratır-dı düşüncesindedir. Dini verilere göre altı gün bilimsel verilere göre ise dokuz mil-yar yıl zaman harcamazdı. İnsan için gerekli olmayan kimyasal elementleri de var etmek için çaba harcamazdı. Aynı şekilde enerji israfı da söz konusudur. Güneşin yaymış olduğu enerjinin çoğu işe yarmadan uzayda dağılmaktadır.<sup>[27]</sup>

Yaşam için gerekli unsurlar vardır. Bu unsurlar su, hava, ısı, ışık ve çevredir. Bu unsurlar yaşamın önemi oluşum sürecindeki diğer unsurlarla olan iletişimi ve in-san metabolizması ile ilişki ortaya konduğunda ortamın insan için var edilip edilmediği gerçeğine biraz daha yaklaşmış olacaktır. Özellikle Stenger ve Dawkins’in iddia ettikleri gibi bir rasgelelik mi yoksa bir denk getirme mi var daha iyi anlaşılacaktır. Yaşam için zorunlu olan bazı unsurların değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Bunlar: Su, hava, ısı ve ışık ve çevredir.

### 3.1.Su

Yeryüzündeki yaşam için en önemli kaynak sudur. Su, çevre koşullarının şekil-lenmesinde önemli rol oynar. Sıcaklık dengesinin oluşumunda ve sürdürülebilir-liğinde etkin güç yine sudur.<sup>[28]</sup> Suyun yaşam için yararları şu şekilde sıralanabilir: 1.Biyokimyasal tepkimelerde en önemli maddedir. 2.Hücre arası ve içi nakil mad-desidir. 3.Çözücü maddedir. 4.Soğutucu maddedir.

<sup>[25]</sup> Charles Darwin, *On the Origin of Species*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), 63.

<sup>[26]</sup> Dawkins, *The Selfish Gene*, 123.

<sup>[27]</sup> Stenger, *God*, 157.

<sup>[28]</sup> Dirk Schulze-Makuch - Louis N. Irwin, *Life in the Universe: Expectations and Constraints* (Berlin ; New York: Springer, 2004), 102.



Ekosistemde yağmur ve buharlaşma arasında sıkı bir işbirliği vardır. Yeryüzü sularının %96,5 okyanus ve denizlerde, Geri kalan kısmı tatlı su kaynaklarıdır. Dünya sularının 0,001 oranı su buharı şeklinde atmosfere yükselmekte ve yağmur sirkülasyonunu sağlamaktadır.<sup>[29]</sup> Orman bölgelerinde yağmurun çok yağması çöllerde az yağmasının nedeni budur. Bitkilerin ve diğer canlıların varlık sahasına çıkabilmeleri ve yaşamlarını devam ettirebilmeleri suyun varlığına bağlıdır. Suyun farklı şekillere girebilmesi, evrendeki hidrojen ve oksijen ile uyumlu olması yaşam açısından hayati önem arz etmektedir. Su, farklı elementlerle tepkimeye girme özelliğine sahip olmasaydı sadece susuzluğu giderme işlevine sahip olurdu. Bu da aynı zaman da yaşam koşullarının oluşmaması anlamına gelir.<sup>[30]</sup>

Yaşam açısından önemi tartışılmaz olan yağmurların bazı bölgelere ihtiyacın altında yağarken bazı bölgelere de ihtiyaçtan fazla yağarak insanların mal ve can kaybı yaşaması Tanrı açısından bir bölge itibariyle ihmal diğer bölge itibariyle de israf olarak değerlendirilmektedir. Ancak suyun döngüsüne bakıldığında bitki örtüsünün ve nem oranının ne derece önemli olduğu görülecektir. Ayrıca son zamanlarda tüketilen aşırı enerjiden dolayı meydana gelen küresel ısınmanın oluşturmuş olduğu şartlar nedeniyle buzullar erimektedir. Diğer taraftan aşırı yerleşim alanı nedeniyle dere yataklarının yok edilmesi ya da daraltılması yanı sıra aşırı sıcakların ardından gelen yağmurların aniden toprağın üst kısmını sıkılaştırarak suyun aşağı inmesini engelleyerek selin oluştuğu bilinmektedir. Selin oluşumu insani faktörleri göz ardı edilerek tanrısal bir kontrolsüzlük olarak değerlendirilmemelidir.

### 3.2.Hava

Yaşam için su ile beraber hayati öneme sahip olan diğer bir unsur havadır. Havada birçok element ve gazlar bulunmaktadır. Bunlar: Hidrojen, oksijen, karbondioksit, azot, kükürt ve fosfor vs. Özellikle oksijenin havadaki %21 oranı ile önemli bir rol oynamaktadır. Bitkilerin fotosentez sırasında oksijen kullanmaları düşünüldüğünde oksijenin önemi ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan bitkilerin ve ağaçların karbondioksit alıp oksijen solumaları yerkürenin oksijen ihtiyacı ve dengesi açısından önemlidir.<sup>[31]</sup> Yağmur ormanlarının bir taraftan yerkürenin oksijen ve karbondioksit dengesine diğer taraftan kullanılabilir suyun gelmesinde nasıl bir denge oluşturduğu görülecektir.

Bu noktadan hareketle şu noktayı dikkatlere sunmakta fayda vardır: Oksijenin oranı sabit iken karbondioksit oranının sabit olmaması çevre döngüsü ile birebir

<sup>[29]</sup> İlhami Kiziroğlu, *Genel Biyoloji: Canlılar Bilimi* (Ankara: Okutman Yayıncılık, 2010), 350.

<sup>[30]</sup> Eiichiro Ochiai, *Chemicals for Life and Living* (Heidelberg ; New York: Springer, 2011), 3. Susan R. Wolf, *Mea-ning in Life and Why It Matters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010), 152.

<sup>[31]</sup> Kiziroğlu, *Genel Biyoloji*, 70.



ilintilidir. Aşırı oksijen tüketimi ve karbondioksit salınımı beraberinde kuraklar ve seller getirmektedir. Diğer taraftan hava kirliliğinin tüm canlıları olumsuz etkilediği unutulmamalıdır. İnsan elinin ulaşmadığı noktalarda hava açısından bir problemin olmaması hassas bir ayarın yapıldığını göstermektedir.

### 3.3 Işık ve Isı

Güneş ışığı ve ısısı tüm canlılar için hayati öneme sahiptir. Onsuz bir hayat düşünülemez. Yeterli güneş ışığı ve ısısı almayan canlılar gelişimlerinin tamamlayamazlar. Mevsimsel ve günlük ışık ve ısı yoğunluk değişimine fotoperiyodizm denilmektedir.<sup>[32]</sup> Bitkilerin yetişmiş oldukları coğrafyaların iklim ve gün ışığı ile yakından ilişkisi vardır. Şöyle ki, bazı bitkiler uzun bir gün ışığına ihtiyaç duyarlar bunlara uzun gün bitkileri denilmektedir. Bazıları ise yaklaşık on iki saat gece karanlığına ihtiyaç duyarlar bunlara da kısa gün bitkileri denilmektedir. Bir de nötrali bitkiler vardır ki bunlar gün ışığına karşı nötr bir vaziyettedir.<sup>[33]</sup>

Gün ışığı ve ısısı bir taraftan hayat kaynağı iken diğer taraftan ölüm nedeni olabilir. Zira daldaki meyveyi olgunlaştıran güneş yerdeki meyveyi çürütebilir. Katı ve sıvı yakıtların oluşumunda yer altında karanlık ortamlarda olduğu göz önüne alındığında görülecektir ki gün ışığı bazı maddelere varlığı ile bazılarını ise yokluğu ile hayat kaynağı olmaktadır. Dolayısıyla çevre şartları dikkate alınmadan yapılan her türlü faaliyetin neticesiz kalması kaçınılmazdır.

### 3.4.Ağaçlar ve Bitkiler(Çevre)

Bütün bitkiler kökleri ile topraktan su çeker ve onda var olan mineral tuzlarını emer. Alınan su ve tuz mineralleri iletim kanalları vasıtasıyla bitkinin tüm dokularına ve özellikle de yapraklarına doğru hareket eder. Yaprak, fotosentez için en önemli organdır. Aynı zamanda suyun iletiminde önemli rol oynar. Yaprak bir taraftan enerji üreten maddeyi yapar diğer taraftan fazla suyun terleme yoluyla dışarıya atılmasını sağlar.

Yaprakların üstünün koyu altının açık olması yaprağın içyapısı ile ilgilidir. Yaprığın üst yapısı “kitikula” adı verilen su geçirmez bir madde ile kaplıdır. İç kısımda “mezofil tabakası” denen bir doku vardır ve bu doku iki hücreden oluşur: “Palizat doku” kroplastça zengin hücreler aralarında boşluk bırakmadan yan yana dizilirler. Bu doku fotosentezi gerçekleştirir. “Sünger doku” ise yaprağın hava ile temas kurmasını sağlar. Yaprığın güneş ışığından azami derecede yararlanabilmesi içinde “stoma” denilen boşluklar yerleştirilmiştir.<sup>[34]</sup> Bitkilerin hayatı yaprakla baş-

<sup>[32]</sup> Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, 354.

<sup>[33]</sup> Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, 354.

<sup>[34]</sup> Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, 110.

lamaktadır. Yaprığın yapısı ürünün kalitesini belirlemektedir. Zira yaprak bitkiyi hem koruma hem de besleme görevi görmektedir. Su yaprağın içerisinde bulunan damarlar aracılığı ile iç kısımlara iletilir. Burada oluşan su buharı sünger dokunun aracılığı ile boşluklardan dışarıya atılır. Bu olaya buharlaşma denir. Bu buharlaşmanın bitki için önemlidir. Yaprığın içerisindeki su ve mineral tuzlar güneş ışınlarının etkisinden korumak için yaprağın üst kısmının kalın bir tabaka oluşturmaya yardımcı olur. Bu tabaka güneş ışınlarının dengeli olduğu ve su miktarının yeterli olduğu alanlarda ya daha hafif ya da hiç olmaz.<sup>[35]</sup>

Bazı istisnalar dışında bütün ağaçların ve bitkilerin kökleri yerin altındadır. Kökler, ağaçların ve bitkilerin toprağa tutunmasını sağlar. Ağaçlar ve bitkiler su ve mineral ihtiyaçlarını kökleri aracı ile giderirler. Her bitki ve ağacın kök yapısı farklılık arz eder. Köklerin ağaçları ve bitkileri ayakta tutma görevinin dışında başka işlevleri de vardır. Bunlar: Besin depolama, bataklık bölgelerde solunum kökü oluşturma. Müsait olunmayan yerlerde tutunma görevi ve parazitlerden korumadır.<sup>[36]</sup>

Çevre koşulları canlıların metabolik yapıları ile yakından ilişkilidir. Çöl bitkileri ve canlılarının ihtiyaçları ile kutuplardakilerin ihtiyaçları karşılaştırıldığında çevre ile uyumun ve gerekliliğin olduğu görülmektedir. Örneğin çöl bitkileri ve canlıları suya fazla ihtiyaç duymazlar. Aynı zamanda onların vücutlarında koruyucu bir yağ tabakası da mevcut değildir. Kutup canlılarının ise hayatta kalabilmeleri için besin değeri yüksek yiyecek temin etmesi gerekmektedir. Aynı şekilde hava şartlarından dolayı derilerinin alt kısmında bulunan yağ tabakasının onlar için ne kadar önemli olduğu düşünüldüğünde bir plan dâhilinde var edildikleri görülmektedir.

Ekosistem bütünü oluşturan parçaların bir uyum içerisinde oluşunu ifade etmektedir. Dolayısıyla parçaların bir bütün halinde hareket edebilmeleri için birbirinin ihtiyacını tam zamanında ve kararında karşılaması kaçınılmazdır. Bu durumda bir plan gerektirmektedir. Planda gereksizliğe yer olmaz.

## 4.BİYOLOJİK DÜNYA ÜZERİNDEN

Canlılar dünyası üreme ve hayatta kalma biçimi ile kendine has kurallara sahiptir. Aralarındaki ilişki birbiriyle bağlantılı uzun bir zincirin halkaları konumdadır. Görünürde birbiriyle bağlantısı olmayan halkaların birbiriyle yakından ilintili olduğu gözlemlenmektedir. Aynı zamanda bu çeşitlilik ve renklilik anlamsızlık olarak da değerlendirilmektedir. Bu noktadan hareketle canlıların oluşumunda etkin olan fotosentez, enerji kaynaklarının döngüsü sonucu oluşan fosil yakıtlar ve bir sıradışı canlı türü olan yarasaların incelenmesinde fayda vardır.

<sup>[35]</sup> Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, 110.

<sup>[36]</sup> Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, 113.

#### 4.1.Fotosentez

Yeşil bitkilerin ışıktaki basit bileşiklerinden karmaşık yapıları organik moleküller yapmasına fotosentez denir.<sup>[37]</sup> Tüm bitkilerin başlangıç rengi yeşildir. Yeşil yaprak bol miktarda nişasta barındırmaktadır. Yeşil yapraklar iyod ve potasyum iyodid çözeltisine konulduğunda farklı renkler ortaya çıkar. Bu bir depolama şeklidir. Bitkilerin biyokimyasal yetenekleri hayvanlardan çok daha fazladır. Hayvanları ihtiyaç duyduğu enerjiye sahip bir yapıdadırlar.<sup>[38]</sup>

Dawkins'e göre fotosentez bitkinin kendini inşa etme sürecidir. Dawkins, *Watchower* isimli kitapta bir biyoloğun şu sözlerini alıntılanmaktadır:

“Fotosentez sırasında, yaklaşık olarak yetmiş farklı kimyasal tepkime olur. Bu olay gerçekten mucizevidir. Yeşil bitkiler doğanın ‘fabrikaları’ olarak adlandırılırlar; güzel, sessiz, çevreyi kirletmeyen, oksijen üreten, suyu geri dönüştüren ve dünyayı beslerler. Bunların hepsi sadece şans eseri oluşmuş olabilir mi?”<sup>[39]</sup>

Dawkins, fotosentez olarak nitelendirilen bu sürecin harika olduğunu kabul etmektedir. Ancak bunu doğal seçilimin bir sonucu olarak görmektedir. Dawkins, *Olasıksızlık Dağına Tırmanmak* isimli eserinde mutasyon kamçısını kullanmaktadır. Bununla alakalı olarak farklı eserlerinde Fred Hoyle (1915-2001)'nin evrendeki tasarıma dikkat çekmek için kullandığı Boeing 747 uçağı örneği üzerinden çocukların bilmedikleri bir şifreyi tesadüfen çözmeleri gibi değerlendirmektedir.<sup>[40]</sup> Zaman zaman uçaklarda tadilatların gerçekleşmesinin doğal olduğunu ve bunun da harika olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Dawkins'in bilerek ya da bilmeyerek dikkatten kaçırdığı bir nokta vardır. O da şudur: Uçaklar bakıma alındıklarında birçok parça henüz son kullanım süresi dolmadığı halde riske girilmemek için yenisiyle değiştirilir. Çıkarılan parçalar ya bir daha kullanılmazlar ya daha düşük riskli ve kısa mesafeli uçaklarda kullanılırlar. Bu da aynı zamanda hem zaman hem de kaynak israfı olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan uçaklar kendi kendilerine değişim ve dönüşüm geçiremezler. Bitkiler ise bu işlemi harici bir kuvvet olmaksızın yaparlar. Bu işlem yapılırken de herhangi bir israf söz konusu değildir.

[37] İsmail Parlatır - Türk Dil Kurumu (ed.), *Türkçe Sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), 801.

[38] Kızıroğlu, *Genel Biyoloji*, 130.

[39] Dawkins, *The God Delusion*, 121.

[40] Richard Dawkins, *Climbing Mount Improbable* (New York: Norton, 1996), 77.

## 4.2.Fosil

Uzun yıllar toprak altında başkalaşım yaşayan bitki ve hayvan kalıntılarında fosil denmektedir. Fosil yakıtlar aynı zamanda mineral yakıt olarak da bilinmektedir. Endüstri devrimi öncesi sadece ısınma maksatlı kullanılan fosil yakıtlar(kömür) daha sonraları özellikle doğal gazın keşfiyle çok geniş alanlarda kullanılmaya başlanmıştır.

Fosil atıkların bir kısmı başkalaşım geçirerek enerjiye dönüşürken bir kısmı da doğallığını kaybetmeden asli özelliklerini koruyarak günümüze kadar gelebilmeyi başarmıştır. Özellikle kemik dokularının bozulmadan günümüze kadar gelebilmesi ve onların teknolojinin de yardımıyla yaşadığı çağ hakkında bilgi vermesi bilim tarihi açısından çok büyük bir önem arz etmektedir. Diğer taraftan evrende keşfedilen yeni veriler ile bütünleştirildiğinde yaşamın ortaya çıkışı ve geçirdiği çeşitli evreler hakkında aydınlatıcı veriler sunmaktadır. Aynı şekilde dünyanın dışında yapılan çalışmalar da fosil atıkları üzerinden yürütülmektedir.<sup>[41]</sup>

Diğer taraftan fosil yakıtların insanlığın enerji ihtiyacını karşılaması açısından önemi aşikârdır. Fosil yakıtların oluşumun milyonlarca yıl aldığı dikkate alındığında nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır? Fosil yakıtların hangi evrimsel gerekçeden dolayı oluştuğu düşünülebilir. Ömrünü tamamlamış olan bu organizmaların insanlığın çok önemli bir ihtiyacını karşılaması ölmüş bir organizmaya yüklenebilir mi? Toprağın üzerinde ağaç yapraklarının gübre, tavuk kemiklerinin köpek mamasına dönüşebilme, altında ise yakıtla dönüşebilmesi büyük bir döngünün oluşturulduğunu göstermektedir.

Dawkins, fosil kalıntılarının hoş bir tesadüf ya da ikramiye olduğunu düşünmektedir. Fosillerin yaşam serüvenini anlatması bakımından önemini kabul etmekle beraber fosilsiz de evrim teorisinin anlaşılabilirliğini dile getirmektedir. Fosil kalıntıları bir taraftan hafıza görevi görürken diğer yandan evrim teorisini oluşturan süreçleri destekler mahiyette materyaller sunmamaktadır. Bu açıdan fosiller evrimciler için bir taraftan bir dayanak olurken diğer yandan da olmazsa olmaz olmadığı dile getirilmektedir.<sup>[42]</sup>

Dawkins'in düşünce sisteminde çok zayıf da olsa olasılıkların önemli bir yeri vardır. Fosil kanıtlarının evrim düşüncelerini istedik düzeyde desteklememesinden dolayı onun tercih etmiş olduğu yöntem "yapboz" dur.<sup>[43]</sup> Çünkü yapbozda

<sup>[41]</sup> P. Ulmschneider, *Intelligent Life in the Universe: From Common Origins to the Future of Humanity* (New York: Springer-Verlag, 2003), 149.

<sup>[42]</sup> Richard Dawkins, *The Ancestor's Tale* (London: Weindenfeld&Nicolson, 2006), 16.

<sup>[43]</sup> Dawkins, *The Ancestor's Tale*, 17.

bir düzen olmaz ve öncelik ve sonralık noktasında ilişkilendirilemezler. Bu noktadan hareketle Dawkins, bazı fosil kalıntılarının anlamsız bir şekilde oluşmuş olabileceğini dile getirmektedir.

Fosil kalıntıları uzunca bir süre evrim teorisinin en önemli kanıtı olarak sunuldu. Gelinen noktada hem evrim teorisini destekler mahiyette bir zincirin olmaması hem de birtakım verilerin bu maddenin oluşumunun uzun bir sürede insanlık için faydalı olması onun kendiliğinden oluşamayacağı kanaatini güçlendirmiştir. Hayatın merkezinde önemli bir yeri olan enerjinin insanlık açısından değeri her geçen gün daha fazla kendini hissettirmektedir. Dolayısıyla büyük bir sistem ve gereksinim bir planlayıcıyı gerektirir.

### 4.3. Sıradışı Bir Örnek: Yarasalar

Canlılar dünyasının yapı itibarıyla en farklı olan türlerinden biri yarasalardır. Diğer canlılarda olan görme yetisine sahip değildirler. Onlar karanlık dehlizlerde yaşar ve geceleyin hareket halinde olurlar. Diğer canlılar gündüz işleyen ekonomide var olmaya çalışırken yarasalar dezavantaj gibi görünen bu durumlarını avantaj çevirerek kendilerine geniş bir hareket alanı sağlamaktadırlar.

Dawkins, yarasaların görme duyusuna sahip olmadan çevrelerine adaptasyonunu ve yaşam aktivitelerini kusursuz yerine getirmelerini evrim ve doğal seleksiyon olarak değerlendirmekte ancak bu sıradışı canlıların gizemlerle dolu olduğunu kabul etmektedir. Dawkins'e göre yarasalar bugünkü savunma ve güvenlik sistemlerinin ilham kaynağını oluşturmaktadır. Gözleri görmeyen insanlarda sezgi gücünün yüksek olduğu bilinmektedir. Bu "yüzsüz görme" olarak tanımlanmaktadır. Gözleri görmeyen insanlar gerek ayaklarının çıkardığı sestense gerekse yüzüne çarpan hava hareketlerinden yollarını bulabilmektedir. Sesin yansıma gücünün tespitinden radar ve telsiz teknolojisi hızlı bir gelişme kaydetmiştir.<sup>[44]</sup> Aynı şekilde birlikte yaşamının getirmiş olduğu sorunlardan biri olan parazitlere karşı savunma mekanizması ve çıkarılan üst düzeydeki sese karşı bariyerler oluşturma refleksisi de aynı zamanda hayalet uçakların radarlara yakalanmama kabiliyeti kazanmasını sağlamıştır.

Dawkins, Russell'in zebraların üzerindeki çizgilerin gereksiz, tavus kuşunun kuyruğunun okların hedefi olması nedeniyle ölümcül bir durum oluşturduğunu ifade etmektedir. Ancak Dawkins, yarasaların erkeklerin tüylerinin faklı bir dokuda ve renkte oluşunu muhteşem olarak değerlendirmektedir.<sup>[45]</sup> Yine aynı şekilde ateşböceklerinin sadece eşi ile irtibat kurabilmek için yeterli miktarda ve sadece eşi tarafından algılanabilen bir elektriğin üretilmesi bir gereksizlik olmanın ötesinde

<sup>[44]</sup> Dawkins, *The Blind Watchmaker*, 21.

<sup>[45]</sup> Dawkins, *The Blind Watchmaker*, 102.

hayati bir öneme sahiptir. Şimdi bu noktadan hareketle ekolojik yapının tamamı göz önüne alındığında anlamsız ve gereksiz gibi görünen bir canlı türünün bir taraftan nüfus popülasyonunda bir işlev görürken diğer taraftan tüm insanlık için büyük bir ilham kaynağı olmaktadır. Dolayısıyla sistemin bir bütün halinde değerlendirilmesi zorunluluk arz etmektedir.

## 5.YENİ EVRENLERİN KEŞFEDİLMESİ

Evrenin kapsadığı alan ileri teknolojik imkânlarla rağmen hâlâ tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Bu durum teknolojik imkânların yetersizliğinden daha ziyade evrenin büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Evrenin büyüklüğü ve yaşamın sadece Dünyaya has oluşu Tanrı inancına sahip insanlarda bir hayranlık ve minnet duygusu oluştururken inanmayan çevrelerde ise bir yönüyle Tanrının olmayışına diğer yönüyle de –eğer varsa- bu kadar geniş bir evreni yaratarak israf ettiği görünüşünü dile getirilmesine sebep olmuştur. Bu yaklaşımda özellikle evrenin genişliği ve büyüklüğü önemli rol oynamaktadır. Bu düşüncenin temelini ise oraların kullanılamayacak olma düşüncesidir. Tanrı'nın böylesine devâsâ yapıyı yaratarak israf ettiği düşüncesine götüren neden son zamanlara kadar evrenin yapısının bilinenin aksine komplike yapılardan yani galaksilerden oluştuğun gün yüzüne çıkması, bizim içerisinde yaşadığımız galaksinin dışında daha çok ve büyük galaksilerin olduğunun anlaşılmasıdır. Bu da birtakım çevrelerde yeni heyecan ve beklentilere sebebiyet vermiştir.

### 5.1. Çoklu Evrenler Hipotezi

Teistik düşünce uçsuz bucaksız bir evrenin içerisinde yaşam şartlarının sadece dünyaya has olması nedeniyle dünyanın biricikliğini dile getirmekte ve bu durumun bir tasarlama eseri olduğunu dile getirmektedir.<sup>[46]</sup> Bu yaklaşıma karşılık olarak dile getirilen yaklaşım ise çoklu evrenler hipotezidir. Bu hipoteze göre içerisinde bulunduğumuz evrenin dışında birçok evren bulunmaktadır. Çoklu evren algısı Amerikalı gökbilimci Edwin Hubble (1889-1953)'ın bizim galaksimizin evrende tek olmadığını keşfetmesiyle ortaya çıkmıştır.<sup>[47]</sup> Bu evrenlerin uzaklığı ışık hızıyla bile net olarak ölçülememektedir. Bu durum Tanrı karşıtları tarafından iki farklı şekilde yorum yapma imkânı sağlamıştır. Birincisi, enflasyoncu kozmoloji düşüncesidir. Bu düşünceye göre evrenimiz bir inflaton alanı tarafından şişirilmektedir.<sup>[48]</sup> Bu durum okyanus üzerinde oluşan sabun köpüğü deryasını andırmaktadır. Bu genişlemeye dayalı üretkenlik sınırsız olduğu için dünyaya benzer bir yaşam formuna sahip alan üretebilir. İkincisi ise evrene Tanrı merkezli bakıldığında

<sup>[46]</sup> Caner Taslaman, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 505.

<sup>[47]</sup> Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Bilim, 2017), 61.

<sup>[48]</sup> Robin Collins vd. *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman - Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013), 46.

genişliği ışık hızıyla dahi ölçülemeyen bir evrenin yaratılması israftan öte bir şey değildir. Hawking'e göre evrenin genişlemesi ile oluşum sürecinde meydana gelen sıcaklık arasında sıkı bir ilişki vardır. Evrenin genişlemeye devam etmesinin nedeni soğumanın başlayıp ardından meydana gelecek büzüşmenin getireceği çöküşü engellemektir. Görünürde o bölgelerin kullanılmamaları onların gereksiz olduğu anlamına gelmez.<sup>[49]</sup>

Robin Collins'e göre bu hipotez farazi bir olasılık üzerine kurgulanmaktadır. Ayrıca itici güç olarak tasarlanan "çoklu evrenler üretici" için bile bir tasarlayıcı güç gerekmektedir. Ekmek üretmek için dahi çok iyi dizayn edilmiş fırınlara ihtiyaç vardır. Çoklu evrenle hipotezi sanılanın aksine yaratılışı ortadan kaldırmak bir yana onu daha da güçlü hale getirir. Çünkü bir fırın yapmak bir tecrübe gerektirirse fırın zinciri oluşturmak çok daha büyük bir tecrübe gerektirir. Dolayısıyla çoklu evrenler hipotezi Tanrı fikrini ortadan kaldırmaz.<sup>[50]</sup> Evrenin genişliği üzerinden Tanrı'nın israf ettiğini iddia edenler evrenle Tanrı'nın bağı kopararak sınırsız evrenin oluşum ümidini taşımaktadırlar. Bu durumda onlar açısından bir engel oluşturmaktadır. Zira bu durumda bir gereksizlik ve fazlalık oluşturacağı için bir israf olacaktır. Buradaki en önemli fark birinde bilinçli bir varlığın eylemi söz konusudur. Diğerinde ise tamamen bir bilinmezlik ve öngörülemezlik vardır.

## 5.2. Yeni Yaşam Merkezli Bir Evrenin Doğma Ümidi ve Ölümsüzlük Arzusu

Dini argümanların yanı sıra bilimsel veriler de göstermektedir ki evren bir sona doğru gitmektedir. Özellikle termodinamiğin ikinci yasasına göre dünyamızda biriken ısı miktarı bir noktadan sonra yaşamı imkânsız hale getirecektir.

Antik Yunan'da Stoacılar maddeyi ikiye ayırarak "şekil" ve "logos" olarak değerlendirmişlerdir. Logos akıl ya da ruh olarak değerlendirilmiştir.<sup>[51]</sup> Bu yaklaşım insanlığın yaşamı algılamasında ciddi ayrışımara sebebiyet vermiştir. Bertrand Russell (1878-1970)'a göre maddenin iki boyutun olduğunu düşünmek kaçınılmaz olarak metafiziğe götürmektedir. Ruhun varlığını kabul etmek aynı zamanda ikinci bir hayatın varlığını kabul etmek demektir.<sup>[52]</sup> Su, H<sub>2</sub>O dan ibarettir oksijen ve hidrojen birbirinden ayrıldıklarında nasıl ki ortada su diye bir şey kalmaz ise ölümden maddenin birbirinden ayrılmasından başka bir şey değildir. Ölüm, metafizik bir bakış açısından kurtarılmalıdır.<sup>[53]</sup> Russell'a göre Darwin, evrim teorisini ortaya koyarak çok büyük bir iş başarmıştır. Aynı şekilde evrenin fizikî cephesinde ortaya

<sup>[49]</sup> Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 155.

<sup>[50]</sup> Collins vd., *Allah, Felsefe ve Bilim*, 48.

<sup>[51]</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 151.

<sup>[52]</sup> Bertrand Russell, *What I Believe*. (London: Routledge, 2004), 28.

<sup>[53]</sup> Russell, *What I Believe*, 4.

konan determinist anlayışta insanlığı Tanrı inancından ve cehennem korkusundan kurtarmıştır.<sup>[54]</sup>

Hawking'e göre güneş günün birinde nükleer yakıtını bitirecektir. Zaman açısından kısa vadede bir sorun görmeyen Hawking, sistemin insan neslinin üreme yoluyla devam etmesi gibi yeni bebek evrenler üreterek varlığını devam ettireceğini dile getirmektedir.<sup>[55]</sup> Bu da sistemin kendini yenileyen yeni yaşam alanları oluşturması anlamına gelmektedir. Böyle bir ihtimal gerçekleştiği takdirde yaşam sonsuza değin kendini yenilemeye devam edecek demektir.

Dawkins, döllenme yoluyla insan neslinin sonsuza kadar yaşamaya devam edeceğini ifade etmektedir. Ona göre çocuklar ve torunlar insanın yarılarıdır. Bireyler her oyunda karılıp yeniden dağıtılan iskambil kâğıtları gibidir. Bir oyunda kenara çekilen kâğıt başka bir oyunda yeniden ortaya çıkar. İnsan gen ve kromozomları da iskambil oyununun kâğıtları gibidir. Yeni yeniden karılırlar.<sup>[56]</sup> Dawkins, genler üzerinden yapmış olduğu bu değerlendirmeyi evrene de uyarlama düşüncesindedir. Bir hurdalığıtaki parçalar rasgele ortalığa saçıldığında anlamlı şekiller meydana gelebilir. Dawkins'e göre bu çok küçük bir ihtimaldir. Ama olasılık dâhilindedir. Buradan hareketle evren yıkıldıktan sonra da bir yaşam merkezi oluşması mümkündür. Bu iddianın gerçekleşmesinin olağanüstü bir şey olacağını ifade eden Dawkins, böyle bir ihtimali matematikçilerin dahi hesaplayamayacağını kabul etmektedir. Bu ihtimalin 53. 644. 737. 765. 488. 792. 839. 237. 440. 000. da 1 olduğunu ve bunun da nasıl okunabileceğini bilemediğini dile getirmektedir. Bir trilyon yıl boyunca kart oyunu oynayan bir oyuncunun bu olasılığı yakalama ihtimalini bir kez gerçekleştirilme umudunun olabileceğini dile getirmektedir.<sup>[57]</sup> Sürekli bilim vurgusu yapıp dindarların evrenin yapısında bilim tarafından açıklanamayan noktalar için "boşluk" ifadesini kullanarak dindarların Tanrı inancı konusunda boşluklarla aşk yaşadıklarını<sup>[58]</sup> ifade eden Dawkins'in ifade etmekte zorlandığı bir ihtimale sığınması onun açısından tarifi mümkün olmayan bir açmazdır.

Diğer taraftan Paul Davies, evrenin ne kadar uzakta olursa olsun bir sona doğru gidiyor olma düşüncesinin insanı endişelendirdiğini ifade ederek, ebedi bir cennet fikrinin bir durağanlığa ya da bir can sıkıntısına sebebiyet vereceği yönündeki eleştiriye şu şekilde cevap vermektedir:

<sup>[54]</sup> Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects* (New York: Cambridge University Press, 2005), 7.

<sup>[55]</sup> Stephen Hawking, *Kara Delikler ve Bebek Evrenler* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993), 57.

<sup>[56]</sup> Dawkins, *The Selfish Gene*, 35.

<sup>[57]</sup> Richard Dawkins - Dave McKean, *The Magic of Reality: How We Know What's Really True* (New York: Free Press, 2011), 25-26.

<sup>[58]</sup> Dawkins, *The God Delusion*, 125.



Ölümsüzlük aynı düşünceleri ve deneyimleri tekrar tekrar yaşamakla sınırlıysa, gerçekten anlamsız görünüyor. Ancak, ölümsüzlük ilerlemeyle birleşirse, sürekli bir yenilik durumunda yaşamayı, sürekli yeni ve heyecan verici bir şey öğrenmeyi ya da yapma hayal edilebilir. Burada sorun şudur: Ne için? İnsanlar bir amaçla bir projeye başladıklarında akıllarında belirli bir hedef vardır. Hedefe ulaşılamadığı takdirde proje başarısız olarak değerlendirilmektedir. Tamamlanamayan bir projenin bir amacı olabilir mi? Eğer var oluş bir güzergâha doğru olursa o zaman yaşanan yolculuğun bir amacı olmuş olur. Ulaşacağı noktası olmayan bir davranış anlamsızlıktan öteye gidemez.<sup>[59]</sup> Davies'in burada varmak istediği nokta şudur: Amaçsız ve varılacak bir noktası olmayan her davranış anlamsızlığa ve gereksizliğe mahkûmdur. Hiç kimse projesinin yarıda kalmasından hoşlanmaz. Dolayısıyla mutluluğun projenin tamamlanmasıyla mümkün olacağını dile getirmektedir. Bu da ölüm ve kıyamet kopması üzerinden Tanrı'nın acımasızlığı düşüncesinin yersiz olduğu anlamına gelmektedir. Eğer bir son bulma gerçekleşmez ise Tanrı o zaman anlamsız bir iş yapmış olur. O zaman Tanrı'nın yapmış olduğu her şey israf olmuş olur.

## SONUÇ

İnsan, fizikî açıdan sınırları belirlenememiş devâsâ bir evrenin içerisinde dar bir alanda yaşamaktadır. Yine sınırları çözülememiş bir biyolojik çeşitliliğin içerisinde. Böylesine devâsâ ve girift sistemlerin Tanrı-evren ilişkisi açısından farklı değerlendirmelerin yapılması anlaşılabilir bir durumdur. Evrenin büyüklüğü ve işleyişi bir yandan hayranlık uyandırırken diğer yandan anlamsız ve israf olarak değerlendirilmektedir.

Evrenin yapısının büyüklüğü ve çoğunluğunun insanlık tarafından kullanılacak olması israf olarak değerlendirilmektedir. Ancak evrenin sınırlarını çözmek için yapılan çalışmalar devam etmektedir. Süreç içerisinde anlamsız gelen bir takım eylemler ve yapılanmalar süreç bittikten sonra ve ne işlev gördüğü anlaşıldığında ne kadar gerekli olduğu anlaşılacaktır. Eğer petrol ve doğalgaz, kullanım alanı ve amacı bilinmeden keşfedilmiş olsaydı onların ne kadar gerekli ve önemli olduğu anlaşılacak ve israf olarak değerlendirilecekti. Aynı şekilde diğer gezegenlerde muhtemel maden rezervlerinin de ileride nasıl bir şekilde kullanılacağı bilinmemektedir. Getirme ve kullanım imkânı olur ise ve de Dünyada bulunan madenlerden farklı bir özelliği ortaya çıkarsa o zaman bugünden yapılan israf nitelendirmesi de anlamsız olacaktır.

Ayrıca bir yapının doğrudan faydası olmayan unsurlarının varlığı sistem açısından anlamsız ve gereksiz olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla teknik bilgi ge-

<sup>[59]</sup> Paul Davies, *Son Üç Dakika: Evrenin Nihai Kaderi Hakkında Tahminler*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Varlık, 1999), 157.

rektiren bir konuda yeterli bilgiye sahip olunmadan yapılan değerlendirmelerde isabetli değildir. Özellikle karanlık enerji örneği üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa sırrı henüz çözülememiş bir unsurun çokluğu üzerinden yapılan değerlendirme gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Davies ve Hawking gibi isimler evrenin devamlılığı açısından genişlemenin zorunluluğuna dikkat çekmektedirler. Bu durumun sistemin devamlılığı açısından hayati öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca evrenin başlangıç safhasında gerçekleşen ince ayarlamalar da göstermektedir ki evrenin başlangıcı ve devamlılığı hassas ayarlamalar üzerine devam etmektedir. Bir unsurun doğrudan fayda sağlamaması onun sistem açısından faydasız ve gereksiz olduğu anlamına gelmez. Bu noktadan hareketle Dünyadaki yaşam evrenin devamlılığına bağlı ise evrenin devamlılığı da onun genişlemesine bağlı ise o zaman evrenin genişlemesi insan yaşamı açısından hayati öneme sahiptir. Bu da israf olarak değerlendirilemez.

Yaşam, beslenme ve korunma ekseninde gerçekleşen bir süreçtir. Bir tarafta fosil kalıntıları hiçbir şeyin israf edilmediğini gösterirken diğer yanda yaşam koşulları ve canlılar arasında yaşamın ortaya çıkması ve devamlılığı açısından sıkı bir ilişkinin olduğu gözlemlenmektedir. Darwin ve Hawkins'in türlerin var olma mücadelesi diye nitelendirdikleri şey sistemin kendini kontrol etmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca bir tavşan ya da bir tavus kuşunun kuyruğunun bir işe yaramadığı ya da avcılara hedef olması üzerinden Tanrı'nın israf ettiğini ileri sürmek zorlama bir yorum olacaktır. Çünkü hayvanların sahip oldukları özelliklerin gerekçelerinin bilinmemesi onların anlamsız olduğu ya da avcılarının kurbanı olmalarına yardımcı oldukları iddiası doğru değildir. Darwin'in türlerin mücadelesinde sadece av tarafından bakılmanın doğru olmadığını aynı zamanda avcının da hayatını devam ettirmek için beslenmeye ihtiyacının olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca yarasalar örneğinde olduğu gibi, yarasalar insan yaşamına doğrudan faydası olan bir tür değildir. Onlar bir yönüyle ekosistemin içerisinde önemli bir görev yürütmekte diğer yönüyle de insanlığın özellikle savunma ve güvenlik alanında gelmiş olduğu noktada onların ilham kaynağı oldukları bilinmektedir.

Bilinmelidir ki israf konusunda farklı bakış açılarının oluşması kaçınılmazdır. Eksik bilgiden kaynaklanan ve bir bütün içerisinde anlam ifade eden herhangi bir parça üzerinden yapılan değerlendirmelerde gerçeği yansıtmamaktadır. Yapılması gereken şey nihai bilgiye ulaşmadan herhangi bir değerlendirmenin yapılmamasıdır. Dünya tarihi bir buluş ve keşifle o güne kadar var olan anlayışların top yekûn değişikliğe uğradığına tanıklık etmiştir.

Nihai olarak Tanrı'nın israfı olarak değerlendirilen hususlar ya eksik bilgiden ya da anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın yarattıkları eksik bilgiyle değerlendirilerek onların israf olarak değerlendirilmesi doğru olmayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Fizik*. çev. Babür Saffet. Ankara: YKY Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Clark, Stuart. *Towards the Edge of the Universe*. New York: John Wiley&Sons, trsz.
- Collins, Robin vd. *Allah, Felsefe ve Bilim*. ed. Caner Taslaman - Enis Doko. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- Davies, Paul. *Son Üç Dakika: Evrenin Nihai Kaderi Hakkında Tahminler*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Varlık, 1999.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. İstanbul: Alfa Bilim, 2014.
- Dawkins, Richard. *Climbing Mount Improbable*. New York: Norton, 1st American ed., 1996.
- Dawkins, Richard. *The Ancestor's Tale*. London: Weidenfeld&Nicolson, 2006.
- Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. New York: Norton, 1996.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 30th anniversary ed., 2006.
- Dawkins, Richard - McKean, Dave. *The Magic of Reality: How We Know What's Really True*. New York: Free Press, 2011.
- Gasperini, Maurizio. *The Universe Before the Big Bang: Cosmology and String Theory*. Berlin: Springer, 2008.
- Hawking, Stephen. *Kara Delikler ve Bebek Evrenler*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. çev. Selma Öğünç. İstanbul: Doğan Kitap, 2007.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Bilim, 2017.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Yayınları, 1995.
- Kirkland, Kyle. *Particles and the Universe*. New York NY: Facts On File, Inc, 2007.
- Kızıroğlu, İlhami. *Genel Biyoloji: Canlılar Bilimi*. Ankara: Okutman Yayıncılık, 2010.
- Leslie, John. *Universes*. London ; New York: Routledge, 1989.
- Mayr, Ernst. *This Is Biology: The Science of the Living World*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 6. pr., 1998.
- Meadows, A. J. *The Future of the Universe*. London: Springer, 2007.
- Ochiai, Ei-ichiro. *Chemicals for Life and Living*. Heidelberg ; New York: Springer, 2011.
- Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu (ed.). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 9. baskı, 1998.
- Rich, R.M. *The Metal-Rich Universe*. ed. Garik Israelian - G. Meynet. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Russell, Bertrand. *What I Believe*. London: Routledge, 2004. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=182687>
- Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Santos, N.C. *The Metal-Rich Universe*. ed. Garik Israelian - G. Meynet. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Schulze-Makuch, Dirk - Irwin, Louis N. *Life in the Universe: Expectations and Constraints*. Berlin ; New York: Springer, 2004.
- Stenger, Victor J. *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. Amherst, N.Y: Prometheus Books, 2007.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 15. Basım, 2015.
- Ulmschneider, P. *Intelligent Life in the Universe: From Common Origins to the Future of Humanity*. New York: Springer-Verlag, 2003.
- Uslu, Ferit. *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2. baskı, 2010.
- Wolf, Susan R. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2023, 54: 391-418

## **Haritalama ve Mekân Kavramından Hareketle Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı**

Jean Baudrillard's Simulation Theory Based on  
Mapping and the Concept of Space

**Dr. Yusuf ODABAŞ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Milli Eğitim Bakanlığı

· f.yusufodabas@gmail.com · ORCID > 0000-0001-6081-0345

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 24 Şubat/February 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Mayıs/May 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 391-418

**Atıf/Cite as:** Odabaş, Y. "Haritalama ve Mekân Kavramından Hareketle Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 391-418.

## HARİTALAMA VE MEKÂN KAVRAMINDAN HAREKETLE JEAN BAUDRİLLARD'IN SİMÜLASYON KURAMI

### ÖZ

Jean Baudrillard “Simülasyon teorisi” olarak bilinen teorisi ile yaşadığımız çağın kitle zihni üzerine analizlerde bulunmuştur. Her ne kadar kritiklerini yaşadığımız çağa yönlendirse dahi simülasyon teorisini Rönesans ve Sanayi Devrimi ile başlayan bir süreçte tarihlendirmiştir. Üç yüz yıllık bir süreci içine alan bu tarihlendirme doğal olarak simülasyon kuramının neye karşılık geldiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. J. Baudrillard’ın bu süreci üç ana bölüme ayırması ile simülasyon teorisinin bu üç bölümde nasıl bir işlev gördüğünün kritiği önem kazanmıştır. Bu süreçlerin ayrıntılı analizi eserlerinde bulunmasa dahi J. Baudrillard’ın simülasyon teorisini açıklamak için kullandığı “harita” benzetmesi bu süreçlerde simülasyonun nasıl bir işlev gördüğüne dair ipuçları barındırmaktadır. Zira haritalama belirli bir dönemin düşünme yapısını içerdiği gibi o dönemin mekân algısına da işaret edebilen kritik bir kavramdır. Bu ipuçlarını takip ederek simülasyonun hem tarihsel gelişimini takip edebilir hem de günümüzde nasıl bir mekân analizi sunduğunu kritik edebiliriz. Çalışmamız J. Baudrillard’ın belirttiği tarihsel dönemlerin düşünce karakterlerini harita kavramıyla analiz ederek bu düşünce dönemleri ile simülasyon kuramının mekân anlayışının karşılıklı analizlerini yapmayı ve dolayısıyla günümüzde simülasyon kavramının nasıl bir dünyaya karşılık geldiğini kritik etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Baudrillard, Simülasyon, Mekân, Harita.



### JEAN BAUDRİLLARD'S SIMULATION THEORY BASED ON MAPPING AND THE CONCEPT OF SPACE

#### ABSTRACT

Jean Baudrillard made analyses on the mass mind of the age we live in with his theory known as “simulation theory”. Although the main focus of his critics was the era we live in, he dated the simulation theory in a process that started with the Renaissance and Industrial Revolution. This dating, which covers a process which lasted for three centuries, naturally makes it difficult to understand what the simulation theory corresponds to. When J. Baudrillard divided this process into three main parts, the critique of how the simulation theory functions in these three parts has gained importance. Although his works do not include detailed analysis of these processes, the “map” analogy used by J. Baudrillard to explain simulation

theory contains clues about how simulation functions in these processes, for mapping is a critical concept that can refer to the space perception of that period as well as containing the mindset of a certain period. By following these clues, we can both follow the historical development of the simulation and criticize the kind of space analysis it offers today. Our study aims to make comparative analyses of these periods of thought and the concept of space in simulation theory by analyzing characteristic features of the mindset of the historical periods stated by J. Baudrillard through the concept of map, and there by to criticize what kind of world the concept of simulation corresponds to today.

**Keywords:** Philosophy, Baudrillard, Simulation, Space, Map.

## GİRİŞ

Jean Baudrillard (öl.2007) kendisinin postmodernizmin temsilcilerinden biri olduğuna dönük ifadeye cevaben bu kavrama çok uzak olduğunu, kavramın hiçbir şey ifade etmediğini hatta bir kavram bile olmadığını ifade etmiştir.<sup>[1]</sup> Baudrillard'ın ifadesi bu kadar net ve kesin olmasına karşın kendisi postmodern bir düşünür olarak ifade edilmeye devam edilmektedir. O'nun düşünce dünyasına kattığı 'simülasyon' kavramı özelden batı dünyasının genelde son iki yüzyıllık dünya tarihinin eleştirel bir çözümlemesini yapmaktadır. J. Baudrillard simülasyon kuramı çerçevesinde oluşturduğu metinlerinde kültür, siyaset, ekonomi ve gündelik yaşam pratiklerini eleştirel bir yaklaşımla ele almaktadır. Çalışmamız J. Baudrillard'ın aydınlanmadan günümüze üç ana başlıkta ele aldığı simülasyon düzenini takip etmeyi amaçlamaktadır. Sosyal bilimlerin hemen her alanında kendisine uygulama sahası bulabilecek olan 'simülasyon kuramı'nı bu disiplinlerin tamamında ele almak çalışmamızın kapsamını ziyadesi ile aşmaktadır. Ancak kuramın adını da taşıyan *Simülakr ve Simülasyon* adlı eserinin başında kuramını tanımlamak için verdiği harita örneği<sup>[2]</sup> üzerinden yapılacak bir analiz 'simülasyon kuramı'nın nasıl bir düşünme biçimine karşılık geldiğini göstermesi açısından aydınlatıcı olacaktır. Harita kavramının tarih içerisinde aldığı anlamların bu anlamların verildiği dönemin düşünce karakterini nasıl yansıttığının gösterilmesi J. Baudrillard'ın harita benzetmesi üzerinden kurmaya çalıştığı eleştirel analizi de görünür hale getirecektir.

J. Baudrillard'ın imparatorluk haritasının imparatorluğun kendisinin yerine geçtiğine dair iması<sup>[3]</sup> artık kartografik belirlemelerin gerçeği üstlenecek kadar kapsayıcı olduğuna dair bir itiraftır. Bu anlamda sorun artık *temsil* sorunu olmaktan çıkıp üstlenme sorunu olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda J. Baudrillard'ın yak-

<sup>[1]</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005), 11.

<sup>[2]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 13.

<sup>[3]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 13.

laşımı aynı zamanda modern dönem ilerlemeci yorumların aslında yeterince kapsayıcı ya da gerçeği üstlenebilecek kadar nüfuz edici olmadığı ifade edilmesidir. Başka bir deyişle büyük anlatılar olarak nitelendirilen anlatıların sorunu aslında gerçeği üstlenebilecek kadar büyük olmamaları sorunudur. J. Baudrillard eleştirilerini yaşadığımız çağı odağına alarak yapıyor olsa da eleştirisinin merkezinde olan 'simülasyon' kavramının tarihsel konumunu Rönesans ve sanayi devriminden günümüze kadarki düşünce dünyasını üç ana bölüme ayırarak belirlemektedir. J. Baudrillard Rönesans ile sanayi devrimi arasında kalan ve klasik dönemi belirleyen biçimin *kopyalama*, sanayi dönemine egemen olan biçimin üretim, kodun belirlediği güncel evrede ise egemen biçimin *simülasyon* olduğunu ifade etmiştir.<sup>[4]</sup> Baudrillard'ın ayrımını yaptığı bu üç dönem tabii ki kendisinin de sıklıkla yaptığı gibi ticari değer yasaları ile sanat, edebiyat kavramları ile ya da sosyolojik tanımlamalar ile açılıp ifade edilebilir. Ancak biz çalışmamızda J Baudrillard'ın bu üç dönemin tarihsel süreç içerisinde ne tür bir karakteristik özellik sebebiyle kopya, üretim ve simülasyon olarak kodladığını ifade etmeye çalışacağız. Aynı zamanda bu üç tarihsel dönemin simülasyon kuramına nasıl bir zemin oluşturduğuna değinmeye çalışacağız. Simülasyon kuramı yapay bir tasarım olarak belirli bir mekân algısına işaret etmektedir. Simülasyonun mekân tasarımı olarak açıklanmasında harita örneği bizim için açıklayıcı bir nitelik taşıyabilir.

Harita mekânın belirli bir yüzeye aktarılması bakımından düşünce dünyasının temel sorunlarından biri olan *temsil* sorununa, mekânın oluşturulması açısından üretim problemine ve gerçekliği üstlenmek açısından *simülasyon* kavramına direkt olarak işaret etmektedir. Haritanın anlamının tarihsel izini bu üç dönemde takip etmek J. Baudrillard'ın haritaya yüklediği simülasyon işlevini ve dolayısıyla günümüz dünyasına yaptığı eleştirel analizi görünür kılmak açısından dikkate değerdir. Zira haritalama mekânın temsili, yeni bir mekânın üretimi ve son olarak da mekânın simüle edilmesini açabilmemizi sağlamaktadır. Doğal olarak da harita ve haritacılık tarihine kısa bir bakışı gerekli kılmaktadır.

## 1. ANTİK DÖNEM HARİTACILIĞI VE YERYÜZÜNÜN MEKÂNLAŞTIRILMASI

Haritanın yüzeye aktardığı mekân haritanın çizeri ve haritanın okuru bakımından bir anlam ifade etmektedir. Bu anlam çizer veya okurun haritanın temsil ettiği mekânı konumlandırması açısından haritanın dışına referans vermektedir. Öyle ki harita kendi dışındaki bir referans sistemi aracılığı ile kendi işlevini görünür kılmaktadır. Burada kastımız harita ile insanın nerede olduğu, kim olduğu ve ne yapıp ne yapmaması gerektiğini belirten anlatıların insanı tarihlendirmesi ve konumlandırmasıdır. İnsanın kendisini ve çevresini konumlandırma çabası J. Ba-

<sup>[4]</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), x.

udrillard'ın simülasyon teorisini tarihlendirdiği klasik dönemden çok daha eski zamanlara dayanmaktadır. Bu açıdan J. Baudrillard'ın tarihlendirdiği dönemlere değinmeden önce ‐klasik‐ dönem öncesi harita ve haritalamanın anlamı üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Günümüze ulaşan en eski kaynaklardan M.Ö. 6200 yıllarında Çatalhöyük ve M.Ö. 2500-2300 yıllarında Babil şehir haritalarının bulunduğunu öğrenmekteyiz.<sup>[5]</sup> Ancak bir yerleşim yerinin krokisinden ziyade belirli bir bölgenin resmedilmesine dayalı en bilindik çalışma Homeros'un çizdiği Akdeniz havzası haritasıdır.<sup>[6]</sup> Daha sonra Thales (öl. m.ö.548/545) ve Anaksimandros (öl. m.ö. 546)'un yeryüzü üzerine yaptıkları çalışma kapsamlı bir kozmoloji çalışmasının sınırlı bir bölümünü oluşturmaktadır.<sup>[7]</sup> Pythagorasçılar'ın yaptıkları çalışmalar da kozmik bir evren tasarımı içerisinde dünyanın tanımlanması çabası olarak okunabilir.<sup>[8]</sup> Öyle görünüyor ki Antik dönemde haritacılık yeryüzündeki konumların belirlenmesinden ziyade yeryüzünün kozmik konumunun belirlenmesine odaklanmıştır.

Bu dönemin analizi kartografya kadar kozmoloji ile de yakından ilgilidir. Zira konumlandırmalar sadece yeryüzünün belirlenmesi çabası olarak kartografik çalışmaları değil aynı zamanda gökyüzünün belirlenmesi çabası olarak kozmolojiyi de içermektedir. Bu konumlandırma çabası kozmolojik karakteri dolayısıyla da inanç sistemlerini de içinde barındırmaktadır. Bunun en çarpıcı örneği Sokrates'in (öl. m.ö. 399) savunmasında ‐Ben Tanrılara hakaret etmedim‐ derken Anaksagoras'ı (öl. m.ö. 428) işaret etmesidir. Zira Anaksagoras Güneş'in yanan bir taş parçası olduğunu söylediğinde Tanrılara hakaret ettiği gerekçesi ile Atina'dan sürgün edilmiştir.<sup>[9]</sup> Bu anlamda antik kozmoloji ile inanç sistemleri arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Platon (öl. m.ö. 347-348) evrenin biçimini ifade ederken Tanrı'nın evreni küre şeklinde yarattığını zira bu biçimin hem en mükemmel şekil hem de Tanrı'ya en fazla benzeyen biçim olduğunu söylemiştir.<sup>[10]</sup> Evrenin ilahiliğinin yanında Platon evrenin kendi eksenini etrafında dairesel şekilde döndüğünü diğer altı hareket şeklini (yukarı-aşağı, ileri-geri, sağa-sola) yapmadığını zaten bu hareketleri yapıyor olsa idi boş yere hareket ediyor olacağını ifade etmiştir.<sup>[11]</sup> Alıntıda anlaşıldığı üzere kozmos yeryüzünde bulunan altı temel hareket şekillerinin dışında dairesel şekilde hareket ettiğinden dolayı ve şeklinin ilahi şekil olan küre şeklinde olduğundan dolayı yeryüzünden radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Bir kozmogoni

<sup>[5]</sup> Servet Özağaç, *Cumhuriyet Dönemi Türk Haritacılık Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2006), 13-15.

<sup>[6]</sup> Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat-A. Kadir (İstanbul: İşbankası Yayınları, 2020), 416.

<sup>[7]</sup> Erol Köktürk, ‐Haritacılığın 5000 Yıllık Yürüyüşü (Tarihsel Süreç-Gelişme Dinamikleri) (I. Bölüm: Babiller'den Antik Çağ'a)‐, *Dergi Park*, 20/01/2023.

<sup>[8]</sup> Bkz. Aydın Sayılı, ‐Copernicus ve Anıtsal Yapıtı‐ (Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, 1973), 43.

<sup>[9]</sup> Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe 1*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 49.

<sup>[10]</sup> Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 42.

<sup>[11]</sup> Platon, *Timaios*, 42-43.



tanımlaması olarak kozmosun soma (beden)'sını ilahi bir şekilde tanımlayan Platon kozmosun psyke (ruh)'sinden de sadece bilginin ve dostluğun dostu olacak şekilde tanımlayarak kozmosu bilinçli ve iradeli bir varlık olarak ifade etmiştir.<sup>[12]</sup> Benzer biçimde Aristoteles (öl. m.ö. 322) *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde bizim çevremizdeki cisimlerin dışında bir cisim olduğunu bu nesne buradaki nesnelere ne denli uzak ise onun o denli daha kıymetli olduğunu ifade ederek onun ebedi artması eksilmesi olmayan, yaşlanmayan, nitelik değiştirmeyen, etkilenime uğramayan, ilk ve önde gelen cisim olduğunu ifade etmiştir.<sup>[13]</sup> Aristo'nun metafizik anlayışını da yansıtan bu betimlemeler metafiziğin ontolojisi anlamında ziyadesi ile geniş araştırmaların konusu olmakla birlikte bizim odaklandığımız nokta Aristo'nun yaşadığımız dünya ile gök cisimleri arasında yaptığı ayrımın nasıl bir mekân tasavvuru içerdiği. Bu ayrım eserin ilerleyen yerlerinde daha belirgin şekilde kendisini hissettirmektedir. Aristo, "Bütün en dış çemberdeki doğal cisim gökyüzüdür. İlahi her şeyin orada kurulu olduğu yer gökyüzüdür. İkinci kısım Ay ve Güneş ve gök cisimleridir."<sup>[14]</sup> Aristo'nun ifadeleri ortaçağ boyunca hâkimiyetini koruyan küreler teorisi ve Ay altı-Ay üstü âlem ayrımını belirlemektedir. Aristo Ay altı ve Ay üstü âlemi birbirinden özleri itibari ile ayırdıktan sonra "Dıştaki nesnelere zamansız, mekânsız ve ebedîdir."<sup>[15]</sup> diyerek zamansızlık ve ebedilik özelliğini Ay üstü âlemin bir özelliği olarak belirlemiştir. Ay altı âlem mükemmelliği yansıtan dairesel hareketin yerine kesintili ve sonlu hareketlerin aldığı yeryüzünü temsil etmektedir. Ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ayrım Aristo tarafından şu şekilde yapılmıştır:

*"Evren ay-altı ve ay-üstü olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Ay-altı âlem oluş ve bozuluşun hâkim olduğu dünyadır. Ay-üstü âlem ise daha çok mükemmellikler âlemidir. Buradaki cisimler mükemmel bir madde olan eterden meydana gelmişlerdir ve bu sebeple oluş ve bozuluşa tabi değillerdir. Eter doğası gereği parlaktır ve eterden meydana gelen cisimler de saydamdır. Bu cisimler küre şeklindedirler ve mükemmel hareket olan dairesel harekette bulunurlar."<sup>[16]</sup>*

Bu anlamı ile gökyüzü yeryüzündeki düzensizlik ve karmaşanın aksine ilahi bir düzen ve değişmezlik ile insanı güven vermektedir.

Daha sonraları hem Hıristiyan hem de İslâm düşüncesindeki "sudür" anlayışına ve "akıllar teorisi"ne kaynaklık eden bu sistem zaman dışılığın, değişmezliğin ve mutlağın soyut mekânı olarak Ay üstü âlemi görmüştür. Bu anlamda yeryü-

[12] Platon, *Timaios*, 43.

[13] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 21- 25.

[14] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 71.

[15] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 73.

[16] Hasan Özalp, "Johannes Kepler", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*2, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 974.

zü mutlak mükemmellik tarafından çepeçevre kuşatılmış durumdadır. Yeryüzü, sonsuzluğu işaret eden kusursuz dairesel hareketleri ile ilahi gök cisimlerinin etkisi altında sayılmaktadır.<sup>[17]</sup> Hasan Özalp geleceğe ait kehanetlerde bulunmak için Mezopotamya ve Babil'de gök cisimlerinin gözlemlendiğini, gök cisimlerinin yeryüzündeki yaşama etkisinin Yunan düşüncesine buradan gelmiş olabileceğini ifade etmiştir.<sup>[18]</sup> Özalp'ın yorumunu dayanak alırsak Ay üstü âlem mükemmelliğin ifadesi olmasının yanında Ay altı âleme de farklı şekillerde etki etmektedir. Temsil sorunu açısından ifade etmek gerekirse Ay üstü âlemin ontolojik hiyerarşi üstünlüğü ay altı âlemdeki oluşun hakikatinin ay üstü âlemde kaynaklandığını, ay altı âlemin bu hakikati temsil ettiğini göstermektedir.

Ancak 14. yüzyıldan sonra başlayan Rönesans hareketi ile birlikte kozmolojinin içeriği de değişmeye başlamış ve evren bir bütün olarak bilimin konusu haline gelmiştir. Gözlem teknikleri ve matematik modellemeler evren hakkındaki bilgileri değiştirdiği gibi dünyanın evren içerisindeki mekânını da değiştirmiştir. Tabi bu değişim ay üstü âlemin asıl oluşu ile ay altı âlemin onun bir nevi türevi olduğu anlayışında da değişiklikler oluşturmuştur. Ancak dünya ile gök arasındaki asıl kopya ilişkisinin ortadan kalkması ile onun yerine nasıl bir ilişkinin kurulduğu bu dönemi yakından incelemeyi gerekli kılmaktadır.

## 2. RÖNESANS VE SANAYİ DÖNEMİ ARASINDA HARİTALAMA VE MEKÂNIN KOPYALANMASI

Rönesans öncesi dönemde ilahi gök cisimlerinin dairesel hareketi metafiziksel mükemmelliğin geometrisini ifade etmektedir. Ancak Aydınlanma çağı ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ikiliğin astronomi kavramı içerisinde aşılması çabası olmasının yanında yeryüzünün insanın kendini konumlandırması çabasında bariz bir şekilde ön plana çıkmasını sağlamaktadır. O zamana kadar belirleyici gücünü taşıyan ay üstü âlem artık teolojinin değil astrofiziğin konusu olmaya başlamıştır. Issac Newton (öl. 1727) *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* adlı eserinde gök cisimlerinin güneşe ve çeşitli gezegenlere yönelimini fizik yasaları yardımı ile matematiksel olarak tanımladığını ve fizik yasalarından matematiksel önermeler yolu ile gök cisimlerinin hareketini çıkardığını ifade etmektedir.<sup>[19]</sup> Arslan; Newton'un matematiksel ilkelere uygun olarak işleyen doğa yasalarının ilk kez ay üstü ay altı ayırımının ötesinde fiziksel evrenin tamamına teşmil edildiğini ifade etmekte-

<sup>[17]</sup> Çeşitli İslam düşünürlerinin kozmolojik yaklaşımları için bkz. Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 37-39 -H. Ömer Özden, İbn-i Sina - Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 79-93 -İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 121-149 - Frank Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 283-300 -Saim Gündoğan, *Mevlana Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi* (Ankara: Feccr Yayınları, 2020), 31-45

<sup>[18]</sup> Özalp, "Johannes Kepler", 2/973.

<sup>[19]</sup> Issac Newton, *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 64.

dir.<sup>[20]</sup> Aynı zamanda I. Newton fizik yasalarını bilmeyen felsefecilerin şimdiye dek doğa araştırmaları hakkında boş girişimlerde bulunduğunu iddia etmiştir.<sup>[21]</sup> Alexander Von Humboldt (öl. 1859); *Kozmos, Evrenin Fiziksel Tanımının Taslağı* adlı eserinin giriş bölümünde dünyanın fiziksel tasvirini kozmos biliminin yıldız kısmına, uzaya ve uzay cisimlerine kadar genişletmeyi tavsiye etmiştir.<sup>[22]</sup> Genel anlamı ile fiziksel dünya incelemelerini içeren eserin *Cosmos* olarak isimlendirilmesi de antik kozmolojinin bitişi işaret etmesi açısından dikkate değerdir. I. Newton ve A. Von Humboldt'un ifadeleri evrenin dünyayı kuşatan bir koruyucu mekân olmadığını ifade ettiği gibi dünyanın da ilahi evrenin içerisinde düşük ve aciz bir mekân olmadığını ifade etmektedir. Dünyanın da doğal bir parçası olduğu evren, fizik ve matematik kurallara tabi objektif bir mekân olarak tasvir edilmektedir.

Nicolaus Copernicus'un (öl. 1543) çalışmaları antik dönemlerden beri kabul edilen ve daha sonra Roma'lı astronomlardan Hıristiyan dünyasına miras kalan dünya merkezli evren modeline ciddi itirazlar ifade etmektedir. Kopernik devrimi olarak ifade edilen bu çalışma evrenin dini söylem ile mekânlaştırılmasın yerine matematiksel modeller ile dünyanın merkeziliğini ortadan kaldırıp güneşin sistemin merkezinde olduğunu ifade etmektedir. Kopernik'in Güneş merkezli evren modelini benimseyen Johannes Kepler (öl.1630) Güneş'in merkezde olması kaydı ile Dünya dâhil gezegenlerin dairesel değil eliptik bir yörünge izlediklerini söylemiştir.<sup>[23]</sup> Mars'ın yörünge hareketinin belirli dönemler hızlanıp belirli dönemler yavaşlamasının matematiksel modelini kurmaya çalışan Kepler Mars'ın yörüngesinin dairevi değil eliptik olduğu sonucuna ulaştığı tezini ortaya atması ile birlikte Kepler yasaları olarak bilinen bu çalışmalar sonucunda gezegenlerin güneş merkezli olmak kaydı ile dairesel değil eliptik hareket ettiği sonucuna varılır.<sup>[24]</sup> Kepler'in evrenin matematiksel ifadesi üzerine yaptığı çalışmalar Aristotelesçi evren anlayışı<sup>[25]</sup> nı temelden sarsmaktadır. Zira Dünya artık ne evrenin merkezindedir ne de gök cisimleri ilahi mükemmelliği ve sonsuzluğu simgeleyen dairesel hareketler yapmaktadır. Böylece gökyüzüne ait dairesel mükemmellik ve ilahilik anlayışı da son bulmuştur. Bu çalışmalar, gökyüzünün mükemmelliğin kaynağı

[20] İshak Arslan "Evrenin Mekaniklik Tanımı: Newton", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 2. Cilt, ed. Celal Türker- Hakan Olgun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1005.

[21] Newton, *Doğa Felsefesi'nin Matematiksel İlkeleri*, 64.

[22] Alexander Von Humboldt, *Cosmos Sketch of a Physical Description of The Univers*, Translated from the German By E. C. Otte, (London: Harvard Collage Library, 1893), 44.(20/01/2023).

[23] Cemal Yıldırım, "Bilimin Öncüleri: Kepler (1571-1630)", *Bilim ve Teknik Dergisi*304, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 193.

[24] Özalp, "Johannes Kepler", 977-978.

[25] Aristo'ya göre; Evren küre biçimindedir ve merkezinde Yer bulunmaktadır. Bütün gezegenler Yer etrafında bulunan küreler üzerindedir. Evren 'Ay altı' ve 'Ay üstü' olarak ikiye ayrılmaktadır. Ay Altı Evren yani Yer'den Ay'a kadar olan kısım mükemmel olmayan kısımdır, geçicidir ve her türlü değişim buradadır. Ay Üstü Evren yani Ay küresinin ötesindeki kısım yetkin, sonsuza dek kalıcı, değişmez ve bozulmazdır. İki bölümden oluşan modele göre, cisim evrenin merkezinden ne kadar uzakta ise o kadar mükemmeldir.

olması bakımından dayanak olma niteliğinin eleştiri zemini olmaları açısından önemlidir.

Gökyüzünün insanın varoluşsal konumundaki belirleyiciliğinin azalması doğal olarak yeryüzünün ön plana çıkmasını sağlamıştır. Peter Sloterdijk bu yer değiş-tirmeyi “Küre sadece bir öğreti olan kozmos tezine ve harita nesnesine işaret eden bir cins isimdir; yani eskiden ‘gök’ modernin ise ‘yer’ sözcüğüne karşılık gelir.”<sup>[26]</sup> şeklinde ifade etmiştir. Kuşçu, “Yunan düşüncesinde insanın kozmosun bir üyesi olarak kabul edilmesi, insanın kozmos içindeyken kendisini sanki evindeymiş gibi güvende hissetmesine yol açmaktadır. Benzer bir biçimde modern insan, insan varoluşunun özgürlük yerine teknoloji aracılığıyla geleceği kontrol altına alamaya çalışarak bir güvenlik yanılsamasına saplanmıştır.”<sup>[27]</sup> der.

Dünyanın ve içinde olanların kozmosun bir parçası olması ve kozmosun güven ve itimat telkin eden yapısının ortadan kalkması insan için güvenlik sorununu ön plana çıkarmıştır. İnsanın kozmosu tehdit olarak görmesinin altında insanın yapıp etmelerinin sınırlılığı bulunabilir. Bu hali ile sınırlılık insanın hükmetme ve kavrama iştahını kabartan itici bir güç olarak görülebilir. İnsanın kendi sınırlılığına başkaldırısı yeryüzünün kavranması ve ele geçirilmesi hareketleri için bir itici güç olabilir. Coğrafi keşifler adı altında Avrupa merkezci dünyanın yeniden ele geçirilmesi ve işgali hırslı, telaşlı bir çaba şeklinde kendisini göstermiştir. Bu döneme çalışmanın ilerleyen kısmında tekrar geri döneceğiz ancak kozmosun telkin ettiği itimadın ortadan kalkması sadece bir güvenlik sorunu olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bu itimadın yok oluşu mükemmellik ve mükemmellikten mühlhem estetik bir problem de doğurmaktadır.

Antik Yunan’ın daire ve küre düşüncesi ontoloji ve metafiziğin yanında estetikte de yakından ilgilidir. Zira güzel olan da güzelliğini bütünden almaktadır. Bu anlamda güzel olandan bahsetmek için varlığı bütün olarak algılayabilmek gerek şart olmaktadır. Sloterdijk bu durumu “Geometrici ya da varlık bilimcisi olmayanlar güzellikleri ayırt edebilen bilirkişiler olarak kabul edilmezdi.”<sup>[28]</sup> şeklinde ifade etmektedir. Alıntıda da anlaşılabilirliği üzere holistik, bütüne ilişkin bilginin önemi uzun zaman varlığını çeşitli yollarla devam ettirmiştir. Antik Yunan’ın bu yaklaşımı mükemmelin ve güzelin geometrik ifadesini de ortaya çıkarmaktadır. Yasin Karaman, Platon’un iyi (agathon) hakkında ders vereceğini söylediği bir buluşmaya astronomi, geometri ve matematik anlatarak başladığını söylemektedir.<sup>[29]</sup> Dünyayı çevreleyen ilahi daireler güvenliğin ve huzurun kaynağının olmasının yanında güzelliğin ve mükemmelin ifşasını gerçekleştirmektedir.

[26] Peter Sloterdijk, *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*, çev. İlkur Aka (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 20-21.

[27] Emir Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*(Ankara: Elis Yayınları, 2006), 39.

[28] Peter Sloterdijk, *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*, 31.

[29] Yasin Karaman, “Platon’un “Geometri Bilmeyen Girmesin” Sözü ve Popper’in Bununla İlgili Kestirimi”, *Dört Öge*, (2021) 19, 83. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

Ancak dikkatlerin yeryüzüne çevrilmesi ile birlikte yeryüzünün her anlamda incelenmesi ve belirlenmesi (resmedilmesi) hadisesi estetik olanla bağını koparmak mecburiyetinde kalmıştır. Başka bir deyişle yeryüzünün resmedilmesinde küresel mükemmellik değil yer şekillerindeki düzensizlik (mükemmel olmayış) ön plana çıkmıştır. Bu anlamı ile geometri mükemmelin bilimi olmaktan çıkarak düzensizliğin hesaplanabilirliğinin temsilini oluşturmuştur. Saf ve arı güzel<sup>[30]</sup> idealizmin konusu haline gelirken güzelle zorunlu ilişkisi olmayan şey emprizmin konusuna dönüşmüştür. Estetik mükemmellik ile yeryüzü algısı arasındaki kopuşu işaret etmesi açısından G. W.F. Hegel (öl. 1831)'in öğrencisi olan Karl Rosenkranz (öl. 1879)'ın *Çirkin'in Estetiği* adlı eserine dünyanın aslında düzgün olmayan çarpık bir yüzeye sahip olduğu ile başlaması dikkate değerdir.<sup>[31]</sup> Evren ve dolayısıyla yeryüzü güven ve mükemmel güzellik özelliğini kendinde taşımadığına göre yapılması gereken onun güvenli ve güzel hale getirilmesidir. Bu durum Hegel'ci 'bildung'<sup>[32]</sup> anlayışı ile açıklanabilir. Yeryüzünün bir şeye dönüştürülmesi zorunluluğu onu bilinmesi, kavranması ve nihayetinde temsil edilmesi gereken bir şeye dönüştürmüştür. Ay altı dünyanın hakir görülmesi sonucunu doğuran düzensizlik ve süreksizlik tüm evreni kapsamaya başladığında artık ay altına has olmayan düzensizlik ve süreksizlik ya da mükemmel ile bağın zorunsuzluğu yeryüzünü ilginç ve çekici yapmaya başlamıştır. K. Rosenkranz *Çirkinin Estetiği* adlı eserine Goethe'den şu alıntı ile başlamaktadır. "Sana tavsiyem Güneş ve yıldızlara fazla kaptırma kendini, gel aşağıya, karanlık diyara, takip et beni."<sup>[33]</sup> Öyle ki artık onun bilinmesi ve temsili insanın varoluşu için kaçınılmazdır.

Galileo Galilei (öl. 1642)'nin astronomik çalışmaları ise dünya merkezli evren modelinin yanında Kopernikçi güneş merkezli dünya modelinin de tartışmaya açılmış olduğunu ifade etmektedir. Galileo'nun bu çalışmalarını Özalp "Aristoteles ve Yeni Eflatuncu gelenekte var olan ay üstü âlemin mükemmelliğine dair algı yıkılmış oluyordu. Çünkü Galileo teleskopuyla kozmosun aslında kaotik bir yapıya sahip olduğunu izliyordu."<sup>[34]</sup> şeklinde ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında dikey metafiziksel düşünce radikal bir değişime uğramaktadır. Artık gök metafizik bir aşkınlık anlamı taşımamakta dünya ile aynı düzlemde incelenmesi gereken bir nesneye dönüşmektedir. Başka bir deyişle dünya aşkın ay üstü âlemin değil onunla aynı düzlemde olan bilinç ve zihin tarafından temsil edilmektedir. Uzay artık homojen ve tarafsız bir mekân olarak öznenin bilincinde kendisine yer bulmaktadır. Öyle ki A. Von Humboldt yaptığı seyahatlerde çiçeklerin açısından

[30] Saf ve arı güzel kavramı hiçbir sezgi ile bağıntılı olmayan ancak güzel varlığının ya da deneyiminin zeminini oluşturan güzel idesi olarak kullanılmıştır.

[31] Karl Rosenkranz, *Çirkinin Estetiği*, çev. Mustafa Özdemir (Ankara: Muhayyel Yayıncılık, 2018),27.

[32] Hegel düşüncesinde bildung kavramı Almandaki kültür ve eğitim anlamını da ifade eden ancak biraz daha kapsamlı bir içerik ile kullanılmaktadır. Bildung aklın insanı doğal yani dolayimsız olandan çıkararak kendisini ve çevresini dönüştürme süreci olarak ifade edilmiştir.

[33] Karl Rosenkranz, *Çirkinin Estetiği*, 17.

[34] Hasan Özalp, "Galileo Galilei", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni 2* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015),987.

fırtınanın bulutları parçalamasına kadar birçok doğa olayında görünmez ruhsal bir özün varlığına dair ilkel toplumlarda belirli bir duygunun bulunduğunu imalı bir şekilde ifade etmektedir.<sup>[35]</sup> Böylece A. Von Humboldt açısından sadece antik kozmolojinin ay üstü âlem düşüncesi değil yeryüzü düşüncesi de geri dönüşümsüz olarak değişmiştir. Başka bir deyişle ay altı âlem ile ay üstü âlem arasında temsil eden, temsil edilen ilişkisi ortadan kalkmıştır. Bunun yerine Rene Descartes (öl. 1650) ile başlayarak modern dönemin karakterini yansıtacak şekilde belirginleşen bir şekilde öznenin dış dünya ile kurduğu temsil ilişkisinin ifadesine dönüşmüştür.

Ay üstü âlemin anlamını yitirmesi ile birlikte gök cisimleri arasında yeryüzü yaşamın mekânı olması dolayısıyla bir anlam taşımaktadır. Muhtemelen haritacılar ve kâşifler gökyüzünün yerini yeryüzünün alması gerektiğinin en çok bilincinde olan kişilerdir. Yaşadığımız çağa kadar farklı yöntemlerle yürütülse dahi haritacılık günümüze kadar yeryüzünün ayrıntılı çözümlenmelerine odaklanmıştır. Ancak dikkat edilmelidir ki J. Baudrillard'ın bahsettiği üç tarihsel dönemin birincisinde haritanın kritik işlevi üç boyutlu bir mekânı iki boyutlu bir düzlemde temsil edebilme kabiliyetine dayanmaktadır.

Sevilya'dan başlayan Magellan'ın yolculuğundan dönenler muhtemelen dünyanın bir daha eskisi gibi olamayacağını farkındadırlar. Yolculuğun başlangıç yeri olan Sevilya ve dolayısıyla bütün şehirler dünyanın merkezi olarak mekânlaştırılabilir olmaktan çıkmış dışarıdan algılanabilen herhangi bir yer olmuştur. Dünya haritalarının uzun süre çizildikleri bölgeyi dünyanın merkezi olarak resmetmesini dikkate alırsak yaşanan değişim daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dünya herhangi bir mekânı özel ve ayrıcalıklı kılmamaktadır. Her şehir özellikle deniz yolları ile birçok şehirle ilişki içindedir. Şehirler dönülen bir yuva olmaktan ziyade ilişki ağları içerisindeki konumları dolayısıyla önem kazanmaktadır. Yuva düşüncesinin nostaljik bir sıcaklık olarak kalması yerelin değerini de tartışmalı hale getirmektedir. Başka bir deyişle mekânlar nesnel bir rasyon aracılığı ile mekânlaştırılabildiği müddetçe kendilerine yüklenen olumsal değerlerden kurtulabilmektedirler.

Magellan'ın dünya seyahatinin batıya doğru yapılmasının<sup>[36]</sup> Portekiz ve İspanya arasındaki anlaşmazlığın Roma Katolik Kilisesi nezdinde çözülmesinin Portekiz'e oluşturduğu dezavantajın giderilmesi gibi bir pratikten hareket ettiği bir gerçektir.<sup>[37]</sup> Ancak batıdan hareket etmek doğu ve batı kavramlarının anlamında da büyük bir değişime sebebiyet vermiştir. Batının seçilmesi bir zamanlar doğunun

<sup>[35]</sup> Humboldt, *Cosmos a Sketch of a Physical Description of TheUnivers*, 16-17.

<sup>[36]</sup> S. Bilici, C. İpbüker, "Küresel Rotaların Uygun Kartografik Gösterimi", *TMMOB Harita ve Kadastro Mühendisleri Odası 10. Türkiye Bilimsel ve Teknik Kurultayı*(2005), Ankara, 1.

<sup>[37]</sup> Tordesillas Antlaşması için bkz. Süleyman Elik- Faruk Bal, "Çağdaş Uluslararası Sistemin Kaynağı ve İlk Dönemi Olarak İspanya-Portekiz Atlantik Sistemi, " *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*,16/1 (2014),1493-1648.

üstünlüğünün dayanağı olan güneşin doğuşu, Kudüs'ün mekânı olmadan kaynaklı metafizik üstünlüğünü ortadan kaldırmış yönler tarafsız değerle indirgenmiştir. Yolculuk Kudüs'ün mekânına değil Kudüs'ün ve Güneş'in doğuşunun batıdan kavranması ve yakalanması yolcuğudur. Bu yolculuk bir anlamda batının doğudan kopması başka bir deyişle modern anlamda Avrupa olmasıdır. Yönün anlamının rasyonelliği mekânın nesnellüğünün temel bileşeni olmuştur. Magellen'in batı rotasının başarısı nesnel mekân anlayışının sınırlarının açılmasında ciddi etkiye sahiptir. Haritada işaretlenen mekânlar hiçbir estetik ve ideal önceliğe sahip olmayıp harita üzerinde yapılacak seyahat ve sefer planları etik ve estetik bir sınırla yönlendirilmeyip harita üzerinde çalışan insanın ilgisine ve menfaatine göre belirlenmektedir. Bu anlamı ile modern düşüncenin karakteristiği mekânın rasyonel temsiline dayanmaktadır. Harita üzerinde belirlenen gidiş, dönüş yolculuğu ve hareket çizgileri nesnel, objektif ve geometrik konumu göstermekte bir nevi onu harita üzerine kopyalamaktadır. Bu hali ile harita, üzerindeki seyahat noktaları sayesinde tüm yönleri ile rasyonel mekânı yansıtmakta ve temsil etmektedir.

Evren ve Dünya'nın evren içerisindeki mekânlaştırılmasının matematiksel modeller yolu ile mitolojilerden arındırılmasının yanında dünyanın içerisindeki mekânlar ve yönlerin de kartografik modellemeler yolu ile kayıtlanması bu modellerin çıkarılmasında matematiğin kesinliğini ve açıklığını ön plana çıkarmıştır. Matematiksel aksiyomların açık ve seçikliği antik dönemden bu yana gelen kuşku bilgilerin sınanması için ideal bir yol olarak görülmüştür. Matematiksel kesinliği düşünceye uygulamada R. Descartes'ın önemli katkıları olmuştur. Cengiz İskender Özkan, Descartes'ın 17. Yüzyılın rasyonalist paradigması dâhilinde Euclides'in aksiyomatik yönteminin açık ve seçik bilgi ideali için uygun olduğu düşüncesinden hareket ettiğini ifade etmektedir.<sup>[38]</sup> Descartes'ın böyle bir hareket noktası seçmesi bilgi için kuşku uyandıran tüm tarihsel birikimlerden arınma çabası olarak okunabilir. Evren ve dünya bilgisindeki değişimlerin somut verileri düşüncenin mevcut sınırlılıklardan arınma motivasyonuna eşlik etmektedir. Sınırlılıktan arınma böylece keyfi olarak görülen yönlendirme ve zorlamalarla değil nesnel sonuçlar ve bu sonuçlarla ilişkilendirilen haklı nedenlere bağlanmaktadır. Bu anlamda olumsal bir ön kabulün sembolik buyruğu ile eylemde bulunma durumu özne olma tanımının dışında kalmaktadır.

Descartes'in matematik kesinliği kuşkudan arınma olarak kullanması bir bakıma insanın düşüncesinin ve eylemlerinin olumsal ön kabullerden kurtarılma çabasıdır. Başka bir deyişle insan bilinci ve eylemleri bir aslın kopyası değil özgür ve bağımsız bir üretimin ürünü olmalıdır. Bu yönü ile üretim açık ve kesin olan kartezyen bir merkezden mekânın yeniden inşa edilmesidir. Öyle görülüyor ki düşünce kopyanın ilham aldığı aslı yakalamak ve asıl olandan kopyanın nasıl

<sup>[38]</sup> Cengiz İskender Özkan, "Descartes'ın Zihin Teorisi ve Sınırları", *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2/2 (2019), 246.



türediğine odaklanmak yerine olumsal bir asıl farz etmeden eylemde bulunmaya, kelimenin gerçek anlamı ile özgün üretim yapmaya odaklanmıştır. Sanayi devrimi ile birlikte üretim araç ve gereçlerinde meydana gelen gelişmeler de özgün üretim düşüncesine katkıda bulunmuş olabilir. 18. yüzyılda meydana gelen teknolojik gelişmelerin üretime olan katkısı ile şekillenen sanayi dönemini J. Baudrillard sanayileşme dönemine egemen olan biçimin üretim olduğunu söyleyerek tanımlamıştır.<sup>[39]</sup> Bu da sanayi dönemine özgü üretimin nasıl bir düşünce içerisinde gerçekleştiği ve nasıl bir mekân oluşturduğu sorusunu karşımıza çıkarmaktadır.

### 3. SANAYİ DÖNEMİ VE MEKÂNIN ÜRETİLMESİ

J. Baudrillard'ın üçe ayırdığı simülasyon düzeninin ikincisinde egemen yön "üretim" kavramıdır. Sanayi döneminden başlayarak modern dönemi de içine alacak şekilde belirlenen bu dönem "taklit" in egemen olduğu dönemden ne ölçüde farklılaşmaktadır? Başka bir deyişle taklidin egemen olduğu dönem ile üretimin egemen olduğu dönem arasında ne gibi bir farklılaşma söz konusudur? Bu gibi sorulara üretim ile taklidin arasındaki farka odaklanarak verebiliriz. Üretim herhangi bir asılın ve özün yönlendirmesinden bağımsız olması ile kendisini farklılaştırmaktadır. Üretimin taklitten ayrışması bireyin özgünlüğü ile yakından ilişkilidir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere öznenin eyleminin taklit değil de üretim olması öznenin özerk konumu ile yakından ilgilidir.

Özgürlük uğruna öznenin mutlaklaştırılması doğal olarak iktidar sorununu da özne ile ilişkilendirmektedir. "Özerklik insanın kendi kaderi üzerindeki ilk ve son söz sahibinin kendisi olduğunu, onun kimliği, eylemleri, toplumsal tasarısı ve icraatlarına ilişkin herhangi bir dışsal, üstün varlığın veya ilkenin hiçbir kural, ölçüt ya da kısıtlama koyamayacağını ifade eder."<sup>[40]</sup> Bu anlamda akıl özneye içten evrensel buyruklar vermek durumundadır. Başka bir deyişle özne dış, olumsal nitelikteki etkilere değil, bilince göre hareket ettiğinde, kendisinin nedeni ve sonucu olduğunda özgür ve özerk olabilecektir. Ancak dış etkilerden tamamen soyutlanmış bir aklın nicel belirlenim dışında bir gerçekliğinin olup olmadığı sorunu varlığını sürdürmektedir. Gündelik olarak bir şey yapmayı planlayan özne zorunlu olarak sınırlılıktan ve dış buyruktan arınmış olarak hareket ettiğine kendisini inandırmalıdır. Bu bağlamda özne gerçek bir özne eylem de gerçek bir üretim olacaktır. Sloterdijk öznenin bu durumunu "Belki de kendini önemseme [kendini beğenmişlik] tarihsel senaryoların modern insanlara kaçınılmaz olarak biçtiği bir misyondur."<sup>[41]</sup> şeklinde ifade etmiştir.

<sup>[39]</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, x.

<sup>[40]</sup> Abdüllatif Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", *Dergi Park* 20/01/2023.

<sup>[41]</sup> Sloterdijk, *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*, 103.



Sloterdijk'in modern insan için kullandığı ve yukarıda değindiğimiz 'kendini beğenmişlik' ifadesi Kepler, Galileo ve Kopernik'in evren tanımı üzerinde yapmış oldukları değişiklikle birlikte ele aldığımızda insanın ilahiliği ortadan kaldırması ile oluşan boşluğu doldurmak için onun kadar kudretli, yaratıcı ve sonsuz olması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Ancak en temel problem insanın somut, zaman ve mekân içi başka bir deyişle tarihsel olmasıdır. Böyle bir özne kendisinin nedeni ve sonucu olamayacağı gibi teori ve eylemlerini mutlak, zorunlu, evrensel ve nesnel olmaktan alıkoymaktadır. Bundan dolayı özne tarih dışı olması gerektiği gibi tarihsel olanın zemininde kurulmalıdır.

Bu tür bir öznenin fikirlerinin yanında fiillerinin sınırları da genişlemektedir. Bu anlamda düşünce-eylem kavramlarının birlikte ele alınması çabaları dikte değerlidir. Hegel'in Napolyon'u dünya tinini ata binmiş olarak tasvir etmesi dönemin praxis anlayışının<sup>[42]</sup> canlı bir örneğidir. Başka bir deyişle eylemin ve üretimin meşruiyeti varoluştan kaynaklanmaktadır. Gerçek bir eylem kendisini reproduksiyondan ayırmak için sonuçları önceden belirli dikte edici kıstaslara uymayan bir eylem olmak durumundadır. Tüzer'in deyimi ile "Birey ancak tam bir bilgisizlik durumunda, neyin seçilmesi ve neye karar verilmesi gerektiği konusunda rasyonel ve bilimsel bir güvencenin olmadığı bir durumda aldığı kararlar kendisi olur ve kendisini kurar."<sup>[43]</sup> Bu yaklaşım teorinin pratiğe olan üstünlüğünü ya da, aklın varlığa nüfuz etmedeki varlığa üstünlüğünü tartışmalı hale getirmektedir. Hegel'in varlığa nüfuz eden mantık ve bu mantığın açığa çıkması olan "tin" düşüncesinin aksine düşüncenin eyleme önceliği tartışma konusu haline gelmektedir. Düşünce ve eylem arasındaki ikiliğin düşünce aleyhine evrilişi F. W. Nietzsche'nin *Trajedyanın Doğuşu*<sup>[44]</sup>, *Şen Bilim*<sup>[45]</sup> ve *Böyle Buyurdu Zerdüş*<sup>[46]</sup> eserlerindeki dilde kendisini göstermektedir. Orkun Tüfenk, F. Nietzsche'nin insani etkinliği doğal süreçlerden koparmadan onu dışsal doğal yasaların belirlenimine kurban etmeden yenilik, yaratma, özgürlük, fark ve etkinlik temelli bir felsefe oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>[47]</sup> W. F. Nietzsche ahlakın kökeni ve iyi tanımlamasının kaynağını belirtirken iyi tanımlamasının üst ve buyurgan bir üslup ile insanı belirlemeye çalıştığını ifade etmektedir. "Efendilerin isim verme hakkı o noktaya varır ki, dilin kökeninin kendisi, hükmedenlerin iktidarının bir dışavurumu olarak görülebilir: "bu şu ve şudur" derler, her şeye ve olaya bir sözle damgalarını vurur ve

<sup>[42]</sup> Hegel tinin potansiyelden pratiğe, aksiyona geçebilmesi için tarihsel bireylere ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Tarihsel birey tercümesinden kaynaklı yanlış anlaşılmalara giderek için 'die weltgeschichtlichen Individuen' kavramını tüm dünya tarihinin bireyi şeklinde tercüme edebiliriz. Napolyon gibi tarihsel bireyler (tüm dünya tarihinin bireyleri) gerektiğinde devlet yasalarına aykırı hareket edebilirler. Tinin pratiğe geçişi olarak adlandırabileceğimiz bu davranış yaygın kabullerin sınırlarının dışındadır. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2014), 106-112.

<sup>[43]</sup> Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", 90.

<sup>[44]</sup> Friedrich Nietzsche, *Trajedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011).

<sup>[45]</sup> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2017).

<sup>[46]</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Sedat R. Demir (İstanbul: Ataç Yayınları, 2013).

<sup>[47]</sup> Onur Tüfenk, "Nietzsche'de Güç, Canlılık ve Doğa", *Dergi Park* 20/01/2023.

bu yolla onlara sahip olurlar.”<sup>[48]</sup> Herhangi bir ön belirlenimin efendi köle ilişkisi doğurduğunu ifade eden F. Nietzsche insana kendinin efendisi olma görevini vermiştir.<sup>[49]</sup> Bu görevin her türlü belirlenimden uzak, tekensiz durumunu ifade ederken, “Bu uzun ve tehlikeli, kendinin efendisi olma çabasından insan, farklı bir insan olarak çıkar... yaşama güven yok olup gitti. Yaşamın kendisi sorun oldu. Yine de bunun insanı zorunlu olarak karamsar kılacağı sonucuna varılmamalı.”<sup>[50]</sup> demiştir. Yaşamı insanda kuşku uyandıran bir kadına duyulan sevgiye benzeterrek belirsizliğin tüm tehlikesinin yeni bir mutluluk olarak tadıldığını ifade etmektedir.<sup>[51]</sup> Hayatı ileri doğru bir sıçrayış olarak tanımlayarak bu sıçrayışın ruhu<sup>[52]</sup> eylemi içerisinde yakalayacağını belirtmiştir.<sup>[53]</sup> Hegel’in ‘ruh’ kavramına yaptığı göndermeyi ilerleyen bölümlerde açıklayan Nietzsche en temel insani dürtünün zaman zaman tinin aklı olarak ortaya çıktığını, şatafatlı bir sebepler zincirine bürünerek bir dürtü olduğunu unutturmaya çalıştığını belirtmiştir.<sup>[54]</sup> Hegel’de tinin belirleniminin sembolik anlatımı olan ‘minervanın baykuşu’ öyle görülüyor ki F. Nietzsche açısından uçuşunu bekleyen ve durum analizi için geride kalma çekingenliği gösteren bir gözlemci konumundadır. Başka bir deyişle özgürlüğün meşruiyetinin üretiminin yerine özgürlüğün sınırlarının meşruiyetinin üretimidir. Bu sınır belirlenimini “Şimdiye dek bütün etik düzenler o denli zavallı, o denli doğa dışı ki eğer insanlığın üzerinde egemenlik kurmamış olsalardı, insanlık onları birer birer yok ederdi.” şeklinde ifade eden Nietzsche bu düzenlerin yıkılışından doğan belirsizliği de, “En güçlü ve şeytani ruhlar uyuyan tutkuları tutuşturur, tüm düzenli toplumlar tutkuları uyuturken onlar hiç denenmemiş olandan zevk alma duygusunu uyandırır, onlar sınır çizgilerini ve inançları değiştirmek isteyenlerdir” şeklinde ifade etmiştir.<sup>[55]</sup> Bu değişimin ucu bucağı belli olmasa da onda kazançlı bir şeyler olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>[56]</sup> Benzer bir itiraz Karl Marx (öl. 1883)’ın “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır ancak sorun onu değiştirmektedir.”<sup>[57]</sup> ifadesinde kendisini göstermektedir. Bu anlamda eylem bir taktik olmadığı takdirde doğal olarak kendisini gerçekleştirmesi ile açtığı mekânda kendi normlarını kendisi oluşturacaktır.

[48] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soy Kütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2011), 18.

[49] Nietzsche, Şen Bilim, 18.

[50] Nietzsche, Şen Bilim, 18.

[51] Nietzsche, Şen Bilim, 18.

[52] Ruh kelimesi metinde Hegel’in metinlerinde doğada ve insan aklında kendisini ifade eden ‘geist’ kavramı ile ifade edilmiştir.

[53] Nietzsche, Şen Bilim, 15.

[54] Nietzsche, Şen Bilim, 24.

[55] Nietzsche, Şen Bilim, 28.

[56] Nietzsche, Şen Bilim, 27.

[57] İfade K. Marx’ını 1845’te yazdığı Feuerbach Üzerine Tezler’in 11. kısa felsefi notudur. Marx hayattayken bu çalışmayı yayımlamadı, özgün basımı Engels tarafından 1888’de, kendi yazdığı Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu’nun, ayrı basımının Ek’inde yayınlanmıştır. Bkz. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. İsmail Yarkın, (İstanbul: İnter Yayınları, 1999), 68.

Belirttiğimiz karakterdeki bir eylem yeninin bireyselliği ile tekrarın kolektifliği karşılığında oturmaktadır. Tekrar tarihsel, dilsel ya da mantıksal sınırlamaların dayatmasında olabilirken yeninin mekânı yönlendirme ve sınırlamadan sıyrılma önkoşulunun olduğu bir mekândır. Nietzsche metafizik bir öte dünyanın tecrübesi ile kendinden geçme yerine dikey hiyerarşi ile konumlanmamış, mevcut dünya ile yatay konumlanmış dünyanın tecrübesini ifade etmektedir. Nietzsche'nin ifadeleri daha önce göze alınmamış daha önce kalkışılmamış olanı yapmanın coşkusu olması bakımından ziyadesi ile dünyevidir. Bu anlamda aşkınlık yatay bir düzlemde şekillenmiş düşünme şekli ile algılanmaktadır.

Dikey hiyerarşinin olmadığı yatay sınırlarında olabildiğine belirsizleştiği haritalar katı ve karasal olmayan bir dünyayı işaret etmektedir. Böyle bir dünyada doğal olarak özne de bu akışkanlıktan nasibini almaktadır. Arthur Schopenhauer (öl. 1860) özneyi “Her şeyi idrak eden fakat kendisi hiçbir şey tarafından idrak edilemeyen”<sup>[58]</sup> olarak ifade etmiştir. Öznenin bireyselliği dolayısıyla özne tarafından yapılan üretimin bireyselliği kolektif dille kavranmasını engellemektedir. A. Schopenhauer'un öznesi yeninin üretimi içerisinde hareketli olan özne olarak öznel ya da kolektif sınırlamaları reddetmektedir. Öznenin kendi üzerine düşünmesi de bu akışkanlığı yakalayamamaktadır. Zira öznenin düşünce nesnesi haline getirilmesinde de özneyi düşünen olarak özne kavranmaktan sıyrılmaktadır.

A. Schopenhauer'un özne anlayışına benzer bir şekilde Nietzsche de özneyi her türlü belirlenimden uzak bir şekilde tanımlama gayreti içerisinde. Bunun için Nietzsche'nin kullandığı tanım ‘üstün insan’(Übermensch) dir.<sup>[59]</sup> Richard Wisser (öl. 2019), üstün insan tanımı için “Henüz son amaç durumunda olmayan insan, şimdiye değin olageldiği biçimiyle kendisinde henüz gerçekleşmemiş olan bir şeye doğru gidiş, o şey yönünde bir olabilirliktir.” ifadesini kullanmıştır.<sup>[60]</sup> R. Wisser'in ifadesi öznenin mümkün olasılıklar bütünü olarak ifade edilmesidir. Özne her türlü sınırlılıkların dışında saf bir olumsuzluk olarak tanımlanmaktadır. R. Wisser, Nietzsche'nin ortaya koymaya çalıştığı anlayışı ‘ilerleme’, ‘öne adım atma’ olarak tarif etmektedir.<sup>[61]</sup> Kendisini her türlü kısıtlılıktan arınmış olarak kuran özne doğal olarak kendi mekânını da benzer kısıtlılıklardan arınmış olarak kuracaktır. Artık dünyanın sınırlarından arınması ile dışarının ya da sınırların olmadığı bir dünyada özneyi de sınırlar içinde tutan bir dünya yoktur.

Özne için de dünya için de kesinliğin olmaması denetlenebilir risk ve değişkenlik anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Özne sabitlik ve güvenliği tespit edemeyeceğine göre, daha net bir ifade ile sabitlik ve güvenlik olmadığına göre güvencesizlik ve

<sup>[58]</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020),72.

<sup>[59]</sup> Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 13-16.

<sup>[60]</sup> Richard Wisser, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?”, *Felsefe Arkivi* 27 (1990), 83.

<sup>[61]</sup> Wisser, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?”, 88.

belirsizliğin yönetimi gerekmektedir. Nietzsche bu durumu “Bütün varlığı düşünülebilir kılmak istiyoruz, haklı bir güvencesizlikle.”<sup>[62]</sup> diyerek tarif etmiştir.

Üretim döneminin haritacılık anlayışı da dünyanın bir bütün olarak düşünülebilir olması, dünyanın bir mekân olarak üretilebilmesi olarak ifade edilebilir. Haritacılığın dünya üzerindeki ulaşım risklerini belirlemesi riskin yönetilmesini optimize etmektedir. Haritacılığın bu bağlamda insana kazandırdığı şey bir mekân keşfi ya da mekânı kopyalama olarak tarif edilemez. Harita olmayan daha naif bir ifade ile bilinmeyi açık seçik ve gerçekçi bir şekilde üretmekte ve tecrübenin istifadesine sunmaktadır. Bu anlamda harita dünyayı temsil eden dünyanın bir sembolü değil imge olarak, sembol olarak dünyanın bir mekân olarak yeniden üretilmesidir. Harita dünya sembolünü zihne taşıdığı gibi zihni de kendi gördüğü, hedeflediği ve var ettiği dünya sembolüne taşımaktadır. Haritadaki gerçeklik, görünürlük, ortaya çıkartılan açık beyan, asıl olanın ortaya çıkması anlamına gelen ‘aletheia’ karakterine bürünmektedir.

Öznenin kendi özerkliği içerisinde kendi mekânını üretmesi doğal olarak mekânın sübjektifliği sorununu da beraberinde getirmektedir. Daha önce atf yaptığımız A. Schopenhauer’ın özne tanımına dönecek olursak her tür nesnel tanılamamanın ötesine kaçan öznenin ürettiği mekân da doğal olarak nesnel, evrensel bir mekân olmayacaktır. R. Wisser, Schopenhauer’ın İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya<sup>[63]</sup> adlı eserinin iki ana düşünceyi ifade ettiğini belirtmiştir. Bunlardan ilki Dünya benim için tasavvurdur, ikincisi dünya kendi başına bir iradedir.<sup>[64]</sup> Dünyanın özne için bir tasavvur olması onun bir özneye bağlı olan bir düşüncenin mekânı olarak düşünülebileceğini ifade etmektedir. Mekân özne için var olmaktadır. Mekândan söz ettiğimizde mekâna ilişkin bir tasavvuru olan bir kimsenin mekân üretiminden bahsetmekteyiz. Mekânlar bireyin düşünme, isteme, algılama gücünün somutlaştırabildiği nesnel olarak ortaya çıkmaktadır. Öznenin mekân üretiminde ön plana çıkması çoklu mekânlar, çoklu gerçeklikler, çoklu hakikatler söyleminin itici unsuru olabilir. Bu yaklaşım yaşadığımız çağın ‘post truth’ söylemi ile ifade edilebilir. Post truth kavramını kısaca mekânın, gerçeğin ve hakikatin sürekli yeniden üretildiği hakikat ötesi bir dünya olarak tanımlayabiliriz. Ancak Baudrillard çağımız mekân üretimini bir önceki dönemin mekân üretiminden radikal bir farkla ayırmaktadır. O’na göre artık mekânın üretiminin gerçekle, var olanla hiçbir bağı kalmamıştır. Gerçeğin sürekli üretildiği bir simülasyon sürecine denk gelmektedir. “Simülasyon kavramının harita üzerindeki bir toprak parçası, bir töz ya da referans sistemiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bir kökten ya da bir gerçeklikten yoksun geçişin modeller aracılığıyla türetilmesine hiperger-

[62] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, 92.

[63] Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020).

[64] Wisser, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?”, 78.

çek (Hyperreality) yani simülasyon denir.”<sup>[65]</sup> Bir kök ya da bir gerçeklikten yoksun üretilen mekânların bize nasıl bir dünya sunduğu bizi simülasyon dünyasının analizine yönlendirmektedir.

#### 4. YAŞADIĞIMIZ DÖNEM, MEKÂNIN SİMÜLE EDİLMESİ VE SİMÜLASYON

J. Baudrillard’ın belirttiği ve yaşadığımız döneme denk gelen zamanın belirleyici unsuru “simülasyon”dur. Simülasyon J. Baudrillard’ın tanımı ile “Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi.”<sup>[66]</sup>dir. Ancak yukarıda da Baudrillard’dan yaptığımız alıntıda da ifade edildiği üzere bu üretimin bir töz ve referans sistemi ile artık bir alakası bulunmamaktadır. Coğrafi keşifler ve dünyanın haritalanması ile başlayan mekânın üretilme süreci günümüzde artık belirli bir referans sistemine bağlı kalmadan gerçeğin üretilmesi olarak ifade edilmektedir. Baudrillard süreci ifade ederken, “Burada bir taklit, suret ya da parodiden değil asıl yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek, başka bir deyişle her türlü gerçek süreç yerine işlemsel ikizini koyan bir caydırma olayından söz ediyoruz.”<sup>[67]</sup> demektedir. Baudrillard geçekliğe referans vermeden üretilen simülasyonların kitle iletişim imkânları, haberler ve reklam sektörü sayesinde yaygınlık kazandığını ifade etmektedir.<sup>[68]</sup> Kitle iletişim araçları ve medya yolu ile üretilen simülasyonlar gerçeğe referans verme ihtiyacı duymayan yapay mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Küresel iletişim araçlarının ürettiği mekân olayları bireye sunarak bireyin dünyasını küresel dünya ile eş zamanlı olarak senkronize etmektedir. Bütün insanlık mantıksal bir parantezin içerisinde ve şimdiki zamanda mekânlaşmaktadır. Daha önce coğrafi keşifler ve dünyanın haritalandırılmasında ifade ettiğimiz ve tek yönlü bir hareketi işaret eden mekân ihracı ve mekân üretimi artık dünyanın bir bütün olarak mekânlaşması anlamında karşılıklı trafiği işaret etmektedir. Bu tek mekânlılığın uluslar arası ticari ilişkiler, bilimsel çalışmalar yürüten uluslar arası kurumlar aracılığıyla çok kültürlülük olarak adlandırılması ayrı bir inceleme konusudur. Ancak şunu söyleyebiliriz ki iletişim sayesinde insan gündelik yaşam alanından çok daha geniş bir alana yayılmıştır. Bu sadece yabancılaşma kuramının –zamanı ve mekânı yakalayamamanın- zemini değil insanın kendisine dışarıdan bakabilmesinin zemini. Başka bir deyişle birey kendi mekânı ile küresel mekân arasında sürekli bir iletişim halindedir. Dünya, şehirlerin ve insanların “kendinde”

<sup>[65]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*,14.

<sup>[66]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*,7.

<sup>[67]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*,15.

<sup>[68]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*,117-138.

olamadıkları yerdir. Bireyin kendinde bir mekânının olamaması simüle edilmiş küresel bir mekânın dışında bir mekânın bulunmadığı olarak da ifade edilebilir.

Dünyanın yatay olarak iç içe geçmişliği yerel ile evrensel olan arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmaktadır. Mekân ile yerel olan arasındaki bağın küresel olanla girilen ilişki ile farklılaşacağı kesindir. Bu farklılaşma, mekânı bulunan yerel ile mekânsız küresel arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Kitle iletişim araçlarının faaliyet gösterdikleri alan fiziksel mekândan ziyade yapının 'misyon'unun taşınabilir bir mekân işlevi gördüğü küresel mekândır. Bu tür bir ilişki ağı insanları yurtlarından, yaşam tarzlarından esinlenerek değil organizasyonun içindeki iletişime göre yapılandırmaktadır. Bu yapılanmanın imkânının oluşumunda insan ile mekân arasındaki bağın çoklu kurulumunu sağlayan mobilitenin ciddi etkisi vardır. Mekân iletişim olanakları sayesinde kolaylıkla üretilebildiği gibi insan da kolaylıkla mekân değiştirebilmektedir. A. Dağdelen "Modern örgütler yerel olan ile küresel olanı bir dizi yolla birbirine bağlar. Belirleyici olan küresel süreçlere katılımdır."<sup>[69]</sup> demektedir.

Küresel süreçler ile bu küresel süreçlere katılım sağlayan ya da maruz kalan arasındaki asimetrisinin bir iktidar oyununa dönmesi yerel ile evrensel olanın ilişkisini konumlanan-konumlayan, çerçeve-içerik ilişkisine çevirmektedir. Bu yerelin kendisini ancak tasarılanmış bir mekânda gösterebilmesini ifade etmektedir. Yerel kendisini evrenselin tasarladığı dünyada onun çizdiği mekânda ifade edebilmektedir. Schopenhauer'un deyimiyle "Artık ona güneşle değil sadece güneşi gören gözle, toprakla değil sadece toprağı hisseden elle tanışıklığın olduğu; kendisini çevreleyen dünyanın yalnızca bir tasvir olduğu; yani dünyanın sadece başka bir şeye -tasavvur edene- bağımlı olarak var olduğu açık ve şüphesiz hale gelir."<sup>[70]</sup> Baudrillard'ın eleştirisi Schopenhauer'in alıntısı ile daha görünür olmaktadır. Baudrillard tasavvur edenin artık birey olmadığını mekânın tasavvurunun simülasyon sistemleri ile bireye sunulduğunu ifade etmektedir. Tasarım süreçlerinin belirlenmesi tasarlanan mekân içerisinde yerelin görünümünün de belirlenmesi anlamına gelmektedir. Sloterdijk tasarımların oluşmasını "sesler ve resimler aracılığıyla dünyanın öbür ucundan 'tasarımları' bizlere aktaran telefon ve monitörlerle de tanıştık."<sup>[71]</sup> diyerek medyanın yenedünyanın haritasını çıkartmadaki yerini işaret etmektedir.

Geçerliliğin iletişim araçları ile işlerlik kazanması, herhangi bir tasvirin kitle tarafından kabul görmesi sayesinde gerçekliğin yerini aldığı anlamına gelmektedir. "Eğer dünyanın resmine ilişkin evrim tarihi az çok tamamlanmış ve genel anlamda kabullenilmiş ise 'dünya' tarihi sonuna ulaşmıştır. Artık önemli olan bu resmi ilk

<sup>[69]</sup> Ayfer Dağdelen, "Küreselleşme Sürecinin Yerelleşme ve Siyasal Kültür Üzerindeki Etkileri", *Dergi Park*,20/01/2023.

<sup>[70]</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 69.

<sup>[71]</sup> Sloterdijk, *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*, 257.

çizen ve bunu kabul ettiren değil; resmin, çoğunluk tarafından, karasal bağlam içerisindeki konumların geçerli tasviri olarak kabul edilmesidir.”<sup>[72]</sup> Medya üzerine yapılan çalışmalar halkların yaşam tarzlarının ya da kültürlerin nasıl oto plastik bir etkinin içinde olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Michael Marquard (doğ. 1943) dünya genelinde yapılan organizasyonlar ve reklamların tüm dünyaya kitle iletişim araçları ile tanıtıldığına dair örnekler vererek bu faaliyetlerin bizi küresel çağa soktuğunu söylemektedir. İnsanların küresel değerleri ve küresel pratikleri paylaştığını ifade etmektedir. Bu fırsatların insanların kendilerinden çokça uzakta olan insanlarla küresel dil ve küresel medya vasıtası ile kolaylıkla iletişim kurmalarından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>[73]</sup> Global dil ve küresel medyanın nasıl bir çerçeve olduğu medyada ortaya çıkanın içeriğini de etkilemektedir. Belki çerçeve kavramından ziyade ‘enstalasyon’ kavramı mekân ve içerik ilişkisini daha sağlıklı ifade etmektedir. Birey iletişim ağlarından akan haber ve ileti mekânının niteliklerini zorunlu olarak algılayan ve katılımın temel ilkesi olan kişi olarak bulmaktadır kendisini. Ancak bu enstalasyon belirli bir içeriğin belirli bir mekânda sergilenmesinden çok belirli bir içeriğin belirsiz bir mekânda sergilenmesi anlamına gelmektedir. Bu koşullar altında fiziksel mekândan ziyade iletişim mekânı önemli hale gelmektedir. Klasik mekân iletişim mekânına transfer edilebildiği oranda varlığını devam ettirebilmektedir. Başka bir deyişle klasik mekân iletişim mekânının enstalasyonu ile anlamlandırılmaktadır. Klasik mekân anlayışında var olan mesafe, sınır, ayırım, iletişim mekânında ulaşılabilirlik, sınırsızlık, birleşim ve dokunabilme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mekân uzakta olan her şeyi bulunduğumuz yere, burada ve şimdiler toplamına aktarabilmektedir. Baudrillard’ın “Anlam ve iletişim hipergerçekleşmiştir. Gerçeğe bir son veren şey gerçekten daha da gerçek gibi görünmektedir.”<sup>[74]</sup> diyerek bu iletişim mekânının artık klasik mekânı göstermediği, iletişim aracının kullanımında olan herhangi bir mekân ya da olayın kendi gerçekliği ile bir ilgisinin kalmadığı ve iletişim aracının klasik mekânı kendi yapılış şekline, kendi koduna göre yeniden oluşturduğu ve klasik mekânı gerçeğin yerini alacak bir mesaj modeli olarak kullandığını belirtmektedir.

İletişim ortamının mekânı dönüştürmesi doğal olarak belirli bir tarihsel arka plana sahiptir. Bu yazının icadı ve yazılı metinlerin ortaya çıkması ile kendisini göstermiştir. Okuma yani metni anlama başka bir deyişle duruma bağlı kalmadan olguyu kavrayabilme anlamına gelmektedir. Aktarımın duruma bağlı kalma zorunluluğunun olmaması kişilerin, olayların ve bağıntıların durumdan bağımsız olarak yazılı gerçekliğe aktarılması anlamına gelmektedir. Bu durum ‘muhayyile’nin düşüncenin bir türü olarak belirlenmesi anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bir durumun anlaşılabilmesi için onun iştirakçisi, şahidi olmak gerekmediği gibi durumun gerçekleşmiş olması da gerekmemektedir. Tabi böyle bir tecrübe be-

<sup>[72]</sup> Sloterdijk, *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*,259.

<sup>[73]</sup> Michael J. Marquard, “The Global Age and Global Economy”, *Developing Human Resources*, 20/01/2023.

<sup>[74]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*,120.



rabesinde yorum sorununu başka bir deyişle bağlamın ne olduğu, bağlamın dışına çıkılıp çıkılmayacağı sorunlarını beraberinde getirmektedir. Yazı sorunu bu bağlamda simülasyon sorununu ele almada yaralı olabilir. Yazının oluşturduğu mekân anlayışı iletişim araçları ile dünyanın tamamen küçülmesini ya da sınırsızlaşmasını sağlamıştır. Sınırsız dünya tanımı küresel olan ile yerel olanın mekândaşlığını ima etmektedir. Maher, McGahern'den yaptığı alıntıda “evrensel, duvarsız yereldir”<sup>[75]</sup> başlığı ile bu duruma işaret etmektedir. Buradaki ‘duvarsız’ kavramı yerel ile küresel olanı doğru parçası ile nokta arasındaki ilişki ile tanımlamaktadır. Böyle bir yaklaşım yerel olan ile küresel olanın bütün-parça ilişkisindeki gibi anlaşılması sonucunu doğurmaktadır. Global ile yerel arasındaki ilişkinin homojen bir mekânda gerçekleştiği izlenimi uyandırır dahi bunun gerçeği ne kadar yansıttığı daha dikkatli ele alınmalıdır. Yerel dönüştürülemez başka bir deyişle simetrik olmayı ifade ederken küresel gücünü simetrik olmasından almaktadır. Bu anlamda yerel bir arada olmama belirli bir mekânda olma durumunda iken küresel daha önce de ifade ettiğimiz üzere bir araya toplama, sınırsızlaşma ve mekânsızlaşma olarak ifade edilebilir. Küreselin enstalasyon mekânında yerel tam olmama, işlevini tam olarak ifade edememe hali iken kendisini küreselin enstalasyonunda tamlığa ulaştırabilmektedir. Mekân ile içerik<sup>[76]</sup> arasında kurulan bu iktidar ilişkisi görünen ile gösteren arasındaki ilişkiyi de tersine çevrilebilir kılmaktadır. Bir soru şeklinde ifade edecek olursak küreselin mekânında görünen yerel midir yoksa küresel yerel aracılığıyla kendisini mi sergilemektedir? Soruyu daha net hale getirirsek yerelin ardında bir küresel var mıdır yoksa görünen küresel midir?

Çalışmanın başında ifade ettiğimiz üzere simülasyonun tarihin çeşitli devirlerinde varlığını farklı şekillerde devam ettirdiğini ifade eden J. Baudrillard günümüz simülasyonlarını harita üzerinden açmaya devam etmektedir.

*“Günümüz soyutlama biçimlerinin haritacılık, suret çıkarma, aynadan yansıma ya da kavramla bir ilişkisi kalmamıştır. Simülasyon kavramının harita üzerindeki bir toprak parçası, bir töz ya da referans sistemiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek (Hyperreality) yani simülasyon denilmektedir. Başka bir deyişle harita öncesinde ya da sonrasında bir toprak parçası yoktur. Bundan böyle önce harita, sonra topraktan – gerçeğin yerini alan simülakrardan- söz etmek gerekir.”<sup>[77]</sup>*

Alıntıdan anlaşıldığı üzere gerçek ve gerçeğin simüle edilmiş halini üst üste bindirmek artık faydasız bir uğraştır. Harita ile toprak parçasının gerçekliğinin

<sup>[75]</sup> Eamon Maher, “The Universal is The Local Without Walls”; John McGahern and the Global Project”, *Cultural Perspectives on Globalisation and Ireland*, (ed. EamonMahter), Oxford (2009), 211-231.

<sup>[76]</sup> Enstalasyon ve mekân, içerik ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dilek Toluyavaş, “Sanat Pratiğinde Enstalasyon, Mekân, Nesne ve Sanatçı Örnekleri”, *Akademik Sanat Dergisi* 5/11 (2020), 101-114.

<sup>[77]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 13-14.



örtüşmesi çabası J. Baudrillard'ın tabiri ile *kopya* üretiminin olduğu Rönesans- Sanayi Devrimi arası dönemi işaret etmektedir. Günümüzde harita bir toprağı işaret etmemekte toprağın gerçekliğini kendisi üstlenmektedir. Haritanın arkasında bir toprak parçasının yokluğu toprak parçasının bizzat haritada ortaya çıktığı göstermektedir.

J. Baudrillard'ın haritanın bir toprak parçasını işaret etmediği tespiti artık haritanın farklı açılar ve farklı yorumlarla çoğaltıldığını, tek tip ve bir gerçeğe referans ettiği varsayılan anlamından kurtarılması çabası sonucunda haritanın sonsuzca üretilen bir anlama referans ettiği anlamına gelmektedir. Gerçeğin kendisinden başka referansı olmadan sonsuz sayıda çoğaltılması (yorumlanması)<sup>[78]</sup>na karşı eleştirel tavrı J. Baudrillard'ın iletişim araçlarının işlevini belirttiği metinlerde kendisini göstermektedir. Gerçek olayın televizyonlarda iletişim ortamına referansla üretildiğini, medyanın tek başına varlığının olay çıkması için yeterli olduğunu ifade eden J. Baudrillard bu iletişim kalıplarını gerçeğin yerini alan modeller olarak tanımlamaktadır.<sup>[79]</sup> İletişim araçlarında üretilen haber ve haberin anlamı üzerine yaptığı analizde anlamı kendi içinde üreten kapalı bir devre olarak tanımlanan iletişim araçlarının gerçeğe son veren ve gerçekten daha gerçek görünen sistemler olarak tanımlamaktadır.<sup>[80]</sup> Başka bir deyişle olayı imgeler ve göstergeler vasıtası ile üreten iletişim araçları artık olayın varlığını gereksiz kılacak şekilde hipergerçek olay üretebilmektedir. Hipergerçek J. Baudrillard'ın bakışında gerçeği kopyalayamayan, gerçeğin yerine geçen imgeler ve göstergeler sistemi olarak anlaşıldığından medya mitsel bir etki gücüne sahiptir.<sup>[81]</sup> Yukarıda değindiğimiz 'enstalasyon' ya da çerçeve-içerik bağlamında düşündüğümüzde medya kendisini üretilmiş imgeler vasıtası ile var etmekte, görünür kılmaktadır. Bu da medyanın var olabilmesi için göstergelerin sürekli olarak yenilenmesi anlamına gelmektedir ki 'simülasyon dünyası' bu seviyeye tekabül etmektedir. Başka bir deyişle bir mesaj modeli iletişim aracını ve gerçeği aynı anda üretmektedir. J. Baudrillard gibi iletişim araçlarının etkisi hakkında eleştirel bakışa sahip Marshall McLuhan (öl. 1980)'ın 'The Medium is The Message'<sup>[82]</sup> saptaması içerik ve mesajların iletişim aracı ile olan mesafesinin ortadan kalkması anlamında dikkate değerdir. 'Mesaj iletişim aracının kendisidir' söylemi iletişim aracına gerçeklik kazandıran şeyin üretilmiş olan mesaj'ın kendisi olduğu anlamına gelmektedir. J. Baudrillard, M. McLuhan'ın 'mesaj iletişim aracının kendisidir' söylemini gidebileceği en uç noktaya kadar götürmeyi deneyerek bu söylemin özellikle elektronik kitle iletişim araçlarının gerçekliğin bir konumu

[78] Yorum biliminin ilgi alanına giren sonsuz yorum ve yorum ile metnin çoğaltılması bizim metnimizde üretilen sonsuz simülasyon modelleri ile gerçekliğin sonsuz sayıda çoğaltılabilirliği şeklinde kullanılmıştır. Sonsuz yorum sorunu için ayrıca bkz. Selami Varlık, "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu", *Cogito Dergisi* 89 (2017), 116-189.

[79] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 86-87.

[80] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 117-127.

[81] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 120.

[82] Marshall McLuhan, *The Medium is The Message*, 20/01/2023.

ile başka bir konumu arasında aracılık yapmadığını, iletişim aracı ve gerçeklik arasında bir mesafenin, karşılığın kalmadığını ifade etmektedir.<sup>[83]</sup> Bu sadece mesajın değil iletişim aracının da 'hipergerçek' olarak tanımlanması anlamına gelmektedir. "Olmayan varlığını imgeler yani göstergelere dönüştürerek yineleyen sistem bu sa- yede bir gerçeklik katsayısına sahip olmaktadır."<sup>[84]</sup> Aslında iletişim aracına bir ger- çeklik kazandıran şey yine gerçeklik kazandırılmış olan mesajdır. "Etkisini anında hissettiren tek bir model mesaj, iletişim aracı ve gerçeği aynı anda üretmektedir."<sup>[85]</sup> Bu anlamı ile iletişim araçlarında ortaya çıkan simülasyon modeli gerçeğin artık olmadığını erteleme işlevi görmektedir. Slavoj Žizek'in ifadesi ile bir ara mekanda ödünç alınmış bir zamanda yaşayarak temel bir imkansızlığın ertelenmesinin ya- şanmasıdır.<sup>[86]</sup>

Medya üzerinden gerçeğin sonsuzca üretilmesi, mesaj ile olay arasında zorun- lu bir ilişkinin kalmaması insanın mutlaktan, kesinlikten ve evrensel mesajlardan kurtulması anlamına gelmektedir. Bu dünyaya üçüncü bir göz olarak bakan ve dünya hakkında konuşma iktidarını bir şekilde elinde bulunduran soyut öznenin tekrardan dünyaya çekilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ancak sonsuz yorumun oluşturduğu şey sadece dünya değildir özne de bu dünya ile birlikte yeniden inşa edilmektedir. Özne kimliğini kitle iletişim araçlarının mesaj aktarımına borçlu- dur. Dünyayı kavrayan ve yaratan özne tarihsel ve sembolik belirsizlikler içerisinde belirlenen bir özneye dönüşmüştür. Simge sistemlerinin, iletişim araçları ile oluş- turulan sosyal ilişkilerin öncelik taşınması öznenin bu ilişki araçları ile oluşturulu- lan türev bir varlığa dönüştüğü anlamına gelmektedir. A. Tüzer, J. Baudrillard gibi postyapısalcılar göstergenin –dil, kültür, öznellik, toplumsal ilişkiler v.b.- nedensiz ve göndergesel olmayan karakterine vurgu yaptığını belirtmiştir.<sup>[87]</sup> Bu yaklaşım M. McLuhan'ın 'mesaj iletişim aracının kendisidir' anlayışına paralel olarak göste- rilen- gösteren ilişkisinde gösterenin öneminin arttığı, gerçeğin gösterenin sonsuz mesaj üretimi içerisinde üretildiği anlamına gelmektedir. Mesaj kendisi dışındaki bir gerçekliğe referansta bulunmadığından dolayı olgulardan ziyade yorumlar ön plandadır ve hiçbir yorum bir diğerine göre ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadı- ğından gerçekliğe referansın olmadığı sonsuz yorum içinde kendisini göstermekte- dir. Dolayısıyla özne kendisini aşan bir iletişim ağının ürettiği simge sistemi tara- fından üretilmektedir. Artık kurucu, özerk, evrensel eylemin merkezi ve dayanağı olan bir özne söz konusu değildir.

[83] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 123.

[84] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 120.

[85] Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 122.

[86] Slavoj Žizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları,2019), 22.

[87] Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme",96.

Simge sistemlerinin sürekli olarak kendisine referans vererek yenilenmesini J. Baudrillard “için için kaynamak”<sup>[88]</sup> olarak isimlendirmiştir. J. Baudrillard’ın ‘için için kaynamak’ ifadesi mesajın küresel enstalasyonda kendi kendisine referans vermesi bakımından dikkate değerdir. İçin için kaynamak mesajın her hangi bir düzeyde gerçekliğe karşılık gelmesine değil sembolik bir değiş tokuşta kendisini göstermesi anlamına gelmektedir. Bu mesajın sürekli geri çekildiğine, farklılaştırıldığına ve karar verilemez bir ertelemeye girdiğine işaret etmektedir. Jacques Derrida’nın (öl. 2004) yapıbozumunda ikili karşıtlıkların iktidarının sürekli yer değiştirmesi ve bu karşıtlıkların hâkim bir kavram etrafında kurulamayacağı tezi<sup>[89]</sup> dikkate alındığında J. Baudrillard’ın mesafenin ortadan kalkması ve ‘için için kaynama’ ifadesinin hedefi kendisini göstermektedir. J. Derrida ile karar verilemezlik aşılacak ve üstesinden gelinebilecek bir şey olmaktan çıkmıştır. Bu anlamda karar verilemezlik özgürlük için bir mekân açıcı özelliğinin yanında J. Baudrillard açısından bireyi sonsuz anlam oyunu içerisinde etki altına almanın imkânına dönüşmektedir. Watergate skandalını<sup>[90]</sup> ve bu skandalın halka sunulma biçiminin ele alan J. Baudrillard skandalın çeşitli yorumlarla sunulmasıyla skandalın kendisinin ortaya çıkarmak istediği şeyin bizzat skandal tarafından örtüldüğünü ifade etmektedir.<sup>[91]</sup> Skandal hakkında medyada o kadar çok ve o kadar birbirinin karşıtı yorumlar yapılmıştır ki artık sonsuz yorum içerisinde onlarca ayrı Watergate skandalı vardır. Watergate skandalının kendisi üretilen yorum çokluğu içerisinde görünmez hale gelmiştir. Üretilen simülasyon gücünü ve aynı zamanda caydırıcılığını yorum sonsuzluğundan almaktadır. Gerçeğin gerçeğe eş değer göstergeler aracılığıyla tekrar tekrar üretimi tüm mesafeleri ve karşıtlıkları ortadan kaldıran bir karar verilemezliği oluşturmaktadır.

## SONUÇ

J. Baudrillard, Rönesans ile sanayi devrimi arasında kalan ‘klasik’ dönemde kopyalama faaliyetinin önemli ölçüde belirleyici olduğunu ifade etmektedir. ‘Kopyalama’ asıl olana benzeme asıl olanı anlama ve taklit etme faaliyeti olarak kökleri çok eski dönemlere kadar götürülebilecek bir düşünme faaliyetidir. Düşünce, kendisinin de pay aldığı Mutlak’ı araştırma, O’na göre kendisini konumlandırma ve O’nu taklit etme yoluyla ‘hakikat’i elde edebileceği kanaatindedir. Aşkın bir hakikate ulaşma O’nu taklit etme teorik ve pratik etiği etkilediği gibi sanat ve estetiği

<sup>[88]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 94-111, 119.

<sup>[89]</sup> Gerçekliğin hâkim bir kavram etrafında kurulamayacağına dönük karar verilemezlik hakkında bkz. Banu Alan Sümer, “Derrida’da Karar Verilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2014), 31-44.

<sup>[90]</sup> Watergate skandalı, Amerika Birleşik Devletleri’nde 1972-1974 yılları arasında Başkan Richard Nixon yönetimini içeren ve Nixon’ın başkanlığının sona ermesiyle sonuçlan büyük bir federal siyasi skandaldır. Ancak kitle iletişim araçlarında birbiri ile çelişkili hatta komplo teorilerine varan o kadar farklı yorumla tekrar tekrar üretilmiştir ki Baudrillard’a göre artık Watergate bir skandal olmaktan çıkmış skandalı gizleyen bir simülasyona dönüşmüştür.

<sup>[91]</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 32-34.

de şekillendirerek kendi karakteristiğinde bir mekân oluşturmuştur. Tabi ki çeşitli zaman aralıklarında kopyanın temsil ettiği asılın farklı özler olduğu ifade edilmiştir. Evren bazen ilahi olanın bir kopyası olmuştur. Descartes düşüncesinde ise evren matematik bilginin temsilcisi olmuştur. Ya da Rönesans sanatına yön verdiği gibi evren insani olanın bir yansıması olarak kabul edilmiştir. Yansıtılması gereken özün ne olduğuna dair soruya verilen cevaplar farklılaşsa dahi evren bir asıl kopyası olarak anlaşılmıştır. Bir özün kopyası olan evrenin mekânlaşması o özü hangi açıdan ne kadar iyi yansıtıldığına göre değerlendirilmiştir. Bu açıdan mekânın sözel ya da kartografik haritaları o mekânın özü nasıl yansıttığına dair açıklama ve tanımlama çabalarıdır.

Harita asıl olanı kopa etme işlevini gördüğü dönemde insan da yaşadığı alanı asıl kopya ilişkisi içerisinde mekânlaştırmaktadır. Mekânlar temsil ettikleri şeye göre anlam kazanmakta, onları yansıtma durumlarına göre değerlendirilmektedirler. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu dönem haritalarının kutsal mekânları merkeze alması ya da çizildikleri şehri merkeze almaları onların temsil kabiliyetlerinin aynı zamanda belirli özleri yansıtma yetenekleri ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Haritalarda kullanılan yönler belirli bir değeri yüzeye kopyalayarak mekânı temsil etmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi 'doğu' tarafsız bir yön değil Kudüs'ün mekânı olması bakımından haritalarda temsil edilmektedir. Mekân belirli bir özü temsil ettiği onu pozitif olarak yansıttığı ölçüde etik ve estetik bir değer kazanmaktadır.

Ancak Baudrillard'a göre Rönesans döneminden sonra kopyaların sayısının artması onların ticari değer yasaları altında değiş tokuş edilmeleri ve bu ticari değer yasaları altında üretilmeleri sonucunu doğurmuştur. Rönesans dönemi sonrasını işaret eden bu değişim kopyanın asıl olana referansla anlam kazanmasından çok değişim değeri içerisinde üretilmesi anlamına gelmektedir. Sanayi devrimi sayesinde kazanılan teknik kabiliyetlerin üretim imkânında meydana getirdiği değişimi dikkate aldığımızda mekân üretilebilir olması ile kıymet kazanmakta mekânın öznesi olan insan da bu üretime uygun şekilde organize edilmektedir. Her ne kadar sanayi devrimi bir alt yapı olarak fiziksel üretimin öncüsü olsa da üretim kavramını röprodüksiyon kavramından ayıran en önemli fark üretimin kendi sınırlarını kendi mübadele esaslarına göre kendisinin belirlemesi bir örneğe bir kanona ihtiyaç duymamasıdır. Bu anlamda haritalar eski dünyaya keşfedilen yenedünyayı yansıtmak yerine eski kıtada yaşayan insanlara yeni dünyada mekânlar üretmektedir. Haritaların zorunlu göstergeler olma dönemi sona ermiş haritalar belirli bir mekânın üretiminin nesnesi haline gelmiştir. Sanayi devrimini gerçekleştiren bölgelerin dünyayı haritalandırması kendileri dışındaki dünyanın realitesini yansıtmak yerine bu yerleri kendi düşünce ve istekleri doğrultusunda mekânlaştırma işlevi görmektedir.

Mekânın üretimini mümkün kılan sanayi devriminin getirdiği teknik kabiliyetler birey tanımında da değişimlere sebep olmuştur. Nietzsche'nin belirttiği üzere insan kendisini teorik kısıtlamaların dışında kaldığı sürece üretmek üzere 'üstün insan' olabilecektir. Üstün insan kendisini kısıtlayan bağlardan kurtulduğu ölçüde çevresini etik, estetik ön kabullerin dışında mekânlaştırmaktadır. Birey bir güvenenin olmadığı durumlarda aldığı kararlar ile kendisini ve mekânını üretmektedir. Mekân bireyin düşünme, isteme ve algılama gücünün somutlaştığı bir üretim nesnesi olmaktadır. Mekânın ve bireyin öznenin eylemi ile sürekli üretilmesi bir yerin çoklu mekânlar olarak üretilebileceği anlamına gelmektedir. Bir yerin çoklu mekân olarak farklı farklı üretilmesi bu üretimin neye referansla anlamlandırılacağı ya da üretilen mekânların ardında belirlenebilecek sabit bir anlamın olup olamayacağı sorununu beraberinde getirmektedir.

Mekânın çoklu üretimini Baudrillard kitle iletişim aygıtlarının işlevini ortaya koymak için konu edinmiştir. Ona göre kitle iletişim araçlarında oluşan mekân üretiminin gerçekte, var olana bir bağı kalmamıştır. Günümüzde sosyal medyanın da üstlendiği bu işlev asıl olanın yerine göstergeleri konulmuş bir gerçeklikten başka bir deyişle her türlü geçiş süreci yerine işlemsel ikizinin konulduğu bir süreçten bahsedilmektedir. O gerçeğe referans vermeden üretilen simülasyonların kitle iletişim imkânları, haberler ve reklam sektörü sayesinde yaygınlık kazandığını ifade etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu durumu harita örneği ile ifade eden Baudrillard haritaların günümüz dünyasında bir toprak parçası, bir töz ya da referans sistemi ile ilgisinin kalmadığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle kitle iletişim araçları sayesinde gerçeklik bir özden ve kökten bağımsız bir şekilde üretilebilmektedir.

Gerçeğin yeniden üretilmesi olan simülasyonlar gerçeği referans sisteminden çıkartarak başka bir deyişle gerçeği referans alma onu taklit etme ya da onu üretme yerine gerçeğin yerine geçecek hipergerçek modeller üretmektedir. Simülasyon sistemlerinin gerçeği sonsuz yorum ile sürekli kendisine referansla üretmesi iletişim sistemlerinde bir gönderenden bahsetmeyi imkânsız kılmaktadır. Başka bir deyişle medya bir gönderen olarak simülasyon kodları üretebildiği müddetçe varlığını sürdürebilmektedir. Simülasyon her türlü anlam üretimini kendi içerisinde barındırması dolayısıyla gerçeğin temsili ya da yeniden canlandırılması değil gerçeğin yerine geçen gerçeğe mesajın bağı koparan hipergerçek model durumundadır. Bu açıdan simülasyon modelleri gerçekten daha etkilidir. Dünya simülasyon modelleri ile gerçekliği üretilen mesaj modelleri olarak tanımlandığında öznenin de bu tanımlamadan azade kalma durumu düşünülemez. Simülasyon evreninde düşünen, özerk bir özne yoktur. Her türlü anlamın üretildiği dünyada özne de kusursuz biçimde üretilmektedir. Başka bir deyişle sonsuz anlamla üretilen dünya öznenin de pasif ve edilgen bir üretim nesnesine dönüşmesine sebep olmuştur. Birey kültürel, dilsel ve zihinsel olarak sonsuzca modellenerek üretilebilmektedir. Özet olarak J. Baudrillard açısından simülasyon evreni günümüz yaşamında düşünce,

anlam ve hakikatin olmadığı, teorilerin kendilerine referansla boşlukta gezindikleri, tüm olanakların sonsuzca üretilip tüketilebildiği kendi içinde kaynayan bir evreni işaret etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Arslan, İshak. "Evrenin Mekânistik Tanımı: Newton". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. edt. Celal Türer-Hakan Olgun. 2 /1999-1017. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bilici, S.-İpbüker, C. "Küresel Rotaların Uygun Kartografik Gösterimi". *TMMOB Harita ve Kadastro Mühendisleri Odası 10. Türkiye Bilimsel ve Teknik Kurultayı*. Ankara:2005.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Dağdelen, Ayfer. "Küreselleşme Sürecinin Yerelleşme ve Siyasal Kültür Üzerindeki Etkileri". *Dergi Park*.20/01/2023. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/696060>
- Doluyağ, Dilek. "Sanat Pratiğinde Enstalasyon, Mekan, Nesne ve Sanatçı Örnekleri". *Akademik Sanat Dergisi* 5/11 (2020), 101-114.
- Elik, Süleyman-Bal, Faruk. "Çağdaş Uluslararası Sistemin Kaynağı ve İlk Dönemi Olarak İspanya-Portekiz Atlantik Sistemi,1493-1648". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. çev. İsmail Yarkin. İstanbul: İnter Yayınları, 1999.
- Griffel, Frank. *Gazali'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları,2012.
- Gündoğan, Saim. *Mevlana Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları,2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2014.
- Homeros. *Odyssea*. çev. Azra Erhat- A. Kadir. İstanbul: İş bankası Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kaya, Mahmut. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu 1. Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Köktürk, Erol. "Haritacılığın 5000 Yıllık Yürüyüşü (Tarihsel Süreç-Gelişme Dinamikleri) (I. Bölüm: Babiller'den Antik Çağ'a)" *Dergi Park*. 20/01/2023.<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1011538>
- Kuşçu, Emir. *Mitoloji ve Varoluş*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- Maher, Eamon. "The Universal is The Local Without Walls"; John Mc Gahern and the Global Project". *Cultural Perspectives on Globalisation and Ireland*. Oxford, 2009.<https://arrow.tudublin.ie/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=ittbusbks>
- McLuhan Marshall. *The Medium is The Message*, 20/01/2023. <http://multimodalmel.com/501/pages/medium-is-the-message2.pdf>
- Marquard, Michael J. "The Global Age and Global Economy". *Advances in Developing Human Resources*.20/01/2023. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/152342239900100401?journalCode=adha>
- Newton, Issac. *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Tragedyanın Doğuşu*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Şen Bilim. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Böyle Buyurdu Zerdüş*. çev. Sedat R. Demir. İstanbul: Ataç Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ahlakın Soy Kütüğü Bir Polemik*. çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2011.
- Özağaç, Servet. *Cumhuriyet Dönemi Türk Haritacılık Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Özalp, Hasan. "Johannes Kepler". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. 2. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Özalp, Hasan. "Galileo Galilei". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*.2. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015).
- Özden, H. Ömer. İbn-i Sina - Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Özkan, Cengiz İskender. "Descartes'in Zihin Teorisi ve Sınırları". *Metazihin Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2/2 ( 2019), 244-254.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Rosenkranz, Karl. Çirkinin Estetiği. Ankara: Muhayyel Yayıncılık, 2018.

- Sayılı, Aydın. "Copernicus ve Anıtsal Yapıtı" *Nikola Copernicus, Unesco Türkiye Milli Komisyonu*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. çev. A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Sümer, Banu Alan. "Derrida'da Karar Verilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2014), 31-44.
- Sloterdijk, Peter. *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Tüfenk, Onur. "Nietzsche'de Güç, Canlılık ve Doğa", *Dergi Park*. 20/01/2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/750409>
- Tüzer, Abdüllatif. "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", *Dergi Park*. 20/01/2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/227384>
- Varlık, Selami. "Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu". *Cogito Dergisi* 89 ( 2017), 116-189.
- Von Humboldt, Alexander. *Cosmos a Sketch of a Physical Description of The Univers*, Translated from the German By E. C. Otte. London: Harvard Collage Library 1893. 20/01/2023. <https://archive.org/details/cosmosofph-01humbri/page/n5/mode/1up?ref=ol&view=theater>
- Wisser, Richard. "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?". *Felsefe Arkivi* 27 (1990), 75-97.
- Yıldırım, Cemal. "Bilimin Öncüleri: Kepler (1571-1630)", *Bilim ve Teknik Dergisi* 304, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 194-198.
- Zizek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.







# Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması

## Developing the Scale of Religious Views Towards Youth: Validity and Reliability Study

Mesut ZAVALSIZ<sup>1</sup>, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur ŞENGÜL<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun  
· mesutzavalsiz\_ciu@hotmail.com · ORCID > 0000-0003-3966-9839

<sup>2</sup>İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İstanbul  
· fnyilmaz@aydin.edu.tr · ORCID > 0000-0002-2995-943X

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 18 Ocak/January 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Mayıs/May 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 419-442

**Atıf/Cite as:** Zavalısız, M. ve Şengül, F. N. "Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 419-442.

**Sorumlu Yazar/Corresponding Author:** Mesut ZAVALSIZ

**Yazar Notu/Author Note:** Bu makale, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Prof. Dr. Osman EYÜPOĞLU danışmanlığında devam eden "Sekülerleşme Sürecinde Üniversite Gençliğinin Dini Eğilimi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**Etik Kurul İzin Raporları/Ethics Committee Permission Reports:** "Bu makale çalışması için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu tarafından 25.11.2022 tarihli ve 2022/964 sayılı kararı ile kabul edilmiştir."

## GENÇLİĞE YÖNELİK DİNE BAKIŞ ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

### ÖZ

Bu çalışmada günümüz gençliğine yönelik dine bakış ölçeği geçerlik ve güvenilirlik analiz bulguları ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı gençlerin dine bakışını teorik (inanç), sosyolojik (muamelat), kurumsal (dini otorite), bireysel (bireysel maneviyatçılık) ve dindarlara sempati düzeyinde ele almak ve bu faktörler ışığında gençliğin dine bakışını ölçecek düzeyde geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmektir. Araştırmada nicel araştırma yöntemine ait anket tekniği ve ilişkisel tarama tekniği birlikte kullanılmıştır. Araştırmanın örneklem grubu Ordu Üniversitesinde öğrenim görmekte olan 489 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Bu çalışma sadece üniversite gençlerini ve araştırmaya genel olarak katılan 18-24 yaş aralığını kapsamaktadır. Katılımcıların %94,3'ü 18-23 yaş arasında iken sadece %5,6 oranında 24 yaş ve üzeridir. Gençlik biyolojik anlamda genel olarak bu yaş aralığını kapsadığı için bu çalışmada da bu yaş aralığı benimsenmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması için kapsam ve yapı geçerliliğine başvurulmuştur. Kapsam geçerliliği için uzman görüşü alınmış, yapı geçerliliği için ise Açıklayıcı ve Doğrulamalı Faktör analizleri yapılmıştır. Açıklayıcı Faktör Analizi için SPSS 26 programı; Doğrulamalı Faktör Analizi için ise AMOS 22 programı kullanılmıştır. Güvenirlilik analizi için başvuru Cronbach's Alpha (0,948) ve McDonald's Omega (0,954) değerleri ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermiştir. Araştırma sonucunda dini inanç, dini muamelat, dini otoriteye güven, dindarlara sempati ve bireysel maneviyatçılık ismini verdiğimiz beş faktörlü 29 maddeden oluşan varyansın %70,80'ini açıklayan bir ölçek elde edilmiştir. Ölçekten maksimum 145 puan alınırken minimum 29 puan alınmaktadır. Gençlere Yönelik Dine Bakış ölçeğinde 145'e yakın puanlar dine bakışın olumlu düzeyde olduğunu; 29'a yakın puanlar dine bakışın olumsuz düzeyde olduğunu göstermektedir. Yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizleri Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin üniversite öğrencilerinin dine bakışlarını ölçmede kullanılabilir nitelikte olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gençliğe Yönelik Dine Bakış Ölçeği, Geçerlilik ve Güvenirlilik, İnanç, Muamelat, Bireysel Maneviyatçılık, Dindarlara Sempati.



## DEVELOPING THE SCALE OF RELIGIOUS VIEWS TOWARDS YOUTH: VALIDITY AND RELIABILITY STUDY

### ABSTRACT

In this study, the validity and reliability analysis findings of the scale of view on religion for today's youth are discussed. The aim of the study is to consider the view of the youth towards religion at the level of theoretical (belief), sociological (transaction), institutional (religious authority), individual (individual spirituality) and religious sympathy, and to develop a valid and reliable measurement tool to measure the youth's view of religion in the light of these factors. In the research, questionnaire technique of the quantitative research method and the relational survey technique were used together. The sample group of the research consists of 489 university students studying at Ordu University. This study includes only university youth and the 18-24 age range who generally participate in the research. While 94.3% of the participants are between the ages of 18-23, only 5.6% are aged 24 and over. Expert opinion was taken for content validity, Exploratory and Confirmatory Factor analyzes were performed for construct validity. SPSS 26 program for Exploratory Factor Analysis; The AMOS 22 program was used for Confirmatory Factor Analysis. Cronbach's Alpha (0.948) and McDonald's Omega (0.954) values used for reliability analysis showed that the scale was highly reliable. As a result of the research, a scale that explains 70.80% of the variance consisting of 29 items with five factors, which we call religious belief, religious conduct, trust in religious authority, sympathy for religious people, and individual spirituality. While a maximum of 145 points is obtained from the scale, a minimum of 29 points is taken. A score close to 145 on the Young People's View of Religion scale indicates that the view of religion is at a positive level; scores close to 29 indicate a negative view of religion. The validity and reliability analyzes show that the Youth-Oriented Religion Scale can be used to measure university students' views on religion.

**Keywords:** Youth's View of Religion Scale, Validity and Reliability, Belief, Treatment, Individual Spiritualism, Sympathy for Religious People.

### GİRİŞ

Aydınlanma ile başlayan ve modernite ile devam eden süreçte toplumlarda yaşanan değişim ve dönüşümler her kuruma sirayet etmiş ve kurumların yapısında, işlevinde ve niteliğinde değişime neden olmuştur. Değişime ve dönüşüme uğrayan bu kurumların başında ise din gelmektedir. Bir kurum olarak din her dönem hem bireysel hem de toplumsal anlamda davranışların, inançların, itikatların, düşüncelerin vb. üzerinde etkili olmuş, olmaya da devam etmektedir. Nitekim etkili olduğu grupların başında da anlam ve aidiyet arayışı içinde olan, kimlik bunalımını yeni

tamamlanmış ve yetişkinlikten bir önceki evre olan gençlik grubu gelmektedir. Gençlik grubunun ergenlik ve yetişkinlik arasında, bireysel kimlik oluşumunun ikinci evresinde, “din ve dini ve dini olmayan ama manevi kabul edilen” yapılardan etkilendiğini ve davranışlarına ve düşüncelerine bu yapı ve kurumların sirayet ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzün değişen din ve dindarlık algısı ise bu din anlayışının ölçülmesini önemli kılmaktadır. Literatürde dini tutum ve dindarlığı ölçen pek çok ölçek denemesinin var olduğu görülmektedir. Ancak sadece gençliğe yönelik bir çalışmanın eksik olması bu çalışmayı daha da önemli kılmaktadır. Bu minvalde bu çalışmada gençliğe yönelik olarak hazırlanan dine bakış ölçeği geçerlik ve güvenilirlik bulguları tartışılmaktadır.

Gençliğin dine bakışı ile ilgili tartışmalar teorik zeminde cereyan etse de son dönemlerde gençlik ve din başlığı altında saha çalışmalarına da yer verildiği bilinmektedir. Bu saha çalışmalarında günümüz gençliğinin din anlayışını ölçen ölçekler genel dini eğilimi ölçmektedir. Günümüz gençliğinin güncel sorunlarını, beklentilerini, dönemsel özelliklerini dikkate alarak hazırladığımız ölçek çalışması, Z kuşağı gençliğinin dindarlık algısını ölçmede yeterli, güvenilir ve güncel bir ölçme aracı olmayı hedeflemektedir.

Günümüzde üniversite gençliğinin göreceli olarak bireyselleşme ve özgürleşmeleri ile dini eğilimlerinde bir takım değişim ve dönüşümler yaşandığı bulgusu literatürde yapılan araştırmaların genel sonuçları arasındadır. Üniversite yaşamı içerisinde, sosyal çevresi değişen ve heterojen bir hal alan gençler, bu farklılıktan etkilenerek dini tutum ve davranışlarında da değişiklikler yaşayabilmektedir. Üniversite gençlerinin içinde yaşamış olduğu sosyal çevreden, mahalle baskısı denilebilecek aile, akraba, arkadaş vb. ortamlardan uzaklaşması, il dışına yerleşmesi, kampüs yaşamı ve yeni sosyal çevre ile tanışması, yaşantısını, görüntüsünü, karakterini, değerlerini etkilemekte ve onların farklı bir tipolojiye bürünmesine neden olabilmektedir. Bu farklılıklar ve değişim ise dine bakışın, dini tutumun ve dindarlığın değişmesi ve dönüşmesine neden olabilmektedir. Bu çalışma ile üniversite öğrencilerinin dine bakışı teorik, sosyolojik, kurumsal, bireysel etki bağlamında ölçülmeye çalışılmaktadır. Ancak bu ölçek denemesinin gençliğin dine bakışını sadece doğrudan faktörler ile ölçme gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Hem doğrudan hem de dolaylı faktörler aracılığıyla gençlerin teorik, sosyolojik, kurumsal, bireysel açıdan dini tezahürlerini ve yönelimlerini/eğilimlerini anlamaya ve bu minvalde hazırlanan ölçek maddeleri aracılığıyla yeni bir ölçek denemesi yapılma-ya çalışılmaktadır.

## 1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Din, Dindarlık ve Toplum

Çok boyutlu bir kavram olan din hem bireysel hem de toplumsal açıdan oldukça geniş bir çerçevede işlev görmektedir. Din, bireylerin içsel dünyalarındaki uyum ve davranışlarının yönünü ve şeklini belirleme noktasında denge sağlayıcı rolü sebebiyle, varoluşsal bir çözümleme ve yaşamı anlamlandırma misyonuna sahip olan güçlü bir olgudur. Geniş kapsamlı olması sebebiyle literatürde dinin tek bir tanımının olmadığı, özsel ve işlevsel tanımlar ile din tanımının yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Özsel din tanımlamaları dinlerin içerik özelliklerini kapsamaktadır. Bu içerikler ise bireyin duyuları ile hissedemeyeceği ya da zihin dünyasında tahayyül edemeyeceği olağan dışı konulara ilişkin inançlara dayanmaktadır. İşlevsel tanımlar ise dinin birey ve toplum için sahip olduğu düşünülen faydayı betimlemektedir. Kısaca, özsel tanımlar dinin ne olduğu ile ilgilenirken; işlevsel tanımlar dinin ne işe yaradığını ortaya koymaya çalışmaktadır (Furseth ve Repstad, 2011: 44). Dine özcü bir tanım verenler toplumda sekülerlik eğiliminin arttığını iddia ederken, dine fonksiyonel bir tanım ile yaklaşanlar ise dini hayatın fonksiyonel olarak canlılığının hala devam ettiğini belirtmektedir (Bayer, 2015: 184). Nitekim bu noktada günümüzde popüler dini eğilimlerin, kitaba ve peygambere ihtiyaç duymayan spiritüel/ ruhsal arayışların ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Örneğin popüler dindarlık için ölen bir kimsenin ardından mevlit okutma, türbelerde dilek dileme veya nazarı gidermek için kurşun döktürme eylemleri; spiritüel/ ruhsal dinsel için yoga ve meditasyon eylemlerini örnek vermek mümkündür. Bu bağlamda din olgusunu değerlendirdiğimizde günümüzde önemini koruduğunu hatta fonksiyonel açıdan canlandığını bile söylemek mümkün olacaktır. Hâlbuki kurumsal dinler açısından (Hristiyanlık, Yahudilik, İslam) bir değerlendirme yaptığımızda bireysel ve toplumsal hayatta dinin prestijinin azaldığını ifade etmemiz gerekir. Bu açıdan bu araştırmada din özsel bir tanım çerçevesinde; ilahi bir kaynağa dayanan kutsal metin aracılığıyla peygamber tarafından öğreti ve mesajları insanlığa bildirilen bireysel ve toplumsal yaşam tarzı sunan, ritüelleri olan, inananlar için bağlayıcılığı bulunan inanç ve bilgi yönünden sistemleşen bir fenomen olarak ele alınmaktadır.

Din, birey-Tanrı arasındaki ilişkiyi, birey-toplum arasındaki ilişkiyi, birey-birey arasındaki ilişkiyi, birey ve bireysel vicdan arasındaki ilişkiyi ve bireyin bütün kâinat ile olan ilişkisini belirleyen bir fenomendir. Anglo-Sakson ülkelerinde Hristiyanların dindarlığı ölçen değişkenlere baktığımızda; kiliseye katılım sağlaması, bir yaratıcıya inanıyor olması, ahiretin varlığını kabul etmesi gibi unsurlar salt dindarlığı ölçen bir yaklaşım olarak yeterli görülmektedir. Oysa İslam dini eğitim, ekonomi, hukuki gibi birçok alanda hayatın her anına dokunan bir muhtevaya sahiptir. Kişinin aile hayatı, komşuluk ilişkisi, ticari organizasyonları, sosyal hayatı

gibi tüm alanlarıyla ilgilidir (Ertit, 2019: 269). Bu noktada İslam dinine mensup bireylerin sergilemiş olduğu salt dini göstergeler dini durumu ölçmede yeterli görülmemekte, dinin hayata dokunan noktaları da dini duruşun ve dindarlığın göstergesi olarak ele alınmalıdır.

Dini inancın gücü ile ilgili bir tanım olan dindarlık da tıpkı din gibi tek bir tanım ve gösterge ile ele alınmamaktadır. Dinler tarihi, felsefe, antropoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler dindarlık kavramlarıyla yakından ilgilenmiş ve çeşitli dindarlık ölçekleri geliştirerek farklı dindarlık tanımları yapmaya çalışmıştır. Genel anlamda ise dindarlık, insanın Tanrı ve evrenle kurduğu ilişkiye dair bir davranış biçimi olarak ele alınmaktadır. Dindarlık bu bağlamda, iman temelinde insanın ortaya koyduğu dini tutum, davranış biçimi ve deneyimi, yani dini yaşantıyı ya da dindarca yaşamı, inanılan dinin kuralları ve koyduğu emir ve yasakları kapsayan bir kavramdır. Bu doğrultuda dindarlık inanç, duygu/tecrübe, ibadet, etki, bilgi ve organizasyon gibi boyutlara sahip olan bir olgudur (Altıntaş, 2008: 83).

Din sosyal bir fenomendir ve toplum ile bulunduğu etkileşim topluma dair realiteyi de doğrudan etkilemektedir. Bu doğrultuda toplum içindeki sosyal aktör ya da grupların diğer unsurlar ile etkileşiminde din hem bağımlı hem de bağımsız değişken olarak rol üstlenmektedir. Çünkü din, sosyolojik unsurları ve etkileşimleri hem etkiler hem de onlardan etkilenir. Bu açıdan din, toplum için hem nedenler bütünü hem de sonuçların kendisini meydana getirmektedir (Aktay ve Köktaş, 1998: 135). Din ile sosyolojik unsurların karşılıklı etkileşimi ile ortaya çıkan diyaletik ilkenin din sosyolojisinin en temel araştırma konularından biri olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü kapsam çok geniştir ve etkileşimin doğası, din sosyolojisinin temelini oluşturmaktadır. Tarihsel süreçteki tüm inanışlar, ideolojiler ve fikirlerin odağında toplumların tamamı hedeflenmiş ve bundan dolayı sosyolojik etkiler kaçınılmaz hale gelmiştir. Din ve çıktısı olarak dindarlık da bireysel olduğu kadar ortak değerler ve gelenekselleştirilen kavramlar doğrultusunda önemli toplumsal unsurlardır. Dolayısıyla sekülerleşmenin temel düşüncelerinden biri olan dinin bireyselleşmesi veya dini alanın biçim değiştirmesi gibi amaçların dinin sosyalliği ve sosyal etkileri doğrultusunda çeşitli sınırlamalar getirdiği görülmektedir (Günay, 1999: 243). Dinin tüm sosyal birleştirici yönleri ihmal edilerek kutsallığının bireyselleşmeyle sınırlandırılması, bu olgunun doğası gereği mümkün görülmemektedir. Toplumsal değişim ve etkileşimi bu bağlamdan bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Din ile toplum arasında ilişki ise sadece din – toplum çizgisinde değil, aynı zamanda toplum – din çizgisinde de gerçekleşmiştir. Tek taraflı bir sosyal değişimden ziyade, din toplumu etkileyebildiği gibi toplumda dini etkilemiştir. Farklı bir deyişle, toplumun dinle kurduğu ilişki karşılıklıdır ve içinde bulunulan topluma bağlı olarak da değişebilmektedir. Dolayısıyla toplumun kültürünün (Güven, 2012: 939), siyasî görüşünün (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 58) ve sosyal gelişmelerinin

din üzerinde etkisi olduğundan söz etmek mümkündür. Toplumların sözü edilen gelişmelerden etkilenmesi ise dini algının farklılaşmasına yol açmıştır. Nitekim içinde bulunduğumuz Türk toplumu da zaman içinde politik, sosyal ve kültürel değişimler yaşamış ve bu değişimlerden her kurum az ya da çok nasibini almıştır. Bu kurumlar içerisinde en fazla değişimin yaşandığı kurumların başında din kurumunun geldiğini söylemek mümkündür. Osmanlı Devleti dönemi Türk toplum yapısı muhafazakâr bir görünüm sergilerken, Türkiye Cumhuriyeti ile laik düzenin temelleri atılmıştır. 2000'li yıllardan sonra ise küreselleşme ile toplumlar arasındaki sınırların kalkmış olması, Türk toplumunu diğer topluluklarla daha iç içe geçirmiş (Keyman, 2003: 115) ve din ve modernitenin melez bir görüntüsü ortaya çıkmaya başlamıştır. Günümüzde ise modern değerlerin baskın geldiği, dinden uzaklaşmaya başlayan seküler bir toplum görüntüsü ile karşılaşmaktadır. Nitekim bu görüntü Türk toplumunda dindarlığın ve dine bakışın değişmesine neden olmaktadır (Göle, 2012: 25). XX. yy. sonu ve XXI. yy'ın başında Türk toplumunda modernleşme ve sekülerleşmenin görünürlüğü artmaya başlamıştır. Günümüzde ise Türk toplumu zaman zaman her ne kadar dindar bir toplum olarak nitelendirilse de (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 35), bu dindarlığın aslında sekülerleşme ile ilişkili bir dindarlaşma olduğunu ifade etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, modern dönemde dini yasaklar ve yargılar tekrar ele alınmış ve yeniden değerlendirilmiştir (Ertit, 2019: 172). Türk toplumunda da İslam dininin ortaya koyduğu yasaklar, günahlar ve sevaplar esnetilmiş ve çağa uygun bir hale büründürülmüştür (Altıntaş, 2008: 84). Sözü edilen tüm bu gelişmeler, Türkiye'de kendisini dindar olarak tanımlayan ancak dini ritüelleri günümüz toplumsal koşullara uyarlayan bir tipolojiyi ortaya çıkarmıştır.

## 1.2. Dindarlık Tipolojileri

Literatürde dindarlığı belirlemek için farklı tipoloji denemelerinin yapıldığı görülmektedir. Bu denemelerden ilki din sosyolojisinin de kurucu sayılan Max Weber tarafından yapılmaya çalışılmıştır. Weber toplumsal farklılıkları göz önüne alarak farklı tipolojide dindarlık oluşturmak istemiştir. Bu kapsamda dindarlık tipolojilerini çiftçiler, savaşçılar, tüccarlar gibi sosyal sınıflar açısından ele almış ve şehir dindarlığı ile köy dindarlığı şeklinde bir ayırım geliştirmiştir (Kanık, 2018: 126). Le Bras birey, toplum ve din ilişkisini ele alarak dört farklı tipoloji geliştirmiştir. Bu tipolojiler, dini hayattan uzak olanlar, dine belli zamanlarda yakın olanlar, dine düzenli uyum gösterenler ve sofular şeklinde sınıflandırılmıştır. (Akkuş ve Uçar, 2018: 121). Diğer bir deneme Taplamacıoğlu (1962) tarafından yapılmıştır. Taplamacıoğlu (1962: 142) dindarlık tipolojilerine farklı bir açıdan bakarak dini yaşayışın yoğunluğuna bağlı olarak farklı tipolojiler geliştirmiştir. Bu kapsamda dini vacibelerini yerine getirmeyip sadece cenaze namazına katılanlar, toplumun dindarlık durumuna göre davrananlar, namaz-oruç gibi farz ibadetlerini yerine getirenler, yoğun şekilde ibadet edip yeniliklere karşı olmayanlar ve İslam'ı yanlış

veya eksik anlayıp birçok yeniliğe karşı çıkan dindarlar şeklinde inananları sınıflandırmıştır. Günay 1999 yılında yaptığı çalışmada ise dindarlığı dini hayatın bireyin hayatındaki yoğunluğuna göre farklı kategorilere ayırmıştır. Bu kategorileri tutucu dindarlar, alaca dindarlar, duruma göre dindarlar, beynamazlar ve ilgi duymayan dindarlar olarak sınıflandırılmıştır (Günay, 1999: 259). Mensching dindarlığı, sosyal sınıflar açısından ele almış ve göçebeler, asiler, köylüler ve soylular açısından dört farklı tipolojide incelemiştir (Kanık, 2018: 126). Taş ise, dindarlık kapsamında üç farklı tipoloji geliştirmiştir. Bunlar gelenekselciler, modernler ve popülerler şeklindedir. Taş ayrıca dindarlık tipolojilerinin ölçülmesi için bir ölçek geliştirmiştir (Taş, 2004: 64). Arslan ise yaptığı çalışmada dindarlığı yüksek dindarlık ve popüler dindarlık olarak iki kategoride ele almıştır. Yüksek dindarlık, din adamlarının ve dine sıkı sıkıya bağlı olanları nitelendirirken, popüler dindarlık ise halka has olan dindarlığı nitelendirmiştir (Arslan, 2003: 102). Bazı çalışmalar ise dindarlık tipolojilerini iki farklı grupta ele almıştır. Birinci grupta dini kuralların bireyin yaşantısı ile entegre olduğu ve bireyin dini tam anlamıyla yaşadığı tipoloji bulunmaktadır. İkinci grup ise bireyin dini değerleri kendi çıkarları için manipüle ettiği tipolojiyi temsil etmektedir (Yıldız, 2001: 26) Yapılan birçok çalışma dindarlık tipolojilerine farklı açılardan bakmış ve farklı ölçekler geliştirmiştir.

### 1.3. Toplumsal Bir Grup Olarak Gençlik ve Din

Toplumsal bir grup olarak gençlik, ergenlik döneminin son evresi ve yetişkinliğin ilk evresinde olan, kimlik krizini aşmayı başarabilmiş ve yetişkinliğe geçiş evresi için gerekli fonksiyonları yerine getirmeye çaba gösteren bir kesimdir. Biyolojik olarak 12-25, 18-15, 16-28 vb. şekilde farklı yaş aralıkları ile ifade edilen bu grup, sosyolojik anlamda toplumsal olarak verilen statü ile ifadelendirilmektedir. Bir dönemin ruhunu temsil etmesi açısından ise, X, Y ve Z kuşağı olarak da isimlendirilmektedir. Yapılan tipoloji denemeleri ise günümüz gençliğini cool gençlik, internet gençliği, hedonist gençlik olarak ele almaktadır.

Gençlerin dini tutum ve davranışlarını araştırmaya yönelik çalışmaların sosyolojik araştırmalar ile paralellik gösterdiği görülmektedir. Gençlerin dini tutum ve dindarlıklarını ölçmeye yönelik saha çalışmalarının olduğu bu çalışmalarda dini tutum ölçeklerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu araştırmalarda gençler üzerinde etkili olduğu düşünülen dini değer, kural ve normların döneme ve topluma göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla her toplumun kendine özgü gençlikle ilgili dini inanç ve uygulamaları bünyesinde barındırdığı görülmektedir (Karaşahin, 2013: 242).

Sanayileşme, modernleşme ve kapitalizmle birlikte toplumların yapılarında köklü değişimler meydana gelmiştir. Geleneksel toplum yapısından modern yapıya geçiş sürecinde ortaya yeni bir birey çıkmıştır. Ortaya çıkan bu bireyin, değerlere,



kültüre, dine ya da kurumlara olan bakışında da değişimler söz konusu olmuştur. Nitekim bu durumu gençler üzerinde de görmek mümkündür. Genç kuşak toplumların dinlerine yönelik radikal eleştiriler getirmiş, dini şüphecilik, kararsızlık ve güvensizlik yayılmış, dine karşı ilgisizlik artmış ve kimlik bunalımları ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde ise gençler ya yeni dini hareketlere başvurmuş ya maneviyatçılıktan yararlanmış ya tamamen dinden uzaklaşarak ateizme yaklaşmış ya da ortodox tarikat ve cemaatlere katılmıştır. Günümüz modern sanayi toplumlarında da bu durumu görmek artık mümkündür. Temel anlamda değişen şartlar ve koşullara göre gençlerin dini yönelimlerinde değişiklikler olması normaldir (Şengül, 2021: 135).

Gençlik ruhu dine çok yakın ve dinle alakalıdır. Gençler, hayatı anlamının ne demek olduğu, insani görev ve sorumluluklarının sınırlarının neler olduğu, kimlik tanımı gibi entelektüel meselelerin tam ortasındadır. Ayrıca duyuşal ve pek çok sosyal arzuların tatmini de gençlerin dini anlamda güdülenmelerinde önemli rol oynamaktadır. Türkiye şartlarında son yıllarda dini anlamda belirsizlik ve çelişkilere yaşanmaktadır. Bir yanda dinin kamusal alandaki yeri öte yanda din alanında dinin yenilikçi şekillerini kabul edenler arasında yaşanan anlaşmazlıklar bulunmaktadır (Hökelekli, 2002: 15). Bu durum üzerine, son zamanlarda birbirinin zıttı dini gruplar ve spiritüel akımların ortaya çıkması, gençlerde kafa karışıklığının yaşanmasında ve dinin varlığının sorgulanmasında etkili oldu denebilir (Şengül, 2021: 135).

Toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, küreselleşme, modernleşme, yeni medya, kitle iletişim araçları ve popüler kültür, tüm kesimlerde olduğu gibi günümüz gençliğinin dine olan bakışı üzerinde de etkili birer faktör olmaktadır. Bu gelişmeler sonucu gençlerin din algısındaki değişim; onların değerlerinde, davranışlarında, tutum ve inançlarında gözlemlenebilen farklılıklara, gençlerin yeni görünüm ve biçimler sergilemelerine neden olmaktadır. Günümüzde gençlerin bir kısmında dine olan ilgilerinin azaldığı, inandıklarını ifade etmekle birlikte dini anlayışlarının yapı bozumuna uğradığı (başkalaştığı), bir kısım dini değerlerin gençlerin hayatında önemini kaybetmeye başladığı gözlemlenmektedir. Gençlerin bir bölümü için din, hayatı yönlendiren, şekil veren temel parametrelerden birisi veya en önemlisi olmaktan çıkmış; hayatın içinde yer alan bir aksesuara veya bir alt birime dönüşmüştür. Dolayısıyla dini tutum ve davranışlarda dinin etkisinin oldukça azaldığı yeni bir din anlayışı ve buna bağlı olarak da yeni bir dindarlık oluşmuştur. Batıdaki çalışmalarda bu yeni dini olgu ile ilgili Weber Protestan Dindarlık, T. Luckhmann görünmeyen din, Edward Bailey örtük din, G. Davie ait olmadan inanma-inanmadan ait olma ve vekil din, Robert Bellah sivil din, R. Wuthrow yamalı bohçalı dindarlık, Peter Berger lego din, Wade Clark Roof ve Kelly Besecke sorgulayıcı manevi arayış, D. Hervieu Leger brikoloj gibi kavramlar/ benzetmeler kullanılmaktadırlar. Bu çalışmada da bu durum “bireysel maneviyatçılık” olarak tarif edilmektedir. Bireylerin dine bakışında dinin normatif yanının zayıflayıp bireysel

maneviyatçılık tarafının arttığı söylenebilir (Yapıcı, 2012: 5). Şöyle ki; batılı İngiliz sosyolog G. Davie'nin benzetmesi ile ifade edersek; bireysel maneviyatçılık; bireyin ait olmadan inanma halinin tezahürünün yaşandığı günümüzde, kurumsal dine karşı mesafe koyarak, dini kişisel bir alan ile sınırlandırıp siyaset, bilim ve ekonomi gibi alanlarda dini kurum ve normların belirleyici olmaması gerektiğine inanma durumu olarak algılanabilmektedir.

Literatürde gençlik üzerine yapılan çalışmalarda da bu duruma ilişkin verilerle ve sonuçlarla karşılaşmaktadır. İlgili çalışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür; Çukurova Üniversitesi Değerler Araştırması'na (2012-2013-2014) yıllarına göre gençler tarafından Geleneksellik-İyilikseverlik- Uyum gibi kavramlar daha az tercih edilirken; Güç- Uyarılım- Hazcılık (cinsellik temelli)- Başarı gibi kavramlar daha çok tercih edilmektedir. Sarıcı-Bulut'a göre üniversite son sınıf öğrencilerinde "güç ve hazcılık" değerleri artış göstermektedir (Sarıcı-Bulut, 2012: 233). Akkaya'nın tespitine göre eğitim fakültesi öğrencilerinin ilk üç değer sıralamasında dini değerler hiçbir şekilde yer almamaktadır. Keskin ve Sağlam'ın çalışmasında ise insan onuru özgürlüğünün ön plana çıktığı, dini ve manevi değerlerin ilk beşte yer almadığı görülmektedir. (Keskin-Sağlam, 2014: 96). Yapılan diğer çalışmalarda da dini-manevi değerler alanında ciddi bir kriz yaşamakta olduğu görülmektedir. Ayrıca yapılan çalışmalarda eğitim düzeyi ve gelir düzeyi arttıkça dini, geleneksel ve toplumsal değerlerin azaldığı görülmektedir (Yapıcı, 2019). Sekam Araştırmasına göre (2013: 352) gençlerden kendilerini modern olarak niteleyenler %12; geleneksel niteleyenler: %16; biraz modern, biraz geleneksel niteleyenler ise %72'dir. Gençliğin %72'sinin kendini, "biraz modern biraz geleneksel olarak tanımlamış olması, melez bir durumu temsil etmektedir. Bu durum gençlerin "ne o ne de bu" olduğunu göstermektedir (Şengül, 2021: 159; Yapıcı, 2019).

## 2. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEME İLİŞKİN BİLGİLER

### 2.1. Araştırmanın Evren ve Örneklem Grubu

Çalışmanın evreni üniversite öğrencilerinden oluşmaktadır. Evreni temsil eden örneklem grubu ise Ordu Üniversitesi İlahiyat, Fen Edebiyat, Güzel Sanatlar, Ziraat, Sağlık Bilimleri ve Eğitim fakültelerinde öğrenim gören 489 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Ölçek geliştirme çalışmalarında önerilen örneklem sayısı, araştırma kapsamında uygulanmış ölçek madde sayısının 5 ile 10 katı arasında olması gerektiği görüşü mevcuttur (Mac Callum vd., 2015: 85). Bu çalışmada kullanılan Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği 51 maddeden oluşmaktadır. Dolayısıyla ulaşılması gereken örneklem sayısı 255 ile 510 kişi aralığındadır. 9 katılımcı yanıtlanmaması gereken "Bu ifade kontrol amaçlı konulmuştur. Lütfen doldurmayınız, işaretleme yapmayınız." sorusunu yanıtladığı gerekçesiyle analizlere dâhil edilmemiştir. Çalışmanın nihai örneklem sayısı 480 katılımcı olarak belirlenmiştir. Çalışmaya katılanlara ilişkin demografik bulgular aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo 1:** Çalışmaya Ait Demografik Bulgular

Değişken	Kategori	N	%
Cinsiyet	Erkek	155	32,3%
	Kadın	325	67,7%
	<b>Toplam</b>	<b>480</b>	<b>100,0%</b>
Yaş	18-20 yaş arası	268	55,8%
	21-23 yaş arası	185	38,5%
	24 yaş ve üstü	27	5,6%
	<b>Toplam</b>	<b>480</b>	<b>100,0%</b>
Fakülte	İlahiyat Fakültesi	86	17,9%
	Eğitim Fakültesi	109	22,7%
	Güzel Sanatlar Fakültesi	39	8,1%
	Fen-Edebiyat Fakültesi	198	41,3%
	Ziraat Fakültesi	1	0,2%
	Sağlık Bilimleri Fakültesi	3	0,6%
	Diğer	44	9,2%
	<b>Toplam</b>	<b>480</b>	<b>100,0%</b>
Sınıf	1. sınıf	259	54,0%
	2. sınıf	81	16,9%
	3. sınıf	56	11,7%
	4. sınıf	84	17,5%
	<b>Toplam</b>	<b>480</b>	<b>100,0%</b>

Tabloya göre katılımcıların %32,3'ü (n=155) erkek, %67,7'si (n=325) kadın; %55,8'i (n=268) 18-20 yaş arası, %38,5'i (n=185) 21-23 yaş arası, %5,6'sı (n=27) 24 yaş ve üstü; %17,9'u (n=86) İlahiyat Fakültesinden, %22,7'si (n=109) Eğitim Fakültesinden, %8,1'i (n=39) Güzel Sanatlar Fakültesinden, %41,3'ü (n=198) Fen-Edebiyat Fakültesinden, %0,2'si (n=1) Ziraat Fakültesinden, %0,6'sı (n=3) Sağlık Bilimleri Fakültesinden, %9,2'si (n=44) diğer fakültelerden; %54'ü (n=259) 1. sınıf, %16,9'u (n=81) 2. sınıf, %11,7'si (n=56) 3. sınıf ve %17,5'i ise (n=84) 4. sınıftır.

## 2.2. Veri Toplama Süreci

Araştırma kapsamında ilk olarak literatür incelenmiş, elde edilen bulgular doğrultusunda madde havuzu oluşturulup uzmanlara gönderilmiştir. Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği üniversite öğrencilerinin dini inançlarına (teorik), dini muamelatlarına (sosyolojik), dini otoriteye (kurumsal), bireysel maneviyatçılıklarına

(bireysel) ve dindarlara sempati ile ilgili kanaatlerinden oluşan beş faktörlü bir yapı olarak öngörülmüştür. Bu geliştirilen ölçekte üniversite öğrencilerinin hem tutum hem de davranışları dikkate alınarak ifadeler hazırlanmıştır. Ölçeğin ifadeleri ile ilgili literatür incelenmiş olup madde havuzunda 57 ifadeye yer verilmiştir.

Ölçek geliştirme sürecinde kapsam ve yapı geçerliliği testlerine yer verilmiştir. Kapsam geçerliliği için uzman görüşüne başvurulmuş ve Din Sosyolojisi, Din Eğitimi ve Din Psikolojisi alanında akademisyenlerden uzman görüşü alınıp ölçeğin son hali güncellenmiştir. Daha sonra 2 dil bilimci ve ölçek uzmanı tasarlanmış ölçek çalışmasını incelemiştir. Uzmanlar, pilot çalışması öncesi maddelerimizin literatüre ve oluşturmak istediğimiz faktörlere göre uygun olup olmadığını değerlendirmişlerdir. Uzman akademisyenlerin %90'ının uygun bulduğu maddeler kalmış, değiştirilmesi teklif edilen maddeler yeniden düzenlenmiş, uygun görülmeyen maddeler madde havuzundan atılmıştır. Kapsam geçerliliği yanında dil bilimci akademisyenler, anlaşılmayan, muğlak kalan, hedef kitlenin daha net anlaması için maddelerde düzeltmelerde bulunurlarken; ölçek uzmanları da ölçek kurallarına uymayan, birden fazla yargı içeren maddeleri yeniden ele almıştır.

Yapılan araştırmalarda kategoriler arasında simülasyon çalışmalarında en ideal, en hassas ölçüm aracı 5'li likert olarak gösterilmektedir. Bundan dolayı bu araştırmada, gençlerin dindarlıklarını ölçmek için Likert tipi derecelendirmede 1 ile 5 puan arasında puanlama sistemiyle ölçüm gerçekleştirilmiştir. 5'li likert katılım sorularında '1: Hiç Katılmıyorum', '2: Katılmıyorum', '3: Ne Katılıyorum ne Katılmıyorum', '4: Katılıyorum', '5: Tamamen Katılıyorum' şeklinde puanlanırken sıklık ifadeleri ise '1: Hiçbir Zaman', '2: Nadiren', '3: Bazen', '4: Çoğu Zaman', '5: Her Zaman' şeklinde puanlanmıştır.

Ölçeğin yapı geçerliliği içinse açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizinden yararlanılmıştır. Güvenirlilik için ise ölçeğin Cronbach Alpha değerlerine ve Mc. Donolds Omega'sına bakılmıştır. Tüm bu analizlerin sonucunda "*Gençlere Yönelik Dine Bakış*" konusunda 29 maddeden oluşan 12'si ters madde olan 5 boyutlu bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik aşamalarını gerçekleştirmek için SPSS 26 paket programı ve doğrulayıcı faktör analizi için AMOS 22 programı kullanılmıştır.

Veri toplama sürecinin tüm safhalarında katılımcı gözlemci olunup öğrencilerin belirsizlik yaşadığı durumlarda gerekli açıklamalarda bulunulmuştur. Tasarlanmış ölçek formundaki maddeler bir veri toplama aracı olan Google Forms'a yüklenmiş ve kolayda ve kartopu örnekleme tekniği kullanılarak sınıf temsilcilerine iletilmiş ve anketin whatsapp, classroom vb. uygulamalar kanalıyla öğrencilere iletilmesi sağlanmıştır. Ölçek uygulaması 12 Aralık-23 Aralık 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

### 3. BULGULAR

#### 3.1. Gençlere Yönelik Dindarlık Ölçeği Güvenirlik Çalışması Bulguları

Gençlere Yönelik Dindarlık Ölçeği'nin geliştirilme aşamasında ilk olarak madde analizi gerçekleştirilmiştir. Madde analizi bir tür güvenirlik analizidir. Madde analizi, madde puanı ile ölçek toplam puanı arasındaki korelasyonu gösteren bir test türüdür (Büyüköztürk, 2010: 183). Madde analizinde, 30 ve üstü korelasyon değerine sahip olan maddeler geçerli olarak kabul edilmeli ve ,30'un altında olan maddeler ölçekten çıkarılmalıdır (Ferketich, 1991: 166-167). Bu çalışmada ,30 altında korelasyon değerine sahip olan maddeler ölçekten çıkarılarak tekrar madde analizi yapılmıştır. Ölçeğe ait madde analizleri sonucunda toplam 51 madde olan ölçek yapısı 40 maddeye düşmüştür.

**Tablo 2:** Madde Toplam Korelasyonu

<i>Maddeler</i>	<i>Madde- Toplam Korelasyonu Birinci Tur</i>	<i>Madde- Toplam Korelasyonu İkinci Tur</i>
1. Allah'ın varlığına inanıyorum.	,546	,566
2. Gözle görülmeyen metafizik (melek, cin, şeytan vs.) varlıklara inanıyorum.	,659	,688
3. Kur'an'ın Allah tarafından insanlara gönderilmiş bir kitap olduğuna inanıyorum.	,719	,746
4. Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğuna inanıyorum.	,703	,730
5. Peygamberlerin gerekli olduğuna inanıyorum.	,729	,757
6. Cennet ve Cehennem'in varlığına inanıyorum.	,716	,742
7. Allah'ın gelecekte olacak şeyleri önceden bildiğine inanıyorum.	,632	,659
8. İnsanın hesaba çekileceğine inanıyorum.	,697	,729
<b>9. Evreni yaratan ancak işlerimize karışmayan bir yaratıcıya inanıyorum.</b>	<b>,166</b>	
<b>10. Allah'ın varlığı ya da yokluğuna ilişkin herhangi bir görüş ileri sürülemeyeceğini düşünüyorum.</b>	<b>,110</b>	
11. Dini grupların (tarikatların ve cemaatlerin) dini yaşantıda önemli bir yeri olduğunu düşünüyorum.	,452	,474
12. Diyanet İşleri Başkanlığının verdiği fetvalara güveniyorum.	,621	,629
13. İlahiyat Fakültelerindeki eğitimi başarılı buluyorum.	,529	,538
14. İmamların, vaizlerin ve manevi danışmanların vermiş olduğu dini eğitimi faydalı buluyorum.	,663	,683

15. Din Kültürü öğretmenleri tarafından okullarda verilen eğitimi faydalı buluyorum.	,536	,552
16. Instagram, Facebook, Twitter gibi sosyal medyadaki dini içerikleri faydalı bulurum.	,485	
<b>17. Allah'a yaklaşmak için kalp temizliğinin yeterli olacağını düşünüyorum.</b>	<b>,255</b>	
<b>18. Maneviyatı artırmak için yoga ve meditasyona yönelmesi gerektiğini düşünüyorum.</b>	<b>,294</b>	
<b>19. Astrolojik burçların hayatıma yön verdiğine inanıyorum.</b>	<b>,082</b>	
20. Dinin emir ve yasaklarının çağın şartlarına göre yeniden ve bireysel olarak yorumlanması gerektiğini düşünüyorum.	,466	,457
21. Ahlaklı yaşadığım sürece herhangi bir dine inanmamın önemsiz olduğunu düşünüyorum.	,746	,737
22. Yalnızca akla uygun olan dinî bilgileri dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum.	,492	,486
23. Dini kurallarla bilimsel bilgiler ters düştüğünde bilimsel bilgiyi tercih ederim	,751	,752
24. Dinin emirlerinden ziyade kendi aklımızla hareket etmemiz gerektiğine inanıyorum.	,747	,744
25. Dinin sadece Allah ile kul arasında kalması gerektiğine inanıyorum.	,348	,331
26. Dini kuralların hayatıma yön vermede tek başına belirleyici olmadığını düşünüyorum.	,482	,469
27. Kur'an kıssalarının sadece tarihsel/ örfî bilgi olduğuna inanıyorum.	,577	,584
28. Dünyevi işlerimi takip ederken diyanete fetva sorma gereği duymam	,504	,505
29. Gerçek namazın dürüstlük olduğuna inanıyorum.	,434	,403
30. Beş vakit namazımı kılarım.	,687	,663
31. Geçerli bir mazeretim olmadığı müddetçe Ramazan orucunun tamamını tutarım.	,692	,690
32. Şartların elverdiği zaman hac ibadetini yapmak isterim.	,750	,763
33. Hacca harcanacak paranın yoksullukla mücadelede kullanılmasını daha uygun buluyorum.	,621	,634
34. Kur'an'ı Arapçasından okurum.	,611	,616
<b>35. Anlamak için Kur'an mealî okurum.</b>	<b>,092</b>	
36. Hz. Muhammed'in hayatını okurum.	,490	,477
37. Kurban kesilmesini gereksiz olarak görüyorum.	,547	,555
<b>38. Kul hakkı yemekten korkarım.</b>	<b>,294</b>	
<b>39. Yaşadığım çevrede iyiliği teşvik etmeye ve kötülükten sakındırmaya çalışırım.</b>	<b>,205</b>	
40. Anne babaya bakmayı ve hizmet etmeyi dini bir görev sayıyorum.	,582	,594
<b>41. Akraba ve komşularla iyi ilişkiler kurmaya özen gösteririm.</b>	<b>,290</b>	

<b>42. Verginin zekât yerine geçeceğini düşünüyorum.</b>	<b>,279</b>	
43. Dinen yasak olsa da alkol kullanırım.	,659	,652
44. Dinen sakıncalı olsa da paramı faize yatırabilirim.	,667	,665
45. Dine inanan (ateist) biri ile de evlenebilirim.	,720	,725
46. Günah olsa da şans oyunları (milli piyango, atlı ganyan, kazı kazan, iddia vs) oynarım.	,574	,560
47. Namazını aksatmadan kılanları takdir ediyorum.	,617	,636
48. Oruç tutanları takdir ediyorum.	,617	,639
49. Kur'an okuyanları takdir ediyorum.	,630	,647
50. Dinini gereklerine göre yaşayan insanları takdir ediyorum.	,683	,698
51. Dinî sohbet ortamlarını tercih edenleri takdir ediyorum.	,644	,661

,30 altında korelasyon değerine sahip maddeler kalın puntoda işaretlenmiştir.

Güvenirlilik, ölçek çalışmasının elde edilen puanların tesadüfi hatalardan arınma derecesini, duyarlılığı, tarafsızlığı, kararlılığı ve tutarlılığı bize gösterir (Karakoç, 2014: 44). Ölçek çalışmalarında Güvenirlilik değerlerinin genellikle 0.7-1.0 arası değerler aldığı kabul edilebilir düzeyde güvenilir olduğu kabul edilir. 0.50'nin altına düşükçe de gücü azalır (Önder, 2017: 20). Ölçeğe ilişkin yapılan madde analizi sonucunda 9, 10,17, 18, 19, 35, 38, 39, 41 ve 42 numaralı maddelerin ,30 korelasyon seviyesinin altında bir değer alması nedeniyle ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir.

Güvenirlilik için başvuru olan diğer analizler Cronbach Alpha katsayısı ve Mc Donald's Omega değeridir. Cronbach Alpha katsayısı iç tutarlılığı gösteren maddeler arasında uyumu gösteren bir istatistik analizidir. Diğer taraftan Omega güvenirlilik değerleri Mislevy ve Bock (1990) ve McDonald'ın Omega istatistik tekniği de son yıllarda sıklıkla kullanılan güvenilir bir istatistik analizi olduğu için tarafımızdan tercih edilmiştir.

Bu çalışmada üç kez güvenirlilik analizi yapılmıştır. İlk olarak genel güvenirlilik için elimizdeki kalan maddelerin faktörleşmeye uygun olup olmadığını anlamak adına madde analizinin ardından güvenirlilik testi yapılmıştır. Elde edilen 40 maddelik teorik yapının Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) değeri, 962, McDonald's Omega ( $\omega$ ) değeri ise ,965 bulunmuştur. Elde edilen bu güvenirlilik düzeyleri, ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermektedir (Can, 2019: 388; Özdamar, 2016). İkinci kez güvenirlilik testi, ölçeğe ait faktörel yapının belirlenmesinin ardından (AFA) boyutların ve maddelerin oluşmasıyla birlikte ölçek geneline ve alt boyutlarına yönelik olarak güvenirlilik analizi yapılmıştır. Üçüncü kez ise faktörel yapının doğrulanması için yapılan doğrulayıcı faktör analizinin (DFA) ardından tekrar gü-

venilirlik analizleri gerçekleştirilmiştir. Ölçeğe ait güvenilirlik analizlerine yönelik elde edilen değerler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo 3:** Ölçek Geneli ve Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Analizi

Değişken	Ölçek Geneli ve Alt Boyutlarına İlişkin AFA Güvenilirlik Analizi Sonucu			Ölçek Geneli ve Alt Boyutlarına İlişkin DFA Güvenilirlik Analizi Sonucu		
	Cronbach's Alpha ( $\alpha$ )	McDonald's Omega ( $\omega$ )	Madde Sayısı	Cronbach's Alpha ( $\alpha$ )	McDonald's Omega ( $\omega$ )	Madde Sayısı
Dini İnanç	,970	,971	8	,962	,963	8
Bireysel Maneviyatçılık	,867	,871	8	,824	,831	8
Dini Otoriteye Güven	,846	,854	6	,840	,847	6
Dindarlara Sempati	,952	,954	4	,948	,948	4
Dini Muamelat	,844	,844	3	,828	,830	3
Genel	,948	,954	29	,947	,949	29

Açımlayıcı Faktör Analizi ardından ölçek geneline ve alt boyutlarına ilişkin Cronbach's Alpha ( $\alpha$ ) ve McDonald's Omega ( $\omega$ ) değerleri incelendiğinde; Dini İnanç alt boyutu için ,970 ve ,971, Bireysel Maneviyatçılık alt boyutu için ,867 ve ,871, Dini Otoriteye Güven alt boyutu için ,846 ve ,854, Dindarlara Sempati alt boyutu için ,952 ve ,954, Dini Muamelat alt boyutu için ,844 ve ,844, genel ölçek düzeyi ise ,948 ve ,954 değerleri elde edilmiştir. Benzer sonuçlar DFA ardından da elde edilip var olan ölçeği güvenilirliği onaylanmıştır. Elde edilen bu değerler, alt boyutların ve ölçek genelinin yüksek güvenilirlik düzeyinde olduğunu göstermektedir (Can, 2019: 388).

### 3.2. Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği Geçerlilik Çalışması Bulguları

Geçerlilik, gerçekten amaçladığımız, ölçmeye niyet ettiğimiz her ne ise onu ne kadar doğru ölçtüğümüzü bize gösteren bir analizdir. Bir ölçüm aracının geçerli sayılabilmesi için iç tutarlılığının yüksek ve geçerli olması gereklidir (Büyüköztürk, 2002: 167). Bir ölçek aracında geçerlilik için ilk olarak onun güvenilirliği şart koşulsa da güvenilirlik her zaman geçerliliği sağlamayabilmektedir. Bu çalışmada geçerliliği sağlamak adına; kapsam geçerliliği ve yapı geçerliliği testlerine başvurulmuştur. Kapsam geçerliliği ölçmek istediğimiz tutum ve davranışları uzmanlar tarafından nicel ve nitel açıdan yeterli olup olmadığını bize göstermektedir (Seçer, 2015: 18). Kapsam geçerliliği için alanında 18 uzmandan görüş alınırken; yapı ge-

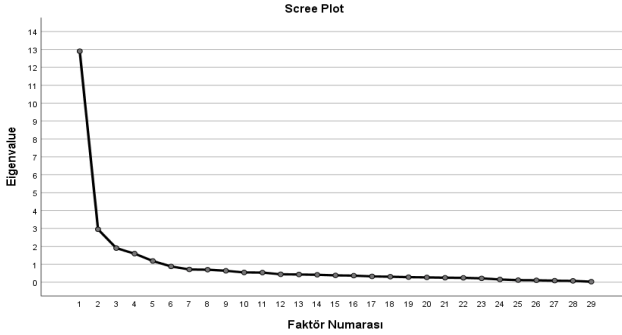


cerliliği için ise hem açımlayıcı faktör analizi hem de doğrulayıcı faktör analizinden yararlanılmıştır.

Açımlayıcı faktör analizi, kullanılan ölçekteki teorik yapının faktörlerini belirleyebilmek, gizil yapıyı açığa çıkarabilmek ve ölçülebilecek olan olguyu/durumu daha net bir şekilde ortaya çıkarabilmek amacıyla uygulanmaktadır (Worthington ve Whittaker, 2016: 807-808). Açımlayıcı faktör analizi yapmadan önce veri setinin faktörleşmeye uygun olup olmadığı ve örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli olduğu varsayımlarının karşılanması gerekmektedir. Bu varsayımlar için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Küresellik Testi kullanılmaktadır. Bu varsayımların karşılanması için KMO değeri alt sınırı, 0,70, Bartlett Testi için ise  $p < 0,05$  noktasında anlamlı bulunmalıdır (Tavşancıl, 2014). Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin KMO ve Bartlett Küresellik Testi sonuçlarına göre, KMO değeri ,960 ve Bartlett Küresellik Testi ise  $p = ,000$  noktasında anlamlı bulunmuştur ( $\chi^2 = 15889,319$ ,  $df = 820$ ). Elde edilen bu sonuçlar, veri setinin faktörleşmeye uygun olduğunu ve örneklem büyüklüğünün yeterli olduğunu göstermektedir.

Açımlayıcı faktör analizi için faktör yükü kesme noktası ,50 olarak kabul edilmiştir (Costello ve Osborne, 2005). Faktör yükü kesme noktasının ,50 olarak kabul edilmesinin nedeni, en az ,50 faktör yüküne sahip olan maddelerin daha güçlü ve ayırt ediciliği daha yüksek olmasıdır (Burton ve Mazerolle, 2011: 13). Açımlayıcı faktör analizi için temel bileşenler matrisi (Principal Component Analysis) kullanılmıştır. Temel bileşenler matrisi, ölçek madde yapısının teorik olarak azaltılmaya uygun olduğu ölçek yapıları için kullanılmaya daha uygun bir tekniktir (Netemeyer vd., 2003: 113-114). Açımlayıcı faktör analizi rotasyon yöntemi olarak Varimax seçilmiştir. Varimax metodu, sosyal bilimlerde açımlayıcı faktör analizi için en yaygın olarak kullanılan bir tekniktir ve Varimax ve diğer rotasyon yöntemleri arasında kayda değer bir fark yoktur (Fabrigar vd., 1999: 281; Thompson, 2004: 34-35).

Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarına göre toplam 6 döndürme sonucu ölçek maddelerinin 6 faktör altında birleştiği tespit edilmiştir. Fakat matris üzerinde ,50'nin altında faktör yüküne sahip olan maddelerin ölçekten çıkarılması gerekmektedir. Bunun yanında, rotasyon süreçlerinde binişik veya çapraz faktör yüküne sahip olan ifadelerin de ölçekten çıkarılarak tekrar açımlayıcı faktör analizi rotasyonunun uygulanması gerekmektedir. Bir madde, birden fazla faktör üzerinde ,10'luk bir farktan az olması kaydıyla bulunuyorsa, o madde binişik veya çapraz faktör yüküne sahip madde olarak nitelendirilmektedir (Çokluk vd., 2012: 233). Açımlayıcı faktör analizi sürecinde birinci rotasyondan sonra binişik/çapraz maddeler ve ,50 faktör yükünün altında kalan maddeler analizden çıkarılarak tekrarlı döndürme yapılmıştır. Aynı zamanda boyut sayısını karar vermede Screen Pilot grafiğinden yararlanılmış, kırılma noktasının 5 olduğu tespit edilmiştir. Bu durum ölçeğin öngörülen beş faktörden oluşacağını delilidir.



**Şekil 1:** Scree-Plot Grafiği

Elde edilen faktör yapısındaki 5 faktörün öz değerlerinin 1'in üzerinde olduğu görülmektedir. Bunun yanında açımlayıcı faktör analizi 12 rotasyon sonrası elde edilen faktörler ve maddeleri, aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Tabloya göre açımlayıcı faktör analizinden 5 faktörden ve 29 ifadeden oluşan bir ölçek yapısı tespit edilmiştir. Alt boyutlar teorik kısımda da belirtildiği gibi sırasıyla Dini İnanç, Bireysel Maneviyatçılık, Dini Otoriteye Güven, Dindarlara Sempati ve Dini Muamelaat olarak isimlendirilmiştir. Bu duruma ilişkin sonuçlar aşağıdaki tabloda sunulmaktadır;

**Tablo 4.** Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeğinin Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Kmo: 0,960, $\chi^2=15889,319$ ; $df=820$ ; $P=0,000$ , Metod: Temel Bileşenler Matrisi. Rotasyon Metodu: Varimax (Dik) Döndürme, (-) Ters Kodlu Madde: 12			
Faktör 1 Dini İnanç Boyutu	N	Madde Yüklü	Açıklanan Varyans
3. Kur'an'ın Allah tarafından insanlara gönderilmiş bir kitap olduğuna inanıyorum.	480	,893	%23,901
4. Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğuna inanıyorum.	480	,888	
6. Cennet ve Cehennem varlığına inanıyorum.	480	,881	
8. İnsanın hesaba çekileceğine inanıyorum.	480	,807	
7. Allah'ın gelecekte olacak şeyleri önceden bildiğine inanıyorum.	480	,841	
5. Peygamberlerin gerekli olduğuna inanıyorum.	480	,801	
2. Gözle görülmeyen metafizik (melek, cin, şeytan vs.) varlıklara inanıyorum	480	,794	
1. Allah'ın varlığına inanıyorum.	480	,785	

<b>Faktör 2 Bireysel Maneviyatçılık Boyutu</b>	<b>N</b>	<b>Madde Yüğü</b>	
22. Yalnızca akla uygun olan dinî bilgileri dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum. (-)	480	,736	%13,972
20. Dinin emir ve yasaklarının çağın şartlarına göre yeniden ve bireysel olarak yorumlanması gerektiğini düşünüyorum. (-)	480	,693	
23. Dini kurallarla bilimsel bilgiler ters düştüğünde bilimsel bilgiyi tercih ederim. (-)	480	,794	
21. Ahlaklı yaşadığım sürece herhangi bir dine inanmamın önemsiz olduğunu düşünüyorum. (-)	480	,632	
24. Dinin emirlerinden ziyade kendi aklımızla hareket etmemiz gerektiğine inanıyorum. (-)	480	,618	
27. Kur'an kıssalarının sadece tarihsel/ örfî bilgi olduğuna inanıyorum. (-)	480	,617	
26. Dini kuralların hayatıma yön vermede tek başına belirleyici olmadığını düşünüyorum. (-)	480	,572	
25. Dinin sadece Allah ile kul arasında kalması gerektiğine inanıyorum. (-)	480	,548	
<b>Faktör 3 Dini Otoriteye Güven Boyutu</b>	<b>N</b>	<b>Madde Yüğü</b>	
12. Diyanet İşleri Başkanlığının verdiği fetvalara güveniyorum.	480	,752	%12,783
14. İmamların, vaizlerin ve manevi danışmanların vermiş olduğu dini eğitimi faydalı buluyorum.	480	,747	
15. Din Kültürü öğretmenleri tarafından okullarda verilen eğitimi faydalı buluyorum.	480	,727	
13. İlahiyat Fakültelerindeki eğitimi başarılı buluyorum.	480	,709	
28. Dünyevi işlerimi takip ederken diyanete fetva sorma gereği duymam. (-)	480	,570	
11. Dini grupların (tarikatların ve cemaatlerin) dini yaşantıda önemli bir yeri olduğunu düşünüyorum.	480	,568	
<b>Faktör 4 Dindarlara Sempati Boyutu</b>	<b>N</b>	<b>Madde Yüğü</b>	
50. Kur'an okuyanları takdir ediyorum.	480	,752	%12,120
49. Oruç tutanları takdir ediyorum.	480	,868	
48. Namazını aksatmadan kılanları takdir ediyorum.	480	,854	
51. Dinini gereklerine göre yaşayan insanları takdir ediyorum.	480	,709	
<b>Faktör 5 Dini Muamelat Boyutu</b>	<b>N</b>	<b>Madde Yüğü</b>	
47. Günah olsa da şans oyunları (milli piyango, atlı ganyan, kazı kazan, iddia vs) oynarım. (-)	480	,811	%8,031
45. Dinen sakıncalı olsa da paramı faize yatırabilirim. (-)	480	,737	
44. Dinen yasak olsa da alkol kullanırım. (-)	480	,703	
<b>Açıklanan Toplam Varyans:</b>			<b>%70, 809.</b>

Açımlayıcı faktör analizi sonrasında elde edilen 5 faktörlü yapıda, Dini İnanç alt boyutu toplam varyansın %23'ünü, Bireysel Maneviyatçılık alt boyutu toplam varyansın %13'ünü, Dini Otoriteye Güven alt boyutu toplam varyansın %12'sini, Dindarlara Sempati alt boyutu toplam varyansın %12'sini ve Dini Muamelat alt boyutu ise toplam varyansın %8'ini açıklamaktadır. Ölçek alt boyutlarının kümülatif varyans açıklama oranı %70 bulunmuştur. Bu değer, sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan %40 eşik değerinin üzerindedir (Leech vd., 2015: 117).

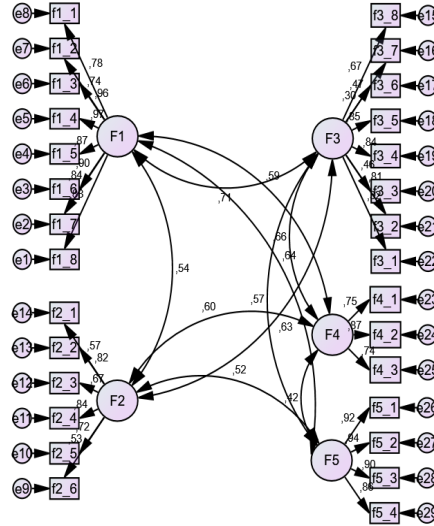
### 3.3. Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Bulguları

Doğrulayıcı faktör analizi aşamasında farklı bir örneklem seti kullanılması gereklilik içermektedir (Worthington ve Whittaker, 2006: 831). Bu yüzden bu çalışmanın DFA'sı için "Sekülerleşme Sürecinde Üniversite Gençliğinin Dini Eğilimi" başlıklı doktora tezinin ana örneklem seti kullanılmıştır. Ayrıca doğrulayıcı faktör analizi için ölçek genelinin ve alt boyutlarının normal dağılıma uygun olması gerekmektedir (Tabachnick ve Fidell, 2013: 80). Normallik analizi için ana örneklem setinde yer alan verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin +2 ve -2 sınırları arasında olması gerektiği ön koşulu sağlanmaya çalışılmıştır (George ve Mallery, 2010: 57). Ölçek değişkenlerine ait çarpıklık ve basıklık değerleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo 5:** Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği Çarpıklık ve Basıklık Değerleri

Değişken	Çarpıklık (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)
<i>Dini İnanç</i>	-1,265	,564
<i>Dini Otoriteye Güven</i>	,366	-,585
<i>Bireysel Maneviyatçılık</i>	,159	-,222
<i>Dini Muamelat</i>	-,591	-,720
<i>Dindarlara Sempati</i>	-1,145	,239
<i>Genel</i>	-,624	-,325

Ölçeğe ait değişkenlerin çarpıklık ve basıklık değerleri ölçek değişkenlerinin normal dağıldığını göstermektedir. Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği'ne ait doğrulayıcı faktör analizi yapısal modeli ise aşağıdaki şekilde verilmiştir.



**Şekil 2:** Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Yapısal Modeli

Gençlere Yönelik Dindarlık Ölçeği yapısal model üzerinde Dini İnanç alt boyutu “F1”, Dini Otoriteye Güven alt boyutu “F2”, Bireysel Maneviyatçılık alt boyutu “F3”, Dini Muamele alt boyutu “F4” ve Dindarlara Sempati alt boyutu “F5” olarak isimlendirilmiştir. Yapısal modele ait uyum iyiliği değerleri aşağıdaki gibidir;

**Tablo 6:** Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İyiliği Değerleri

	Değer	Mükemmel Uyum Değeri	Kabul Edilir Uyum Değeri	Değerler
CMIN/ DF ( $\chi^2/sd$ )	4,242	$\leq 3$	$\leq 4-5$	Kabul Edilir
GFI (Goodness of Fit)	,864	$>0,90$	0,80-0,89	Kabul Edilir
AGFI (Adjusted Goodness of Fit)	,839	$>0,90$	0,80-0,89	Kabul Edilir
CFI (Comparative Fit Index)	,931	$>0,90$	0,80-0,89	Mükemmel
NFI (Normed Fit Index)	,912	0,94-0,90	0,85-0,90	Mükemmel
IFI (Incremental Fit Index)	,931	0,94-0,90	0,85-0,90	Mükemmel
TLI (Tucker&Lewis Index)	,924	0,94-0,90	0,85-0,90	Mükemmel
RMSEA	,065	$\leq 0,05$	0,05-0,10	Kabul Edilir

Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği'ne uygulanan doğrulayıcı faktör analizi yapısal modelinin uyum iyiliği değerleri incelendiğinde, CMIN/df için 4,242 (kabul edilir), GFI için ,864 (kabul edilir), AGFI için ,839 (kabul edilir), CFI için ,931 (mükemmel), NFI için ,912 (mükemmel), IFI için ,931 (mükemmel), TLI için ,924 (mükemmel) ve RMSEA için ,065 (kabul edilir) değerlerinin elde edildiği görülmektedir. Elde edilen bu uyum iyiliği değerlerinin mükemmel ve kabul edilir aralıkta olması, ölçeğin 5 faktörlü yapısını doğrular niteliktedir (Barret, 2007: 820; Byrne vd., 1989: 109-113; Jöreskog, 2004: 6; Kline, 2011: 237; Tabachnick ve Fidell, 2007: 720-725).

**Tablo 7:** Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi Yol Parametreleri

			$\beta$	S.E.	C.R.	P
inancitikad_8	<---	F1	,884			***
inancitikad_7	<---	F1	,836	,029	32,334	***
inancitikad_6	<---	F1	,902	,027	38,226	***
inancitikad_5	<---	F1	,866	,027	34,809	***
inancitikad_4	<---	F1	,970	,024	46,415	***
inancitikad_3	<---	F1	,961	,025	45,248	***
inancitikad_2	<---	F1	,741	,031	25,983	***
inancitikad_1	<---	F1	,784	,030	28,659	***
diniotoriteyegüven_6	<---	F2	,525			***
diniotoriteyegüven_5	<---	F2	,716	,103	13,631	***
diniotoriteyegüven_4	<---	F2	,838	,107	14,688	***
diniotoriteyegüven_3	<---	F2	,670	,085	13,145	***
diniotoriteyegüven_2	<---	F2	,821	,102	14,569	***
diniotoriteyegüven_1	<---	F2	,571	,091	11,937	***
bireyselmaneviyatcilik_8	<---	F3	,666			***
bireyselmaneviyatcilik_7	<---	F3	,466	,055	11,875	***
bireyselmaneviyatcilik_6	<---	F3	,296	,049	7,698	***
bireyselmaneviyatcilik_5	<---	F3	,846	,068	20,130	***
bireyselmaneviyatcilik_4	<---	F3	,838	,067	19,983	***
bireyselmaneviyatcilik_3	<---	F3	,455	,062	11,626	***
bireyselmaneviyatcilik_2	<---	F3	,806	,076	19,370	***
bireyselmaneviyatcilik_1	<---	F3	,318	,066	8,239	***
dinimuamelat_1	<---	F4	,746			***
dinimuamelat_2	<---	F4	,873	,055	21,788	***
dinimuamelat_3	<---	F4	,736	,051	19,309	***
dindarlarasempatiboyutu_1	<---	F5	,924			***
dindarlarasempatiboyutu_2	<---	F5	,936	,022	46,468	***
dindarlarasempatiboyutu_3	<---	F5	,898	,023	41,127	***
dindarlarasempatiboyutu_4	<---	F5	,860	,024	36,727	***

\*\*\*  $p < 0,001$

Yapısal modele ait yol parametreleri ise yukarıdaki tabloda verilmiştir. Gençlere Yönelik Dine Bakış Ölçeği doğrulayıcı faktör analizi yol parametreleri incelendiğinde, maddelerden gizil değişkenlere giden yolların  $p < 0,001$  seviyesinde istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla ölçeğin yapı geçerliliği doğrulanmıştır.

## SONUÇ

Sonuç olarak bu çalışmada günümüz gençliğine yönelik dine bakış ölçeği geçerlik ve güvenirlilik analiz bulguları ele alınmış ve çalışma verileri kapsamında gençlerde dine bakışı; teorik (inanç), sosyolojik (muamelat), kurumsal (dini otorite), bireysel (bireysel maneviyatçılık) ve dindarlara sempati olmak üzere toplam beş faktör altında ölçen 29 maddeden oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlilik çalışması için kapsam ve yapı geçerliliğine başvurulmuştur. Kapsam geçerliliği için uzman görüşü alınmış, yapı geçerliliği için ise Açıklayıcı ve Doğrulayıcı Faktör analizleri yapılmıştır. Açıklayıcı Faktör Analizi için SPSS 26 programı; Doğrulayıcı Faktör Analizi için ise AMOS 22 programı kullanılmıştır. Güvenirlilik analizi için başvuru Cronbach's Alpha (0,948) ve McDonald's Omega (0,954) değerleri ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermiştir. Beş faktörlü 29 maddeden oluşan dine yönelik bakış ölçeği varyansın %70,80'ini açıklamaktadır. Gençliğe yönelik dine bakış ölçeğinde toplam 29 madde bulunmaktadır ve 12 tanesi ters maddedir. Ölçekten alınacak en yüksek puan 145 iken en düşük puan 29'dur. 145'e yakın puanlar üniversite öğrencilerinin dine bakışının olumlu olduğunu gösterirken, 29'a yakın puanlar dine bakışın olumsuz yönde olduğunu göstermektedir. Üniversite öğrencilerinin dini bakışlarını ölçmeye yönelik geliştirilen bu ölçek, sosyal kategori olarak farklı gençlik grupları üzerinde de test edilmeye uygundur.

### Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması: MZ(%80), FNŞ(%20)

Veri Toplanması: MZ(%80), FNŞ(%20)

Veri Analizi: MZ(%80), FNŞ(%20)

Makalenin Yazımı: MZ(%80), FNŞ(%20)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu: MZ(%80), FNŞ(%20)

## KAYNAKÇA

- Akkaya, Nevin. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercihleri (Deu. Buca Eğt. Fak. Örneği)". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 172/172 (Şubat 2013), 69-82.
- Akkuş, Halil İbrahim – Uçar, Ramazan. "Dindarlık Tipolojileri Bağlamında Türk Toplumunu". *Toplum Bilimleri* 12/24 (2018), 115-139.
- Aktay, Yasin – Köktaş M. Emin. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Altıntaş, Ramazan. "Mevlana'da Dindarlık Tipolojileri". *Eskiye* 10 (Eylül 2008), 82-89.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Aydın, Sare. *Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi. Zonguldak: Zonguldak Bülent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.*
- Barret, Paul. "Structural Equation Modelling: Adjudging Model Fit". *Personality And Individual Differences* 42/5 (2007), 815-824.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 149-190.
- Bayram, Nuran. *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2004.
- Burton, Laura – Mazerolle, Stephanie. "Survey Instrument Validity Part I: Principles Of Survey Instrument Development And Validation In Athletic Training Education Research". *Athletic Training Education Journal* 6/1 (2011), 27-35.
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni SPSS uygulamaları ve yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 11. Baskı, 2010.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.
- Costello, Anna – Osborne, Jason. "Best Practices in Exploratory Factor Analysis: Four Recommendations for Getting the Most From Your Analysis". *Practical Assessment Research & Evaluation* 10/7 (2005), 1-9.
- Çarukoğlu, Ali – Toprak Binnaz. *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset. İstanbul: Tesev Yayınları, 2000.*
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Davie, Grace. "Patterns of Religion in Western Europe" *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. ed. Fenn. USA: Blackwell Publishing, 2003.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi- Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. b.y. Liberte Yayınları, 2019.
- Fabrigar, Leandre vd. "Evaluating the Use of Exploratory Factor Analysis in Psychological Research". *Psychological Methods* 4/2/3 (1999), 272-299.
- Ferketich, Sandra. "Focus on Psychometrics: Aspects of Item Analysis". *Research in Nursing & Health* 14 (1991), 165-168.
- Furseth, Inger – Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. çev. İ. Çapçoğlu, H. Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- George, Darren – Mallery, Paul. "SPSS For Windows Step By Step: A Simple Guide And Reference". Erişim 10.02.2023. <https://wps.ablongman.com/wps/media/objects/385/394732/george4answers.pdf>
- Glock, Charles. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". *Din Sosyolojisi. drl. Y. Aktay, M. E. Köktaş. 252-274*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Güven, Mustafa. "Kültürün Bir Unsuru Olarak Din". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1 (2012), 933-948.
- Hökelekli, Hayati. *Gençlik ve Din*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Jöreskog, Karl. *On Chi-Squares For The Independence Model And Fit Measures In Lisrel*. *Mathematics. CORPUS ID: 121983408*, 2004.
- Kanık, Cengiz. "Ünver Günay Bağlamında Avrupalı Türklerin Dindarlık Anlayışlarının Değerlendirilmesi". *Bilimname* 37/1 (2018), 125-142.
- Karakoç Fatma Yeşim – Dönmez, Levent. "Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler". *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39-49.
- Karaşahin, Hakkı. "Gençlik ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçoğlu. 237-252. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Keskin, Ümmühan-Sağlam, Halil. "Sınıf öğretmeni adaylarının insani değerlere sahip olma düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi". *Sakarya University Journal of Education* 4/1 (2014), 81-101.



- Keyman, Fuat. "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme". *Doğu Batı Dergisi* 23 (2003), 113-131.
- Kline, Rex. *Principles And Practice Of Structural Equation Modeling*. New York, NY: The Guilford Press, 2011.
- Leech, Nancy vd. *IBM SPSS For Intermediate Statistics: Use and Interpretation*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 5. Baskı, 2015.
- MacCallum, Robert vd. "Sample size in factor analysis". *Psychological Methods* 4/1 (2015).
- Netemeyer, Richard vd. *Scaling Procedures: Issues and Applications*. London: Sage, 2003.
- Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi*. Eskişehir: Nisan Kitabevi Yayınları, 2016.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.
- Sarıcı Bulut, Safiye. "Gazi Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1/3 (2012), 216-238.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci SPSS ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- SEKAM, Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2013. <http://sekam.com.tr/images/resimler/468b1dd1.pdf>
- Sümer, Nebi. "Structural equation modelling: Basic concepts and applications". *Turkish Psychological Articles* 3/6 (2000), 49-74.
- Şengül, Fatma Nur. *Gençlerde Hedonizm ve Dini Tutum*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2021.
- Tabachnick, Barbara – Fidell, Linda. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson Education, 6. Baskı, 2013.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151.
- Taş, Kemalettin. "Dindarlığa Etki Eden Faktörler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2004), 63-83.
- Taş, Kemalettin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik. 175-206. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Baskı, 2014.
- Thiruchelvam, Loshini – Ahmad, Sabri. "Structural Equation Modelling: Confirmatory Factor Analysis To Construct Measurement Model & Mediator Check Among Formed Factor". *Mathematical Theory and Modeling* 4/10 (2014), 71-82.
- Thompson, Bruce. *Exploratory and confirmatory factor analysis: understanding concepts and applications*. Washington, DC: American Psychological Association, 2004.
- Worthington, Roger – Whittaker, Tiffany. "Scale Development Research: A Content Analysis and Recommendations for Best Practices". *The Counseling Psychologist* 34/6 (2016), 806-838.
- Yapıcı, Asım. "Prof.Dr.Asım Yapıcı "Türkiye'de Dindarlık ve Değerler"". *YouTube*. 14 Ocak 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=TtfcPhxdzM&t=4131s>
- Yapıcı, Asım. "Şüpheli ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 1-44.
- Yıldız, Murat. "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 1/1 (2001), 19-42.
- Yılmaz, Selman. "Halk İnançıyla Kitabı Dindarlık Arasında Yeni Bir Dindarlık Tipi: Öznel Dindarlık". *Halk İnanışları ve Uygulamaları*. ed. N. Akçyüz, İ. Çapcıoğlu. 615-633. Ankara: İLSAM, 2021.



## Lise Öğrencilerinde Bir Değer Olarak Adalet Algısının İncelenmesi: Afyonkarahisar Örneği

Examining the Perception of Justice as a Value in High School Students: The Case of Afyonkarahisar

Ümran ERKORKMAZ ÇOBAN<sup>1</sup>, Prof. Dr. İbrahim GÜRSES<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Milli Eğitim Bakanlığı  
· 711721019@ogr.uludag.edu.tr · ORCID > 0000-0002-2980-8180

<sup>2</sup>Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa  
· igurses@uludag.edu.tr · ORCID > 0000-0002-1424-4626

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 10 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran/June 2023

**Yıl/Year: 2023 | Sayı – Issue: 54 | Sayfa/Pages: 443-468**

**Atıf/Cite as:** Erkorkmaz Çoban, Ü. ve Gürses, İ. "Lise Öğrencilerinde Bir Değer Olarak Adalet Algısının İncelenmesi: Afyonkarahisar Örneği" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 443-468.

**Sorumlu Yazar/Corresponding Author:** Ümran ERKORKMAZ ÇOBAN

**Etik Kurul İzin Raporları/Ethics Committee Permission Reports:** "Bu makale çalışması için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından 24.06.2022 tarihli ve 2022/06 sayılı kararı ile kabul edilmiştir."

## LİSE ÖĞRENCİLERİNDE BİR DEĞER OLARAK ADALET ALGISININ İNCELENMESİ: AFYONKARAHİSAR ÖRNEĞİ

### ÖZ

Bu çalışmanın temel amacı, lise öğrencilerinin adalet değerine ilişkin algılarını, metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmaktır. Araştırmanın katılımcıları Afyonkarahisar il merkezinde bulunan Süleyman Demirel Fen Lisesi, Kamil Miras Anadolu Lisesi ve Özel AOSB Rahmiye Sare Palalı Teknik Koleji'nde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırma 2022 yaz döneminde 268 kişi ile gerçekleştirilmiş ve nitel araştırma deseni kullanılarak yürütülmüştür. Veri toplama aracı olarak çalışmada kişisel bilgi formu ve "Adalet ... (metafor)... benzer, çünkü... (metafor sebebi)..." cümlelerinin kullanıldığı yarı yapılandırılmış bir form kullanılmıştır. Verilerin analizinde içerik analizinin özel bir formu olan metafor analizi kullanılmıştır. Araştırma sonunda 268 lise öğrencisi tarafından 125 farklı metafor üretildiği görülmüştür. Araştırma kapsamında adalet değerine ilişkin üretilen metaforlarla ilgili 3 tema oluşturulmuştur. Bu temalar; düzeltici adalet, dağıtıcı adalet ve adaletsizliktir. Düzeltici adalet temasına (%21,26) ait 2 kod oluşturulmuştur: Bağımsız işleyen bir sistem ve uygulamada eşitlik. Dağıtıcı adalet temasına (%52,98) ait olarak da 8 kod oluşturulmuştur. Bu kodlar; yaşam için zorunlu ihtiyaç, iyi hissettiren koşullar, ihtiyaç olanı sağlayan sistem, emek isteyen uygulama, eğitimle kazanılabilen nitelik, subjektif bir anlayış, kelebek etkisi oluşturan sistemsel parça ve hakkaniyettir. Adaletsizlik temasına (%25,74) ait ise 1 kod oluşturulmuştur: Adaletin yokluğu.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Değer, Adalet, Metafor, Lise Öğrencisi.



## EXAMINING THE PERCEPTION OF JUSTICE AS A VALUE IN HIGH SCHOOL STUDENTS: THE CASE OF AFYONKARAHİSAR

### ABSTRACT

The main purpose of this study is to reveal high school students' perceptions of the value of justice through metaphors. The participants of the research consist of students studying at Süleyman Demirel Science High School, Kamil Miras Anatolian High School and Private AOSB Rahmiye Sare Palalı Technical College located in Afyonkarahisar city center. The research was carried out with 268 people in the summer of 2022 and was carried out using qualitative research. Personal information form and a semi-structured form in which the sentences "Justice ... (metaphor) ... are similar, because ... (reason for metaphor) ..." were used as data collection

tools. Metaphor analysis, which is a special form of content analysis, was used in the analysis of the data. At the end of the research, it was seen that 125 different metaphors were produced by 268 high school students. Within the scope of the research, 3 themes related to the metaphors produced regarding the value of justice were created. These themes are; corrective justice, distributive justice and injustice. Two codes were created for the theme of corrective justice (%21.26): An autonomous system and equality in practice. 8 codes were created for the distributive justice theme (%52.98). These codes are; Necessary need for life, conditions that make you feel good, system that provides what is needed, practice that requires effort, quality that can be gained through education, a subjective understanding, a systemic part that creates a butterfly effect and fairness. For the theme of injustice (%25.74), 1 code was created: Absence of justice.

**Keywords:** Psychology of Religion, Value, Justice, Metaphor, High School Student

## GİRİŞ

Değer, ahlak felsefesi ve değer felsefesine göre, öznenin olana ya da olguya yüklediği bir niteliktir. Bu yükleme de öznenin duyguları, arzuları, ilgileri, amaçları ve ihtiyaçları ile ilgilidir (Cevizci, 2005, 432). Dolayısı ile değerlerin subjektif bir yönünün olduğu söylenebilir. Değerleri kutsallık atfedilebilen, sahip olunduğunda insanı yücelten ve erdem kazandıran ilkeler olarak da açıklamak mümkündür (Uysal, 2003, 52). Bu yönü de değerleri çoğunluk tarafından onaylanabilir yapmaktadır. Dolayısıyla bireyin yaşamını kendi duygu dünyasında ve temas halinde olduğu tüm canlılar ile denge ve düzen içinde sürdürme zorunluluğu, entelektüel ve pratik anlamda siyaset felsefesinin, hukuk felsefesinin ve ahlak felsefesinin bir kavramı olan adaleti ihtiyaç duyulan bir değer olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Bir değer olarak adalet hakka ve doğruluğa saygı temeli üzerine kurulu bir ahlak ilkesi, insan davranışlarını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşüncedir. Doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru davranış biçimi ile ilgili bir kavramdır (Cevizci, 2005, 13).

Aristoteles'in adalet yorumlarında eşitlik ve denge ön plana çıkmaktadır. O'na göre adalet genel adalet ve özel adalet olarak ikiye ayrılır. Genel adalet, yasalar, ahlak ve ilke anlamında mükemmelliktir, "tam erdem"dir. Özel adalet de ikiye ayrılmaktadır. Eşit dağıtımın sağlanması ile ilgili olarak düzeltici adalet ve hak edilişe göre ya da payına düştüğü kadarını adil olarak alma anlamında kullanılan dağıtıcı adalet. Düzeltici adalette aritmetik ortalama esas alınırken, dağıtıcı adalette geometrik ortalama esas alınmaktadır (Topakkaya, 2008, 42; Kabadayı, 2013, 50). Aritmetik ortalama herkesin eşit pay alımını temsil etmektedir. Yani pay edilmek istenen değerden her kişinin aynı miktarda faydalanması anlamına gelir. Dağıtıcı adalette kullanılan geometrik ortalama ise söz konusu değer herke-

eşit miktarda değil hak edilişe, yani bireysel performansın dikkate alındığı bir hesaplama yöntemi kullanılarak bir sonuca varılması ve böylece eşitliğin sağlanması anlamına gelir. Zira bazı konularda aritmetik ortalama ile hak belirlenip herkese eşit miktarda paylaşım gerçekleştirilmesi, kişilere hak ettiğiinden fazla ya da az pay düşmesi sonucu bir adaletsizliğe sebep olabilir.

Adalet kavramını ele alan eserlerin ve araştırmaların çoğunluğunda Aristoteles'in eşitlik ve denge düşüncesinin hâkim olduğunu, düzeltici ve dağıtıcı adalet tanımlarının etkileri bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin Rawls adalet anlayışını hakkaniyet kavramı ile açıklayan bir filozoftur (Rawls, 1999, 10-15; Kabadayı, 2013, 52; Galisanka, 2019, 173). Hakkaniyet adaletin en mükemmel hali olarak görülebilir. Çünkü hakkaniyet bireylerin, hakların eşitliğini savunurken denkliği, liyakatı, ehliyeti gözetir (Hökelekli, 2009, 133). Bu noktada Rawls'ın hakkaniyet yorumunun dağıtıcı adalet ile ilgili olduğu söylenebilir.

Kelsen mutlak adaletin, tanımlanamayacağını ve adaletin göreceli bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder (Kelsen, 2013, 443). Dolayısıyla adalet, insanın kendi aklı veya zihinsel temsillerinde açığa çıkan bir değer olarak da yorumlanabilir. Zira adalet, öznenin kendi temsil pratiğini gerekçelendirme ve temellendirmesi ile ilişkili bir boyuta sahiptir (Atilla, 2022, 4). Bu sebepten dolayı adalet kavramının zihinsel temsillerini açığa çıkarmada kullanılacak en uygun araçlardan birisinin de metaforlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü metaforlar zihinde daha soyut ve daha karmaşık ya da daha örtük olarak yapılanmış bir durumu anlamak ve hakkında konuşmak için kullanılabilir (Slingerland, 2004, 9). Karmaşık konuların başka bir deneyimin terminolojisi üzerinden açığa çıkartılmasını sağlayan analogiler olarak da ifade edilebilir (Vosniadou & Ortony 1989, akt. Moser, 2000, 3). Dolayısıyla metaforlar, analiz edilmek istenen kavramların içeriğini dolduran anlamların keşfini sağlamada en önemli araçlardan biri olarak görülmelidir (Altınsoy ve Karakaya Özyer, 2022, 65).

Metaforların veri toplama aracı olarak kullanılabilmesi, çalışma grubunun içinde buldukları ya da tamamlamış oldukları varsayılan bilişsel gelişim süreçleri ile de uyumlu olmayı gerektirmektedir. Lise öğrencilerinin perspektifinden adalet algısını metaforlar aracılığı ile keşfinin imkanı L. Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramıyla desteklenmektedir. Kohlberg, bilişsel gelişim ve sezgiyi ahlaki gelişim için gerekli görür. Çünkü ahlaki prensipler, bilişsel gelişime bağlı olarak bireyin kendi yargıları ve kendi kontrolü ile yavaş yavaş oluşmaktadır (Çelen, 2000, 98). Ahlaki kuralların bir değer olarak ortaya çıkması için kişi tarafından içselleştirilmesi, doğru ve yanlışın belirlenmesinde gerekli olan prensip ve ilkelerin kazanılması anlamına gelir. Ve bu gelişim aşamalı olarak ilerleyen muhakeme ve yargılama süreci olarak değerlendirilebilir. Kohlberg'e göre birbirini takip eden üç ahlak gelişim aşaması vardır.

Bu aşamaların her biri de iki evreden oluşmaktadır. 1-Gelenek Öncesi Aşama (Bağımlı Evre – Bireycilik ve Çıkara Dayalı Alışveriş Evresi). 2- Geleneksel Aşama (Karşılıklı Kişiler Arası Beklentiler, Bağlılık ve Kişiler Arası Uyum Evresi- Sosyal Sistem ve Vicdan Evresi). 3- Gelenek Ötesi, Prensiplere Dayalı Aşama (Sosyal Sözleşme, Yararlılık ve Bireysel Haklar Evresi - Evrensel Ahlaki Prensipler Evresi). Gelenek öncesi aşama ahlaki davranışların değerlendirilmesinde, iyinin ve kötünün belirlenmesinde haz ve çıkar sonuçlarının dikkate alınmasını kapsar. Otoriteye körü körüne bağlılık ve cezadan kaçma doğru davranışın ölçütüdür. Ayrıca doğru davranış çıkarlara ulaşıldığı sürece kurallara uymaktır. Bu aşama 9 yaşına kadar olan çocuklarda ve bazı yetişkinlerde görülür. Bu, ahlaki gelişimin en düşük seviyesidir. Kohlberg'e göre tüm aşamalar sıra ile gerçekleşmekle beraber herkes tüm aşamalara ulaşamayabilir. Geleneksel aşama da iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın belirlenmesinde otoritelerin onayını, sosyal düzenin kurallarını ön plana çıkarır. Doğru davranış grubun kurallarına uymayı, başkalarına yararlı olmayı, onlara güven vermeyi gerektirir. Bu aşama 9 - 15 yaş arasındaki çocuklar ve birçok yetişkini kapsamaktadır. Gelenek ötesi, prensiplere dayalı aşama ise herkes tarafından kabul edilen kuralların ve bireysel hakların dikkate alındığı bir aşamadır. Bu aşamada daha öznel ve daha esnek ahlaki kuralların ve değerlendirmelerin oluşması söz konusudur. Toplumun temel hak ve değerlerini korumak kanunların da üzerindedir. Topluma yararı olacaksa kanunlar değiştirilebilir. Ahlaki prensipler evrenseldir, insan hakları ve insan onuru her şeyin üzerindedir. Çok az kimse bu aşamaya ulaşır. (Kulaksızoğlu, 2002, 101-103; Özbay, 2001, 73-77).

Literatür incelendiğinde çok sayıda adalet kavramına dair teorik çalışmalar ve örgütsel adalet alanında yapılmış araştırmalara rastlanmıştır. Ancak bir değer olarak adalet algısı ile ilgili sınırlı sayıda alan araştırmasına ulaşılmıştır. Bu bağlamda Tomul ve diğerleri (2012) öğretmen adaylarının görüşlerine göre üniversite öğretim elemanlarının sınıf içi davranışlarında adil olup olmadıklarını araştırmıştır. Köse ve diğerleri (2019) ise öğretmenlik programlarına devam eden üniversite üçüncü sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının bir değer olarak adalet algılarını ve adalet değerinin kazandırılmasına ilişkin görüşlerini araştırmıştır. Sırır (2015) karakter eğitimi bağlamında 9-14 yaş grubundaki 31 çocuk ile adalet algısının oluşumunu ve gelişimini araştırmış, İnel ve arkadaşları (2018) ortaokul öğrencilerinin adalet kavramına ilişkin algılarını metafor yöntemi ile araştırmış, Balbağ ve diğerleri (2022) ise ilkokul üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencisinin adalet eğilimi düzeylerinin bazı değişkenler ile ilişkisini araştırmıştır.

Genel olarak yapılan çalışmalar incelendiğinde henüz lise öğrencilerinin adalet algılarını metaforlar aracılığı ile ortaya koyan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Eğitimin her kademesinde öğrencilerin zihinsel özelliklerine uygun olarak aktarılan adalet değerinin öğrencilerde bir erdeme dönüşmesi, bireylerin ve toplumların geleceği için oldukça önemli bir hedef olarak görülmektedir. Bu bağlamda kişinin içinde bulunduğu sosyal çevrenin adalet pratiklerini fark edebildiği, bilgiyi sorgu-

layabildiği ve dönüştürebildiği bir gelişim döneminde adalet algılarını incelemek önem arz etmektedir.

Bu çalışma temel olarak lise öğrencilerinin adalet değerine yükledikleri anlamları metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Elde edilen verilerle bütünsel bir tanım yerine sadece lise öğrencilerinin perspektifinden adalet kavramının incelenmesi hedeflenmiştir.

Bu amaç doğrultusunda çalışmanın araştırma soruları şöyledir:

Lise öğrencilerinin adalet kavramına dair sahip oldukları zihinsel imgeler (metaforlar) nelerdir?

Ulaşılan metaforlar ortak özelliklerine göre nasıl gruplandırılabilir?

Lise öğrencilerinin adalet algılarındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?

## YÖNTEM

### Araştırma Deseni

Adalet kavrayışının öznenin zihinsel süreçleri yoluyla keşfedilen ve temellendirilen bir boyuta sahip olması ve çalışma grubunun (lise öğrencilerinin) da içinde buldukları varsayılan gelişim dönemi özellikleri dikkate alındığında lise öğrencilerinin 'adalet' kavramına dair algılarının metaforlar aracılığıyla belirlenmesinin uygunluğuna karar verilmiştir. Bu noktada metaforlar yoluyla nitel araştırma deseni planlanmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2016, 210).

### Çalışma Grubu

Araştırmanın katılımcıları 2021-2022 öğretim yılı bahar döneminde Afyonkarahisar il merkezinde bulunan Süleyman Demirel Fen Lisesi, Kamil Miras Anadolu Lisesi ve Özel AOSB Rahmiye Sare Palalı Teknik Koleji'nde 9, 10, 11 ve 12. sınıf öğrencilerinden oluşturmaktadır. Bu çalışma kapsamında 294 öğrenciye ulaşılmış 26 kişinin verileri metafor özellikleri taşımadığı için analiz dışı bırakılmış, kalan 268 öğrencinin verileri analiz edilmiştir. Araştırmaya katılan 14-18 yaş aralığındaki öğrencilerin % 52.9'unu (n=142) kız öğrenciler, % 47.01'ini (n=126) erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Katılımcı grubu belirlerken maksimum çeşitliliğe yaklaşabilmek amacıyla bir meslek lisesi ve iki genel lise tercih edilmiştir. Bu liselerden bir tanesi özel lise, diğer ikisi devlet lisesidir. Katılımcıların % 80.59'u ailesi ile kalmakta, % 19.40'ı öğrenci yurdunda kalmaktadır. Araştırmaya katılan katılımcılara ilişkin cinsiyet, okul türü ve katılımcının nerede kaldığı ile ilgili demografik özellikleri Tablo 1'de de gösterilmiştir.

**Tablo 1:** Katılımcıların Demografik Özelliklerine İlişkin Bilgiler

Özellik	N	%
<b>Cinsiyet</b>		
Kadın	142	52.9
Erkek	126	47.01
<b>Toplam</b>	<b>268</b>	<b>100</b>
<b>Okul Türü</b>		
Genel Lise	180	67.16
Meslek Lisesi	88	32.83
<b>Toplam</b>	<b>268</b>	<b>100</b>
<b>Nerede Kalındığı</b>		
Aile Yanı	216	80.59
Öğrenci Yurdu	52	19.40
<b>Toplam</b>	<b>268</b>	<b>100</b>

### Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada kullanılan veri toplama aracı iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde katılımcılara ait demografik özelliklerle ilgili sorulara yer verilmiş, ikinci bölümde “ Adalet ... (metafor)... benzer, çünkü... (metafor sebebi)... ” cümlelerinin kullanıldığı yarı yapılandırılmış bir form kullanılmıştır. Lise öğrencileri için veri toplama aracı kâğıt formatında hazırlanmış ve öğrencilere yüz yüze ulaşılarak uygulama yapılmıştır.

### Veri Analizi

Verilerin analizinde içerik analizinin özel bir formu olan metafor analizi kullanılmıştır. Metafor analizi ile verileri işlemek için altı basamak kullanılmıştır: 1) Adlandırma, 2) Eleme, 3) Tekrar derleme, 4) Tema geliştirme, 5) Geçerlilik ve güvenilirlik sağlama ve 6) Frekans hesaplama ve yorumlamadır.

Öncelikle elde edilen veriler, tek tek fotoğraflanarak görsel olarak NVİVO programına yüklenmiş ve görseller program içerisinde yazılı doküman haline getirilmiştir. İkinci aşamada tüm veriler ayrıntılı olarak gözden geçirilerek, kullanılan metafor ve açıklamaların anlamlı ifadeler olup olmadığına bakılmıştır. Adalet kavramıyla ilişkili olmayan ve çalışmaya katkı sağlamayan 26 katılımcıya ait veriler analiz dışı bırakılmıştır.



Analiz için uygun görülen metaforların tematik içerikleri incelenmiş, elde edilen veriler birkaç kez okunarak metaforların ortak yönleri belirlenmeye çalışılmış, benzerlik ve farklılıklarına göre sınıflandırılmış ve temalar oluşturulmuştur (Yıldırım, Şimşek, 2016, 243).

Tümevarımcı yaklaşımla yapılan analizin ilk kodlamaları yapıldıktan 8 hafta sonra ikinci kodlama işlemini yapılmıştır. Bu aşamada tüm metaforlar ilk kodlardan bağımsız olarak tekrar kodlanmıştır. Her iki kodlama karşılaştırılmış, farklılıkların belirlenmesinin ardından farklılığa sebep olan metaforlar incelenmiş nihai karar verilmiştir. Devamında her bir kod için yüzde ve frekans değerleri hesaplanmıştır. Son basamakta da bulgular tanımlanarak temalar yorumlanmıştır. Her bir temada örnek olarak bazı katılımcı görüşleri doğrudan alıntılarla yansıtılmıştır.

### Geçerlilik ve Güvenirlik

Nitel araştırmalardaki geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları nicel araştırmalardan ayrılmaktadır. Nitel araştırmalarda geçerlilik ve güvenilirlik kavramlarının yerini aktarılabirlik, inandırıcılık, tutarlılık ve teyit edilebilirlik ifadeleri almıştır. Nicel araştırmada kullanılan iç geçerlik kavramını nitel araştırmada inandırıcılık kavramı; dış geçerlik kavramını aktarılabirlik, iç güvenilirlik kavramını iç tutarlılık kavramı ve dış güvenilirlik kavramını ise teyit edilebilirlik kavramı almıştır (Saban ve Ersoy, 2017: 162-163).

Araştırmanın aktarılabirliği, genelleme kavramıyla ilintilidir. Nitel çalışmalarda elde edilen sonuçlarla genellenme yapılmamaktadır. Çünkü sosyal olgular doğrudan içinde buldukları koşulların ve ortamların etkisini taşımaktadır. Bu çalışmalarda daha çok benzer ortam veya durumlara uygulanabilirlikten söz edilebilir. (Yıldırım ve Şimşek, 2016, 43). Dolayısıyla bu çalışmada aktarılabirliği sağlayabilmek için çalışmanın tüm aşamaları detaylı bir şekilde okuyucuya sunulmuştur. Aktarılabirlik ilkesi için ayrıntılı betimleme yapılmıştır.

Mevcut çalışmada verilere aşinalık kazanabilmek ve daha iyi anlamlandırabilmek için kodlama aşaması iki farklı zamanda tekrarlanmıştır. Araştırmacılar önce metaforları ve açıklamaları okumuş sonrasında ilişkili kodları oluşturmuştur. 8 hafta arayla yapılan her iki kodlamadan elde edilen kodlar karşılaştırılmış farklılığa sebep olan metaforlar incelenmiş ve karara bağlanmıştır.

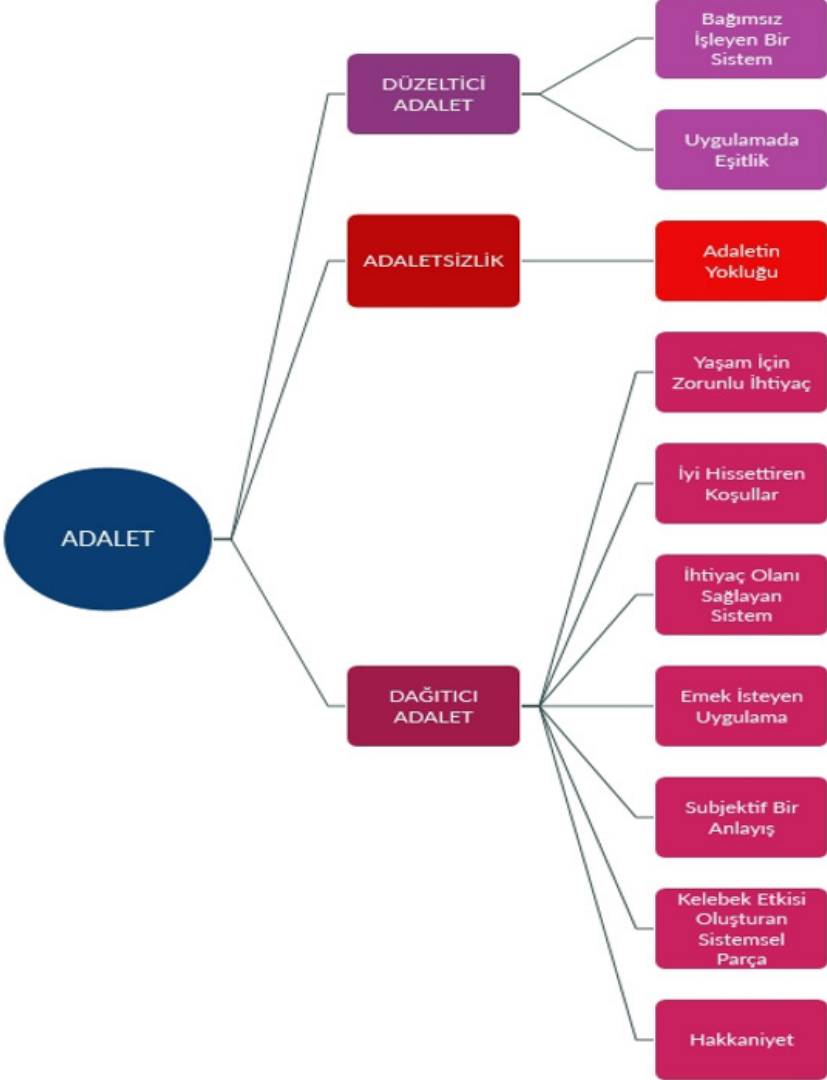
Araştırmaya dışarıdan bir gözle bakılarak araştırmanın tüm aşamalarında tutarlı davranıldığıнын yani verilerin benzer koşullarda toplandığıнын, ulaşılan verilerin kodlama ve kavramsallaştırılmasında, verilerin sonuç aşamasında değerlendirilmesinde tutarlı davranıldığıнын incelenmesi tutarlılık incelemesidir (Yıldırım ve Şimşek, 2016, 283). Araştırma sonuçlarının bilimsel değerinin olması, alan yazına eklediği bilgi ve insan yaşamındaki sorunlara getirdiği çözümlerin yanında açık ve

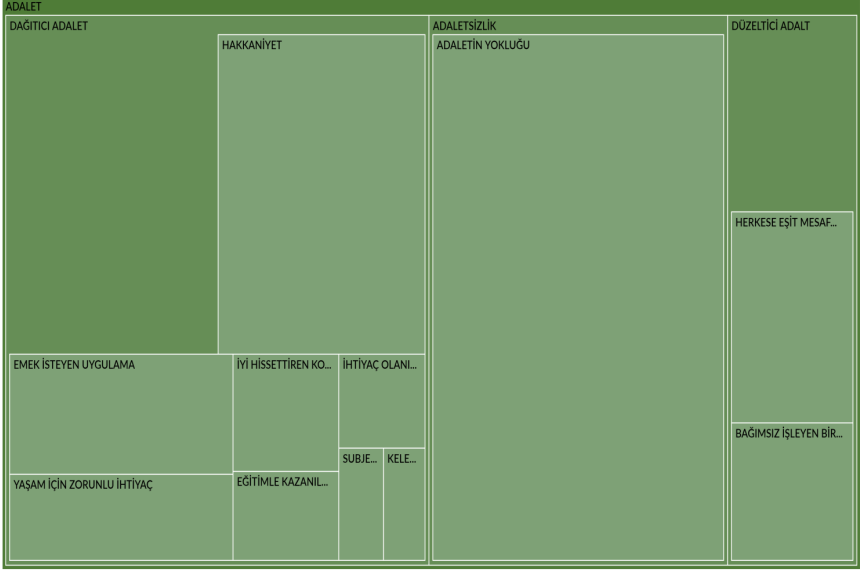
tutarlı olması, diğer araştırmacılar tarafından teyit edilebilir olması araştırmanın inandırıcılığını da etkilemektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2016, 277). Bu nedenle tutarlılık incelemesi ve teyit incelemesi için analiz çalışması sonrasında kod ve temalarla ilgili Din Psikolojisi Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapan bir uzman ile Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapan bir uzmanın görüşüne başvurulmuştur. Uzmanlardan gelen dönütler doğrultusunda gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

## Bulgular

Bu bölümde araştırmada ulaşılan veriler ve elde edilen bulgular, çalışmanın amaçları doğrultusunda sunulmuştur. 268 lise öğrencisinin adalet kavramı için ürettiği metaforlar incelendiğinde 125 farklı metaforun üretildiği belirlenmiştir. Geliştirilen metaforlar çeşitli özellikleri nedeniyle adalet değeri ile ilişkilendirilmiştir. Sonrasında lise öğrencilerinin yaptıkları bu ilişkilendirmeler göz önünde bulundurularak kodlar ve temalar oluşturulmuştur. Aşağıda Şekil 1’de oluşturulan kodlar ve temalar bir şema olarak paylaşılmıştır. Şekil 2’de ise oluşturulan kodlar ve temalar sahip oldukları frekanslar dikkate alınarak hiyerarşik şema olarak paylaşılmıştır.

Şekil 1. Adalet Değerine İlişkin Oluşturulan Kodlar ve Temalar.



**Şekil 2.** Adalet Değerine İlişkin Oluşturulan Kodların ve Temaların Hiyerarşisi.

Tablo 2’de katılımcıların ürettikleri “adalet” metaforlarından hareketle oluşturulan kodlar, temalar ve sahip oldukları frekanslar verilmiştir.

**Tablo 2.** Adalet değerine ilişkin oluşturulan kodlar ve temalar.

Temalar	Frekans	%	Kodlar	Frekans	%
Düzeltilici Adalet	57	21.26	<i>Bağımsız İşleyen Bir Sistem</i>	17	6.34
			<i>Uygulamada Eşitlik</i>	40	14.92
Dağıtıcı Adalet	142	52.95	<i>Yaşam İçin Zorunlu İhtiyaç</i>	18	6.71
			<i>İyi Hissettiren Koşullar</i>	10	3.73
			<i>İhtiyaç Olanı Sağlayan Sistem</i>	8	2.98
			<i>Emek İsteyen Uygulama</i>	24	8.95
			<i>Eğitimle Kazanılabilen Nitelik</i>	8	2.98
			<i>Subjektif Bir Anlayış</i>	7	2.61
			<i>Kelebek Etkisi Oluşturan Sistemsel Parça</i>	5	1.86
			<i>Hakkaniyet</i>	62	23.13
<i>Adaletsizlik</i>	69	25.74	<i>Adaletin Yokluğu</i>	69	25.74
<b>Toplam</b>	<b>268</b>	<b>100</b>	<b>Toplam</b>	<b>268</b>	<b>100</b>

Adalet kavramına yönelik 125 metafordan bazıları birden fazla kullanılmıştır. Tekrarlayan metaforlar özel olarak incelendiğinde farklı katılımcılar tarafından aynı metaforun birden fazla anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin, bir öğrenci insan metaforunu, fitratında iyilik ve dostluk barındırması ile adalete benzetirken, diğer bir öğrenci insanın, kendi çıkarlarını düşünerek gerekli olduğu halde sesini çıkarmamasını, adaletin gerekli olduğu zamanlarda uygulanmamasına benzetmiştir. Bir öğrenci anne metaforunu annenin çocuklarına karşı eşit muamelede bulunması ile açıklarken, başka bir öğrenci annenin kendi ihtiyaçlarından dahi vazgeçerek hakkaniyetle çocuklarının ihtiyaçlarını karşılaması ile izah etmiştir. Dolayısı ile aynı metafor içerdiği anlam nedeniyle farklı kodlar altına yerleştirilmiştir. Öte yandan bazı metaforların da birden fazla kodla ilişkili olduğu görülmüştür. Örneğin Edebi metin metaforu “herkes hoşuna gidecek şekilde yo-

rumlar. Doğru yorumlayanlar objektif bakanlardır.” şeklinde yorumlanarak hem adaletin subjektif bir anlayış içerdiğine hem de bağımsızlığına, kimi zaman da adaletin yokluğuna işaret etmiştir. Baskın olan anlam dikkate alınarak ilgili koda yerleştirilmiştir.

Aynı zamanda birbirinden farklı metaforların benzer anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin, hem oksijen hem de nefes almak metaforları adalet değerinin yaşam için zorunlu ihtiyaç rolüne işaret etmektedir. Buradan hareketle metaforlar ve açıklamalar birlikte değerlendirilerek kodlar oluşturulmuştur. Tablo 1’de görüldüğü gibi öğrenciler tarafından üretilen toplam 125 metafordan 11 kod oluşturulmuş ve birbiriyle ilişkili kodlar birleştirildiğinde de 3 farklı tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar: Düzeltici adalet, dağıtıcı adalet ve adaletsizliktir. Kod frekanslarının toplamları her bir tema için ayrı ayrı hesaplanmıştır.

Katılımcıların daha çok dağıtıcı adalet (n=142) temasına uygun metaforlarda yoğunlaştığı gözlenmiştir. Bu tema altında; yaşam için zorunlu ihtiyaç, iyi hissettiren koşullar, ihtiyaç olanı sağlayan sistem, emek isteyen uygulama, eğitimle kazanılabilen nitelik, subjektif bir anlayış, kelebek etkisi oluşturan sistemsel parça ve hakkaniyet kodları yer almıştır. İkinci olarak adaletsizlik (n=69) temasına ait adaletin yokluğu koduna yönelik metafor üretmişlerdir. Son olarak da düzeltici adalet (n=57) temasına yönelik metafor üretmişlerdir.

Katılımcıların ürettikleri düzeltici adalet temasına ait metaforlar aşağıda ilgili kodların altında tablolar halinde listelenmiştir.

**Tablo 3.** Kod: Bağımsız İşleyen Bir Sistem

Metafor	F	Metafor	F
<i>Bıçak</i>	1	<i>Bayrak</i>	1
<i>Kuş</i>	2	<i>Kutup yıldızı</i>	1
<i>Tarafsızlık</i>	1	<i>Saat</i>	1
<i>Cam</i>	1	<i>Komünizm</i>	1
<i>Güneş</i>	3	<i>Ağaç</i>	1
<i>Mahkum</i>	1	<i>Doğa</i>	1
<i>Matematik</i>	2		
<b>Toplam</b>			<b>17</b>

Bağımsız işleyen bir sistem (f=17) kodu altında toplanan metaforlarda katılımcılar adaleti tüm koşullardan bağımsız olarak işleyen bir sistem olarak görmüşlerdir. En fazla güneş (f=3) daha sonra matematik (f=2) ve kuş (f=2) metaforu üretilmiştir. Adaleti “matematik” ile ilişkilendiren bir katılımcı “... her işin bir matematiği vardır, tıpkı adalet gibi” olarak açıklama yapmış, “matematik” metaforunu kullanan başka bir katılımcı ise “... yapılacak en küçük hata problemi yanlış çözmemize neden olur” şeklinde açıklama yaparak adaletin işleyişte bağımsız olduğunu ve kendine özgü kuralları olduğunu anlatmak istemiştir. “Kutup yıldızı” metaforu da “... o yerinde durur her şey onun etrafında döner” şeklinde açıklanarak tıpkı “matematik” metaforlarında olduğu gibi adaletin bağımsızlığına ve onun işleyişine uyum sağlanması gerektiğine vurgu yapmıştır. “Bayrak” metaforu “... değiştirilemez, doğru her zaman doğru yanlış her zaman yanlıştır. Saygı gerekir” şeklinde açıklanarak, adaletin değişmez ve sorgulanamaz kurallar bütünü olduğu anlatılmak istenmiştir. “Saat” metaforuna “... zamanı geldiğinde tecelli eder” ve “cam” metaforuna “... şeffaftır” açıklamaları getirilerek de yine adaletin bağımsız işleyişi vurgulanmıştır.

**Tablo 3.** Kod: Uygulamada Eşitlik

Metafor	F	Metafor	F
Güce	1	Baba	1
Esnaflığa	1	Anne	1
Eşitliğe	5	Terazi	24
Sokak	1	Ayna	1
Öğretmen	1	Çiftlik	1
Çocuk sahibi olmaya	1	Kuş	1
Güneş	1		
<b>Toplam</b>			<b>40</b>

Tablo 2’te görüldüğü gibi, uygulamada eşitlik koduna ait 40 metafor (%14.92) üretilmiştir. Katılımcılar metaforlarını açıklarken eşitlik anlayışına vurgu yapmışlardır. Bu koda ait metaforların aritmetik ortalamasının esas alındığı herkese eşit oranda uygulamayı gerektiren bir anlayışla üretildiği gözlenmiştir. En fazla tekrar edilen metafor “terazi” (f=24) olmuştur. “Terazi” metaforunu bir katılımcı “... hakların eşitliğini sağlar”, başka bir katılımcı ise “... iki tarafa da hiçbir şey gözetmeksizin eşit davranmak gerekir” şeklinde açıklamıştır. “Sokak” metaforu “... zengin, fakir ayrımı yoktur” şeklinde açıklanmış, güneş metaforu ise “... herkese

eşit ışık yayar.” tarzında açıklanmıştır. “Esnaf” metaforu “... herkese aynı fiyattan satmazsan batarsın” şeklinde, “öğretmen” metaforu “... herkese eşit davranır” ve “çocuk sahibi olma” metaforu da “... çocukların arasında ayırım yapamazsın” şeklinde açıklanarak hiçbir ayırımın söz konusu olmadığı, eşitliğin ön plana çıktığı bir uygulama anlatılmak istenmiştir.

Aşağıda katılımcıların ürettikleri dağıtıcı adalet temasına ait metaforlar, ilgili kodların altında tablolar halinde listelenmiştir.

**Tablo 4.** Kod: Yaşam İçin Zorunlu İhtiyaç

Metafor	F	Metafor	F
<i>Nefes alma</i>	1	<i>Arı</i>	1
<i>Yaşam</i>	1	<i>Kalp</i>	1
<i>Ev</i>	1	<i>Bina kolonu</i>	1
<i>Temel ihtiyaç</i>	1	<i>Kemik</i>	1
<i>İnsan</i>	1	<i>Bir evin temeli</i>	2
<i>Oksijen</i>	1	<i>Su</i>	6
<b>Toplam</b>			<b>18</b>

Katılımcılar bu kod altında listelenen metaforlarla (f=18) adaleti bireylerin hayatında zorunlu bir ihtiyaç olarak gördüklerini anlatmaya çalışmıştır. En fazla tekrar edilen metafor “su” (f=6) olmuştur. “Su” metaforu bir katılımcı tarafından “... en az su kadar önemlidir” başka bir katılımcı tarafından “... her ne kadar su kadar olmasa da yaşamımız için su kadar gerekli bir şeydir” şeklinde ifade edilmiştir. Bir diğer katılımcı da “... olduğu yere hayat verir, olmadığı yerde savaş çıkar” açıklamasını yaparak adaletin mutlaka olması gerektiğine vurgu yapmıştır. “Kemik” benzetmesi yapan bir katılımcı ise “... kemikler nasıl vücudun dik durmasını, dağılmasını sağlıyorsa adalet de öyledir. Adaletin hor görüldüğü, olmadığı toplumlarda insanlar güvencesini, haklarını kaybetmiş olurlar. Hatta bazen çaresizce yıkılmaya mahkum olurlar” şeklinde izah etmiştir. Benzer şekilde “bina kolonu” metaforu “... kolon olmadan ev olmaz” şeklinde, “arı” metaforu “... arı olmayan dünyada kıyamet kopar” şeklinde, “kalp” metaforu “... kalbin olmadığı yerde yaşanmaz. İnsan herhangi bir eksiklikte çöker tıpkı adaletin olmadığında ülkenin çökeceği gibi. Adalet mülkün temelidir” şeklinde açıklanmıştır. Bu kod altında bulunan metaforlar ile anlatılmak istenen, adaletin yaşamın devamı için olmazsa olmaz bir konumda olduğudur.



**Tablo 5.** Kod: İyi Hissettiren Koşullar

Metafor	F	Metafor	F
<i>Camsız pencere</i>	1	<i>Şeker</i>	1
<i>Umut</i>	1	<i>Keyifli bir zevk meselesi</i>	1
<i>Yeni açmış bir çiçek</i>	1	<i>Su</i>	2
<i>Gözlük</i>	1	<i>Silgi</i>	1
<i>Merhamet</i>	1		
<b>Toplam</b>			<b>10</b>

Tablo 5'e göre katılımcıların bu listede paylaştıkları metaforlarla (f=10) adaletin rahatlatıcı ve iyi hissettiren koşulları sağlama yönünü ön plana çıkardığı gözlenmiştir. Örneğin “şeker” metaforu üreten katılımcı “... ona erişen ve onu sağlayan her zaman mutlu ve rahattır” açıklaması yapmıştır. “Camsız pencere” metaforu ile “... yokluğu bizi üsütür, korumaz. Varlığı ve sağlamlığı güvende hissettirir”, “silgi” metaforu ile ilgili de “... hataların düzelmesine yarar” ifadesi yapılmıştır. “Umut” metaforu “... karanlıktaki ışığa benzer. Adaleti kullanmazsak güzel yorumlayamayız” şeklinde izah edilmiş, “gözlük” metaforu “... adaleti kullanmazsak gördüklerimizi güzel yorumlayamayız” şeklinde, “su” metaforu da “... ortama ve duruma göre değişir. Ortamı yumuşatır” şeklinde anlatılarak adaletin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarda iyi hissettirme özelliği vurgulanmıştır.

**Tablo 6.** Kod: İhtiyaç Olanı Sağlayan Sistem

Metafor	F	Metafor	F
<i>Vitamin</i>	1	<i>Destek</i>	1
<i>Üç çocuğun maç izlemesine</i>	1	<i>Farklılık</i>	2
<i>Anne</i>	2	<i>Toplum</i>	1
<b>Toplam</b>			<b>8</b>

Tablo 6'da listelenen metaforlar (f=8) ihtiyaç olana odaklanmıştır. Örneğin “vitamin” metaforu; “Her insanın ihtiyaçları ya da statüleri farklıdır. Adalet insanın ihtiyaçları kadarını alması ya da vermesidir. Adalet eşitlikle karşılaştırılmamalıdır” şeklinde açıklanmıştır. Anne metaforu “Anneler evin içindekini korur gözler.

Adaletli davranır, haksızlık yapmaz. Kendi yemese de ya da mutlu olmasa da ev halkını mutlu eder” şeklinde ifade edilerek annenin ailesi için hakkaniyete dikkat ederek ihtiyaçları karşılamaya çalıştığı anlatılmak istenmiştir. “Üç çocuğun maç izlemesi” metaforu ise “... uzun olan kutu almaz, orta olan bir kutuya kısa olan iki kutuya çıkar. Herkesin ihtiyacı olan kadarıyla değer görmesidir” açıklamasıyla, sahayı göremeyecek boydaki çocukları ihtiyaç duydukları oranda kutunun üzerine çıkartarak maçı izlemelerinin sağlanmasını adaletle ilişkilendirmiştir. “Destek” metaforu da “... herkese ihtiyacı kadar verilmeli” şeklinde açıklanmıştır. Bu kod altında listelenen tüm metaforların, adaleti ihtiyaç olanı sağlayan bir sistem olarak ifade ettiği söylenebilir.

**Tablo 7.** Kod: Emek İsteyen Uygulama

Metafor	F	Metafor	F
Çiçek	3	Dominic Toretto	1
Boş deftere	1	Vicdan	1
Başarıya	1	Arkadaşlık	1
Yeni doğmuş bebek	1	Barınak	1
Emek	2	Ağaç	6
Sinek	1	Kitap	1
Deniz	1	İnsan	2
Savaş	1		
<b>Toplam</b>			<b>24</b>

Tablo 7’de listelenen metaforlarla (f=24) adaletin emek vermeyi gerektirdiği, adalete ancak bir şeyler yaparak sahip olunabileceği ya da adaletin çaba ile sağlanabileceğine vurgu yapılmıştır. Örneğin “çiçek” (f=3) metaforu için bir katılımcı “... iyi bir şekilde bakıp besleyemezsen, yıpranır zamanla ölür. Toparlamak istersen uzun bir zaman alır ya da toparlayamazsın” açıklamasını yapmıştır. Başka bir katılımcı “... bu duygunun üzerine gidilmedikçe duygu körelir. İnsanlar birbirine bu duyguyla yaklaşmadıkça birbirlerini kötü etkilerler. Tıpkı bir çiçek gibi soldururlar” açıklamasını yaparak adaletin olmadığı ilişkilerin canlılığını kaybedeceğini anlatmıştır. “Boş defter” metaforu “... içine birşey yazılmadıkça anlamı yoktur. Adalete de uyulmadıktan sonra anlamı yoktur” şeklinde, “sinek” metaforu “... iyice kovalaman lazım. Yakalayınca rahatlırsın”, “deniz” metaforu “... deniz insanlar konuştuğunda dalgalanır, sustukça yokmuş gibi durur” şeklinde açıklanarak adaletin işlerliğinin eyleme geçmekle ilgili olduğu anlatılmıştır. “Vicdan” metaforu

“... iyiyi ve kötüyü yapma ile ilgili sorumluluk yükler” şeklinde izah edilerek sorumluluk hatırlatması yapılmış, “barınak” metaforu “... hayvanları nasıl yönetirsen, büyüdüklerinde öyle olur” şeklinde eylemlerimizin sonuçları olduğuna vurgu yapılmıştır. “Kitap” metaforu “... öğrenilen bilgiler kullanılırsa anlam kazanır. Raflarda tozlanırsa gerçeklerden ve olması gerekenden uzak kalınır” şeklinde açıklanarak yine emek vermekle ilgili sorumluluk hatırlatması yapılmıştır.. “Savaş” metaforu da “... uğruna ölenler vardır” şeklinde ifade edilerek adaletin önemine ve onun için büyük emekler verilebileceğine dikkat çekilmiştir.

**Tablo 8.** Kod: Eğitimle Kazanılabilen Bir Nitelik

Metafor	F	Metafor	F
<i>Okul</i>	1	<i>Kitap</i>	2
<i>6 kenarlı bir çokgen</i>	1	<i>Kukla</i>	1
<i>Kalem</i>	1	<i>Kalkan</i>	1
<i>Dersler</i>	1		
<b>Toplam</b>			<b>8</b>

Tablo 8’de listelenen metaforlar (f=8) adaleti, eğitim ile gelişebilen ya da bilgi ile artabilen bir beceri olarak ön plana çıkarmıştır. “Dersler” metaforunu kullanan bir katılımcı “... eğitimi alınırsa iyi yönde olurken, alınmadığı takdirde insanı kötü yönde etkiler” şeklinde bir açıklama yapmış, “kukla” metaforunu kullanan katılımcı ise “... bazı insanlar onu kullanmayı çok daha iyi bilir” şeklinde anlatmıştır. Başka bir katılımcı “6 kenarlı çokgen” metaforu için “... iç açılarını bilmezsen çözemezsin” açıklaması yapmış, “kitap” metaforunu kullanan bir katılımcı da “... dışı ne kadar süslenirse süslen sin önemli olanın içeriği olduğu fikrindeyim” şeklinde ifade etmiştir. Katılımcılardan “kalkan” metaforunu da “... doğru kullanırsan korur, yanlış kullanırsan zarar verir” şeklinde açıklayanlar olmuştur. Bu listedeki metaforlar ile adaletin bilme eylemi ile birlikte öğrenilebilen de bir içerik taşıdığına dikkat çekildiği söylenebilir.

**Tablo 9.** Kod: Subjektif Bir Anlayış

Metafor	F	Metafor	F
<i>İnsan ruhu</i>	1	<i>Edebi metin</i>	1
<i>Kalp</i>	1	<i>Beyin</i>	1
<i>Boş kutu</i>	1	<i>Renklere</i>	1
<i>Ağaç</i>	1		
<b>Toplam</b>			<b>7</b>

Tablo 9’da adaletin her insanın algısına ve uygulamasına göre farklılık gösterme özelliğine yönelik metaforlar (f=7) listelenmiştir. Bu metaforlardan “insan ruhu” metaforuna ilişkin “... her insan için adalet kavramı başkadır”, “kalp” metaforuna ilişkin “... her insanın kalbi yumruğuna göredir”, “boş kutu” metaforuna ilişkin de “... kim adalet istiyorsa onu kendi doldurur ve toplumun kararını umursamaz” açıklamaları yapılmıştır. “Beyin” metaforu “... herkeste vardır ama kullanıma göre farklılık gösterir” şeklinde ifade edilirken “renkler” metaforu “... adalet herkese göre farklıdır. Kimse aynı görmez. Kırmızı renge mavi demeyiz ama tonları da herkes farklı görür” şeklinde izah edilmiştir. Bu kod altında listelenen metaforların adalet duygusunun ve adalet uygulamalarının subjektif bir nitelik de taşıyabildiğine dikkat çektiği görülmektedir.

**Tablo 10.** Kod: Kelebek Etkisi Oluşturan Sistemsel Parça

Metafor	F
<i>Ekosistem</i>	1
<i>Boş Kavanoz</i>	1
<i>Halat</i>	1
<i>Matematik</i>	1
<i>Saatin çarkları</i>	1
<b>Toplam</b>	<b>5</b>

Tablo 10’da listelenen metaforlar (f=5) ile adalet uygulamalarındaki herhangi bir adımın tüm dengeleri etkileyeceği anlatılmaya çalışılmıştır. Örneğin “ekosistem” metaforu “... ekosistemdeki bir canlının nesli tükendiği zaman tüm denge bozulur. Adalette de bir denge bozulduğunda tüm denge bozulur” şeklinde

açıklanmıştır. “Saatin çarkları” metaforu “... bir adaletsizlik bütün sistemi bozar. Hassastır ehil olmak gerekir” şeklinde izah edilmiş “halat” metaforu ile de “... insanları birbirine bağlar ve en ufak bir kopuklukta tüm düzen bozulur” açıklaması yapılmıştır. Benzer şekilde “matematik” metaforu için de “... yapılacak en küçük hata tüm sorunun yanlış çözülmesine sebep olur” açıklaması yapılmıştır. Kelebek etkisi oluşturan sistemsel parça kodunun, bir adaletsizliğin tüm adalet dengelerini etkileyecek bir güçte olduğuna yönelik metaforlar içerdiği söylenebilir.

**Tablo 11.** Kod: Hakkaniyet

Metafor	F	Metafor	F
<i>Maaş Alma</i>	1	<i>Haklı Yaptırım</i>	2
<i>Dünya</i>	1	<i>Kılıç</i>	4
<i>Transformatör</i>	1	<i>Savcılık</i>	1
<i>Zorunluluk</i>	1	<i>Hocalar</i>	1
<i>Ayna</i>	2	<i>Saygı</i>	1
<i>Tahteravalli</i>	6	<i>Sınav</i>	2
<i>Denge Tahtası</i>	1	<i>Terazi</i>	31
<i>Çocuk</i>	2	<i>Merhamet</i>	1
<i>İnsan</i>	2	<i>Marketteki Müşteriler</i>	1
<i>Kuyudan Su Çekmek</i>	1		
<b>Toplam</b>			<b>62</b>

Katılımcıların metaforları incelendiğinde dağıtıcı adalet temasına ait en fazla metaforun (%23.13) hakkaniyet kodu ile ilişkili üretildiği görülmüştür. Dağıtıcı adalet temasına ait diğer kodlardaki birçok metaforun da hakkaniyet kodu ile ilişkili olduğu söylenebilir. Bu koda ait metaforlardan en fazla tekrar edilen terazi (f=31) olmuştur. “Terazi” metaforunun açıklamalarından birkaçı “... objektif şekilde meyvelerin ağırlığı neyse onu gösterir. Ancak teraziye yanlış ağırlık koyup hile katarsa adalet yerini bulmaz. Tıpkı hâkimin haksızlık yapması gibi”, “... hak edene hak ettiği kadarını vermektir. Örneğin biz alışveriş yaparken de elimizdeki bütçe kadar birşeyler alırız. İki benzer durumlardır” şeklindedir. “Tahteravalli” metaforu ile ilgili “... kim haklıysa o üste çıkar. Haksız olan altta kalır” ifadesi ile haklı olanın kazanacağına yönelik inanç, adalet ile ilişkilendirilmiştir. “Hocalar” metaforu ile ilgili “... herkese hakkını verirler” izahı yapılarak da hakkın verilmesinin

adalet olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. “Transformatör” metaforu ile “... herkese hakettiği, gereken değeri verir”, “insan” metaforu ile ilgili de “... herkese hakettiği değeri verir” denilerek değer de hak edildiği kadar verilmesinin adalet olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. “Çocuk” metaforu ile ilgili bir katılımcı “... saflığıyla doğru olana karar verir. Haklıyı haksızı ayırır” ifadesi kullanmış, başka bir katılımcı da “... onun kadar sade, saydam, haksızlık yapmayan bir şekilde olunmalıdır” açıklaması yapmıştır. Çocuk meteforu ile adaletin, kişi ayırt etmeden hakkaniyeti ön planda tutma özelliği ortaya konulmuştur. “Marketteki müşteri” metaforu “... parası olan çok olmayan az şey alır”, “sınav” metaforu “... sınavda herkese eşit koşullar verilir. Herkes potansiyeline göre sonuç alır. Tıpkı adalet gibi”, “saygı” metaforu “... herkese hakettiği kadar gösterilmeli” şeklinde açıklanmıştır. “Maaş almak” metaforu “... insanlar çalıştığını almalı her şeyin bir karşılığı olmalı”, “zorunluluk” metaforu “... adalet eşitlik değildir. Kim haklıysa onun yanında olmak zorundadır” şeklinde açıklanarak hakkaniyete ve her şeyin bir karşılığı olduğuna dikkat çekilmiştir. Hakkaniyet kodunda listelenen metaforların tamamında hak edildiği kadar alma, hak edileni verme, hak edene verme gibi anlamların ön plana çıktığı görülmektedir.

**Tablo 12.** Kod: Adaletin Yokluğu

Metafor	F	Metafor	F
Gökdeki kuş	1	Fırsatçılık	1
Unicorn	1	Adliye sarayı	1
Türkiye	1	Adaletsizlik	1
Terazi	10	6 kenarlı bir çokgen	1
Tehlike	1	Antik yunan efsanesindeki siren şarkıları	1
Şeffaf poşet	1	Bardağın boş kısmı	1
Su	1	Boş vakitteki muhabbet	1
Sevgilim	1	Boşluk	1
Sevdiğim kız	1	Para	4
Güce	1	Cips reyonundaki cipsler	1
Düdük	1	Çınar ağacı	1
Orman	1	Doğa	2
Merdiven	1	Duvar yazısı	2

Laf	2	Eşitsizlik	1
Koku	1	Cezaevi	3
Kek	1	Hayalet	1
Karpuz	1	Kalemıraş	1
İdeal toplum düzeni	1	Yaşlı Ağaç	1
Boş Kutu	1	Hava	3
Hiçbir şey	2	Sinek	1
Güzellik ve liderlik	1	İnsan	3
Güneş	2	Kral	1
Güller arasında en güzelini seçme	1	Boş kavanoz	1
<b>Toplam</b>			<b>69</b>

En fazla metafor ( $f=69$ ) adaletin yokluğu koduna yönelik üretilmiştir. Bu metaforlardan bazılarının açıklamaları şöyledir. “Güneş” metaforu “... her insana ulaşır ama belli bir süre sonra kayboluyor. Adalet de böyledir. Ancak belli bir seviyen varsa ya da rütben, senin için geçerli değildir” şeklinde anlatılmış, adalete ancak güçlü konumlarda olanların her zaman ulaşabileceğini belirtilmiştir. Benzer şekilde “doğa” metaforu da “... doğada da güçlü olan kazanıyor” şeklinde izah edilmiştir. “Doğa” metaforunu başka bir katılımcı “... değeri yüksek olmasına rağmen onu anlayıp koruyan, hak ettiği saygıyı gösteren azdır” şeklinde yorumlayarak adaletin hak ettiği kadar değer görmediğine dikkat çekmiştir. “Kek” metaforu “... iki yüzü vardır. Adalet aslında olmayan ama varmış gibi gözükken, insanları kandırmak için uydurulmuş bir kektir. Paran çoksa kekin kabarır, paran yoksa kabartma tozu alamazsın” şeklinde açıklama yaparak, adaletin zenginler için işleyen bir sistem olduğuna dikkat çekmiştir. “Sevgilim” metaforunu üreten katılımcı açıklama olarak “...yok” açıklamasını yaparak hem adaletin yokluğuna hem de ona duyduğu isteğe dikkat çekmiştir. Adaleti “kokuya” benzeten katılımcı “... resmi anlamda aynı şartlarda herkes aynı şekilde etkilenir. Ama sosyal hayata gelince kimin burnu tıkalıdır bilinmez. Kim o kokulardan ne kadar etkilenir, o koku ona ne hissettirir, nasıl şeyler uyandırır bilinemez. Yani adalet bana göre lafta kalır. Adalet bile adil dağıtılamaz” açıklamasını yaparak adaletin resmi konularda herkese eşit ulaştığına ancak resmîyetle garanti altına alınmadığı durumlarda kişilerin kabiliyeti oranında hissedildiğine dikkat çekmiştir. Katılımcı kanunlarla desteklenmeyen durumlarda adaletin olmadığını ifade etmiştir. “Boşluk” metaforu “... yoktur” şeklinde açıklanmıştır. “Kalemıraş” metaforu “... kalemıraşta da olduğu gibi herkes kendine uygun kalemleri tıraş eder. Diğer kalemler ise bundan yararlanamaz. Ya kalem-

tıraşın değişmesini beklerler ya da kendilerini değiştirirler” şeklinde açıklanarak adaletin, kişisel çıkarlara göre uyarlandığı durumların olduğuna ve bu durumların diğer kişiler üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekilmiştir. “Orman” metaforu ile “... dışarıdan güzel huzurlu gözükse de içinde tehlike barındırır” denilmiştir. “Merdiven” metaforu “... kim yükselirse o kazanır, haklı ya da haksız olsa da parası olan kazanır”, “düdük” metaforu “... parası olan düdüğü çalar” “para” metaforu “... toplumda parası olan kazanır” şeklinde açıklanarak paranın adalet uygulamalarını negatif yöne etkilediği anlatılmak istenmiştir. “Karpuz” metaforu “ne kadar incelsen, vurursan o kadar kelek (yetersiz) olduğunu anlarsın”, “antik yunan efsanesi” metaforu “... herkesin arzuladığı ama hiç ulaşamadığıdır”, “Boş vakitteki muhabbet” metaforu “... hep lafta olup gerçekleştiğini göremeyiz”, “cips reyonundaki cipsler” metaforu “... dolu görünür ama yarısı boştur”, “hayalet” metaforu “... görmediğin sürece bilemezsin” “cezaevi” metaforu “... hiçbir hakim savcı adaletli değildir”, “edebi metin” metaforu “... herkes hoşuna gidecek şekilde yorumlar. Doğru yorumlayanlar objektif bakanlardır” şeklinde açıklanmıştır. Bu kod altında listelenen metaforlar, adalet uygulamalarının kişisel ve toplumsal boyutta sağlıklı yürütülmediğine, adalet uygulamalarının para, konum gibi güçlerin etkisi altına girebildiğine yönelik görüşler ortaya koymaktadır. Bunları üreten katılımcıların adaletsizliğe yönelik duygu ve düşünceler içerisinde olduğu gözlenmiştir.

## TARTIŞMA

Alanyazındaki çalışmalar incelendiğinde henüz lise öğrencilerinin adalet algılarını metaforlar aracılığı ile ortaya koyan bir araştırmaya rastlanmamış ve sınırlı sayıda adalet algısını konu edinen alan araştırmalarına ulaşılmıştır. Köse ve arkadaşlarının (2019) öğretmenlik programlarına devam eden üniversite 3. sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının bir değer olarak adalet algılarını ve adalet değerinin kazandırılmasına ilişkin görüşlerini araştırdıkları çalışmada, hakkaniyetli davranmak ve haklı ile haksız birbirinden ayırma temelli bir adalet algısı ön plana çıkmış, 86 metafor 6 kategori altında toplanmıştır. Bahsi edilen çalışmada elde edilen sonuçların bu çalışmada elde edilen sonuçları desteklediği görülmüştür.

İnel ve diğerleri (2018) ortaokul öğrencilerinin adalet kavramına ilişkin ürettikleri metaforları ortak özelliklerine göre 4 kategori altında toplamıştır. Çalışmadan elde edilen verilere göre öğrencilerin adalet kavramını; eşitlik olarak, hak ve kural imgesi olarak, hayatın parçası olarak, cezalandırma aracı olarak gördükleri belirlenmiştir. Ortaokul öğrencilerinden elde edilen bulgular, bu çalışmadaki lise öğrencilerinden elde edilen bulgularla karşılaştırıldığında, lise öğrencilerinin adalet algılarında çoğunlukla hakkaniyet duygusunun ön plana çıktığı, ortaokul öğrencilerinin adalet algılarında ise daha çok eşitlik duygusunun ön plana çıktığı görülmektedir.



Balbağ ve arkadaşlarının (2022) ilkökul üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerinin adalet eğilimi düzeylerini belirlemek ve adalet eğilimi düzeyleri ile bazı değişkenler arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla yaptıkları çalışmaya göre öğrencilerin günlük telefon ve tabletle oyun oynama süreleri arttıkça adalet eğilimi puanları düşmektedir. Çelikkaya (2008), altı ve yedinci sınıf öğrencilerinin okulda adaletle ilişkin algılarını araştırdıkları çalışmada öğrenciler, okullarının uygulamalarını prosedürel adalet ve cezalandırıcı adalet açısından en adil olarak algıladığı, dağıtım adaleti açısından ise en az adil olarak algıladığı ile ilgili bulgulara ulaşmıştır. Kepekçioğlu (2015) ise üniversite öğrencilerinin öğretim elemanlarının inanırlılığı algısı ve sınıfta adalet algısı arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmada; üniversite öğrencilerinin sınıfta dağıtım ve işlemsel adalet algılarının adil düzeyde olduğu, sınıfta etkileşim adaleti algılarının ise ne adil ne de adil değil düzeyde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bursa ve Ersoy'un (2016) sosyal bilgiler öğretmenlerinin sosyal adaletle ilişkin algı ve deneyimlerini araştırdığı çalışmada öğretmenlerin sosyal adaleti eşitlik, adalet, saygı, hoşgörü ve insan hakları biçiminde algıladıkları sonucuna varılmıştır. Aydın ve Çelik (2017) ortaokul öğrencilerinin hukuk kurallarına ilişkin algılarını metafor aracılığı ile incelediği çalışmada 62 farklı metafor elde etmiştir. Koruyucu ve yol gösteren, olağanüstü güç kaynağı, hayat veren, adalet ve dengenin kaynağı kategorileri oluşturulmuştur. Aydın ve Çelik'in (2017) elde ettiği bulgular ile bu araştırmada adaletle ilişkin ulaşılan bulgular benzerlik taşımaktadır. Her iki araştırmada da dengeye, adaletin koruyuculuğuna, zorunlu ihtiyaç oluşuna vurgu yapılmıştır.

Bu çalışmayla da elde edilen bulguların kapsadığı adaletin eşitlik ve hakkaniyet anlayışı kutsal kaynakta da karşılık bulmaktadır. Örneğin *Kur'an-ı Kerim* 'de Nisâ Sûresi 135. Ayet eşitlik vurgusu ile seslenmektedir. *“Ey iman edenler! Kendinizin, ana-babanızın ve yakın akrabanızın aleyhinde bile olsa, Allah için doğru dürüst şahidlik yaparak, adâleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun! Hakkında şahidlik yaptığınız kimse zengin de olsa fakir de olsa adaletten ayrılmayın.”* Nisâ Sûresi 58. Ayet ise hakkaniyete, kişiye özel farklı durumların dikkate alınması gerektiğine vurgu yapmaktadır. *“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”*

## SONUÇ VE ÖNERİ

Bu çalışma, yapısı itibarıyla nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüş bir çalışmadır. Nitel çalışmalar, bir olguya ilişkin algıları ve anlamları ortaya koymayı hedefleyen derinlemesine gerçekleştirilen çalışmalardır. Bu çalışmada elde edilen verilerle sadece lise öğrencilerinin perspektifinden adalet konusunun incelenmesi hedeflenmiştir. Lise öğrencileri adalet kavramına ilişkin olarak toplam 125 metafor üretmiştir. Araştırma kapsamında adalet değerine ilişkin üretilen metaforlarla ilgili 3

tema oluşturulmuştur. Bu temalar düzeltici adalet, dağıtıcı adalet ve adaletsizliktir. Düzeltici adalet temasına ait 2 kod oluşturulmuştur: Bağımsız işleyen bir sistem ve uygulamada eşitlik. Bu kodlar altında toplanan metaforlar üretilirken, hak dağıtımında ve eşitliği sağlanmada aritmetik ortalamanın esas alındığı belirlenmiştir. Düzeltici adalet temasında yer alan metaforlarla özel durumlar, farklılıklar dikkate alınmadan herkese eşit uygulama yapılması ile adalet açıklanmaya çalışılmıştır. Dağıtıcı adalet temasına ait olarak da 8 kod oluşturulmuştur. Bu kodlar yaşam için zorunlu ihtiyaç, iyi hissettiren koşullar, ihtiyaç olanı sağlayan sistem, emek isteyen uygulama, eğitimle kazanılabilen nitelik, subjektif bir anlayış, kelebek etkisi oluşturan sistemsel parça ve hakkaniyettir. Bu kodlar altında toplanan metaforlar üretilirken, hak dağıtımı, eşitliği sağlama ve diğer adalet uygulamalarında şartların, ihtiyaçların, kişinin performansının belirleyici olduğu yani geometrik hesaplamasının etkili olduğu söylenebilir. Adaletsizlik temasına ait ise 1 kod oluşturulmuştur; adaletin yokluğu. Bu kod altında listelenen metaforları üreten katılımcıların ise hayatın çoğu alanında adalet uygulamalarının, hakkaniyete ya da eşitliğe göre değil kişilerin isteklerine ya da güçlerine bağlı olarak gerçekleştiğine inandıkları gözlenmiştir. Terazi 65 katılımcının adalet benzetmesi olarak en fazla tekrar eden metafor olmuş ve tüm temalarda yer almıştır. Düzeltici adalet temasında 24, dağıtıcı adalet temasında 31, adaletsizlik temasında 10 defa tekrarlanmıştır. Sonrasında su (f=9), ağaç(f=8), insan (f=7), güneş (f=6), tahteravalli (f=6) en fazla tekrar eden metaforlar olmuştur.

Araştırma sonucunda lise öğrencilerinin adalet kavramına ilişkin algılarında çoğunlukla hakkaniyetin, eşitlik anlayışının dikkat çektiği görülmüştür. Bu bağlamda adaletin koşullardan bağımsız bir yapısının olduğu, subjektif bir anlayış olduğu, ihtiyacın giderilmesini sağlayan bir sistem sunduğu, eğitimle kazanılabilir bir özellikte olduğu, emek verildiğinde bireysel ve toplumsal alanda olumlu yönde gelişme gösterdiği, bireysel ve toplumsal yaşam için zorunlu bir ihtiyaç olduğu, iyi hissettiren ve rahatlatan bir duygu olduğu, adalet konusunda yapılacak olumlu ya da olumsuz her eylemin bütünü etkileyecek güçte olmasına dair bulgulara ulaşılmıştır. Lise öğrencilerinin bir kısmının da (%25.74) adalet değeriyle ilgili olumsuz anlam içeren metafor ürettiği görülmüştür. Adaletin yokluğu ya da adalet değerine yeterince önem verilmediği ile ilgili eleştirel bir bakış açısı yansıtan bu bulguların da katılımcı sayısına göre azımsanmayacak bir oranda olduğu çalışmada görülmektedir.

Bu çalışmada lise öğrencilerinin “adalet” kavramına yükledikleri anlamların keşfine yönelik önemli bulgulara ulaşılmıştır. Özellikle adalet değerine ilişkin çalışma yapan araştırmacılar için elde edilen bu bulguların yararlı olacağı düşünülmektedir. Adalet kavramı lise öğrencilerin gözünden ortaya konulduğu için elde edilen bulgular değerler eğitimi kapsamında ya da konuyla ilgili derslerde, kulüp çalışmaları ve sosyal faaliyetlerde adalete ilişkin çalışmaların planlanmasında ya da yapılmakta olan çalışmaların güncellenmesinde yararlı olabilir. Özellikle ada-

letsizlik duygusu ile ilgili bulguların tespit edilmiş olması, çocuklara ve gençlere yönelik yapılacak olan adalet temalı eğitimlerin önemini artırmaktadır. Çünkü adaletsizlik duygusu bireylerde umutsuzluğa sebep olabilecek, onları hayata karşı daha kırılğan yapabilecek ve zorluklarla mücadelede güçlerinde azalmaya sebep olabilecektir. Pozitif psikolojinin de konusu olan karakter gücü olarak adalet çalışmalarına her eğitim kademesinde yer verilmesi, öğrencilerin hatta toplumun psikolojik ve sosyal dayanıklılığına katkı sağlayacaktır. Adaletsizlik duygusu bir adalet özlemi olarak değerlendirildiğinde ise beraberinde adalet ideale yaklaşma çabasını getirecektir. Öğrencilerle yapılacak tüm adalet çalışmalarının bu konuda da öğrencilere rehberlik yapacağı düşünülmektedir.

Araştırma bir metafor çalışması olması dolayısıyla katılımcılardan tek bir zamanda tek bir veri alındığı için ifadelerinin anlamlandırılmasında bazı sınırlılıklar söz konusudur. Bu nedenle fenomenolojik bir çalışma desenlenerek daha az katılımcı ile çeşitlendirilmiş sorularla onların adaletle dair deneyim ve algıları konusunda çalışılabilir. Çalışmaya katılan öğrenciler belirli liselerde öğrenim gördükleri için çalışmanın sonuçlarının bu okullar ile sınırlı olduğu düşünülerek daha genel geçer sonuçlar elde etmek için nicel ve geniş ölçekli çalışmalar planlanabilir. Farklı liselerden rastgele örneklemeler alınarak algıların karşılaştırması yapılabilir. Nicel bir çalışma hazırlığında bu çalışmanın bulgularından da yararlanılabilir.

#### **Yazar Katkı Oranları**

Çalışmanın Tasarlanması: ÜEÇ(%50), İG(%50)

Veri Toplanması: ÜEÇ(%50), İG(%50)

Veri Analizi: ÜEÇ(%50), İG(%50)

Makalenin Yazımı: ÜEÇ(%50), İG(%50)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu: ÜEÇ(%50), İG(%50)

## KAYNAKÇA

- Altınsoy, Fatma – Karakaya Özayer, Kübra. "Universities in the Eyes of High School and University Students: Using Metaphors to Describe Universities". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 10/27, 65.
- Atilla, Sema Çevirici. Episteme ve Adalet İlişkisine Dair Bir İnceleme. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022, 4. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Aydın, Mithat - Çelik, Türkan. "Ortaokul Öğrencilerinin Etkin Yurttaşlık Ve Hukuk Kuralları Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 29-43.
- Bursa, Sercan - Ersoy, Arife Figen. "Social studies teachers' perceptions and experiences of social justice". *Eurasian Journal of Educational Research* 64 (2016), 319-340.
- Balbaş, Nur Leman vd. "İlkokul Öğrencilerinin Adalet Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2022), 426-441.
- Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınevi, 6.Baskı, 2005, 13, 432.
- Çelen, Nermin. "Kohlberg'in Ahlak Gelişimi Kuramı Üzerine Görüşler". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2000), 98.
- Çelikkaya, Tülay. *Okul Uygulamalarında Adalet: 6. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Okul Deneyimlerini Algılayışları (Justice in School Practices: 6th And 7th Grade Students' Perceptions of Their School Experiences)*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Galişanka, Andrius. *John Rawls: The Path to a Theory of Justice*. Cambridge Massachusetts, London , England: Harvard University Press, 2019,173.
- Hökekleli, Hayati. "Bir Değer: Adalet". *Dem Dergi* 2/5 (2009), 133.
- İnel, Yusuf vd. "Ortaokul öğrencilerinin adalet kavramına ilişkin metaforik algıları". *Anadolu Journal of Educational Sciences International (AJESI)* 8/2, (2018) 379-402.
- Kabadayı, Talip. "Hakkaniyet Adaletin Temelidir". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2013), 50, 52.
- Kelsen, Hans. "Adalet Nedir?". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 107 (2013), 443.
- Kepekçioğlu, Emine Selin. *Üniversite Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarının İnanılabilirliği Algısı Ve Sınıfta Adalet Algısı Arasındaki İlişki*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Köse, Tuba Çengelci vd. "Öğretmen Adaylarının Bakış Açısıyla Adalet Değeri". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 9/1 (2019), 67-93.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002. 101-103
- Kur'ân-ı Kerim Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Baskı, 2010.
- Kurt, Senem, "Hayek'in Özgürlük ve Adalet Teorisi". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 2/3 (2006), 199-213.
- Moser, Karin S. "Metaphor Analysis in Psychology—Method, Theory, and Fields of Application". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* (2000, June), Volume 1, No. 2, Art. 21, 3.
- Özbay, Yaşar. (2001). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Trabzon: Erol Ofset, 2.Baskı, 2001, 73-77.
- Rawls, John. *A Theory of Justice Revised Edition*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA. 1999, 10-15.
- Saban Ahmet - Ersoy Ali. *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2.Baskı, 2017, 162-163.
- Slingerland, Edward. *Conceptual metaphor theory as methodology for comparative religion*. *Journal of the American Academy of Religion* 72/1 (2004), 9.
- Sırrı, Vahide. *Karakter Eğitimi Çerçevesinde Çocuklarda Adalet Algısının Oluşumu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Tomul, Ekber vd. "Justice in The Classroom: Evaluation of The Teacher Behaviors According To Students' Perceptions". *Eurasian Journal of Educational Research* 48 (2012), 59-72.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2008), 42.
- Uysal, Enver. "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanı Erdemler-İslâmî Erdemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003) 12/1, 52.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 10. Baskı, 2016, 43, 210, 277, 283.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMÜİFD Haziran 2023, 54: 469-474

## **Kur'ân'da Teshîr Kavramı Bağlamında Allah-Varlık İlişkisi**

The Relationship between God and Existence in the  
Context of the Concept of Exposition in the Qur'an

**Gülsüm KARATAŞ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Diyanet İşleri Başkanlığı

· gulsum.karatas1654@hotmail.com · ORCID > 0009-0007-8888-1058

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap İncelemesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 28 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 05 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 469-474

**Atrf/Cite as:** Karataş, G. "Kur'ân'da Teshîr Kavramı Bağlamında Allah-Varlık İlişkisi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 469-474.

## KUR'ÂN'DA TESHİR KAVRAMI BAĞLAMINDA ALLAH-VARLIK İLİŞKİSİ

(Recep DEMİR, Üniversite Yayınları, Samsun 2022, s. 139.)

### ÖZ

Teshîr kavramı sebep, gaye ve yön bakımından çok boyutlu bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavrama kapsamlı bir şekilde bakmak için Allah-İnsan-Varlık arasındaki ilişkilerin yerli yerine oturtulması elzemdir. Bu konuda belirleyici olan Kur'ânî bir bakış açısıyla hareket etmektir. Kur'ânî perspektiften uzak ve farklı düşünce evreninin etkisi altında yapılan bütün yaklaşımlar beraberinde birçok olumsuzluğu getirecektir. Arzu edilen ve üzerinde durulan husus, varlığa dair Kur'ân'a dayalı sahil ve sağlam bir varlık tasavvuru inşa etme çabasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Teshîr, Varlık.



## THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND EXISTENCE IN THE CONTEXT OF THE CONCEPT OF EXPOSITION IN THE QUR'AN

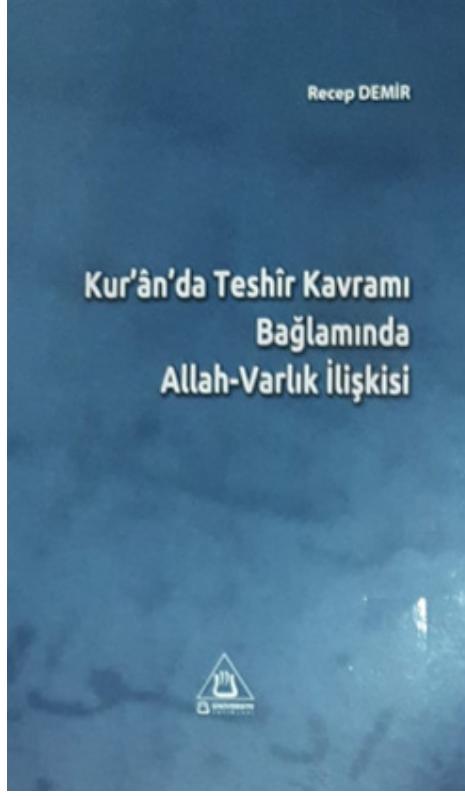
(Recep DEMİR, University Publications, Samsun 2022, p. 139.)

### ABSTRACT

Teshir is a multidimensional concept in terms of cause, purpose and direction. Therefore, it is essential to establish the relations between God-Human-Being in its proper place in order to look at this concept comprehensively. The decisive factor in this regard is to act with a Qur'anic point of view. All approaches that are far from the Qur'anic perspective and under the influence of a different world of thought will bring many negativities. What is desired and emphasized is the effort to build an authentic and strong conception of existence based on the Qur'an.

**Keywords:** God, Teshîr, Prensence.





Bir tasavvurun oluşumu, zihinsel süreçlerle beraber belli şartların ve zorlamaların siyasi tercihlerin yön verdiği bir durum olarak tasvir edilir. Tasavvur, bir inşa sürecidir ve bu yüzden insanın ürettiği kurumsal bir gerçekliktir. Ama tamamen de keyfi bir durum değildir. Edibe Sözen'in deyimiyle "Söylemler boşlukta durmaz; bir bağlam içinde gelişir, diğer söylem ve bağlamlarla ilişkiye girer ve dışsallaşır."<sup>[1]</sup> Bu bakımdan söylemler hiçbir zaman bağımsız değildirler. Bazı yolları açma hedefi ve bazı işaretleri belirginleştirme isteğinin yanında bazen de yolları kapatmak ve delilleri de silikleştirmek, değersizleştirmek isterler.<sup>[2]</sup>

19. yy itibarıyla İslam düşüncesinin içine girdiği serencam bize fikri, siyasi ve birçok sosyal uzantısı olan bir algılama, tasavvur değişiminin ve dönüşümünün izlerini sunmaktadır. Bu dönemde din algısında olduğu gibi din algısının merkezinde yer alan kaynak telakkisinde de ciddi farklılaşmaların yaşandığını söyleyebiliriz. Modern dönemde bu değişimin ve dönüşümün boyutu o kadar derinlerde

<sup>[1]</sup> Edibe Sözen, *Söylem Nedir?*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 27.

<sup>[2]</sup> İsmail Kara, *İslamcı Söylemlerin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not*, *İslâmiyât Dergisi*, 4/4(2001), 48.

ki, kendi varoluşunun merkezine yerleştirdiği temel kaynağa yani Kur'an'a yönelik tasavvurun dahi farklılaşmaya başladığına şahit oluruz. Oysa Kur'an'ın misyonu sadece tarihte varlık kazanmış ümmet için bir hidayet rehberi olmakla sınırlı değildir. Kur'an dünyaya bir varlık tasavvuru ve bu tasavvura dayalı bir yaşam tarzı da önermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak bunun ilk basamağıdır. Kur'an'ı anlamının temelinde ise Kur'an'da geçen kavramları bağlamına uygun olarak okumak büyük önem arz etmektedir. İncelediğimiz bu eser, Kur'an'da geçen "Teshîr" kavramının mahiyetini ve bu bağlamda Allah-varlık ilişkisini ele almaktadır.

Eser; giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar; teshîr kavramının etimolojik olarak tahlilini yaptıktan sonra terim olarak Kur'an'da geçen teshîrin anlamlarına, teshîr edilen varlıklara ve özelliklerine değinmektedir. İkinci bölümde teshîrin sebeplerini Allah açısından, varlık açısından ve insan açısından ele almaktadır. Üçüncü bölümde ise, teshîrin gâyelerini Allah'ın birliği bakımından **tevhîd**, varlığa alâmetinden dolayı **âyet**, Allah'ı tenzih için **tesbih**, verilenlere minnettarlıktan ötürü **şükür**, Allah'ı ta'zîm-yüceltmeden dolayı **tekbir** kavramları üzerinden açıklamaktadır.

Yazar, eserin giriş bölümünde teshîr kavramını anlamaya bir basamak olması açısından önce Allah-varlık, Allah-insan, insan-insan ve insan-varlık ilişkilerine değinmektedir. İnsanın varoluşundan itibaren ilk yolculuğu yaratılışı yani ilk yaratıcı (fail) gücü ve varlığı sorgulamasıyla başlamaktadır. Bu sebeple Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkiler Kur'an'ın da en çok üzerinde durduğu en temel konulardandır. Dolayısıyla asıl maksadın Kur'an'ı merkeze alarak ontolojik bir tasavvur inşa etmek olduğunu vurgulayarak varlık tasavvurumuzun aslında bir dünya görüşü olduğunu yani bizi biz yapan bir gerçeklik olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle Allah-insan-varlık arasındaki ilişkilerin anlaşılmasında hayati bir öneme sahip olan teshîr kavramına geçiş yapmaktadır.

Birinci bölümde, kavramların dış dünyaya ait nesnelere zihnimizdeki tasavvurları oluşundan hareketle kavramsal çerçevenin önemini vurgulamış ve teshîr kavramının lügavî anlamlarını detaylıca ele alınmıştır. Daha sonra terim anlamı ile Kur'an'da hangi vezinlerde hangi anlamlarda geçtiğini de beş madde ile incelenmiştir. Bunların üçü ana öge, ikisi de ara öğelerdir. Ana öğeler; teshîr eden varlık, teshîr edilen varlık, teshîrin kendisi için yapıldığı varlıktır. Diğer iki ara öge ise teshîrin sebepleri ve amaçlarıdır. Bu bölümde hem klasik dönemde yazılan, hem de son dönemde yazılan tefsirlerdeki teshîrin yorumlarına uzunca yer verilmiştir.

Kur'an'da teshîr edilen varlıklar gökyüzündeki varlıklar ve yeryüzündeki varlıklar olarak iki kategoride ele alınmıştır. Gökyüzündeki varlıklar sıklıkla güneş, ay, gece ve gündüz hareketleri olarak geçmektedir. Ve bunların hiç değişmeyen bir yörüngede varlıklarını devam ettirmesi üzerine insanın düşünmesi defaten vurgu-



lanmıştır. Buradan hareketle yazar, teshîrdeki asıl maksadın Allah'ın ilim, hikmet ve kudretinin bir tecellisi olduğunu söylemektedir.

Yine Kur'an'da yeryüzündeki bazı varlıkların da isimleri sayılarak insanın hizmetine sunulduğu hassaten insana teshîr edildiği ifade edilmektedir. Bunlar denizler, nehirler, kuşlar, binek hayvanları ve kasırgalardır. Bu bölümde bunların her birine ayetlerden örnekler verilmiş, sadece Hakka Süresi'nde (69/7) geçen teshîr kavramının "bela ve musibet gönderme" şeklinde diğerlerinden farklı olumsuz olarak kullanımına dikkat çekilmiştir. Ayrıca Hz. Davut (a.s) ve Hz. Süleyman'a (a.s) teshîr edilen varlıklar da ayrı bir başlık altında incelenmiştir.

İkinci bölümde, Allah'ın bizzat varlığı insanın emrine âmâde kılmasının muhakkak bir bedelinin ve sebeplerinin olduğundan hareketle teshîrin sebepleri; Allah açısından, varlık açısından ve insan açısından ele alınmıştır.

Kur'an'da teshîrin sebebi ağırlıklı olarak Allah'ın kullarına karşı rahmet ve merhameti olarak gösterilmektedir. Yazar teshîr ile ilgili ayetlerde özellikle Raûf ve Rahîm kavramlarının kullanılmasına dikkat çekmektedir. Zira "Raûf" kalbi dayanamayacak kadar merhametli demektir. Raûf ve Rahmet iki çeşittir. Birincisi Allah'ın bütün insanları kuşatan lütfu, onları şuurulu birer canlı olarak yaratıp onlara yetenekler vermesi, işledikleri cezalardan dolayı hemen cezalandırmayıp tövbe etme fırsatı tanınmasıdır. İkincisi ise, sadece mümin kullarına has olup onların kusurlarını bağışlaması ve iyi amellerine fazlasıyla mükâfat vermesidir. Yine teshîr edilen varlıkların ister insan hizmetine verilsin ister verilmesin müstakil olarak o varlıkların da değerli oluşlarına değinilmiştir. Kur'an'da birçok ayette Allah'ın gece, gündüz, güneş, ay ve yıldızlar gibi bazı varlıkların üzerine yemin etmiş olması da bu varlıkların hayatî bir öneme sahip olduğunun bir göstergesidir.

Yazar, daha sonra teshîrin insanın hizmetine sunulmasından dolayı insanın ne'liğine ve mahiyetine dair uzunca bir izahatta bulunmaktadır. İnsanın halife oluşu Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi, insanın hiçbir varlığın kabul edemediği emaneti kabul etmiş olması ve ruhun mahiyeti meselesi üzerine yapılan birçok yoruma yer verilmiştir. Ruha dair müfessirlerin görüşlerini 6 maddede toplamıştır. Aynı şekilde meleklerin Hz. Adem' e (a.s.) secde etme konusu da teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. İnsana verilen emanet konusundaki görüşler de kategorize edilmiştir. İnsana dair yapılan bütün bu vurgulara rağmen insanı evrenin merkezine yerleştirmek, teshîr kavramının bütünlüğü içinde bakıldığında pek mümkün görünmemektedir. Çünkü varlığın insanın emrine sunulmuş olması çoğu ayette imanla ilişkilendirilerek, insanı Allah'ı bulma ve tanıma amacına yöneltmek içindir.

Bu bölümde dikkatimizi çeken husus konu bütünlüğü bozulmadan açılan her başlığın altı kavramsal çerçevesi detaylı bir şekilde ele alınarak teshîr ile ilintilendirilmiş olmasıdır.

Eserin son bölümü olan üçüncü bölümde ise, teshîrin gâyeleri beş ara başlık ile ele alınmıştır. Bunlar; insanın Allah'ı tanıyıp onun varlığını ve birliğini kabul ederek şirkten uzak durması yani tevhîdin tahkimidir. Bu en temel gâye olarak zikredilmektedir. İkinci olarak âlemin bir ayet olarak görülmesi ve insanın düşünmeye ve akıl etmeye sevk edilmesi bir değer gayesinin de tesbih olduğu insanın kendisine hayatı kolaylaştırmak için verilen bu nimetlerin kıymetini, değerini bilip şükretmesinin istenmesi ve son olarak da Allah'ın adını yüceltmek olan tekbirin olmasıdır.

Yazar teshîr kavramını detaylıca ve her yönüyle inceledikten sonra en çok üzerinde durduğu ve dikkat çekmek istediği hususu şu şekilde ifade etmiştir:

Teshîr kavramının insan merkezli değil Allah merkezli ele alınmasıdır. Zira ilk bakışta bütün bir varlığın ve mahlûkatın insanın hizmetine sunulmuş olması insan merkezli düşünülduğünde hümanizm tehlikesi ile karşı karşıya olduğumuzu söylemektedir. Batılı hümanist düşüncenin de etkisiyle bazı kişilerin Kur'ândaki teshîr kavramını da Hümanizm kavramı çerçevesinde yorumlamış olması da büyük bir talihsizliktir. Oysa teshîr kavramının insana bakan yönünde dahi asıl vurgu daima Allah'adır. İnsanı gereğinden fazla yüceltip yaratıcının önüne geçirmek değildir.

Buradan da anlıyoruz ki gerek teshîr kavramı ve gerekse bunun gibi diğer Kur'ânî kavramlar bağlamından kopuk okunduğunda kavramları anlamaktan ziyade bizi Kur'an'ın temel maksadından dahi uzaklaştırabilmektedir. Yazarın kendi ifadesi ile toparlayacak olursak; "Kur'an'ın önerdiği varlık tasavvurunda insan, ilâh değil halife, efendi değil emanetçi, ifsat değil ıslah ve muhafaza edicidir. Dünya görüşü olarak da insanın yer ile gök, kendisi ile tabiat, teshîr ile hilâfet, nimet ile emanet arasında dengeyi kurabilen bir birey olması istenmektedir."

Sonuç olarak bu çalışma, İslâmî ilimlerde özelden tefsir, genelde ise Kur'ândaki kavramların doğru okunup anlaşılmasına kılavuzluk etmesi bakımından önem arz etmektedir. Kur'ândaki bazı kavramlar gibi teshîr kavramı da netameli kavramlardan biridir. Bu eser, kavram üzerine birçok makale yazılmış olsa da klasik anlamda bir kavram çalışmasına dair müstakil bir kaynak olmasından ziyade Kur'ândaki kavramları gerek ontolojik, gerekse epistemolojik bağlamda nasıl okumamız ve anlamamız gerektiğinin bir reçetesini sunmaktadır. Bundan dolayı kendinden sonraki tefsir çalışmalarına kaynaklık edecek nitelikte olup önemli bir boşluğu dolduracaktır. Ayrıca yazar, konunun tam anlaşılması ve kavranabilmesi için geniş bir literatür taraması yaparak bizlere zengin bir kaynakça da sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

- DEMİR, Recep. Kur'an'da Teshir Kavramı Bağlamında Allah-Varlık İlişkisi. Samsun: Üniversite Yayınları, 2022.
- KARA, İsmail. "İslamcı Söylemlerin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not". İslâmiyât Dergisi 4/4 (Ekim-Aralık 2001), 37-53.
- SÖZEN, Edibe. Söylem Nedir?. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2023, 54: 475-480



## **Siyerin Mekke Dönemi**

### The Meccan Years of Prophet Muhammad

**Merve BALCI<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
· mervebalci54@gmail.com · ORCID > 0000-0002-1248-831X

#### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap İncelemesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 01 Haziran/June 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 475-480

**Atrf/Cite as:** Balcı, M. "Siyerin Mekke Dönemi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 475-480.

## SİYERİN MEKKE DÖNEMİ

(İsrafil BALCI, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022, s. 445.)

### ÖZ

Siyer kelimesi sözlükte “davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlakı, seciyesi ve hayat hikayesi” gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğuludur. Terim olarak ise Hz. Peygamber’in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu alanda yazılan eserler için kullanılır. Günümüze kadar siyer adı altında yazılan kitaplara bakıldığında önemli bir külliyat oluşturmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden bir tanesi İslam dünyasında Hz. Muhammed’in hayatı ve kişiliğine duyulan ilgi ve önemdir. Ele alacağımız eser, Hz. Muhammed’i ve siyer konularını vahyin belirlediği bakış açısıyla okurlarına sunmaktadır. Ayrıca yazar hikâye ve hurafelerden arındırılmış bir Peygamber portresi sunarak aslında insan Hz. Muhammed’i anlatmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyer, Mekke Dönemi, Vahiy, Hz. Muhammed.



## THE MECCAN YEARS OF PROPHET MUHAMMAD

### ABSTRACT

The word “Siyer” is the plural form of “Sîret,” a Turkish term that refers to meanings such as “behavior, state, path, custom, morality, character, and life story” in the dictionary. As a term, it is used to refer to the life of the Prophet Muhammad, the field of scholarship that focuses on his life, and the works written in this field. When looking at the books written so far under the name of “Siyer”, it can be seen that they constitute an important collection. One of the main reasons for this is the interest and importance given to the life and personality of Prophet Muhammad in the Islamic world. The work we will discuss presents Prophet Muhammad and Siyer topics to readers from the perspective of divine revelation. Additionally, the author provides a portrait of Prophet Muhammad that is purified of myths and legends and, in essence, depicts him as a human being.

**Keywords:** Sirah, Mecca Period, Revelation, Hz. Muhammad.



İsrafil BALCI

# SİYERİN

## Mekke Dönemi

ANKARA OKULU

Siyer kelimesi sözlükte “davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlakı, seciyesi ve hayat hikayesi” gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğuludur. Sîret kelimesi Kur’an’da Tâhâ suresinde “durum-hal-şekil” anlamlarında kullanılmaktadır. (Tâhâ 20/21) Terim olarak ise Hz. Peygamber’in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu alanda yazılan eserler için kullanılır. Günümüze kadar siyer adı altında yazılan kitaplara bakıldığında önemli bir külliyat oluşmaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri İslam dünyasında Hz. Muhammed’in hayatı ve kişiliğine duyulan ilgi ve önemdir. Bir diğer neden ise Kur’an’da Hz. Muhammed’e itaat edilmesi gerektiğine (Âl-i İmrân 3/32) dair ifadelerin bulunduğu ayetlerdir. Ayrıca Kur’an’ın

anlaşılmasında indiği ortamın bilinmesi ve nüzul sebeplerin anlamlandırılması da araştırmacıları Hz. Muhammed dönemini araştırmaya sevk etmiştir. Kur'an'ı daha iyi anlamlandırabilmemiz için Hz. Muhammed dönemini çok iyi bir şekilde okumamız gerekmektedir. İlk dönemlerden itibaren Hz. Muhammed'in hayatına dair eserler verilmeye başlanmıştır. Hz. Muhammed'in hayatını ele alan eserlerin yanı sıra özellikle savaşlarını konu alan eserler de "meğazi" başlığı altında ele alınmıştır. Hz. Muhammed'in hayatının Mekke dönemini tüm ayrıntılarıyla ele alan yazar, "Siyerin Mekke Dönemi" adlı eserini "giriş" hariç beş bölümden oluşturmaktadır.

Eserin tanıtımına geçmeden önce yazarın kendisi ve çalışmaları hakkında kısa bilgi vermek istiyorum. Halen Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi alanında görev yapmakta olan Balcı'nın Hz. Muhammed'in hayatına dair önemli çalışmaları bulunmaktadır. Özellikle son dönemlerde yazdığı 14 ciltlik eseri, siyer alanına önemli katkılar sunmuştur. Bu 14 ciltlik eserin özeti mahiyetinde sayılabilecek ve daha geniş okuyucu kitlesine hitap edebilecek şekilde iki müstakil kitap olarak "Siyerin Mekke Dönemi" ve "Siyerin Medine Dönemi" çalışmaları bulunmaktadır. Bunlara ilaveten yazar "İsra ve Miraç Gerçeği, Hz. Peygamber ve Mucize" gibi siyerin tartışmalı konularına dair müstakil eserler de vermiştir.

Siyer yazıcılığında birçok farklı metot kullanıldığı görülmektedir. Balcı ise yazdığı eserini kendi ifadesiyle Hz. Muhammed'i ve siyer konularını vahyin belirlediği bakış açısıyla okurlarına sunmaktadır. Ayrıca yazar hikâye ve hurafelerden arındırılmış bir peygamber portresi sunarak aslında insan Hz. Muhammed'i tanıtmayı hedeflemektedir. Yazarın eserlerinde önem verdiği bir diğer konu ise ele aldığı konularda ilk kaynaklara ulaşma ve süreç içerisinde konunun nasıl şekillendiğini ortaya koyma çabasıdır. Uyguladığı metot ve konuları ele alış yöntemi onu diğer siyer yazıcılarından ayıran önemli faktörler olarak zikredilebilir.

Yazar birinci bölümde (s. 13-83) Hz. Muhammed'in soyu ile başlayıp doğumuna kadar olan zaman dilimindeki meşhur ve mucizevi hikâyeleri kronolojik olarak ele almaktadır. Hz. Muhammed'in hayatının en uzun dönemi peygamberlik öncesine ait olmasına rağmen risâlet öncesine dair haberlerin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu döneme ait bazı rivayetler aktarılmış olsa da çağdaşları tarafından değil, daha sonraki râviler tarafından aktarılmaktadır. Bundan dolayı yazarın özellikle bu dönemleri daha sorgulayıcı ve eleştirel bir bakış açısıyla incelediğini görmekteyiz. Hz. Muhammed'in soyunun asilliğine dair aktarılan rivayetleri inceleyip mucizelerle dolu bir peygamberden çok Hz. Muhammed'in insani özellikleri üzerinde durmakta ve bu konuyu farklı yönleriyle irdelemektedir. Abdülmuttalib'in çocukları hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra özellikle tarih kitaplarında önemli bir yer tutan Abdullah'ın kurban edilmesi hikâyesi üzerinde durmaktadır. Ayrıca İslam tarihinde önemli bir yer tutan, tarih başlangıçlarında atıf olarak kullanılan ve Kur'an'da kendisine yer bulan fil olayını ayrıntılarıyla inceleyip bu olayla ilgili anlatılan ezoterik olayları daha akılcı bir üslup üzerinden kurgulayarak aktarmaktadır.

İkinci bölümde (s. 85-165) Hz. Muhammed'in doğumu ve gençlik yılları, vahyin başlangıcına kadar aktarılmaktadır. Bu bölümde ilk olarak Hz. Muhammed'in doğumunu ele alarak, onun ana rahmine düşüşünden dünyaya gelişine kadar anlatılan bir takım olağanüstü hikayeleri incelemektedir. Bu hikayelerin güvenilirliğinin olmadığını ve peygamberlik sonrası geriye dönük olarak anlatılan kurgular olduğunu ifade etmektedir. Yazar Hz. Muhammed'in doğum tarihinin bile net olarak belirlenemeyeceğine dikkat çekmekle beraber, onun doğumu ve ana rahmine düşmesiyle ilgili iddiaların geriye dönük kurgular olduğunu ortaya koymuş ve kaynaklardaki tutarsızlıkları akılcı bir şekilde yorumlayarak temellendirmeye çalışmıştır. Diğer yandan Hz. Muhammed'in risâlet öncesine dair anlatılan olağanüstü hikayelerin onun ileride peygamber olacağını anlatabilme çabasına odaklı olduğuna işaret etmiş ve Kur'an'da Hz. Muhammed'in ileride peygamber olacağından söz edilmediğine dikkat çekerek sözü edilen iddiaların hangi saiklerle üretildiğini gözler önüne sermiştir. Ayrıca risâlet öncesine dair abartılı anlatıların aslında Hz. Muhammed'i yüceltmek için oluşturulan kurgular olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur. Onun risâlet öncesiyle ilişkilendirilen mucizevi anlatıları ise daha önceki peygamber hikayelerinden ve diğer dinlerin kitaplarında bulunan anlatılardan esinlenerek sonradan kurgulandığını ifade etmektedir.

Hz. Muhammed'in doğumuyla ilgili anlatılardan sonra peygamberlik öncesi hayatıyla ilgili anlatılan bazı meşhur konuları ele alan yazar onun Şam yolculuğu ve Bahira kıssasıyla ilgili iddiaları ele almıştır. Bu konuları incelerken klasik anlatılardan çok farklı yorumlar getirmektedir. Yine bu bölümde Hz. Muhammed'in ticari seyahatleri, Hılfu'l-fudûl'a üye olması, evliliği ve çocuklarıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Yazar Hz. Hatice ile evliliğinin de Busra pazarına yapılan yolculuktan sonra değil, tam aksine güneydeki Hubâşe panayırına yapılan yolculuktan sonra gerçekleştiğini tespit etmiş ve bilinenlerden çok daha farklı bir kurgu ile iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.

Yazar üçüncü bölüme (s. 167-252) Hz. Muhammed'in vahiyle tanışması ve Hira'da yaşadığı iddia edilen tecrübeye dair detayları ele alarak başlamıştır. Bilinenlerin aksine ilk vahyin rüya şeklinde alınmadığını ve Hz. Muhammed'in Hira Dağı'ndan indikten sonra vahiy meleğiyle karşılaşmış ilk ayetleri Cennetü'l-me'vâ olarak anılan ağaçlık alanda aldığını savunmuştur. Müteakiben nübüvvetine dair tecrübeleri çok yakın çevresiyle paylaştığını ve akabinde umuma yaydığını verili bir şekilde ortaya koymuştur. Özellikle "Varaka b. Nevfel" ile ilgili anlatılan klasik iddiaların aksine, çok daha farklı bir şekilde değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Yazara göre Varaka b. Nevfel'in, Hz. Muhammed'in nübüvvetini anladığı ve onun bilge birisi olup eski Hıristiyan kaynaklarını bildiği yönündeki iddiaların, Hz. Muhammed'in nübüvvetine itiraz eden Hıristiyan teologların itirazlarına cevap olarak üretildiğini savunmaktadır. Müteakiben yazar nübüvvetin ilk yıllarında Hz. Muhammed'e karşı başlatılan muhalefet ve bu muhalefetin süreç içinde düşmanlığa dönüşmesi ile ilgili detayları ele almıştır.



Yazar, Mekke dönemindeki “Buhranlı Yıllar” adını verdiği dördüncü bölümde (s. 253-332), Hz. Muhammed’e, müminlere ve kabilesine yönelik boykot yaptırımı, Habeşistan’a hicret, bazı müminlere uygulanan şiddet, Hamza b. Abdulmuttalib ve Hz. Ömer gibi bazı önemli isimlerin Müslüman olmaları ve boykot kararlarının kaldırılmasıyla ilgili detayları ele almıştır. Müteakiben Mi’râç anlatıları ile *İsrâ* olayına dair konuları ele almıştır. Yazar bu konuları geleneksel kurgulardan farklı olarak ele almıştır. İlk önce Mi’râç ve *İsrâ* hadisesine dair haberlerin birbirlerine karıştığına dikkat çekmiş, iki hadisenin birbirinin tamamlayıcısı ve devamı gibi sunulan yorumların yanlışlığını ortaya koymuş, Mi’râç anlatılarının Kur’an’a dayanmadığını ve rüya türü hikâyelerle ve kadim kültürlerdeki anlatılarla zenginleştirilip Hz. Muhammed’e uyarlanan bir tecrübe gibi sunulduğunu aktarmaktadır. En dikkat çekici detaylardan birisi ise, Mi’râç anlatılarının *İsrâ* olayından sonra değil, daha önceki döneme ait kurgular olduğuna yönelik tespittir. Bu itibarla yazar *İsrâ* ve Mi’râç kavramlarını birbirinden ayırmış ve bu kavramların ifade ettiği olayları ait oldukları kronoloji içinde değerlendirmiştir. Ayrıca Mi’râç anlatıları ile Necm suresi arasında hiçbir bağlantının bulunmadığını ortaya koymuş, bu yöndeki geleneksel kabullerin kronolojik verilerle tutarlı olmadığını gözler önüne sermiştir. *İsrâ* olayı ile ilgili değerlendirmesinde yazar, bu hadisenin Kur’an’da yer aldığına dikkat çekmiş ve detayına dair hiçbir açıklamanın yapılmadığını vurgulamış, ilk kaynaklarda *İsrâ* olayına dair bazı rivayetlerin bulunduğunu, ancak Mi’râç anlatılarının daha sonradan üretildiği için ilk kaynaklarda bu olaya dair hiçbir anlatının bulunmadığını tespit etmiştir. Yazarın “*İsrâ* ve Mi’râç Gerçeği” adı altında müstakil bir kitabı bulunduğunu da hatırlatmak isterim.

Beşinci bölümde ise (s. 333-403) Hz. Muhammed’in hayatını derinden etkileyen Hz. Hatice ve amcası Ebu Talib’in vefatı anlatılmaktadır. Bu sıkıntılı dönem sonrası Hz. Muhammed’in Taif’te himaye arayışı ve buraya yaptığı yolculukla ilgili detaylar incelenmiştir. Sonrasında İslam Tarihinde Hz. Muhammed’in mucizesi olarak sunulan ayın yarılması hadisesine değinen yazar, bu hadisenin Kamer suresiyle ilişkilendirilmesinin yanlışlığına dikkat çekmiş ve bu olayın bir ay tutulması olduğunu tüm detaylarıyla beraber ispat etmeye çalışmıştır. İlgili sure ile bu hadise arasında hiçbir bağlantı bulunmadığını ikna edici verilerle ortaya koymuştur. Son olarak hicret öncesinde Hz. Muhammed’in Medineliler ile görüşmesini ve Akabe biatlarıyla ilgili detayları ele almış, hicret olayını ise Medine dönemini konu edinen eserinde incelemiştir.

Sonuç olarak “Siyerin Mekke Dönemi” adlı eser, klasik anlatıların dışında mucizelerle dolu bir peygamber portresi yerine, ezoterik anlatılardan arındırılmış “İnsan Muhammed” portresi sunmakta ve Hz. Muhammed’in tebliğ faaliyetleri ve ilk dönemlerine ait bilgileri ilk kaynağa inerek incelemektedir. Yazarın olayları ele almada vahyin verilerini referans alması ve ilk kaynaklara müracaat etmesi, eseri benzerlerinden ayıran en temel farklardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Zaten

böyle bir yöntem geliştirdiği için eser birçok konuda bilinenlerden çok daha farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Hz. Muhammed'in hayatını ayrıntılarıyla inceleyen ve uzun bir çalışmanın sonucu olan eserin Mekke dönemini tanıtmaya çalıştık. Bu eserin Hz. Muhammed'in hayatını okuyucusu için güzel bir anlatı ile sunmakla beraber, bundan sonra bu alanda yapılacak olan çalışmalar için kaynaklık edeceği aşikârdır.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMÜİFD Haziran 2023, 54: 481-486

## Yaşlılık Yolunda Dindarlık

Religiosity on the Way to Old Age

**Esra HISİM<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
· esrahsm.1995@gmail.com · ORCID > 0000-0001-6182-8803

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Kitap İncelemesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 2 Mart/March 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 7 Mayıs/May 2023

**Yıl/Year:** 2023 | **Sayı – Issue:** 54 | **Sayfa/Pages:** 481-486

**Atıf/Cite as:** Hisim, E. "Yaşlılık Yolunda Dindarlık" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 54, Haziran 2023: 481-486.

## YAŞLILIK YOLUNDA DİNDARLIK

(Yasemin APALI, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2021, s. 205)

### ÖZ

Yasemin Apalı tarafından kaleme alınan bu eser, “yaşlılık yolundaki kimseler” olarak adlandırılan ileri yetişkin bireylerin dindarlık algısı ve dindarlık düzeylerinin incelendiği ampirik bir çalışmadır. Çalışma, Burdur ilinde yaşamını sürdüren yaşlılık yolundaki bireylerin dindarlık algısını çeşitli değişkenler açısından ölçmek üzere hazırlanmıştır. Belirtilen yaş grubunda konuya dair müstakil bir çalışma olmamasından ötürü yazar, bu konuyu ele alma tercihinde bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dindarlık Algısı, Dindarlık Düzeyi, Yaşlılık.



## RELIGIOSITY ON THE WAY TO OLD AGE

### ABSTRACT

The work written by Yasemin Apalı, is an empirical study examining the perception of religiosity and religiosity levels of late aged adults who are called «people on the way to old age». The study was prepared to measure the religiousness perception of the elderly people living in Burdur in terms of various variables. Since there is no independent study on the subject in the specified age group, the author has chosen to deal with this subject.

**Keywords:** Religion, Perception of Religiosity, Level of Religiosity, Old Age.





1979 Kırıkkale doğumlu olan Yasemin Apalı, 2003 yılında lisans eğitimini Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladıktan sonra Denizli ve Afyonkarahisar illerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak görev yapmıştır. 2006 yılında “Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar (Kırıkkale Örneği)” adlı yüksek lisans tezini, 2014 yılında “Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet” adlı tezi ile doktorasını tamamlayan Apalı, sonrasında Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Yrd. Doç. Dr. olarak göreve başlamıştır. Akademik çalışmalarına Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde Dr. Öğretim Üyesi olarak devam etmektedir.

Yaşlılık dönemi; bedenen, ruhen ve toplumsal açılardan bireyde gerileme sürecinin başladığı bir dönemdir. Her bir gelişim döneminde olduğu gibi yaşlılık döneminde de bireyler bazı değişimlerle karşılaşmaktadır. Bu değişimlerden biri olan din olgusu, birey için bu dönemde farklı bir boyutta ortaya çıkmaktadır. Değerlendirme konusu olan bu eserde de “yaşlılık yolunda” olarak adlandırılan ileri yetişkin bireylerin dindarlık düzeyleri ve dindarlık algıları uygulamalı bir şekilde ele alınmıştır.

Yazar kitabı önsöz, giriş ve iki ana bölümden oluşturmuş; akabinde sonuç, kaynakça ve ek (anket formu) ile eseri sonlandırmıştır. Eserin önsöz kısmında, modernleşme ile aile yapısının değişerek çekirdek aile yapısına evrildiği ve bununla beraber yaşlı bireylerin de hayatlarında birtakım farklılıkların ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Yaşlılık dönemi, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinin tamamen geride kalmasıyla hayatın tümüyle değişime uğradığı bir gerileme dönemidir. Yaşlılık döneminde bireylerin genel anlamda dine yönelim sağladıklarının araştırmalarla sabit olduğu vurgulanırken “yaşlılık yolunda” olarak adlandırılan ileri yetişkinlik dönemi bireylerine dair herhangi bir çalışmanın olmadığı ifade edilmiştir.

Kitabın giriş kısmında (ss. 21-41) araştırmanın konusu, amacı, önemi, problemi, hipotezler, kapsam ve sınırlılıklar ile araştırmanın yöntemi ele alınmaktadır. Yaşlılık ve dindarlık üzerine yapılan çalışmalar, dini davranış ve ibadetlerin yaşlılıkta arttığı yönündedir. Yaşlılık yolu şeklinde nitelendirilen 50-64 yaş aralığında olan bireylerde de benzer bir tutumun olup olmadığı araştırmanın konusu olarak belirlenmiştir. Yazar, yaşlılık dönemi öncesine dair konuyla alakalı çalışma eksikliği gördüğü için “yaşlılık yolunda” olarak nitelendirdiği bireylerin dindarlık seviyelerinin saptanmasını çalışmanın amacı, dini tutum ve davranışların bu yaş aralığında var olup olmadığını ise çalışmanın ana problemi olarak görmüştür. Belirtilen yaş aralığındaki bireylerin cinsiyet, yaş, öğrenim durumu, ikamet yeri, ekonomik durum, meslek, medeni hal gibi değişkenlere göre dindarlık düzeylerinde farklılığın olup olmadığı araştırmanın diğer bir problemi olarak belirlenmiştir. Yazar, yaşlılık yolu şeklinde isimlendirilen 50-64 yaş aralığında olan bireylerin yaşlılık döneminde olan bireylerde olduğu gibi dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu kanaatinde. Yaşın ilerlemesiyle dine yönelim artmakta ve dindarlık yoğun bir şekilde hissedilmektedir.

Araştırmanın örneklem grubu Burdur ilinin merkezi, ilçeleri, köy ve kasabalarında ikamet eden 50-64 yaş aralığındaki bireyler arasından tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiş toplam 470 kişiden oluşmaktadır. Belirlenen örneklem grubunun araştırmaya katılımı birebir ziyaretler şeklinde yüz yüze sağlanmıştır. Yazar, Burdur ilinin dindarlığı noktasında insanların zihninde oluşan birtakım kalıp yargıların gerçek yaşantıyla hangi oranda paralellik gösterdiğini tespit etmenin yanı sıra literatürde Burdur ili özelinde yapılmış herhangi bir çalışmanın var olmamasından ötürü örneklem grubunu yalnızca Burdur ili şeklinde sınırlamıştır. Burdur ilinin tarihi, isminin nereden geldiği, kültürel özellikleri ve demografik yapısı detaylandırılarak verilmiş olup örneklem grubu okuyucuyu bilgilendirecek şekilde tanıtılmıştır.

Araştırma verilerinin toplanmasında anket tekniği kullanılmıştır. İlk kısımda, katılımcılar hakkında bilgi toplamak amacıyla açık uçlu ve çoktan seçmeli sorulardan oluşan 9 soruluk bir anket formu yer almıştır. İkinci kısımda Karaşahin (2007) tarafından hazırlanan ve 30 sorudan oluşan 5’li likert tipi ölçek kullanılmıştır. Son kısımda da dindarlığın bireyler için ne ifade ettiğine dair açık uçlu bir soru yer al-

mıştır. Apalı, veri toplama sürecine girmeden önce anlam ve ifade karmaşıklığına sebep olmayı önlemek adına anketi belirtilen yaş aralığında bulunan 32 kişiye uygulamıştır. Bu uygulamadan sonra ifadelerin sadece ikisinde değişiklik yapmıştır. Yazarın gerekli bu düzeltmeleri yapmasının veri toplama aracının amaca uygun hizmet etmesi adına son derece olumlu bir tutum olduğunu söylemek mümkündür.

Teorik ve kavramsal çerçevenin şekillendiği birinci bölüm (ss. 43-80), yaşlanma ve yaşlılık kavramlarının açıklanmasıyla başlamıştır. Yaşlı nüfusunun birçok sebebe dayalı olarak giderek artmasından ve yaşlılığın farklı boyutlarıyla ele alınması gereken bir çalışma alanı olmasından söz edilmiştir. Yaşlılığın tanımlanması üzerinde durulan faktöre göre *kronolojik yaşlılık*, *biyolojik yaşlılık*, *psikolojik yaşlılık*, *fonksiyonel yaşlılık* ve *sosyal yaşlılık* şeklinde sıralanmaktadır. Yaşlılık kavramı, sıralanan bu çeşitli boyutlara göre tanımlanabilmektedir. Her bir boyuta göre yaşlılar birtakım sorunlar veya değişiklikler ile karşılaşmaktadır. Yazara göre karşılaşılan bu sorunların üstesinden gelmek ya da değişimlere ayak uydurmak hem bireye hem de topluma bağlı bir durum olarak görülmektedir.

Yazar kitabın birinci bölümünde yer alan “Dindarlık Olgusu ve Yaşlılık ile İlişkisi” başlığı altında ayrıntılı bir din tanımı vermekten kaçınarak dindarlık ve dinin yaşlılığa nasıl bir etkisi olduğu noktasına değinmiştir. Yazar bu kısımda Mensching, Allport ve Ross, Günay, Taplamacıoğlu ve Taş tarafından yapılan dindarlık tipolojileri çalışmalarından da söz ederek yapılan çalışmaların tek bir dindarlık tipolojisi geliştirme uğraşısı içerisinde olmadıklarını ve değişen toplumla beraber dindarlık anlayışında da değişimler olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar dindarlık anlayışında farklılıklar olsa da yapılan çalışmalar dinin bireyin yaşamının ayrılmaz bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Birey yaşamında karşılaştığı olumsuz durumları veya varoluş sancılarını din sayesinde rahatlıkla atlatabilmektedir. Özellikle yaşlılık sürecindeki bireyler için din bir sığınak görevi görmektedir. Sosyal bilimlerde yapılan çalışmalar da yaşlanma sürecindeki bireylerde dine yönelme noktasında yoğunluk olduğunu göstermektedir. Çünkü yaşlılık döneminde olan veya yaşlılık yolunda olan bireyler artık yaşlılığı kabullenmiş olup kendisi için faydalı işler yapmak adına dini davranışlara yönelerek iç huzura ve mutluluğa erme çabası içerisinde olmaktadır.

Bulgular ve yorumların ele alındığı ikinci bölümde (ss. 81-183), örneklem grubunun değişkenler açısından dağılımı tablo ve grafikler ile sunulmaktadır. Ardından ölçeğin faktör analizi ile güvenilirlik ve geçerlilik analizleri, dindarlığın boyutlarına yönelik tutumların her bir ifade özelinde incelenmesi, katılımcı bireylerin dindarlık tutumlarının değişkenlere göre test edilmesi ve dindarlık boyutlarının birbirleriyle olan etkileşiminin analizleri tablolar eşliğinde yorumlanmıştır.

Araştırmacı sonuç kısmında (ss. 184-195) test ettiği hipotezleri tek tek ele almış; elde edilen bulgulara göre kurulan hipotezlerin büyük oranda kabul edildi-

ği ve bahsi geçen değişkenlerin katılımcı bireylerin dindarlık düzeylerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Yazar bu kısımda, araştırma konusunun dindarlık olmasından ötürü insanların araştırmaya katılım noktasında çekinceli davrandıklarını dile getirmiştir. Bu noktada katılımcı bireylerin çekinceli davrandıkları hususların; fişlenme korkusu, konunun siyasi içerikli olma ihtimali, mahalle baskısı, kadın katılımcılarda görülen eş müsaadesinin olmaması temaları etrafında yoğunlaştığı görülürken; bazılarının ise dine karşı duyulan ön yargılar ya da dindarlıklarının sadece kendilerini ilgilendiren bir konu olduğu yönündeki gerekçesinden ötürü çalışmaya katılım sağlamak istemedikleri görülmüştür. Araştırmaya katılım sağlayan bireyler açık uçlu bir soru olan dindarlığı tarif ederken dinin inanç boyutunu önceleyerek ibadet boyutunu geri plana koymuşlardır. Katılımcılardan bazıları dindarlığı “Allah’a inanmak” şeklinde ifade ederken diğer bir kısmı ise dindarlığı “kul hakkı yememek” veya “haramdan uzak durmak” şeklinde ifade etmiştir. Tüm veriler incelendiğinde Burdur il merkezi ve ilçelerinde yürütülen çalışmada tek bir din anlayışının olmadığı ve dindarlık anlayışının her bir birey için ne denli farklılaştığı tespit edilmiştir. Dindarlığın bir boyutunda yüksek yönelim gösterenlerin bir başka boyutunda düşük bir dindarlık eğilimine sahip olabildiği görülmüştür.

Yazarın “yaşlılık yolu” olarak adlandırdığı yaş aralığında daha önceden konuya dair bir çalışmanın olmaması bakımından bu eserin din psikolojisi literatürüne zenginlik katacağı düşünülmektedir. Dil ve üslup açısından son derece sade ve anlaşılır bir eser olduğu için de alanla ilgili tecrübesi olmayanların da konuyu rahatlıkla kavrayabileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca yazarın ele aldığı konuyu kitap boyunca başarılı bir şekilde işlediğini ve en başında belirttiği hedefleri gerçekleştirdiği görülmektedir. Sonuç kısmında, hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadığının detaylıca ortaya konulması ve çalışma için genel bir değerlendirmede bulunulması okuyucunun zihninde konuyu toparlamak adına faydalı olmaktadır. Kitabın sonunda, örnekleme-deki kişilere sorulan anket formunun ve ölçek sorularının ek olarak verilmesi araştırmanın daha anlaşılır hale gelmesini sağlamakta ve benzeri bir çalışma yapacaklara kılavuzluk etmektedir. Çalışmanın bazı kısımlarında yazım hatalarının yapıldığı gözlenmektedir. Özellikle tablolardaki oranları belirten sayısal verilerde, tablo yorumlamalarındaki sayısal verilerde ve analizlerde birtakım hataların olduğu göze çarpmaktadır. Kitabın sonraki muhtemel baskıları için bu yazım yanlışlıklarının gözden geçirilerek “son okuma” kısmının daha fazla titizlikle yapılması elbette ki faydalı olacaktır. Her halükârda bu eserin sosyal bilimlere katkı sağlayacağı, dindarlık veya yaşlılık konularında çalışan araştırmacıların çalışmalarını güçlendireceği aşikârdır.



