

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar  
(ARALIK)

SAYI: LVIII YIL: 2023

İZMİR

**Yayın Adı / Journal Name:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University

**Yayın Sahibi / Owner of the Journal:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN  
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Prof. Dr. Osman BİLEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Doç. Dr. Emrah DİNDİ, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Büşra YILMAZ

**Editör / Editor-In Chief**

Prof. Dr. Osman BİLEN

**Editör Yardımcısı / Associate Editor:**

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER – Arş. Gör. Büşra YILMAZ

**Alan Editörleri / Section Editors List**

Doç. Dr. Cihad KISA - Doç. Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK - Dr. Öğr. Üyesi. Elif Hilal KARAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Akif Yıldırım - Öğr. Gör. Asmaa OSMAN - Arş. Gör. Dr. Nisa Derya DEMİR - Arş. Gör. Dr. Hatice Kübra TEKDEMİR - Arş. Gör. M. İkbâl HARDAL - Arş. Gör. Ahmet TAŞKIN - Arş. Gör. Taha Rıdvan AKAY - Arş. Gör. Nisan ŞAŞAL - Arş. Gör. Yetgin ULUAĞAÇ - Arş. Gör. Tuğçe ŞENSÖZ - Arş. Gör. Tolga Kaan DEĞİRMENÇİ - Arş. Gör. Senanur KAYA - Arş. Gör. Süheyla AKSOY

**İngilizce Dil Editörü / Foreign Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi. Elif Hilal KARAMAN

**Mizanpaj Editörü / Layout Editor**

Arş. Gör. M. İkbâl HARDAL

**Sorumlu Müdür/ Director:**

Ayhan GÖKDEMİR

**Yayının Türü / Journal Type and Period:**

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

**Yayın Yılı ve Sayısı/ Publication Year and Number**

Aralık 2023 / 58

**Yayın Numarası / Edition Number :**

ISSN : 1303-3344

**Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

**Tel No:** +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>

**Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Dergi, ULAKBİM veritabanı tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a peer-reviewed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Research Articles

- Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI** 7-31  
İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Mahkemeye  
Devri: Meselesinin Tarihi, Siyasi/Fikri ve Sosyolojik Arka  
Planı  
*Historical, Political/Intellectual and Sociological Background of the  
Issue of Transfer of Divorce Authority to The Court in Islamic  
Family Law*
- Zafer DUYGU** 33-61  
Kur'ân'daki "Tasdik İlişkisi" Bağlamında Paulus'a Dair Bir  
Çözümleme?  
*Comparison of The Theological Opinions of Muhammad Ibn Karram  
and Makbul Al-Nasafi*
- Züleyha BİRİNCİ** 63-95  
Muhammed B. Kerrâm ile Mekhûl En-Neseffî'nin Kelâmî  
Görüşlerinin Karşılaştırılması  
*The Interpretation of İzmir's Gum Artichoke Flower with Styling  
Methods*
- Bilge KILIÇ** 97-135  
İbn Mâce'nin Mukaddimesinin Mukaddime Kavramı ve Hadis  
Usûlü Açısından Tahlili  
*An Analyzing of Ibn Mâjab's Muqaddima with Respect to the  
Muqaddima Concept and Hadith Methodology*
- Hatice ŞAHİN AYNUR** 137-168  
**Mustafa Kara**  
"Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri" Adlı Eserin Yöntem ve  
Muhteva Açısından İncelenmesi  
*Analysis of the Work Named "Meaning and Interpretation of the  
Qur'an" In Terms of Method and Content*

<b>Sami BAYRAKCI</b>	169-191
İlk Dönem Süfîlerin Vahyi Anlama Usûlleri: Muhâsibî ve İbn Atâ Örneği <i>Early Sufis' Methods of Understanding The Revelation: The Case of Muhâsibi and Ibn Atâ</i>	
<b>Ahmet Emin SEYHAN</b>	193-225
İgnaz Goldziher'in Müslümanlara Yaklaşımındaki Tutarsızlıklar Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on the Inconsistencies in Ignaz Goldziher's Approach to Muslims</i>	
<b>Nusret TAŞ</b>	227-260
Kur'ân ile Filozofların Tasvir Ettiği Akıl Kavramı Aynı Şey Midir? <i>Are the Concept of Reason Described by the Quran and the Philosophers the Same Thing?</i>	
<b>Fatma Gülsüm HEKİMOĞLU</b>	261-287
Sanat Terapisi Sürecinde Aktif İmgelem Tekniğinin Jung Perspektifinden Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Active Imagination Technique in the Art Therapy Process from Jungian Perspective</i>	
<b>Kazım KARAYİĞİT</b> <b>Ahmet BAĞLIOĞLU</b>	289-311
19. Yüzyıl İhya Hareketleri: Seyyid Ahmed Şehid ve Tarikat-ı Muhammediyye Örneği <i>19th Century Revival Movements: the Example of Sayyid Ahmed Shahid and the Tarikat-i Muhammadiyyah</i>	
<b>Umut VAR</b>	313-344
Bizans İmparatoru VI. Leon'un (886-912) Taktika'sında Kutsallaştırılmış Savaş Anlatısı <i>The Sacred War Narrative in Taktika Attributed to the Byzantine Emperor Leo VI. (886-912)</i>	
<b>Doğan FIRINCI</b>	345-367
Arap Dili Kelime Yapısında İstiskâli Önlemeye Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları <i>Sound Events to Prevent Heaviness in Words Structures of Arabic Language</i>	

## **TELİF MAKALELER**



*DEUİFD LVIII / 2023, ss. 7-31.*

**İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Mahkemeye Devri  
Meselesinin Tarihi, Siyasi/Fikri ve Sosyolojik Arka Planı\***

Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI\*\*

**ÖZ**

İslam aile hukukunda evlilik birliği farklı şekillerde sonlandırılabilir. Kadının istemediği evliliği sona erdirebilmesi için birtakım yollar mevcut olsa da en yaygın şekilde karşılaşılan bir yöntem olan talak ile nikâh bağına çözümlenme yetkisi İslam aile hukukunda yerleşik bir kural olarak kocaya aittir. Kocaya ait olan bu yetkinin usulsüz kullanımıyla ortaya çıkan ve özellikle kadının mağduriyeti ile sonuçlanabilen birtakım problemler sebebiyle talak yetkisinin kocadan tamamen alınarak aile mahkemelerine devredilip devredilmeyeceği konusu gündeme gelmiş ve İslam hukukçular arasında değerlendirilmeye başlanmıştır. Farklı açılardan arka planını tespit etmeye çalışacağımız meselenin hukukçu ve aydınların ana gündemlerinden biri haline gelmesi Osmanlı'da Tanzimat'la başlayan süreçte olmuştur. Osmanlı'da Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlayan süreç birçok alanda ciddi değişim ve dönüşümlere sahne olmuş ve pek çok konuda da yeni bazı fikirler ortaya atılmıştır. Biz bu çalışmada bahse konu meselenin fikhi değerlendirmesinden sarf-ı nazarla sadece meselenin nasıl bir tarihsel seyir içerisinde, hangi siyasi ve sosyolojik sebeplerle ortaya çıktığını tespit etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Aile Hukuku, Talak, Talak Yetkisi, Aile Mahkemesi, Yetki Devri.

---

\* Bu makale, "İslam Aile Hukukunda Evliliği Sona Erdirme Yetkisi (Kapsamı ve Devri)" başlıklı doktora tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku, yasin.kucuktiryaki@deu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2815-0847

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 07.09.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 22.11.2023

**Historical, Political/Intellectual and Sociological Background of the  
Issue of Transfer of Divorce Authority to The Court in Islamic Family  
Law**

**ABSTRACT**

In Islamic family law, the marriage can be ended in different ways. Although there are a number of ways for a woman to end a marriage she does not want, divorce authority by talaq, which is the most commonly encountered method, belongs to the husband as a rule in Islamic family law. Due to a number of problems caused by the improper use of this authority which can result in the victimization of women in particular, the issue of whether the talaq authority should be completely taken away from the husband and transferred to the family courts has been raised and has begun to be evaluated among Islamic lawyers. The issue, the background of which we will try to determine from different perspectives, became one of the main agendas of jurists and intellectuals in the process that began with the Tanzimat Edict in the Ottoman Empire. The process that began with the proclamation of the Tanzimat Edict in the Ottoman Empire witnessed serious changes and transformations in many areas and new ideas were put forward on many issues. In this study, we will try to determine the historical course of the issue and the political and sociological reasons that led to its emergence.

**Keywords:** Islamic Family Law, Talaq, Divorce Authority, Family Courts, Authority Transfer.

**GİRİŞ**

İslam aile hukukunda nikâh akdi farklı şekillerde sonlandırılabilir. Talak, evliliği sonlandırma usullerinin en yaygın şekilde kullanımda olanıdır ve akit esnasında veya evlilik devam ederken kadına da bu yetki verilebilse de, prensip olarak kocaya tanımlanmış bir yetkidir.<sup>1</sup>

Erkeğe ait şeri/dini bir yetki olarak kabul edilen talak yetkisinin tamamen mahkemeye devredilmesi klasik fıkıh kaynaklarında temas edilen bir konu değildir. Klasik kaynaklarda evliliğin sonlandırılmasında mahkeme, tefrik konusu bağlamında gündeme gelmektedir. Nitekim tefrik

<sup>1</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi Ahkâmî'l-mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fi's-Seriatî'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 7/358; Abdülvehhab Hallaf, *Ahkamu Ahvâlî's-Şahsiyye fi's-Seriatî'l-İslâmiyye*, (Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Baskı, 1938), 133, 135; Zekiyyüddin Şa'ban, *el-Ahkamu's-Ser'iyye fi'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, (Bingazi: Menşuratu Camiati Karyunus, 1989), 372



evlilik birliğinin yargı kararıyla sonlandırılması anlamındadır. Ancak tefrik kadın için evliliği sonlandırma yollarından biri olsa da erkek için böylesi bir zorunluluk söz konusu değildir. Zira erkek kendisinde mevcut olan talak yetkisiyle nikâh bağına çözebilmektedir. Ayrıca İslam hukukunda tefrik için mahkemeye müracaat etme daha çok erkeğin talak yetkisine karşılık olarak kadının evliliği sonlandırabilmesinin bir yolu olarak ele alınmıştır. Hanefi mezhebinde tefrik için mahkemeye müracaat hakkı sadece kadına tanınmıştır. Zira erkek istemediği bir evliliği talak ile sonlandırabilmektedir.<sup>2</sup> Ancak Maliki, Şafii ve Hanbeli mezheplerinde erkeğe de mahkemeye müracaat imkânı verilmiştir.<sup>3</sup>

İslam toplumlarında belli bir döneme kadar talak yetkisinin kocaya ait olması ve kocanın evliliği mahkeme dışında ve şifahi olarak sonlandırabilmesi ciddi bir probleme dönüşmemiş ve söz konusu yetkinin koca dışında bir yetkiliye ve kuruma devri yoğun şekilde ele alınmıştır. Ancak kocaya ait olan bu yetkinin usulsüz kullanımıyla ortaya çıkan ve özellikle kadının mağduriyeti ile sonuçlanabilen birtakım problemler, farklı siyasi ve sosyolojik sebeplerle talak yetkisinin kocadan tamamen alınarak aile mahkemelerine devredilip devredilmeyeceği konusu gündeme gelmiş ve İslam hukukçular arasında değerlendirilmeye başlanmıştır.

Bu çalışmada biz talak yetkisinin kocanın elinden tamamen alınarak aile mahkemelerinin uhdesine verilmesi meselenin tarihi, siyasi ve sosyolojik arka planını tespit ve tahlile çalışacağız. Ele aldığımız yetki devri meselesinin fıkhi değerlendirmesi çalışmamızın kapsamı dışında kalacaktır.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Mevsili, Ebû'l-Fadl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd, *el-İbtîyâr li-Ta'li'l-l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 3/115; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkbu'l-İslami ve Edilletubû*, (Dımeşk: Daru'l-Fikr, ts.), 9/7048

<sup>3</sup> Zuhaylî, *el-Fıkbu'l-İslami ve Edilletubû*, 9/7048

<sup>4</sup> Çalışmamızda farklı açılardan arka planını ortaya koymaya gayret ettiğimiz talak yetkisinin mahkemeye devri meselenin fıkhi değerlendirmesi hakkında, aralarında bu çalışmayı kendisinden iktibasla ortaya koyduğumuz doktora tezimizin de dâhil olduğu, bazı ilmi/akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları için bk. Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 2001); Hamza Aktan, "Kuran'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2002, sy. 14, 5/5-15; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 2006).

Şimdi aktüel bir mesele olarak da gündemde olan bu konunun sırasıyla tarihi, siyasi/fikri ve sosyolojik arka planını ortaya koymaya çalışalım.

### 1. Meselenin Tarihi Arka Planı

İslam hukuk tarihinde pek çok husus belli bir dönemsel tasnif içerisinde ele alınmaktadır. Çalışmamıza konu mesele esas itibariyle İslam'ın ilk döneminden Tanzimat'ın ilanına kadar geçen süreç ve Tanzimat sonrası süreç olmak üzere ikili bir tasnifle ele almaya elverişlidir. Ancak Hz. Peygamber dönemi, Dört Halife dönemi, Tanzimat'ın İlanına Kadar Geçen Süreç ve Tanzimat Sonrası sürece meseleye dair bazı önemli detayları içeriyor olması sebebiyle çok kısa temas etmek yerinde olacaktır.

Tarihsel süreçte İslam hukukunda yer alan talak yetkisinin erkeğe ait olduğu fikri genel kabul görmüş, talakın şahit huzurunda yapılması yahut tescili meselesi gibi tali konular gündeme gelse de, aleyhinde herhangi bir muhalefet söz konusu olmamıştır.

Hz. Peygamber devrinde fıkıhın kaynağı Kuran ve Sünnet'tir. Kuran-ı Kerim'deki konuyla ilgili düzenlemeler daha çok İslam öncesi dönemde kadına zulmetme yollarından olan kocaya ait olan talak ve yine aile hukukuna dair ricat, zihar, ila, mülaane gibi uygulamalarla alakalı bazı ıslah edici önlemler olarak taktır etmek şeklinde olmuştur.<sup>5</sup> Bir diğer asli kaynak olan Sünnet'te ise genel olarak Kuran-ı Kerim'de konuyla ilgili olarak yer alan hükümleri teyit veya beyan edici nitelikte hükümler yer almıştır.<sup>6</sup> Bu dönemde kocanın talak yetkisinin resmi bir merciye devri ile alakalı bir veriye rastlayamıyoruz. Dört Halife döneminde de Hz. Peygamber döneminden farklı sayılabilecek bir uygulama ve anlayışla karşılaşmıyoruz. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde boşamayla alakalı prosedüre aykırı bazı durumlara müdahale edilse de yetkinin kocada olduğunu şu rivayetten anlayabiliyoruz: “Hz. Peygamber ile Ebû Bekir devirlerinde ve Ömer'in hilâfetine iki yılında üç talâk bir sayılırdı. Bilâhare Ömer b. Hattâb ‘İnsanlar kendilerine müblet verilmiş olan bir işte acele gösterdiler. Keşke şunu onlara infaz etse idik!’ dedi ve onu kendilerine infaz etti”<sup>7</sup> Hz. Ömer bazı meselelerdeki ictihadi görüşleriyle ön plana çıkan fakih bir sahabidir.

<sup>5</sup> Örnek bazı düzenlemeler için bk. Talak: 65/1; Bakara: 2/226-228; Mücadile: 58/2.

<sup>6</sup> Konuyla alakalı örnek bazı rivayetler için bk. Buhârî, Talâk, 1; Müslim, Talâk, 1; Ebu Davud, Talak, 17, 18 vb.

<sup>7</sup> Müslim, Talak, 15

Halifeliği döneminde talakın usule aykırı kullanımının yaygınlaşması sebebiyle aynı anda verilen üç talakı da geçerli kabul edilmesinin zorunluluğuna dair görüşü naklettiğimiz şekildedir. Konumuz açısından önemli nokta şu ki Hz. Ömer devrinde de kocadan talak yetkisini tamamen alarak mahkemeye verme gibi düşünce söz konusu olmamıştır. Hz. Osman da yine boşama yetkisine müdahale etmemiş ancak boşanmaya ilişkin bazı konularda yargılamalarda bulunmuştur. Mesela Hz. Osman kendisine kocasından ayrılma talebiyle gelen kadının davasını görmüş ve neticede muhalaaya hükmetmiştir.<sup>8</sup> Hz. Ali döneminde de talak konusuna benzer şekilde bir yaklaşım söz konusu olmuştur. Nitekim Hz. Ali aralarındaki şiddetli geçimsizlik sebebiyle kendisine müracaat eden karı koca için tahkim uygulanmasını ve gerekirse boşamaya hükmedilmesini emretmiştir.<sup>9</sup>

Dört Halife devrinden sonra Osmanlı'da Tanzimat dönemine kadar geçen süreç esas itibariyle kocanın talak yetkisi konusunda farklı uygulamalara sahne olan veya farklı görüşlerin mevcut olduğu bir süreç değildir. Bu uzun zaman diliminde de talak yetkisi yine kocaya tanınmış bir yetki olarak kabul edilmiştir ve mahkemeler birçok hukuk davasıyla ilgilendiği gibi talak davalarıyla da ilgilenmiştir. Örneğin Emeviler döneminde mahkemelerde talakla ilgili olarak tıpkı bir önceki dönemde olduğu gibi aynı anda verilen talakın kaç sayılacağı, sarhoşluk ve benzeri ehliyet arızalarının talaka etkisi ve talak sonrası kadının nafakası ile alakalı davalar görülmüştür.<sup>10</sup> Hz. Peygamber, dört halife dönemi ve Emeviler dönemindeki tablo daha sonra Abbasiler, Selçuklu<sup>11</sup> ve Osmanlı gibi diğer

<sup>8</sup> *Muvatta*, Talak, 11

<sup>9</sup> Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasani, *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acı, (Beyrut: Daru Kuteybe, 1991) 11/293.

<sup>10</sup> Steven Judd, *İhtisası Mehakimi'l-Kadi fi'l-Asri'l-Emevi*, trc. M. Abdulaziz Ahmed, (Merkezu Nuhud li'd-Dirasat ve'l-Buhus, 2021), 7 vd.

<sup>11</sup> Selçuklularda Sultan Melikşah'ın emriyle hazırlanan "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşahiyye fi'l-Kavâ'idü's-Şer'iyye*" adıyla bir kanunlaştırma faaliyeti mevcuttur. Mesail-i Melikşahiyye özel hukuk alanına dair bir kuralları içeren bir çalışmadır. Bu kanun metni aile ve borçlar hukukuna dair 6 maddeden oluşmaktadır. Bu kanunda mehir, kadın aleyhine şahitlikte belgenin esas alınması gibi kadın haklarını muhafaza eden düzenlemeler mevcut olsa da talak yetkisinin mahkemeye/kâdiye devri konusu gündemde değildir. Kanunun metni için bk. Mehmet Çalışkan, *el-Hüseyinî el-Yezdî'nin el-Urâza fi'l-Hikâyeti's-Selcûkiyye Adlı Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72-73; Ömer Menekşe, "Selçuklular'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Bir Hukuk Kodu

tarihsel olarak sırasıyla ortaya çıkan devletlerde de söz konusu olmuş, kocanın talak yetkisine dair farklı bir bakış açısı veya uygulama yer almamış sadece talaka ilişkin tali hususlar mahkemelerde görülmüştür.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ele aldığımız konunun da dâhil olduğu kadın ve kadının sosyal, hukuki statüsü gibi bir takım meseleler 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>12</sup> Kadına dair meselelerin yoğun şekilde ilk defa ele alındığı yer, İslam'da reform yahut tecdit gibi kavramların ortaya çıktığı bir fıkıh tarihi tasnifine göre “yeniden icihad” döneminin başlatıldığı yer olan Mısır'dır. Mısır'daki bu hareket dalga dalga diğer İslam coğrafyalarına sirayet etmiştir.<sup>13</sup>

Mısır'da kadınların özgürleştirilmesi hareketi Muhammed Ali Paşa'nın Fransa'ya öğrenci gönderdiği döneme dayanmaktadır. Fransa'da eğitim alan bazı isimler Mısır'a döndüklerinde orada mevcut fikir akımlarını tanıtmaya ve yaymaya başlamışlardır. Mesela Rıfâa el-Tahtavi<sup>14</sup> (1801-1873) Paris dönüşü, kadının özgürlüğünü savunduğu *Tablîsu'l-İbrîz fi Telhis-i Paris* isimli eseri yazmıştır. Ayrıca bu hareket laik, Hıristiyan bazı yazarlar eliyle gündemde tutulmuştur.<sup>15</sup> Bu hareket kadını, başörtüsü, talak

---

Olarak el-Mesâilü'l-Melikşâhiyye fi'l-Kavâidi's-Şer'iyye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2020, 580-590

<sup>12</sup> Hicri 794 (miladi 1392) yılında vefat etmiş olan Bedruddin Zerkeşi, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'* isimli usul eserinde maslahatın delil olabilmesi için vehme dayalı olmaması, hakiki olması gerektiğini açıklarken şu misali vermektedir: “Kadının maslahatını temin için kocanın talak hakkının elinden alınarak hakime verilmesi vehme dayalı bir maslahattır. Allah, nafaka ve diğer sorumlulukları nedeniyle boşama hakkını kocaya vermiştir.” Bk. Zerkeşi, Ebu Abdillâh Bedruddin b. Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi'*, thk: Seyyid Abdulaziz-Abdullah Rebi', (Mektebetu Kurtuba, 1998), 3/23

Müellifin yaşadığı dönem ve sonrasında da kocanın talak yetkisinin mahkemeye devri konusunun gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Ancak bu meselenin 19. yüzyıl ve sonrasında olduğu kadar yoğun şekilde gündemde olmadığını/kalmadığını ifade edebiliriz. Zira Zerkeşi'nin eseri dışında ilgili dönemde yahut yakın tarihlerde yazılan usul veya fûru eserlerinde bu mesele ile ilgili tartışma ve değerlendirmelere rastlayamadık. Bu konuda başka küçük bir ihtimal de Zerkeşi'nin meseleye usuli bir ilkeyi izah için farazi bir misal olarak temas etmiş olmasıdır.

<sup>13</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, (İstanbul: İz Yay., 2. Baskı, 2012), 119

<sup>14</sup> Bilgi için bk. Hilal Görgün, “Rifaa et-Tahtavi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/95-97

<sup>15</sup> Seyyid Ahmed Ferec, *el-Muameratu ala'l-Mer'eti'l-Müslime*, (yy., ts.), 10

hakkı, miras, erkeklerle bir arada bulunabilme gibi konularda erkeklerle eşitleme ve erkeğin çok eşlilik hakkının engellenmesi gibi amaçlara sahipti. Nitekim Batı'da eğitim alan veya Mısır'da modern eğitim kurumlarında yetişenlerin hukuki alanda bir takım ıslah çalışmalarında etkili olduğu değerlendirilmektedir.<sup>16</sup> Bu konuda ön plana çıkan en önemli iki isim Markos Fehmi el-Muhami (1870-1955), Kasım Emin (1863-1908) olup ayrıca Mısır Feminist Birliğinin kurucusu Hüda Şarâvi'nin (1879-1947) yönettiği *Mecelletü's-Süfur* da aynı paralelde yayın yapan bir dergi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>17</sup>

Markos Fehmi el-Muhami görüşlerini *el-Mer'etu fi's-Şark* isimli eserinde gerçekleştirmeyi hedeflediği dört husustan bahseder. Bunlar, kadınların tesettürü özellikle başörtüsünü ortadan kaldırmak, kadın erkek ihtilatının önünü açabilmek, talakın mahkemede gerçekleşmesini sağlamak ve Müslüman kadınların gayrimüslimlerle evlenebilmesi konusunda gayret etmek şeklindedir. Mısır'da ortaya çıkan bu hareketin Muhammed Abduh'un fikirlerine dayandırıldığı ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Mısır'da Kasım Emin'in *Tabrirü'l-Mer'e* isimli eserinde bu konuda şunları söylemektedir:

“Kadının durumunun düzeltilmesi sadece onun eğitilmesiyle mümkün değildir. Aynı zamanda aile sisteminin de ıslah edilmesi gerekir. Burada üç önemli konu vardır: 1) Evlilik, 2) Çok Eşlilik, 3) Talak.

Günümüzde erkekler talak lafzıyla saçmalamaya alıştılar, kadının onuruyla oyun oynamışçasına hareket ediyorlar ve diledikleri gibi tasarrufla bulunuyorlar. Dinin saygınlığını da hesaba katmıyorlar.”<sup>19</sup> Bu değerlendirme sonrasında Kasım Emin hükümetin erkeğin talakının hakim ve iki şahidin huzurunda gerçekleşecek şekilde düzenlemeler yapmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ayhan Ceylan, “Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukukî Modernleşme (XIX. Yüzyıl)”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy. 5, 2008 (Bahar), 67

<sup>17</sup> Muhammed Kutup, *Kadıyyetu Tabrirü'l-Mer'e*, (yy., ts.), 5; Ferec, *el-Muameratu ala'l-Mer'eti'l-Müslime*, 10

<sup>18</sup> Adnan Muhammed Üsâme, *et-Tecdid fi'l-Fikri'l-İslami*, (Daru İbni'l-Cevzi, ts.), 364, 552; Ferec, *el-Muameratu ala'l-Mer'eti'l-Müslime*, 11

<sup>19</sup> Kasım Emin, *Tabrirü'l-Mer'e*, (Kahire: Müessesetü'l-Hindavi), 2016, 73, 90.

<sup>20</sup> Emin, *Tabrirü'l-Mer'e*, 91.

19. yüzyıl Osmanlı devletinin hukuki, ekonomik ve sosyal yapı gibi pek çok açıdan batılılaştırılmaya çalışıldığı bir süreçtir.<sup>21</sup> Özellikle Tanzimat yani Osmanlı devletinde 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ile başlayan, bir görüşe göre 1876 tarihinde I. Meşrutiyet'e, diğer bir görüşe göre ise 1908 senesinde II. Meşrutiyet'e kadar olan süreç<sup>22</sup> ve bu süreçte gerçekleştirilen yeni birtakım düzenlemeler ve batılılaşma hareketleri kadına dair pek çok konunun tartışmaya açılmasında, erkeğe ait bir takım hakların sorgulanmaya başlamasında dönüm noktası kabul edilebilir. Tanzimat'la birlikte Batı'ya açılan Osmanlı'nın idari ve siyasi yapısı değiştiği gibi fikri ve sosyal yapısında da köklü değişimler baş göstermiştir. Bu rüzgârdan etkilenen kurumlardan biri de aile ve onun bir parçası olan kadındır. Bu dönemde kadın evin içinden dışına doğru açılır.<sup>23</sup>

Osmanlı'da bahsi geçen süreçte bir kesimin yönlerini döndükleri Batıda 19. yüzyıla gelinceye kadar kadının statüsü gayet problemlidir, hatta ilgili süreçte batıda kadının bir statüsünün olmadığını söylemek daha doğru olacaktır.<sup>24</sup> Ancak 19. yüzyıl ve sonrasında Batıda kadının sosyal, hukuki statüsüne dair ciddi dönüşümler yaşanmış ve feminizm hareketi ciddi bir ivme kazanmıştır. 19. yüzyılda Feminizm kitlesel bir özellik kazanarak "toplumsal bir hareket" halini almıştır.<sup>25</sup>

Osmanlı'da Tanzimat'tan önce kız çocukları için tek resmi okul ibtidaiyyeler yani ilk mekteplerdir.<sup>26</sup> Bu dönemde Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Sultani ve Harbiye gibi yeni açılan modern eğitim kurumları klasik usule sahip medreselerle birlikte eğitim vermeye başlamışlardır. Bahsi geçen modern eğitim kurumlarında eğitim alanlar batıya daha dönük ve daha reformist bir zihin yapısına sahiptiler. Ayrıca 1858'de İstanbul'da

<sup>21</sup> Mehmet Akif Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku, İslam Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1985), 127.

<sup>22</sup> Ali İhsan Gencer, "Tanzimat Fermanı: 1839'dan 1876'ya Osmanlı İmparatorluğu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yay., 1993), 11/431.

<sup>23</sup> Sema Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", *150. Yılında Tanzimat*, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992), 498.

<sup>24</sup> Tarihsel süreçte Batıda kadınlara bakışın geçirdiği evrenin kısa bir özeti için bk. Abdülazim Şimşek, "II. Meşrutiyet Döneminde Batılılaşma Etkisinde Yapılan Feminizm Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 61, Güz 2017, 342-345

<sup>25</sup> Abdülazim Şimşek, "II. Meşrutiyet Döneminde Batılılaşma Etkisinde Yapılan Feminizm Tartışmaları", 344

<sup>26</sup> Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", 498

bir kız rüşdiyesi, 1870 yılında kız öğretmen okulu açılmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra kızlar Daru'l-Fünun'a da girebilmişlerdir.<sup>27</sup> Böylelikle kadınlar ilkokuldan üniversiteye kadar her kademedede eğitim almaya başlamışlardır.

Daha reformist zihin yapısına sahip modern eğitim kurumlarında eğitim alanların sayısının artması, kadınların her kademedede eğitim almaya başlamaları gibi sebepler ve yine Batıda başlayan feminizm hareketinin etkisiyle Osmanlı'da da özellikle 1900'lerden itibaren bir feminizm hareketi ortaya çıkmıştır.<sup>28</sup> Nitekim bu dönemde birçok kadın dernekleri kurulmuş ve yine bazı süreli yayınlarda kadın hakları dile getirilmeye başlanmıştır.<sup>29</sup>

Tüm bu süreç Osmanlı'da kadın erkek eşitliği, kadının özgürlüğü gibi konuları neredeyse ana mesele haline getirmiştir.<sup>30</sup> Bu dönemde kadınlar hakkında gazete ekleri çıkartılır, köşe yazıları yazılır yahut müstakil kitaplar yayınlanır. Ayrıca edebi alanda yer alan roman ve benzeri eserlerin de temel konusu artık kadındır.<sup>31</sup> Kadının erkekle eşitliği bağlamında eğitim, çalışma hayatı ve miras paylaşımı gibi konuların yanı sıra bu dönemde talak yetkisinin erkeğin elinde oluşu da dile getirilen konular arasındadır.

Kadın erkek eşitliği konusunda reformist düşünceye sahip isimler 1870'lerden itibaren gazetelerde yazmaya başlamıştır. Bu dönemde konuyu ele alan yazarlara Selahaddin Asım, Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Rıza Tevfik gibi isimler örnek olarak verilebilir.

Selahaddin Asım ve Abdullah Cevdet toplumda kadının olumsuz pozisyonunun dinden kaynaklandığını savunurken; Celal Nuri ve Rıza Tevfik gibi isimler ise problemin dinden değil sosyal şartlar ve taassuptan kaynaklandığı fikrine sahiptir. Örnek teşkil etmesi açısından Selahaddin Asım'ın şu ifadelerini paylaşabiliriz:

*“Karulaşmanın (yani kadını insan ve anne olma özelliklerini göz ardı edip sırf karı olarak görmenin) tesettürden sonra dini amillerinden nikah, talak, veraset,*

<sup>27</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 159-160

<sup>28</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 160

<sup>29</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 160

<sup>30</sup> Zafer Toprak, “II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm” *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 220

<sup>31</sup> Uğurcan, “Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü”, 498

*zevcelerin birden fazla olması, cariye ve istifraş meseleleri ve çocuğun sırf babaya ait olması gibi bahisler gelir.”<sup>32</sup>*

Ayrıca feminist bir dergi olan Kadınlar Dünyası’nda bu konuda makaleler yayınlanmıştır. Söz konusu makalelerden birinden şu ifadeleri misal olarak paylaşabiliriz:

*“İnsaf edelim bir erkeğin düşünmeden veya serboşluğunda karısına ‘seni talak ettim’ demesiyle bütün bir hayat için tanzim edilmiş ailenin derhal müzmahill ve perişan olması hangi akl ü mantığa sığar?”<sup>33</sup>*

Tanzimat’la başlayan süreçte 19 ve 20. yüzyıllarda sadece İstanbul’da değil kadına dair tartışmalar diğer coğrafyalarda da dile getiriliyordu. Nitekim İstanbullu kadınları modern yaşam tarzı yahut moda gibi konularda etkileyenlerin Mısırlı kadınlar olduğu da ifade edilir.<sup>34</sup>

Kasım Emin’in talakla ilgili yaklaşımları Celal Nuri tarafından da tekrarlanmıştır.<sup>35</sup> Ayrıca Mustafa Sabri, Haydarizade İbrahim, Şeyhülislam Musa Kazım ve benzeri isimler talak yetkisinin sadece erkeğe ait oluşu konusunda olumlu/olumsuz yazarlar arasındadırlar.

Mehmet Akif’in Köse İmam ve Meyhane şiirlerinde keyfi boşamalara temas edilmiştir.<sup>36</sup> Hüseyin Rahmi Gürpınar da kocanın boşama yetkisinin usule aykırı kullanımını mizahi bir dille tenkit etmiştir.<sup>37</sup>

Bir başka coğrafyada Tunus’ta da Tahir el-Haddad da sabit din, dinamik şeriat şeklinde özetlenebilecek makasid temelli bakış açısından hareketle kadınlara ilişkin pek çok konuda yeni hükümler benimsenmesini savunan isimler arasında yer almaktadır. Tahir Haddad talak mahkemeleri kurulması, mahkeme dışında gerçekleşen boşamaların geçersiz kabul edilmesi görüşüne sahiptir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Selahaddin Asım, *Türk Kadınlarının Tereddidi Yahut Karışmak*, (İstanbul: Resimli Kitap Matbaası), 108-109

<sup>33</sup> Nimet Cemil, “Talak”, *Kadınlar Dünyası*, 142. Sayı, 9 Mayıs 1330, 4

<sup>34</sup> Uğurcan, “Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü”, 498

<sup>35</sup> Celal Nuri, *Kadınlarımız*, (İstanbul 1331), 149-157

<sup>36</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Yay. Haz. Necmettin Turinay, (Ankara: TBMM Yay. 2021), 375, 448.

<sup>37</sup> Hüseyin Rahmi Gürpınar, “Kocasını Boşayan Hümmüç Hanım”, Mürebbiye, (İstanbul 1981), 280-285

<sup>38</sup> Tahir Haddâd, *İmraetünâ fi’ş-Şerîa ve’l-müctemâ’*, (yy. ts.), 35-68



Tanzimat sonrası süreçte gerek yazarlar ve gerekse hukukçular arasındaki kısaca temas ettiğimiz tartışmalar çok eşlilik<sup>39</sup>, kadına boşanmak için mahkemeye müracaat hakkı sağlayan daha fazla sebebe yer verme gibi konularda 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinde birtakım düzenlemeler yapılmış olsa da talak yetkisi yine erkekte kabul edilmiş ancak talakın kısa süre içinde nüfus memurluğuna tescili şartı getirilmiştir.<sup>40</sup>

Bütün bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki ele almış olduğumuz mesele batı tesiriyle Osmanlı'da da ortaya çıkmış olan feminizm hareketinin bir sonucudur. Konuyla ilgili olarak gazete ve dergilerde kaleme alınan makaleler hukukçuların da bu konuda görüşlerini ortaya koymasını sağlamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyhülislam Musa Kazım<sup>41</sup>, Mustafa Sabri<sup>42</sup> ve benzeri isimler talak yetkisinin kadına yahut mahkemeye devredilemeyeceğine dair görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Ancak söz konusu tartışmalar yukarıda kısmen temas ettiğimiz bazı yeniliklere sebep olsa da Osmanlı'nın sona erip Türkiye Cumhuriyeti'nin İsviçre Medeni kanununu kabulüne kadar olan süreçte meri hukukta talak yetkisinin erkeğe ait olduğu kabulü devam etmiştir. İsviçre Medeni Kanununun kabulünden önce Tanzimat sonrası süreçte Osmanlı'da aile hukukuna dair önemli kanunlaştırma hareketleri söz konusudur. Bunlardan ilki 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'dir. Bu kararnamede talak yetkisi yine kocaya ait bir yetki olarak benimsenmiştir. Bu tarihten sonra yapılan kanunlaştırma çabaları taslak olarak kalmış ve yürürlüğe girememiştir. 1923 Tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı<sup>43</sup>, Hukuk-ı Aile

<sup>39</sup> Hukuk-ı Aile Kararnamesi, 38. Madde

<sup>40</sup> Hukuk-ı Aile Kararnamesi, 110. Madde

<sup>41</sup> Musa Kazım, "Hürriyet ve Müsavât", *Sırat-ı Müstakim*, (Dersaadet 1326), sy. 5, 68-70; a. mlf, "Hürriyet ve Müsavât", *Sırat-ı Müstakim*, sy. 6, (Dersaadet 1326), 93-94; Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *Külliyât*, Yay. Haz: Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 328-334

<sup>42</sup> Mustafa Sabri Efendi talak hakkındaki görüşlerini Beyanu'l-Hak dergisinde yayınlanan seri makalelerinde dile getirmiş ve talakın kocaya ait olduğunu yoğun şekilde izah etmiştir ve bazı itirazlara cevap vermiştir. Bk. Mustafa Sabri, "Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Talak", *Beyanu'l-Hak*, (İstanbul: Cem'iyet-i İlmiye-i İslamiye, 16 Mart 1325), 1/595-598; sy.27., 1/628-631; sy. 28, 2/651-654

<sup>43</sup> *Hukuk-ı Aile Kanunı Layihası Hakkındaki Mazbata (Geçen Nüshadan Maba'd)*, Sebül'r-Reşad, (İstanbul 1340), sy. 591, 23/397

Kararnamesi ile aynı hükümleri içermektedir dolayısıyla kocanın talak yetkisine ilişkin bir değişiklik söz konusu edilmemiştir.<sup>44</sup> 1924 Tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı ile de talak yetkisine zaten sahip olan kocanın boşamayı mahkemede veya hakemlerin huzurunda gerçekleştirmesinin gerekli olduğu hükme bağlanıyor.<sup>45</sup>

## 2. Meselenin Siyasi ve Fikri Arka Planı

İslam aile hukukunda kocaya ait olan talak yetkisinin ondan tamamen alınarak mahkemeye devredilip devredilmeyeceği meselesinin tarihsel arka planında yaptığımız tespite göre kocanın talak yetkisinin mahkemeye devri 19. yüzyıl öncesinde gündeme gelen bir mesele değildir. Dolayısıyla 19. yüzyıldan itibaren İslam toplumlarında var olan siyasi düşüncelerin ele aldığımız meselenin ortaya çıkışındaki rollerinin tespiti önemlidir. Ancak bu tespit öncesinde 19. yüzyıl veya Tanzimat'la, sosyal ve siyasi konularda ulemeden çok üdebanın/aydınların söz sahibi olmaya başladığı bir sürecin başladığını ifade edebiliriz.<sup>46</sup> Elbette ulemanın da toplumu ve yönetimi ilgilendiren meselelere dair fikir ve çözüm önerileri mevcuttu ancak ulemanın ve aydınların meselelere dair çözüm önerileri birbirinden yine bu dönemde ciddi şekilde ayrılmıştır.<sup>47</sup>

Osmanlı'da 1699 tarihli Karlofça ve 1700 tarihli İstanbul anlaşmalarıyla söz konusu olan toprak kayıpları teknik ve askeri alanda batılılaşma gayretlerini de beraberinde getirmiştir. Ancak temelde bu iki alanda ortaya çıkan ve Batı'nın üstünlüğüne dayanan bakış açısı siyasi/fikri alanda da kendini göstermeye başlamıştır. Nitekim 19. yüzyıl sonrası süreçte geniş bir bakış açısıyla süreç gözlemlendiğinde farklı konularda kendilerine özgü fikirleri olan birçok siyasi akımın mevcudiyeti söz konusu olsa da özellikle sosyal ve hukuki konulara dair fikir beyan eden, kendilerince problem olarak gördükleri konuları ilkten gündem/tartışma konusu haline getiren veya reaksiyoner şekilde ortaya çıkan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık olmak üzere üç temel siyasi-fikri hareket vardır.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Sabri Şakir Ansay, *Eski Hukukumuzda Bir Nazar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1952), 57; Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından Talak*, 212

<sup>45</sup> Kanun tasarısının metni için bk. *Ceride-i Adliyye*, 1340-1341, sy. 26, 27

<sup>46</sup> Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, (İstanbul: Doğu Batı Yay., 4. Baskı, 2017), 217

<sup>47</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 227

<sup>48</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 160; Kaşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit – Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği" *Dini Araştırmalar*, Eylül Aralık 1999, 2, sy. 5, 256

Batıcılık fikrine sahip olanlar her alanda, buna aile ve kadına dair hususlar da dâhildir, tam bir batılılaşmayla sorunların çözülebileceği ve terakkinin mümkün olabileceği kanaatine sahiptir. Türkçülere göre milli değerlerin korunmalı ancak Batı kültürü ile memzuc hale getirilmelidir. İslamcı isimler ise geleneksel din ve hukukumuzun problemlerin sebebi olmadığı ve terakkiye mani olmadığı, her alandaki sorunların sistemden değil sistemin uygulayıcıları olan insandan kaynaklı olduğu şeklindeki bakış açısıyla Batıcı ve Türkçü bakış açısına karşı durmuşlardır. Bu üç siyasi/fikri görüşe sahip olanların kadın ve aileye dair görüşleri de bu paralelde şekillenmiştir. Batıcı ve Türkçüler genel olarak talak yetkisinin kocadan alınarak mahkemeye verilmesini, İslamcılar ise mevcut uygulamanın devamını savunmuşlardır.

Bu dönemde siyasi olarak da etkili olan ve hukuk alanında köklü reform yanlısı olan İttihad ve Terakki'nin 1913 yılında gerçekleştirdiği kongresinde partinin bu konudaki amaçlarını açıkça ortaya koyan konuşmalar yapılmıştır:

*“Terakkiyât-ı medeniyye itibariyle Garbe temessül mecburiyetinde bulunan Müslümanları inhitattan kurtarmak için İslâmiyeti esâsat itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra ırcâ ve tenfîk etmek zarureti vardır. Hikmet-i İslâmiyenin iki rûkn-ü esâsîsi olan fıkâh ve kelâmın sünneti seniyye ve maslahat-ı içtimâîyyeye muvâfık surette tasfîye ve tevsi'î hem sınıf-ı münevverenin tedeyyününe hem sınıfı mütedeyyimenin tenevvürüne bâis olacaktır.”*<sup>49</sup>

Söz konusu siyasi/fikri akımların meselenin ortaya çıkışına etkilerine değinmeden önce Osmanlı'nın 19. yüzyıla daha belirgin şekilde kendini hissettirmeye başlayan ve pek çok açıdan ama özellikle siyasi ve iktisadi olarak bir gerileme ve hatta yıkılış süreci içerisinde olduğunu hatırlatmamız gerekir. İşte bu her alanda geri kalma ve çöküşün daha yoğun şekilde hissedilmeye başladığı vasatta bahse konu siyasi/fikri akımlar sosyal, hukuki birçok konuda görüşlerini ortaya koymaya başlamışlardır. Bu akımlarla alakalı bilgilere geçmeden önce gerileme ve yenilgiyle sonuçlanan savaşlar sonrasında Müslüman entelektüellerin

<sup>49</sup> Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1983), II, 375; Abdullah Küskü, “II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2020, 362.

tartışma konularına bakıldığında mağlubiyet psikolojisinin yoğun etkisi göze çarpmaktadır.<sup>50</sup>

Batıcılar her alandaki gerilemenin sebebi olarak kadının Osmanlı toplumunda hak ettiği sosyal statüye sahip olmamasını görmektedir. Onlara göre bunun sebebi ise din anlayışımız ve din adamlarıdır.<sup>51</sup> Batıcı fikre sahip Celal Nuri, Rıza Tevfik, Selahattin Asım gibi isimlere göre kadının sosyal ve ailevi meselelerinin çözümü için ciddi reformların yapılması zorunludur. Mısır'da Kasım Emin bu konuda yazarlar arasındadır. Mısır'da Batı akılcılığın etkilenen, hürriyet, terakki ve özellikle feminizme meyleden görüşleriyle ön plana çıkan Batıcı bir isim Kasım Emin'in konuya dair söylediklerini daha önce paylaşmıştık.<sup>52</sup>

Anadolu'da ise Celal Nuri Batıcılar arasında kadın ve aileye dair en fazla yazarlar arasında yer almaktadır. Celal Nuri'nin aile hukukuna ilişkin düşünceleri şöyledir:

Nikâh akdi, nikâh memurunun hazır bulunduğu bir mecliste ve bizzat tarafların iştirakiyle gerçekleştirilmelidir. İmamlara nikah kıyma yetkisi verilmemelidir.<sup>53</sup> Celal Nuri çok eşliliğin yasaklanması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>54</sup> Ayrıca geçerli boşama usulünün de düzenlemeye ihtiyaç duyduğunu, erkeğin talak yetkisinin mahkemeye devredilmesi gerektiğini savunmaktadır. Kadınların da boşanabilmek için mahkemeye müracaat etme hakları olmalıdır.<sup>55</sup> Görüldüğü gibi Celal Nuri aile hukuku alanında ciddi bir değişim ve düzenleme taraftarıdır. Celal Nuri'ye göre İslam dininin ibadet ve inanç konuları dışında kalan muamelat kısmı tamamen değişime açık bir alandır.<sup>56</sup>

Aile hukuku konularında en çok yazı kaleme alanlar Türkçülerdir. Türkçüler içerisinde görüşlerini yoğun şekilde ortaya koyan isim ise aynı

<sup>50</sup> Yasin Kurban, "Din, Hukuk ve İslam Dünyası", *I. Dünya Savaşının 100. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu: Emperyalizm ve İslam Dünyası Bildiriler Kitabı*, (Ankara 2015), 431

<sup>51</sup> Celal Nuri, "Kadınlarımız", *İttihad*, No: 23, (İstanbul 1329), 1359-1362

<sup>52</sup> Kasım Emin, *Tabirü'l-Mer'e*, (Kahire Müessesetü'l-Hindavi, 2016), Fethî Neklâvî, "Kasım Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2001), 24/541-542.

<sup>53</sup> Celal Nuri, *Kadınlarımız*, 190-191.

<sup>54</sup> Celal Nuri, *Kadınlarımız*, 143-145.

<sup>55</sup> Celal Nuri, *Kadınlarımız*, 154-156.

<sup>56</sup> Celal Nuri, *İttihad-i İslam*, (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331), 45-47.

zamanda bu fikrin teorisyenleri arasında da sayılabilecek olan Ziya Gökalp'tir. Ziya Gökalp laikliğin hukuk alanında benimsenmesi taraftarıdır. Gökalp bu görüşlerini Cumhuriyet döneminde açıkça ifade etmiştir ancak daha önceki süreçte görüşlerini çok açık değil yazılarının arasına serpiştirerek ortaya koymuştur.<sup>57</sup>

Gökalp'e göre din sadece itikat ve ibadet alanlarını tanzim etmeli muamelat alanında ise tamamen çağın gereklerine uygun şekilde laik kurallar benimsenmelidir.<sup>58</sup>

Gündemdeki konulara dair görüşlerini daha çok reaksiyoner şekilde ortaya koyan İslamcılara göre ise geri kalma sebebimiz din yahut din adamlarınız değil dini yanlış anlamamız ve uygulamamızdır. Bu görüş sahiplerine göre İslam dini kadına da gereken değer ve statüyü sağlamakta ve kadına dair hukuki/fikhi kurallarda da bu bağlamda geri bırakıcı bir unsur bulunmamaktadır. Doğal olarak bu görüşteki isimler kocanın talak yetkisinin mahkemeye devredilmesinin mümkün olmadığı görüşüne sahip olmuşlardır.<sup>59</sup>

Görüldüğü gibi çalışmamızın konu edindiği talak yetkisinin mahkemeye devri de dâhil pek çok meselenin siyasi/fikri arka planı özetele bu şekildedir.

Burada bir hususa daha işaret etmek istiyoruz. Esas itibarıyla çalışmamızın genelinde de ortaya koyduğumuz bilgilerden de anlaşılacağı üzere kocanın talak yetkisini mahkemeye devredenler de devretmeyenler de belli bir usul çerçevesince bu görüşlerini ortaya koymaktadırlar. Böylesi bir düzenlemenin yasamaya konu olup uygulama alanına çıkıp çıkmayacağı ise tamamen siyasi iradenin naklettiğimiz görüşlerinden hangisine meyledeceği ile alakalı bir durumdur. Nitekim bu sıcak tartışma ortamı sonrasında yürürlüğe giren Hukuk-ı Aile karnamesine Batıcı ve

<sup>57</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 169.

<sup>58</sup> Ziya Gökalp, "Dinin İctimai Hizmetleri II", *İslam Mecmuası*, (İstanbul 1331), 36/772.

<sup>59</sup> Bu ve benzeri minvalde görüşler için ayrıca bk. M. Şemseddin, "İslamda kadının mevki-i ictimaisi", *İslam Mecmuası*, 5/145; F. Lütfiye "Sebilürreşad mecmua-yı islamiyesi vasıtasıyla İkdâm'ın Londra muhabiri Mehmed Sadi Beye", *Sebilü'r-Reşad*, 288/28; Mehmed Tahir, Çarşaf Meselesi, İst. 1331: Mahmud Esad, "Tesettür-i nisvân hakkında son söz" SR, 279/ 289-90; Fatma Aliye, "Kadın nedir?" YM, 21/ 415-417; Fatma Lütfiye, "İctihaddaki hezeyanlar", *Sebilü'r-Reşad*, 281/ 329-330; Muhammed Ferid Vêcdi, "Yine tesettür meselesi", *Sebilü'r-Reşad*, 276/ 241-243; Aksekili Ahmed Hamdi, "İslamiyet ve taaddüd-i zevcat", *Sebilü'r-Reşad*, sy. 275-285 (Aydın, İslam Osmanlı Aile Hukuku, 162'den naklen).

Türkçülerin çok eşliliğin sınırlandırılması, nikâh ve talak kayıtları konusundaki sıkı tedbir alınması gibi bazı görüşleri yansıtabilmiş olsa da İslamcıların dediği olmuş ve gündeme getirilen reform talepleri karşılanmamıştır.<sup>60</sup>

Ayrıca mevcut baskın görüş bahsi geçen süreçte İslamcılık iken daha sonra Türkçü ve Batıcıların tesiri artmış öncelikle 1924 tarihli aile kanunu taslak halinde kalmış ve daha sonra da çok agresif bir hamleyle siyasi irade İsviçre'den medeni kanun ithal etmiştir.

### 3. Meselenin Sosyolojik Arka Planı

İnsan ve toplumla ilgili hususların bu iki unsura ilişkin diğer unsurlardan bağımsız şekilde hayatiyetini sürdürmesi düşünülemez. Doğal olarak hukuki kurallar ve bu kurallarla ilgili gerek hukukçuların ve gerekse halkın değerlendirme ve bakış açıları da insan ve toplumun değişmesiyle değişime uğrayabilmektedir. Elbette ki bu değişimin seviyesi ve toplum üzerindeki etki ve yaygınlığı hukukçuların konuyu gündemlerine alıp almamaları noktasında önem arz etmektedir.

Konumuzun tarihi arka planında ele almış olduğumuz meselenin 19. yüzyıla başlayan süreçte gündeme gelen bir konu olduğu tespitini yapmıştık. Bahsi geçen yüzyıl birçok açıdan çok köklü değişim ve dönüşümlerin yaşandığı, Osmanlı devletinin hukuki, ekonomik ve sosyal yapı gibi pek çok açıdan batılılaştırılmaya çalışıldığı bir süreçtir.<sup>61</sup>

Modernizm asıl itibarıyla Batı'da 17. yüzyılda bir düşünce sistemi olarak ortaya çıkmıştır. Temelleri Rönesans'a kadar giden Aydınlanma dönemi entelektüelleri modernizm kavramının hem yerleşmesi hem de ilkelerinin belirlenmesinde önemli rol oynamışlardır. Birçok alanda benimsemiş olduğu prensipler söz konusu olsa da eşitlik, hürriyet, akılcılık ve evrensellik gibi aydınlanmanın temel ilkeleri modernizm için de olmazsa olmaz ilkeler olarak benimsenmiştir. Osmanlıda modernizm 19 ve 20. yüzyıllarda bir düşünce sistemi olarak kendini göstermiştir.<sup>62</sup>

Güçlü ve etkili ideolojiler toplumlarda baskın hale geldiğinde mevcut sistemler de bu yeni ideolojiye göre kendilerini reforme etme çabası içine girerler. İşte tam da bu nedenle İslam modernizmi şeklinde

<sup>60</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 177.

<sup>61</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 127.

<sup>62</sup> İbrahim Hatipoğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, 34-35.

isimlendirilen bir dini-fikri hareket söz konusu olmuştur. İslam modernizmi Türkiye, Mısır, Hint alt kıtası gibi bir şekilde Batı'nın etkisi altına girmiş bölgelerde 19. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıktığı tespiti yapılmıştır.<sup>63</sup>

Osmanlı'da özellikle Tanzimat'la başlayan ve modernizmin İslam dünyasında her alandaki etkilerinin en belirgin şekilde ortaya çıkmaya başladığı süreçte aile ve kadın konusu başta olmak üzere önemli konularda ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Kocanın talak yetkisinin mahkemeye devri konusunun da bu dönemde gündeme gelmeye başladığını daha önce tespit etmiştik. Dolayısıyla bu dönemde toplumsal anlamda yaşananları ortaya koyduğumuzda meselenin sosyolojik arka planını da gözleme imkânımız olacaktır. Modern dönemde genel olarak İslam toplumunda şu konularda değişimler gözlemlenmiştir:

**Kadınların Eğitim Seviyesindeki Değişim:** Osmanlı'da Tanzimat'tan önce kız çocukları için tek resmi okul ibtidaiyyeler yani ilk mekteplerdir.<sup>64</sup> Bu dönemde Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Sultani ve Harbiye gibi yeni açılan modern eğitim kurumları klasik usule sahip medreselerle birlikte eğitim vermeye başlamışlardır. Bahsi geçen modern eğitim kurumlarında eğitim alanlar batıya daha dönük ve daha reformist bir zihin yapısına sahiptiler. Ayrıca 1858'de İstanbul'da bir kız rüşdiyesi, 1870 yılında kız öğretmen okulu açılmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra kızlar Daru'l-Fünun'a da girebilmişlerdir.<sup>65</sup> Böylelikle kadınlar ilkokuldan üniversiteye kadar her kademedede eğitim almaya başlamışlardır.

Tanzimat'la başlayan sürecin kadına dair şu üç gelişmeyi ortaya çıkardığı tespiti yapılmaktadır<sup>66</sup>:

1. Bu dönemde kadınların eğitim hakkında faydalanması konusunda ciddi bir mesafe kaydedilmiştir.

2. Kadınlar, eğitim almaya başlamış, diğer bazı sebeplerle de toplumsal hayata katılmış ve daha görünür olmaya başlamışlardır.

<sup>63</sup> Fazlurrahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4, Oct., 1970, 329 vd.

<sup>64</sup> Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", 498.

<sup>65</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 159-160.

<sup>66</sup> İsmail Doğan, "Tanzimat Sonrası Sosyo-Kültürel Değişmeler ve Türk Ailesi", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), I/188-189.

3. İlk iki maddenin belki de temeli sayılacak şekilde Tanzimat'la başlayan süreç kadını gündeme getirmiştir.

**Kadın Hareketlerinin/Feminizm Ortaya Çıkması:** Modern dönemde Batı'ya açılan Osmanlı'nın idari ve siyasi yapısı değiştiği gibi fikri ve sosyal yapısında da köklü değişimler baş göstermiştir. Bu rüzgârdan etkilenen kurumlardan biri de aile ve onun bir parçası olan kadındır. Bu dönemde kadın evin içinden dışına doğru açılır.<sup>67</sup> Osmanlı'da bahsi geçen süreçte bir kesimin yönlerini döndükleri Batıda 19. yüzyıla gelinceye kadar kadının statüsü gayet problemlidir, hatta ilgili süreçte batıda kadının bir statüsünün olmadığını söylemek daha doğru olacaktır.<sup>68</sup> Reformist zihin yapısına sahip modern eğitim kurumlarında eğitim alanların sayısının artması, kadınların her kademedede eğitim almaya başlamaları gibi sebepler ve yine Batıda başlayan feminizm hareketinin etkisiyle Osmanlı'da da özellikle 1900'lerden itibaren bir feminizm hareketi ortaya çıkmıştır.<sup>69</sup> Mısır'da kadın hareketinin öncüsü ve Mısır Feminist Birliğinin kurucusu Hüda Şarâvi'nin ciddi faaliyetleri söz konusudur. Anadolu'da da Tefeyyüz, Cemiyet-i Hayriyye-i Nisvan, Nisvan-ı Osmaniyye, Müdafaa-yı Hukuk-ı Nisvan gibi kadın dernekleri kurulmuş, Kadınlar Dünyası, Mehasin gibi süreli yayınlarda<sup>70</sup> kadın hakları dile getirilmeye başlanmıştır.<sup>71</sup> 19. yüzyıl ve sonrasında Batıda kadının sosyal, hukuki statüsüne dair ciddi dönüşümler yaşanmış ve feminizm hareketi ciddi bir ivme kazanmıştır. 19. yüzyılda Feminizm, “toplumsal bir hareket” halini almıştır.<sup>72</sup> Osmanlı'da kadın erkek eşitliği, kadının özgürlüğü gibi konuları neredeyse ana mesele haline getirmiştir.<sup>73</sup> Bu dönemde kadınlar hakkında gazete ekleri çıkartılır, köşe

<sup>67</sup> Uğurcan, “Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü”, 498.

<sup>68</sup> Tarihsel süreçte Batıda kadınlara bakışın geçirdiği evrenin kısa bir özeti için bk. Abdülazim Şimşek, “II. Meşrutiyet Döneminde Batılılaşma Etkisinde Yapılan Feminizm Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, sy. 61, Güz 2017, 342-345.

<sup>69</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 160

<sup>70</sup> Osmanlı'da ilgili süreçte kadın dergilerinin batılılaşma konusundaki ciddi etkileri söz konusudur. Bu konuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bk. Neslihan Kılıç, “Batı Kültürünün Osmanlı Toplumuna Taşınmasında Önemli Bir Unsur Olarak Kadın Dergileri”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2020, Cilt: 20, Sayı: 3/Güz, 707-726.

<sup>71</sup> Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, 160.

<sup>72</sup> Şimşek, “II. Meşrutiyet Döneminde Batılılaşma Etkisinde Yapılan Feminizm Tartışmaları”, 344.

<sup>73</sup> Toprak, “II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm”, 220.



yazıları yazılır yahut müstakil kitaplar yayınlanır. Ayrıca edebi alanda yer alan roman ve benzeri eserlerin de temel konusu artık kadındır.<sup>74</sup>

Bu dönemde ayrıca kadın erkek arasında eşitlik ilkesinin yaygınlaştırılmaya çalışılması da söz konusudur. Kadının erkekle eşitliği bağlamında eğitim, çalışma hayatı ve miras paylaşımı gibi konuların yanı sıra bu dönemde talak yetkisinin erkeğin elinde oluşu da dile getirilen konular arasındadır.<sup>75</sup>

Kadının ekonomik özgürlüğünü elde etmesi, din/fıkıh kurallarının toplum üzerindeki etkinliğinin azalması gibi pek çok sosyolojik tezahürün yaşandığı bir dönemdir. Bu son tezahür önemlidir zira modernizmin üzerine oturduğu temellerden biri de sekülerizmdir.<sup>76</sup>

Görüldüğü gibi ele almış olduğumuz konu hem Batı'da hem Doğu'da ciddi bir değişim ve dönüşümün yaşandığı bir sosyal ortamda gündeme gelmiştir. Tartışmanın ortaya çıkışında sosyolojik tezahürlerinden bahsettiğimiz modern dönemin getirdiği yeni durumlar etkili olsa da tarihte ortaya çıkmış ve günümüzde de bizzat tecrübe ettiğimiz bazı problemler de içeren bir vakıanın varlığının etkisi de tamamen göz ardı edilmemelidir.

**Geniş aile yapısının çekirdek aileye dönüşümü:** Geniş aile, anne, baba, erkek çocuklar ve eşleri, torunların kısacası aynı aileden birkaç kuşağın bir arada yaşadığı geleneksel yapıdır. Geniş aile müessesesi eşler arası ilişkilerde de olumlu anlamda birçok işlevi olan bir yapıdır. Öyle ki evlilik ve boşanma gibi konularda bile önemli olumlu etkileri mevcuttur.<sup>77</sup>

Kendisini gelenek ve din karşılığı temeline oturtan ve bireyselleşmeyi salık vererek kişinin tüm değerlerden soyutlanmış şekilde kendini gerçekleştirmesini ve ön plana çıkarmasını sağlayan modernizm aile kurumuna da ciddi şekilde etkilemiş, köyden kente göç ve

---

<sup>74</sup> Uğurcan, "Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü", 498.

<sup>75</sup> Aksu Bora, "Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri", *Bilgi*, 2010, sy. 53, s. 53-54.

<sup>76</sup> Ahmet Faruk Kılıç - Sıddık Ağçoban, "Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 2013/2, 233.

<sup>77</sup> Ahmet Aydın, *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz*, (İstanbul: Fidan Yay. 2022), 78.

kentleşmenin de etkisiyle geleneksel aile yapısı çekirdek aileye dönüşmeye başlamıştır.<sup>78</sup>

Bu madde konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira çekirdek ailenin ortaya çıkışı, “yeni aile”, “milli aile” gibi vasıflarla nitelenerek yaygınlaştırılmaya çalışılması bu tarz aile yapısının kadının özgürlüğüne daha uygun olduğu şeklindeki fikri temele dayanmaktadır.<sup>79</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

İslam aile hukukunda talak yetkisinin kocaya ait oluşu tarihsel süreçte bir mesele olarak gündeme gelmemiştir. Bilindiği gibi koca, evlilik birliğini mahkeme dışında, sivil şekilde ve meşru bir sebebe dayansın veya dayanmasın sonlandırabilmektedir. Bu yetkinin dinin belirlediği usullere aykırı kullanımı neticesinde her zaman diliminde problemler söz konusu olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber hayattayken bile bazı boşamalar şikâyete konu olmuştur. Hz. Ömer gibi çok önemli icthadi kararlara imza atan bir fakih sahabe dahi bu yetkiyi kocadan tamamen alma gibi bir düşünceye sahip olmamıştır.

Osmanlı Devletinin erken sayılabilecek dönemlerinde bazı usul kitaplarında maslahatın katılığı bağlamında konu gündeme gelebilmiş olsa da hiçbir zaman ana gündem halini almamıştır. Yaptığımız tespite göre kocanın talak yetkisinin mahkemeye devri meselesi Tanzimat'tan sonra ortaya çıkmıştır. Tanzimat öncesinde talak meselesinin gündemde olmayışı İslam toplumunun konuyla ilişkili hiçbir sorun yaşamadığı anlamına gelmiyor elbette. Ancak Osmanlı'nın henüz ciddi güç kaybetmemiş olması, dönemin aydınlarının sorunlara yerleşik hukuki anlayışa uygun çözüm önerilerine, toplumun da usulüne uygun kullanımı halinde kocanın talak yetkisinin problem kaynağı olmayacağı yönünde bir bakış açısına sahip olması bu konunun henüz bir meseleye dönüşmemesinin sebepleridir diyebiliriz.

Osmanlı modernleşmesi daha önceki süreçlerde başlamış olsa da dönüm noktası 1839 tarihli Tanzimat Fermanıdır. Bu dönemde Batı Rönesans, reform hareketleriyle ve Sanayi Devrimi ile hızla teknik ve siyasi açıdan güçlenmiştir. Osmanlı ise çöküş dönemindedir. Bu nedenle Osmanlı'nın siyasi açıdan zayıfladığı, toprak kaybettiği, Batı'da meydana

<sup>78</sup> Faruk Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımları", *Medeniyet ve Toplum*, 1(1), Bahar 2017, 104-106.

<sup>79</sup> Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", 225.

gelen teknik ilerlemenin gerisinde kaldığı sıkça dile getirilmeye başlanmış ve bu problemlerle nasıl baş edileceğine dair çözüm arayışları yoğunlaşmıştır. Bu çözüm arayışları sadece askeri, teknik ve siyasi alanla sınırlı kalmamış topluma dair her kurumda değişim, yenileşme ve düzenleme yapmanın gerekliliği vurgulanmaya başlamıştır. Bu dönemde önemli bir ana gündem maddesi de kadın ve ailedeki/toplumdaki yeri konusudur. Kadının aile içindeki konumu, eğitimi özellikle de kadın-erkek eşitliği birçok mecrada dile getirilmeye başlanmıştır. Tabii olarak da kocanın boşama yetkisi de tartışma konuları arasına girmiştir. Araştırmamızın sonuçlarından biri şudur ki talak yetkisinin kocadan alınıp mahkemeye devredilip devredilemeyeceği Tanzimat'la ortaya çıkan bir meseledir.

Çalışmamıza konu meselenin siyasi/fikri arka planı ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Tanzimat sonrası dönemde Batıcı ve Türkçü isimlerin sahip olduğu görüşlerin konunun gündeme gelmesi ve gündemde tutulmasında asıl etken olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu iki bakış açısına sahip isimler farklı seviye ve mahiyette de olsa batılılaşma taraftarıdır. Ancak talakın mahkemenin uhdesine devri konusunda hemfikirdirler diyebiliriz. İslamcı âlimlerin reaksiyonlarının ise 1926'daki İsviçre'den alınan Medeni Kanuna kadar zayıflayarak farklı seviyelerde etkisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

İlgili tarihsel süreçte ve söz konusu siyasi/fikri görüşlerin yer aldığı bir vasatta dile gelen düşünce ve fikirlerin toplumda pratize edilmeye başladığı da bir gerçekliktir. Usule aykırı şekilde kullanımı yaygınlaşan kocaya ait talak yetkisinin ortaya çıkardığı mağduriyetlerin yaşanması, yoğun şekilde esen feminizm rüzgârı ve kadınların toplumsal hayata katılması, eğitim seviyelerinin yükselmesi ve kadına özgürlük sağlamak için en elverişli aile yapısı olarak görülen çekirdek aile yapısının yavaş yavaş yaygınlaşmaya başlamasının söz konusu olduğu bir ortamda kocaya ait talak yetkisinin mahkemeye devredilip devredilemeyeceği bir mesele olarak gündeme gelmiştir.

**KAYNAKÇA**

- Aktan, Hamza. “Kuran’a Göre Boşanma Prosedürü”, *Dini Araştırmalar*. sy. 14, c. 5. Eylül-Aralık 2002.
- Ansay, Sabri Şakir. *Eski Hukukumıza Bir Nazar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları. 1952.
- Aydın, Ahmet. *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz*. İstanbul: Fidan Bas. Yayınları. 2022.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları. 1985.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılâbı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1983.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasani. *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdulmu'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Daru Kuteybe, 1991.
- Bora, Aksu, “Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri”, *Bilgi*, sy. 53, 2010.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sabihu'l Buhari: el-Camiu's-Sahih*. Beyrut, Daru İhyau't-Turasi'l Arabî. 1992.
- Celal Nuri, “Kadınlarımız”, *İctihad*, No: 23, İstanbul 1329.
- Celal Nuri, *İttihad-i İslam*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331.
- Celal Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul: 1331.
- Ceride-i Adliyye, sy. 26, 27. 1340-1341.
- Ceylan, Ayhan, “Osmanlı Döneminde Mısır’da Hukukî Modernleşme (XIX. Yüzyıl)”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 5, (Bahar) 2008.
- Çalışkan, Mehmet, *el-Hüseyinî el-Yezdî'nin el-Urâza fi'l-Hikâyeti's-Selcûkiyye Adh Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul 2019.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vak. Yayınları. 2001.

- Doğan, İsmail. “Tanzimat Sonrası Sosyo-Kültürel Değişmeler ve Türk Ailesi”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. 1992.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünen*. Beyrut: Daru'l Cinan, 1988.
- Turğut, Faruk. "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımları", *Medeniyet ve Toplum*, 1(1). Bahar 2017.
- Fazlurrahman. “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4, 329 vd. Oct., 1970.
- Ferec, Seyyid Ahmed. *el-Muameratu ala'l-Mer'eti'l-Müslime*, yy., ts.
- Gencer, Ali İhsan. “Tanzimat Fermanı: 1839’dan 1876’ya Osmanlı İmparatorluğu”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 11/431. İstanbul: Çağ Yayınları. 1993.
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları. 4. Baskı, 2017.
- Görgün, Hilal. “Rifaa et-Tahtavi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35/95-97. İstanbul: TDV Yayınları. 2008.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. “Kocasını Boşayan Hürmüç Hanım”, Mürebbiye. İstanbul 1981.
- Hallaf, Abdulvehhab. *Abkamu Ahvali's-şahsiyye fi's-Şeriatil-İslamiyye*, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Baskı. 1938.
- Hatipoğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık. 2. Baskı. 2012.
- Hukuk-ı Aile Kanun Layihası Hakkındaki Mazbata (Geçen Nüshadan Maba'd)*, Sebilü'r-Reşad, İstanbul 1340, sy. 591, 23/397
- Judd, Steven, *İhtisasu Mebakimi'l-Kadi fi'l-Asri'l-Emevi*, trc. M. Abdulaziz Ahmed, Merkezu Nuhud li'd-Dirasat ve'l-Buhus, 2021.
- Kasım Emin, *Tabrirü'l-Mer'e*, Kahire: Müessesetü'l-Hindavi. 2016.
- Kılıç, Ahmet Faruk – Ağçoban, Sıddık. “Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 2013/2.

- Kılıç, Neslihan. “Batı Kültürünün Osmanlı Toplumuna Taşınmasında Önemli Bir Unsurlar Olarak Kadın Dergileri”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 20, sy. 3/Güz: 707-726. 2020.
- Kurban, Yasin. “Din, Hukuk ve İslam Dünyası”, *I. Dünya Savaşının 100. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu: Emperyalizm ve İslam Dünyası Bildiriler Kitabı*, Ankara 2015.
- Kutup, Muhammed. *Kadiyyetu Tabrii'l-Mer'e*, yy., ts.
- Küskü, Abdullah. “II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zeminini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2020.
- Mâlik b. Enes. *el-Muwatta*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yayınları. İstanbul 1992.
- Menekşe, Ömer. "Selçuklular'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Bir Hukuk Kodu Olarak el-Mesâilü'l-Melikşâhiyye fi'l-Kavâidi's-Şer'iyeye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 565-598. 2020.
- Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-Ta'âli'l-Mubtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Musa Kazım. “Hürriyet ve Müsavât”, *Sirat-ı Müstakim*, sy. 5. 68-70. Dersaadet: 1326.
- Musa Kazım. “Hürriyet ve Müsavât”, *Sirat-ı Müstakim*, sy. 6, 93-94. Dersaadet: 1326.
- Musa Kazım. *Külliyât*, Yay. Haz: Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2002.
- Mustafa Sabri, “Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Talak”, *Beyanu'l-Hak*, İstanbul: Cem'iyet-i İlmiye-i İslamiye, 16 Mart 1325.
- Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasen el-Kuşeyri. *el-Müsnedü's-Sahib*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-arabi, ts.
- Neklâvî, Fethî. “Kasım Emin”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24/541-542. İstanbul: TDV Yayınları. 2001.

- Nimet Cemil. “Talak”, *Kadınlar Dünyası*, sy. 142. 1330.
- Okur, Kâşif Hamdi. “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit – Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği” *Dini Araştırmalar*, sy. 5. Eylül Aralık 1999/2.
- Selahaddin Asım. *Türk Kadınlarının Tereddidi Yabut Karlaşmak*, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası, ts.
- Şimşek, Abdülazim. “II. Meşrutiyet Döneminde Batılılaşma Etkisinde Yapılan Feminizm Tartışmaları”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı: 61, Güz 2017.
- Tahir Haddâd. *İmraetünâ fi’ş-Şerîa ve’l-müctemâ’*, yy. ts.
- Uğurcan, Sema. “Tanzimat Devrinde Kadının Statüsü”, *150. Yılında Tanzimat*, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1992.
- Üsâme, Adnan Muhammed. *et-Tecdid fi’l-Fikri’l-İslami*, Daru İbni’l-Cevzi, yy. ts.
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2006
- Zafer Toprak. “II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm” *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1992.
- Zerkeşi, Ebu Abdillâh Bedruddin b. Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *Teşnîfü’l-Mesâmi’ bi-Cem’i’l-Cevâmi’*, thk: Seyyid Abdulaziz-Abdullah Rebi’, Mektebetu Kurtuba, 1998.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Mufasssal fi Ahkâmi’l-mer’e ve’l-Beyti’l-Müslim fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Beyrût: Müessesetü’r-Risâle. 1994.
- Ziya Gökalp. “Dinin İctimai Hizmetleri II”, *İslam Mecmuası*. İstanbul 1331.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu’l-İslami ve Edilletubû*, Dımeşk: Daru’l-Fikr. ts.





**Kur'ân'daki "Tasdik İlişkisi" Bağlamında Paulus'a Dair Bir Çözümleme\***

Zafer DUYGU\*\*

**ÖZ**

Geleneksel Hristiyanlık farklı dinî, felsefî, kültürel katmanların karışımından oluşan senkretik bir yapı olarak doğmuştur. Başlangıçta Hristiyanlığın temeli, Tarsus'tan bir Yahudi addedilen Paulus tarafından atılmıştır. Paulus, aslında İsa'nın havarilerinden değildir, hatta İsa cemaatine yaptığı zulümlerle tanınmıştır. Fakat o, sonradan, Mesih tarafından seçildiği iddiasıyla bazı öğretiler öne sürerek kilisenin kurucusu olmuştur. Bu itibarla Paulus, Hristiyanlığın büyük bir azizidir. Paulus konusunda Müslümanların zihinlerinde ise öteden beri tereddütler hâsıl olmuştur. O, birçok Müslüman entelektüelce İsa'nın özgün mesajını tahrif eden "sahte elçi" olarak görülmüştür. Ancak onu dinî bir şahsiyet, hatta havari olarak gören Müslüman entelektüeller de vardır. Hatta Paulus'un ismi bu doğrultuda Kur'ân tefsirlerine ve meallerin dipnotlarına girmiştir. İslâm Dünyası'nda faaliyet gösteren Hristiyan misyonerlerin tebliğ metotları ve söylemleri de yer yer Müslüman kesimlerde Paulus hakkında olumlu imaj oluşmasında etkilidir. Bu makalede Paulus, Kur'ân bağlamında ele alınmaktadır. Önce, Paulus'un Hristiyanlık'taki önemi ve ona ilişkin bazı tartışmalar hatırlatılmakta, sonra Paulus'un söylemleri Kur'ân'ın temel inanç prensipleri özelinde yorumlanarak birkaç ayetteki detaylar açısından çözümlenmektedir. Makalede, Paulus'un, Kur'ân'da önceki vahiylerle ve peygamberlerle kurulan tasdik ilişkisi kapsamına girip giremeyeceği sorusuna yanıt aranmaktadır.

---

\* Bu makale, hazırlamakta olduğum ve Dokuz Eylül Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen "Kur'ân'daki İncil ve Dört İncil: Tasdik ve Tahrif İlişkileri Bağlamında Dört İncil'in Kur'ânî Ölçütler Işığında Analizi" başlığını taşıyan proje kapsamında üretilmiştir; aynı konunun daha farklı ve daha hacimsiz bir varyantının sözlü bir sunumu ise tarafımda, "The Qur'an and St. Paul: An Analysis of Surah Nisa 157 and Surah Maide 117" başlığı altında, Almanya'nın Frankfurt şehrinde, Forschungskolleg Humanwissenschaften der Goethe Universität'da 26 Ocak 2023 tarihinde yapılmıştı.

Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan Dokuz Eylül Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından desteklendiğini, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Doç. Dr., İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı zafer.duygu@deu.edu.tr; orcid.org/0000-0002-8762-9850

**Anahtar Kelimeler:** Paulus, Kur'ân, İncil, Kitab-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Tasdik Meselesi

### **An Analysis of Paul in the Context of the "Relationship of Confirmation (Taşdıq)" in the Qur'an**

#### **ABSTRACT**

Traditional Christianity is a syncretic structure; it was formed from a mixture of different religious, philosophical and cultural layers in Antiquity and Late Antiquity. However, in the first stage, the foundation of this religion was laid by Paul, who is said to be a Jew from the city of Tarsós. In fact, Paul was not an apostle of Jesus, nor was he even a member of his community. Moreover, he is known for his persecution of those who believed in Jesus in the first period after Jesus. In this process, Paul put forward some theological arguments with the claim that he was chosen as the “messenger of the Christ”. Over time, these arguments have turned into the church’s main faith principles. Thus, Paul is a great saint of the Christian faith according to the traditional church.

On the subject of Paul, it has been observed that Muslims have always had hesitations and doubts in their minds. In fact, Paul has been regarded by many Muslim intellectuals as a “false” apostle who falsified Jesus’ original message. However, there were Muslim intellectuals who saw him as a religious figure and even as an apostle. In this regard, the name of Paul is sometimes even mentioned in the Qur’an commentaries and footnotes of the translations. In addition, some methods of Christian missionaries operating in the Islamic World should be mentioned here, because the missionaries were probably effective in creating a positive image about Paul in some Muslim circles.

In this article, Paul is discussed in the context of the Qur’an. In the article, the special place and role of Paul in the history of Christianity is briefly mentioned, and some positive and negative opinions about him are revised. Then, Paul’s arguments for himself and especially for the Christ are interpreted in terms of some general and basic belief principles revealed by the Qur’an, as well as interesting details in some verses of Qur’an. Thus, the article seeks an answer to the question of whether Paul can be included in the “confirmation” (*tasdik*) relationship established in the Qur’an with previous revelations and ancient prophets.

**Keywords:** Paul, Qur’an, Gospel, Bible, New Testament, Confirmation

#### **GİRİŞ**

Hıristiyan yazarlar ve misyonerler tarih boyunca Müslümanlara kendi dinlerini anlatabilmek, savunabilmek ve hatta onları Hıristiyan

olmaya ikna edebilmek için değişik yöntemler ve argümanlar kullanmışlardır. Bu argümanlardan biri, Hıristiyan öğretisinin ve kutsal yazılarının Kur'ân'da tasdik edildiği iddiasıdır. Bu itibarla misyonerlerce Hıristiyan kutsal yazılarına Müslümanlar nezdinde de meşruiyet kazandırabilmek amacıyla yer yer Kur'ân'a da atıfta bulunulmuştur. Misyonerlerce kaleme alınan bazı eserlerde, geçmişte hiçbir dönemde ve aynı şekilde günümüzde, Hıristiyan dünyanın bugün elinde bulunandan başka bir "İncil" in var olmadığı öne sürülmüştür. Eğer İncil Allah katından gelmiş ise, "esas İncil" olarak kilisenin elindeki İncil'e inanmak gerekmektedir. Aksi yönde bir iddia, yani kilisenin "İncil" kitabına dair olumsuz bir eleştiri, Allah tarafından "İncil" indirilmediği anlamına gelecektir ve böyle bir iddiayı Hıristiyanlar kadar Müslümanların da kabul etmesi imkânsızdır. Bu bağlamda, söz konusu eserlerde, Müslümanların "İncil" hakkındaki eleştirileri dayanaksız bulunmuştur. Kur'ân İncil'den söz ettiği için, Müslümanların "İncil"i eleştiren iddiaları da "kendini çürütür" nitelikte görülmüştür. Müslüman eleştirmenlerin bir yandan İncil'in varlığına iman ederken diğer yandan İncil'in bugünkü "İncil" olamayacağı ya da bunun tahrif olduğu şeklinde hükme varmaları çelişki addedilmiştir. Böylece, yer yer Kur'ân'dan yola çıkılarak, İslâm'da kabul gören veya görmesi gereken İncil'in (Kur'ân'ın indirildiği) 7'nci yüzyıldaki "esas İncil" olduğu ileri sürülmüştür. Bir başka deyişle Kur'ân'ın bahsedip onayladığı İncil, Hıristiyanların ilk andan itibaren ve bugün hâlâ ellerinde bulunan "İncil"dir. Misyonerlere göre, Müslüman bir eleştirmenin "İncil'le uğraşması", bu eleştirmen bunu yaparken aynı zamanda Kur'ân'la çelişeceği için aslında onun kendi dinine saldırması demektir. Böylece, Kur'ân'da İncil'den "ilâhî kitap" olarak bahsedilmesi ve İncil'de metin tahrifatı bulunduğu yönünde bilgi olmaması nedeniyle Müslümanların kilisenin bugün elinde bulundurduğu "İncil" kitabına inanmaları şarttır<sup>1</sup>

Hıristiyan misyonerlerin yukarıda zikredilen iddialarından bir kısmında haklılık payı bulunduğu belirtilmelidir. Örneğin, Kur'ân'da Tevrat ve İncil'den bahsedilmekte,<sup>2</sup> müminlerden Allah'ın önceki peygamberlere indirdiği vahye inanmaları istenmektedir.<sup>3</sup> Aynı şekilde, İslâm geleneğinde Hıristiyanlık karşıtı bir tahrif polemigi öteden beri var

<sup>1</sup> Söz konusu iddialar için örneğin bk. Madrigal, Carlos, *Apologia: İncil ve Hıristiyanlık Sorgulanıyor*, (İstanbul: Dharma, 2009), 10; Cedid, İskender, *Tevrat ve İncil'in Değişmezliği*, (İstanbul: GDK Yayınları, 2020).43-61.

<sup>2</sup> Örneğin bk. el-Bakara, 2/40-43; Âl-i İmrân, 3/3-4; el-Mâide, 5/43-48, 66.

<sup>3</sup> Örneğin bk. el-Bakara, 2/136.

olagelmıştır. Nitekim Hristiyanlığı hedef alan ve aşağıda da bahsi geçecek olan bazı Kur’ân ayetleri Müslümanlar arasında önceki kutsal yazılar hakkında tahrif polemği oluşturmuştur.<sup>4</sup> Bu itibarla, geleneksel Hristiyanlığın İsa’nın öğretilerinden şu veya bu ölçüde “sapma” olduğu Müslümanlarca savunulmakla birlikte, İncil ve Tevrat’ın metin yönünden mi yoksa metne yapılan yorumlar itibariyle mi tahrif edildikleri sorusu Müslümanlarca eskiden beri tartışılan bir konudur.<sup>5</sup>

Buna karşın misyonerlerin çoğu iddiasına itiraz etmek gerekir. Söz gelimi, tarihte Hristiyan dünyanın bugün kabul ettiğiinden başka hiçbir İncil bulunmadığı söylemi hatalıdır. Zira Antikçağ’da kilise yazarlarınca kaleme alınan eserler ve modern dönemde arkeolojik araştırmalarda ortaya konulan bulgular, ilk yüzyıllarda çok sayıda “İncil” bulunduğu gerçeğini gözler önüne serdiği gibi, bu “İncil” metinlerini esas alan çok farklı ve fazla sayıda İsa cemaatinin varlığını da kanıtlamaktadır.<sup>6</sup> Misyonerlerin “İncil” tabir ettikleri yazıların tarih boyunca hiçbir zaman tahrifata uğramadığı iddiası da yanlıştır. Binaenaleyh bilim dünyasında *Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi* kapsamındaki araştırma metotları esas alınarak yapılan sayısız çalışmada, söz konusu metinlerin hem mânâ hem metin yönünden pek çok aşamada tahrif edildikleri ortaya konulmuştur.<sup>7</sup> Konunun bir başka önemli boyutu ise İncil’in mahiyeti meselesidir. Kur’ân’da İncil’in Allah tarafından O’nun peygamberi İsa’ya nazil edildiği belirtilmektedir;<sup>8</sup> fakat Hristiyanların “ilâhî” ve “göksel” Mesih addettikleri İsa’yı, vahiy kavramını ve nihayet “İncil” mefhumunu Kur’ânî ölçütlere uygun tarzda tahayyül etmedikleri ortadadır. Nitekim vahiy, Hristiyanlara göre bizzat İsa’nın kendisidir; İsa gökten bir öğretiyi ya da kitap almadığı gibi, böyle bir şeyi yazmış ya da

<sup>4</sup> Kaplan, İbrahim, “Erken Dönemde Hristiyan Karşıtı Söylemin Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Sebepler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, S.2, (2006), 165-183.

<sup>5</sup> Tarakçı, Muhammet, “Tevrat ve İncil’in Tahrifi ile İlgili Kur’ân Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usul: İslam Araştırmaları*, 2:2, (2004), 33-54; Biçer, Ramazan, *İslam Kelamcılarına Göre İncil*, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

<sup>6</sup> Bu hususta pek çok çalışma arasından örneğin şu iki esere bk. Ehrman, Bart, *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It Into the New Testament*, (New York: Oxford University Press, 2003); Ehrman, Bart, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, (New York: Oxford University Press, 2003).

<sup>7</sup> Konuya dair detaylar için bk. Duygu, Zafer, *İnciller Güvenilir Metinler midir? Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*, 2. Baskı, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2022); Ehrman, Bart D., *İncil Nasıl Değiştirildi? Çev. Özlem Toprak*, (İstanbul: Truva Yayınları, 2007).

<sup>8</sup> el-Mâide, 5/46.

yazdırmış da değildir.<sup>9</sup> Müslümanların vahiy anlayışında örneğin Kur'an, Allah'ın Muhammed peygambere indirdiği vahiy olarak değer görmektedir. Yani bu durumda, Müslümanların Kur'an'a dair inançları Hristiyan dünyada Mesih'in şahsiyeti olarak somutlaşmıştır.<sup>10</sup> Aslında Kur'an'da açıklandığının tersine, kiliseye göre Mesih öncekiler gibi bir peygamber olmayıp "kozmetik" ve "kurtarıcı" bir figürdür.<sup>11</sup> "İncil" ise, yine kiliseye göre, Allah'ın İsa'ya indirdiği vahiy ürünü bir mesaj değil de Mesih'in çarmıha gerilişi haberidir.<sup>12</sup> Nitekim geleneksel Hristiyanlık öğretisinde "Tanrı Oğlu" Mesih'in çarmıha gerilişi sayesinde insanlık ailesinin Âdem'den itibaren taşıdığı aslı günahtan "kurtuluş" kazanıp aklandığı öne sürülmektedir.<sup>13</sup> Bir başka deyişle, "tanrısal" Mesih'in aslı günaha karşılık olmak üzere kendi canını ve kanını çarmıhta feda ederek öldüğü (*kefaretil ölümü*), ardından dirilip göğe yükseldiği haberi Hristiyanlık öğretisinin temelidir. Dolayısıyla kilisenin "İncil" dediği de dar anlamıyla basitçe bu "çarmıh" haberidir. Durum böyle olduğu hâlde, üstelik kilisenin bu "İncil" (*Mijjde*) haberinde -aşağıda da göreceğimiz gibi- Kur'an'da tanımlanan mânâsıyla tevhit kavramı ve mesajıyla uyumsuz birçok pasaj ve söylem yer alırken, Müslümanların kilisenin "İncil" kitabına nasıl olup da sorgusuz sualsiz iman etmeleri gerektiği iddiası oldukça sorunlu görünmektedir.

Bu durumda misyonerlerin "İncil" sözcüğünü özellikle kullanarak ve hatta Kur'an'ı da satır aralarına ekleyerek öne sürdükleri iddiaları nasıl okumak gerekir? Burada meselenin esası, kiliseye özgü "kurtuluş" mesajını (yani Mesih'in insanlığın kurtuluşu için öldüğü iddiasını) her koşul altında

<sup>9</sup> Fikir vermesi açısından şu makaleye bk. Tarakçı, Muhammed, "Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:2 (2003), 171-201; Ayrıca bk. Muhammed Ebû Leyle, "İbn Hazm'a Göre İnciller", *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 26-28 Ekim 2007-Bursa, Süleyman Sayar-Muhammed Tarakçı (eds.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 599-634 (özellikle bk. 610-615).

<sup>10</sup> Detaylar için bk. Hoover, Jan, "İslami Monoteizm ve Teslis", Türkçe terc. Zeynep Yücedoğru, *Oksident*, 1:1, (2019), 117-143.

<sup>11</sup> Örneğin bk. Yuhanna, 4:42.

<sup>12</sup> "İncil Nedir" sorusu şu eserde dikkate şayan bir titizlikle incelenmektedir: Stanton, Graham, *The Gospels and Jesus*, 2. Baskı, (New York: Oxford University Press, 2002).

<sup>13</sup> "Aslı günah" kavramı her ne kadar ilk olarak Augustinus tarafından kullanılmış ise de bu kavramın teolojik zeminini ilk olarak Paulus oluşturmuştur. Bu hususta örneğin bk. Romalılar, 5:1-21; 1 Selanikliler, 10; Ayrıca şu eserde yer alan kısa tahlile bk. Maccoby, Hyam, *Paul and Hellenism*, (Londra-Philadelphia, SCM Press-Trinity Press, 1991), 55.

yayabilmeyi amaçlayan misyonerlerce izlenen metotlardan yakalanabilir. Misyoner teşkilatlarının dünya çapında değişik kültürlere mensup insanları kilise inancı namına kazanabilmek amacıyla uyguladıkları metotlardan biri, “enkültürasyon” (“kontekse uydurma”) diye tanımlanmaktadır.<sup>14</sup> Çünkü bu yaygın yöntemde; Hristiyan mesajını vaaz edildiği koşullara uydurma, sunulduğu toplumlarca zaten bilinen dinî ve kültürel yapıya uygun yorumlama ve bu sayede daha kabul edilebilir kılarak tebliğ etme eğilimi dikkat çekicidir. Misyonerlerin kiliseye özgü kurtuluş mesajını İslâm Dünyası’nda ve Türkiye’de zaten kullanılan ve bilinen birtakım kavramlar üzerinden meşru ve anlaşılır kılarak tebliğe çalıştıkları, Hristiyan kutsal yazılarını da bu doğrultuda Kur’ân’da geçen *İncil* kavramı üzerinden, yani Allah’ın İsa’ya nazil ettiği *İncil* ile özdeşleştirerek yaymak istedikleri anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Dolayısıyla misyonerlerin yukarıdaki iddialarından çoğu, onların kiliseye özgü kurtuluş mesajını İslâm’ın dinî terimlerini ve dilini kullanarak Müslüman toplumlara tebliğ etme amaçlarının tipik bir yansıması olarak karşımızdadır.

Bununla ilgili olarak önemli bir gerçeğin altı çizilmelidir: Misyonerlerin Türkçeye “İncil” diye çevirerek tanıttıkları metin(ler) aslında Müslüman olmayan ülkelerde (*İncil* değil) *Yeni Ahit* (İng. *The New Testament*) ismiyle basılmaktadır. Bir başka deyişle Türkçede “İncil” (*Müjde*) adıyla karşımıza çıkan kitap özgün hâliyle *Yeni Ahit* adını taşımaktadır. Yeni Ahit ise Müslümanların vahiy algısıyla uyumlu biçimde Allah’ın İsa’ya indirdiği kitap değildir; zaten Yeni Ahit’teki hiçbir metinde böyle bir iddia da yoktur. Yeni Ahit; Hristiyan Kitab-ı Mukaddes’inin (Tevrat’ı da içeren) Tanah’tan sonraki ikinci kısmı olup 27 kitapçıktan oluşmaktadır. Kilisenin dört İncil’i,<sup>16</sup> Elçilerin İşleri isimli bölüm,<sup>17</sup> Paulus’a ve başka isimlere atfedilen

<sup>14</sup> Güngör, Ali İsra, “Kilise’nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon’un Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1, (2002), 171-185; Crollius, A. Roest, “İnkültürasyon”, çev.: Ali İsra Güngör, *Dini Araştırmalar*, 1/1, (1998), 93-105.

<sup>15</sup> Oymak, İskender, *Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 213-221; Aykıt, Dursun Ali, *Misyon ve İnciller: Misyonerliğin Tarihsel Kökenleri*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 93-102.

<sup>16</sup> Matta, Markos, Luka ve Yuhanna. Kilise geleneğinde söz konusu bu dört metin, Mesih’in yaşamını ve çarmıha gerilip dirilişini anlatan metinler addedilmektedir.

<sup>17</sup> Yazarı meçhul olmakla birlikte Paulus’un öğrencisi ve hekimi Luka tarafından yazılan bir metin olduğu tahmin edilmektedir. Kilise geleneğinde Elçilerin İşleri Kitabı, İsa’nın hemen sonrasında başladığı öne sürülen Havariler Çağı’nı konu etmektedir.

mektuplar<sup>18</sup> ve en sonunda da Vahiy denilen metin<sup>19</sup> Yeni Ahit'i meydana getiren kısımlardır. Bununla beraber bu aşamada konu yeni ve çok önemli bir başka bağlam da kazanmaktadır. Çünkü artık karşımıza Paulus adında bir şahsiyet çıkmaktadır. Paulus, kilisenin pek çok azizi arasında en önemlisidir. O, 50-150 yılları arasındaki çeşitli tarihlerde yazılmış metinlerden oluşan Yeni Ahit üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Bu durum şöyle ifade edilebilir: Bilindiği gibi Yeni Ahit, bazen Tanah'tan gelen bazı pasajları içermektedir. Bazen İsa'dan ve öğretisinden geldiğine inanılan haberlere dayanmaktadır. Kimi zaman havarilerden yadigâr kabul edilen kayıtlar nakletmektedir. Bazen ise İsa'yla veya havarilerle doğrudan ilgisi bulunmayıp sonradan ortaya atılmış haber ve iddiaları içermektedir. Ancak sonuçta; tüm bu muhtevanın Yeni Ahit yazarlarınca büyük ölçüde Paulus tarafından ortaya konulmuş teolojik yorumlar ışığında sunulduğu söylenebilir. Maccoby, bu hususta şöyle söylemektedir:<sup>20</sup>

*"Yeni Ahit, bugün sahip olduğumuz şekliyle, Paulus tarafından ilk planda görüldüğünden çok daha baskın şekilde domine edilmiştir. Yeni Ahit kitabını açtığımızda ilk olarak Dört İncil ile karşılaşırız. Bu İncillerin kabramanı İsa'dır. Elçilerin İşleri Kitabı'nda anlatılan İsa sonrası dönemin öyküsüne gelene kadar da Paulus diye bir karakterle karşılaşmayız. Ardından bizzet kaleme aldığı mektuplar vasıtasıyla Paulus'la doğrudan bağlantı kurarız. Ne var ki bu izlenim yanlıştır. Çünkü sözü geçen Yeni Ahit metinlerinin kronolojik açıdan en eski olanları aslında M.S. 50-60 yılları civarında yazılmış olan Paulus'un mektuplarıdır. Yani 70-110 yılları arasında kaleme alınan İnciller bu dönemde henüz ortada yoktu. Bunun anlamı şudur: Paulus'un teorileri İncil yazarlarından daha önce mevcuttu ve bu yazarların İsa'nın faaliyetlerine ilişkin anlatımlarını ve açıklamalarını etkisi altına almıştı. Yani bir bakıma Paulus aslında Yeni Ahit'in ilk cümlesinden itibaren karşımızdadır. Ancak elbette bu durum bütün öykü açısından böyle değildir. Çünkü İnciller Paulus etkisinden daha önceki döneme ait geleneklere ve hatta yazılı kaynaklara dayanılarak kaleme alınmışlardır ve bu erken gelenekler ve kaynaklar nihai nüshalarında henüz tamamiyle bozulmuş/ imha edilmiş değildir, yani gerçek öykünün Paulusçu redaktörlerin elinde son olarak şekillendirilmeden önceki süreçte neye*

<sup>18</sup> Yeni Ahit Kitabı; Paulus, Yakup, Petrus, Yuhanna ve Yehuda tarafından yazıldıkları ileri sürülen 21 mektup içermektedir.

<sup>19</sup> Yuhanna'ya atfedilen apokaliptik bir metindir.

<sup>20</sup> Maccoby, Hyam, *The Myth-Maker: Paul and Invention of Christianity*, (New York: Harper Row, 1986), 4-5.

*benzediği konusunda kıymetli emareler içermişlerdir. Bununla beraber İncillerin baskın görünümü ve perspektifinin şekli Paulusçudur. Bunun sebebi ise gayet basittir: İsa'nın yeryüzündeki geçici ikametine ilişkin Paulusçu görüş tarihsel süreçte gelişerek kilisede zafer kazanmıştı. Bir zamanlar ortodoks olan ve Paulus'un kişisel görüşlerine muhalif nitelik taşıyan tefsir ve yorumlar ise şimdi sapkın olmuşlar ve Paulusçu kilise tarafından ilham edilmiş Yeni Ahit kanonu olarak nihai varyantlarında dışarıya itilmişlerdi."*

Fakat burada konu biraz daha karmaşıktır. Zira Paulus, aşağıda da göreceğimiz gibi İsa'nın yaşamı sırasında ona iman etmiş ve onun havarisi olmuş değildir. O, bizzat Yeni Ahit Kitabı'nda anlatılan rivayetlere göre, İsa'nın sonrasında İsa cemaatine zulmetmesi vesilesiyle sahneye çıkmıştır; anlaşıldığı kadarıyla ilk andan itibaren de çok tartışılmıştır.

Konunun Paulus'la ilişkili olarak altı çizilecek son boyutu ise Yeni Ahit'in aslında *pseudepigrafik* (yazarı bilinmemekle birlikte tanınan şahıslara atfedilmiş olan) metinlerden oluşmasıdır. Çünkü Paulus'un uzmanlarca otantik sayılan yedi mektubu istisna olmak kaydıyla, Yeni Ahit metinleri meçhul yazarlarca kaleme alınmışlardır; ama yazarları bilinmeyen bu metinler zamanla (Matta, Yuhanna, Petrus, Yakup, Yahuda gibi) İsa döneminden veya Havariler Çağı'ndan tanınan simalara atfedilmişlerdir.<sup>21</sup> Nitekim başta İnciller olmak üzere Yeni Ahit'i oluşturan bu metinler, Hristiyan âleminde yüzlerce yıl süren tartışmaların neticesinde ve pek çok metin arasından seçilerek *Yeni Ahit* denilen kanona dâhil edilmişlerdir.<sup>22</sup>

Böylece görülüyor ki, misyonerlerin "İncil" adıyla Türkçeye çevirdikleri "kutsal yazılar koleksiyonu" aslında *Yeni Ahit Kitabı*'dır. Bu durumda ve yukarıda da bahsi geçtiği gibi artık tartışmanın boyutu Paulus'u da kapsar hâle gelmektedir; çünkü Yeni Ahit Paulus'un ve onun yolunu takip eden sonraki meçhul yazarların domine ettikleri bir kitaptır.

Kur'an, Allah'ın İsa peygambere inzal ettiği İncil'den bahseder ve bu vahyi onaylarken, teolojik görüşleriyle Yeni Ahit Kitabı'nı besleyen Paulus'u da onaylamakta mıdır? İsa'nın yaşamı sırasında ona iman etmeyen, bu nedenle havari sıfatı da taşımayan, fakat İsa'dan sonraki bir dönemde sahneye çıkarak Mesih cemaatlerini şekillendiren Paulus'un Kur'an'dan tasdik alması olası mıdır? Paulus'un Mesih hakkındaki

<sup>21</sup> Ehrman, Bart D., *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık: Hristiyan Kutsal Metinlerindeki Bilinmeyen Çelişkiler*, Çev. Mahmut Aydın (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 137-178.

<sup>22</sup> Detaylar için bk. Duygu, Zafer, *İsa, Paulus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı*, 4. Baskı (İstanbul: Düşün Yayınları, 2022), 603-619.



savlarının Kur'an açısından durumu nedir? Bu makalenin amacı, Paulus'a dair hayatî öneme sahip bu eski soruları yeniden tartışmaktır. Makalede; önce sırasıyla Paulus'un şahsiyetine dair temel bilgilere ve Kur'an açısından "tasdik" kavramının ne olduğu sorusuna yer verilecek, ardından Müslüman dünya açısından sorunun sınırları ve çözüm imkânları tartışılacak, en sonunda Paulus'un şahsiyeti ve öğretileri Kur'an bağlamında, özellikle öne çıkan ayetler özelinde yorumlanacaktır. Yeni Ahit Kitabı'nın Kur'an açısından konumu meselesi ise bu makalenin konusu değildir.

### 1. Hristiyanlık ve Paulus

Hristiyanlık tarihine ve teolojisine geleneksel kilisenin anlatıları çerçevesinden bakıldığında karşımıza çıkan en önemli şahsiyet Tarsuslu Paulus'tur. Paulus, "Hristiyanlık" denilince Mesih'ten sonra en çok zikredilen kişidir. Çünkü o, kilisenin en önemli azizidir; "Havariler Çağı" tabir edilen dönemin<sup>23</sup> en önemli aktörüdür ve misyonerliğin de gerçek anlamda kurucusudur.<sup>24</sup>

Geleneksel kilise rivayetlerinde Paulus, "(öteki) ulusların havarisi" ("ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν") kabul edilmektedir.<sup>25</sup> Paulus, bu makama, "Tanrı'nın oğlu" (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ)<sup>26</sup> ve "evrenin kurtarıcısı" (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου)<sup>27</sup> olduğu öne sürülen Mesih aracılığıyla ve bizzat Tanrı tarafından seçildiğini (ἀφορίζω) öne sürmüştür.<sup>28</sup> Paulus'a göre bu seçim, "Tanrı'nın iradesi" (διὰ θελήματος Θεοῦ) sayesinde<sup>29</sup> olmuştur. Elçilerin İşleri Kitabı'na göre Mesih, Hristiyanlık tarihinde "Şam Vizyonu" denilen mucizevî bir deneyimde gökyüzünden Paulus'a görünüp ona seslenmiş ve kendi adını (Χριστός) ve İncil'i (εὐαγγέλιον) tüm dünyada "öteki uluslar"

<sup>23</sup> İsa'nın sonrasında başlayan ve bazılarına göre 1'inci yüzyıl sonuna kadar devam eden süreç Hristiyan geleneğinde bu isimle anılmaktadır.

<sup>24</sup> Turan, Süleyman, *Misyonerliğin Kurucusu Paulus*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006).

<sup>25</sup> Romalılar, 15:18-21; Galatyalılar, 2:1-9.

<sup>26</sup> Duygu, Zafer, "İsa'nın Yeni Ahit'te 'Tanrı Oğlu' Olarak Tanımlanması Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59:1 (2018), 155-181.

<sup>27</sup> Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 261-264.

<sup>28</sup> Galatyalılar, 1:15.

<sup>29</sup> 2 Korintliler, 1:1.

(τὰ ἔθνη, *gentiles*: Yahudi olmayanlar) arasında duyurması için onu elçisi yapmıştır.<sup>30</sup>

Bununla beraber burada önemli bir hususun altı çizilmelidir: Kilisenin kutsal metinlerini içeren Yeni Ahit Kitabı'na göre Paulus, Mesih'in yaşamı sırasında değil fakat onun ölümü ve dirilişi sonrasında elçilik görevine atanmıştır. Bir başka deyişle Paulus, İsa'nın havarisi ve onun cemaatinin bir mensubu olmadığı, hatta yaşamı sırasında büyük ihtimalle İsa'yı hiç görmediği gibi, İsa'nın sonrasındaki ilk dönemde de onun cemaatine zulmedenler arasında yer almaktadır.<sup>31</sup> Bu itibarla Paulus'un "elçi" olarak atanması süreci, Hristiyan geleneğinde Mesih'e atfedilen misyon açısından iki aşamalıdır. İlk olarak, "Kurtarıcı" (Σωτήρ) Mesih, yaşamı sırasında insanlık ailesini Âdem'den beri taşıdığı günahtan aklamak amacıyla kendi canını ve kanını çarmıhta feda ederek ölmüş ve hemen sonrasında ölüme galebe çalarak dirilmiş ve göğe yükselmiştir.<sup>32</sup> İkinci aşamada (dirilişi sonrasında) ise İsa, dirilip göğe yükselişi sonrasında Paulus'u elçilik vazifesine memur kılmıştır.<sup>33</sup> Öyle ki, Paulus aracılığıyla konuşup eylemde bulunan bizzat Mesih'tir.<sup>34</sup> Böylece Paulus'un, "İsa Mesih'in elçisi" (ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ) ve "İsa Mesih'in hizmetkârı" (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ) unvanlarını kullanarak Mesih'in adını ve onun insanlığa "kurtuluş" getiren çarmıha gerilişi haberini (İncil'i) dünyanın farklı bölge ve şehirlerinde duyurduğu öne sürülmektedir.<sup>35</sup> Bu itibarla onun, 40'lı ve 50'li yıllarda Avrupa'da ve Anadolu'da pek çok Hristiyan

<sup>30</sup> Şam Vizyonu anlatımı, Elçilerin İşleri Kitabı'nda üç ayrı varyant hâlinde (9:1-19; 22:2-16; 26:9-18) yer almaktadır. Söz konusu anlatımın geniş çaplı bir yorumu ve eleştirisi için bk. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 386-403; Ayrıca bk. Gündüz, Şinasi, *Paulus: Hristiyanlığın Mimarı*, 5. Baskı, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 39-53; Aydın, Fuat, *Paulus Hristiyanlığına Giriş*, 2. Baskı, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017), 80-86; Paulus da kendi mektuplarında daha kapalı şekilde vahiy deneyiminden söz etmektedir. Örneğin bk. 1 Korintliler, 15:3-8; Galatyalılar, 1:11-16

<sup>31</sup> Elçilerin İşleri, 7:59; 8:1; 9:1-3; 9:13; 9:21; 26:10-11.

<sup>32</sup> Örneğin bk. Matta, 27:32-28:20.

<sup>33</sup> Pek çok örnek arasından bk. Romalılar, 1:1; Galatyalılar, 1:1

<sup>34</sup> Romalılar, 15:18-19; 2 Korintliler, 13:3.

<sup>35</sup> Pek çok detay için bk. Ramsay, William M., *St. Paul the Traveler and Roman Citizen*, M. Wilson (ed.), (Michigan: Grand Rapids, 2001).

cemaatin (ἐκκλησία) kuruluşuna öncülük ettiğine, fakat neticede yaşamını Mesih davası uğruna Romalıların ellerinde kaybettiğine inanılmaktadır.<sup>36</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla İsa sonrası ilk dönemde İsa'nın özgün havarilerini de içeren cemaati ile Paulus arasında ciddi anlaşmazlıklar yaşanmıştır; fakat her ne olmuşsa, yaşanan tartışmaların ardından Paulus'un şahsiyeti ve öğretileri Akdeniz Havzası'nda zamanla "Hristiyanlık" diye tanımlanmaya başlanan inanç muhitinde yaygın kanaate dönüşmüştür. Mesih inancının en büyük temsilcisi olarak görüldüğü için Paulus'un Mesih tasavvuru da böylece Hristiyan dünyanın Mesih inancına dönüşmüştür. Hristiyan dünyada, Mesih'in ölümü sonrasında dünyayla irtibatı koparmadığı inancı esastır. Binaenaleyh Mesih'in çarmıhtaki ölümü ve dirilişi sonrasında pek çok kimseye görüldüğü,<sup>37</sup> özellikle havarilerine yeni yönergeler açıkladığı, böylece insanlığı ve tarihsel sürecin akışını şekillendirmeyi sürdürdüğü kabul edilmektedir. Yeni Ahit'teki Elçilerin İşleri Kitabı'na göre Paulus da işte bu dönemin bir aktörü olarak sahne almıştır. Çünkü Paulus, Mesih'in ölümü ve dirilişi sonrasında Mesih adını ve İncil'i tüm insanlık ailesine duyurmak üzere elçi olarak seçilmiştir.

Yukarıda, Paulus ile havari cemaati arasında anlaşmazlıklar yaşandığı kısaca belirtilmişti. Gerçekten, Paulus, aynı zamanda şüpheli ve tartışmalı bir şahsiyet olagelmıştır. Yeni Ahit'te yer alan bazı pasajların satır aralarında, özellikle bizzat Paulus tarafından kaleme alınan mektuplarda, İsa'nın özgün havarileriyle onun arasındaki ihtilaflar su üstüne çıkmaktadır.<sup>38</sup> Bir sonraki aşamada, "kilise babaları" tabir edilen Hristiyan ruhban-yazarların Antikçağ'ı temsil eden eserlerinde, Paulus'un şahsiyetini, otoritesini ve Mesih'e ilişkin öğretilerini ısrarla reddeden İsa

<sup>36</sup> Her ne kadar Hristiyanlık geleneğinde Paulus'un Mesih davası uğruna Roma'da şehit edildiği ileri sürülmekte ise de aslında onun nerede ve ne zaman öldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Detaylar için bk. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 520-523; Ayrıca şu makalede bilgilendirici detaylar ve yorumlar yer almaktadır: Shaw, Brent D., "The Myth of the Neronian Persecution", *The Journal of Roman Studies*, 105 (2015), 73-100.

<sup>37</sup> Örneğin geleneksel şekilde Yuhanna tabir edilen dördüncü İncil'in 20'nci ve 21'nci kısımlarına bk.

<sup>38</sup> Yeni Ahit'te yer alan pek çok kayıt arasından örneğin bk. Galatyalılar, 2:11-14; Elçilerin İşleri, 21:18-24; Detaylı bir analiz için bk. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 403-427; Ayrıca bk. Zafer Duygu, "Paulus, İsa Mesih'in Elçisi miydi?", *Cedrus VII* (2019), 627-662.

cemaatlerinden bahis açılmaktadır.<sup>39</sup> Nitekim Paulus'u reddeden bu cemaatlerden günümüze kadar ulaşmayı başarmış az sayıdaki metinlerde de durum aynıdır: Onlar, Paulus'u, İsa'nın öğretilerini bilinçli şekilde tahrif eden "sahte" bir elçi olarak tanımlamışlar, onu havarilerin ve havari geleneğini sonraki dönemlerde yaşatan cemaatlerin büyük düşmanı olarak göstermişlerdir.<sup>40</sup> Üstelik modern dönemde yazılan pek çok eserde de Paulus hakkında kilisenin geleneksel kabullerini tekzip eder nitelikte yeni paradigmlar önerilmiştir.<sup>41</sup> Söz konusu bu eski ve yeni literatürün ortak görüşü; Paulus'un İsa'nın ve havarilerin görüşlerini temsil etmediğidir. Buna rağmen cemaat içinde ilk dönemde yaşanan ihtilafların ve buna bağlı oluşan parçalanmanın ardından ortaya çıkan boşluk ve kaosun da etkisiyle Paulus'un görüşleri kilisede ve o zamanlar Akdeniz Havzası'nın dört bir yanına yayılmış durumdaki İsa cemaatlerinde egemen kanaate dönüşmüştür.<sup>42</sup> Bu sebeptendir ki, birçok modern uzmana göre Hristiyanlığın gerçek kurucusu İsa değil fakat Tarsuslu Paulus'tur.<sup>43</sup>

Sonuç olarak Paulus, İsa'nın *Mesih* sıfatını ısrarla zikrederek ve bu kavrama Yahudi bağlamının dışında yeni anlamlar yükleyerek ortaya teolojik boyutu olan birçok sav atmıştır.<sup>44</sup> Ancak temelde tüm bu iddialar iki esas üzerinde şekillenmiştir. Bunların ilki; *aslî günah* tefsirine dayanan çarmıh öğretisidir. Buna göre, Mesih çarmıha asılarak öldürülmüş,

<sup>39</sup> 2'nci yüzyıldan itibaren Hristiyan dünyada faaliyet gösteren Irenaeus (ö.202), Eusebius (ö.339) ve Epiphanius (ö.403) gibi kilise yazarları, Paulus'un kendisine ve Mesih'e yönelik iddialarını ısrarla reddeden İsa cemaatlerinden bahsetmişlerdir. Detaylar için bk. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*, 630-645.

<sup>40</sup> Bu hususta bk. Schoeps, Hans Joachim, *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*, İngilizce çev. Douglas R.A. Hare (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

<sup>41</sup> Modern literatürde Paulus hakkında sayısız çalışma mevcuttur. Fikir vermesi açısından şu Türkçe esere bk.: Batuk, Cengiz (ed.), *Paulus'u Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006); Ayrıca örneğin bk. Schoeps, Hans Joachim, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, İngilizce çev. H. Knight., (Cambridge, 1961).

<sup>42</sup> Duygu, Zafer, *Hristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*, 2. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023), 94-135, 252-318.

<sup>43</sup> Örneğin bk. Lüdemann, Gerd, *Paul: The Founder of Christianity*, (Amherst, New York: Prometheus Books, 2002); Aynı görüşü yansıtan diğer bazı eserler için bk. Duygu, *İsa, Paulus, İnciller*; Gündüz, *Paulus*; Maccoby, *The Myth-Maker*.

<sup>44</sup> Mesih tabirinin Yahudi bağlamındaki anlamı, şu kitapta güzel anlatılmaktadır: Aslan, Reza, *Zelot: Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi*, Çev. Nalan Tümay, (İstanbul: Okuyan, 2014); Ayrıca bk. Meral, Yasin, (derleyen ve tercüme eden), *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

sonrasında dirilip göğe yükselmiştir; insanlık bu kefarete ölümü sayesinde günahattan aklanmıştır.<sup>45</sup> Paulus bu konuda şöyle demektedir: "Kutsal Yazılar uyarınca Mesih günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi".<sup>46</sup> İkincisi ise; dirilen Mesih'in bu dünyayla irtibatını koparmadığı, insanlığı ve tarihi şekillendirmeyi sürdürdüğü ve bu etkileşimi de genellikle Paulus üzerinden kurduğu iddiasıdır.<sup>47</sup> Zaten öyle olduğu içindir ki, Paulus'un Mesih tarafından seçilmesi de mümkün olmuştur. Mesih'in ölüp dirilmiş olması Paulus teolojisinde o denli önemli bir noktadır ki, Paulus bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanınız da boştur. Bu durumda Tanrı'yla ilgili tanıklığımız da yalan demektir."<sup>48</sup> Daha sonra göreceğimiz gibi, bu iki temel teolojik iddia Kur'an'da net ifadelerle cevaplanıp reddedilmektedir. Bir başka deyişle Kur'an, her ne kadar Paulus adını açıkça zikretmese de onun Mesih üzerinden öne sürdüğü iki temel iddiaya değinmekte, verdiği detaylarla bu iddialara açıklama getirmekte ve reddiye yapmaktadır.

## 2. Kur'an ve "Tasdik" Meselesi

Kur'an'da geçen "Ehl-i Kitap" (أهل الكتاب) tamlamasının geniş mânâsıyla Tevrat, Zebur, İncil ya da suhuf gibi vahyedilmiş kitabı bulunan ümmetlere işaret ettiği, dar mânâsıyla ise Yahudilere ve Hristiyanlara dikkat çektiği anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> Gerçekten Yahudiler ve Hristiyanlar Kur'an'da pek çok ayette zikredilmişlerdir. Hristiyanlar, bu ayetlerin bazılarında sert ifadelerle eleştirilmişlerdir. Örneğin onların Allah'a çocuk isnad etmeleri,<sup>50</sup> Mesih'i Allah'a ortak koşmaları<sup>51</sup> ve teslis çerçevesinde Allah'ı üçleyerek

<sup>45</sup> Detaylar için bk. Doğan, Bilal, *Paulus ve Pelagius Bağlamında Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini*, (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2018).

<sup>46</sup> 1 Korintliler, 15:3-4; Aynı bağlamda krş. Titus, 2:14.

<sup>47</sup> Örneğin bk. Matta, 28:20.

<sup>48</sup> 1 Korintliler, 15:14.

<sup>49</sup> Detaylar ve bu konudaki görüşler için bk. Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", *DİA*, 10, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 516-519; Kaplan, İbrahim, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat, 2008), 60-67; Kaya, Remzi, *Kur'an'a Göre Ehl-i Kitap ve İslâm*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2011). Esen, Muammer, "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2, (2010), 93-110.

<sup>50</sup> Örneğin krş. Markos, 15:39.

<sup>51</sup> Örneğin krş. Filipililer, 2:6-11.

tevhit ilkesine halel getirmeleri<sup>52</sup> Kur'ân'da tenkit edilmiştir; bu iddiaların sahipleri kâfir olmakla suçlanmışlardır.<sup>53</sup> Hristiyanların ruhbanlarını rab tanımaları,<sup>54</sup> cenneti Hristiyanların miras alacakları bir yer olarak görmeleri<sup>55</sup> ya da peygamberi hak yoldan saptırarak kendi arzularına uydurmak istemeleri de<sup>56</sup> Kur'ân'da eleştirilmiştir. Buna karşın Kur'ân'da Hristiyanlar hakkında yer yer olumlu ifadeler de yer almaktadır. Örneğin iman edenlere sevgi bakımından en yakın kimseler, bilginleri ve rahipleri içlerinde barındıran Hristiyanlar olarak gösterilmiştir.<sup>57</sup> Kitap ehli arasında geceleri Allah'ın ayetlerini okuyup secdeye kapanan insanlara dikkat çekilmesi de ilginç bir detaydır.<sup>58</sup>

Kur'ân'da İsa'dan ve havarilerden de bahsedilmektedir. İsa'nın babasız doğumu<sup>59</sup> ve yaşamı sırasında gösterdiği mucizeler<sup>60</sup> Kur'ân ayetlerinde de onaylamakla birlikte, neticede İsa'nın bir insan olması sebebiyle beşer niteliği ısrarla vurgulanmıştır.<sup>61</sup> İsa, kendisinden öncekiler gibi bir peygamberdir.<sup>62</sup> İsa'nın Tevrat'ı tasdik ettiği,<sup>63</sup> ayrıca sonraki bir peygamberi müjdelediği<sup>64</sup> Kur'ân'da bildirilmiştir. Havariler ise İsa'nın yardımcıları olarak tanıtılmışlardır; onların inançlı kimseler oldukları da ifade edilmiştir.<sup>65</sup>

<sup>52</sup> Bu hususta örneğin 381 yılında toplanan İstanbul Konsili'nin iman formülüne bakılabilir. Burada, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, üçü birden Tanrı'yı oluşturan öğeler olarak sıralanmaktadır. Formülün metni için bk. Hanson, Richard Patrick Crosland, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 816.

<sup>53</sup> Örneğin bk. et-Tevbe, 9/30-31; Meryem, 19/34-37; 88-93; el-Mâide, 5/72-73; 116-118;

<sup>54</sup> et-Tevbe, 9/31.

<sup>55</sup> el-Bakara, 2/111.

<sup>56</sup> el-Bakara, 2/120.

<sup>57</sup> el-Mâide, 5/82.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân, 3/113.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân, 3/59; Meryem, 19/16-21.

<sup>60</sup> Örneğin bk. Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân, 3/51; en-Nisâ, 4/171; el-Mâide, 5/17, 72, 75, 116-118; et-Tevbe, 9/30-31.

<sup>62</sup> Örneğin bk. Meryem, 30; en-Nisâ, 4/163.

<sup>63</sup> el-Mâide, 5/46.

<sup>64</sup> es-Saf, 61/6.

<sup>65</sup> Âl-i İmrân, 52; es-Saf, 61/14.

Kur'ân'da İsa'yla ilgili zikredilen önemli bir başka kavram da İncil'dir.<sup>66</sup> Buna göre İncil; Allah'ın İsa peygamberine indirdiği ilâhî mesajın ismidir ve İncil İsa'ya bizzat Allah tarafından öğretilmiştir.<sup>67</sup> Kur'ân, Allah'ın bazı vaat ve hükümlerinin İncil'de geçtiğini,<sup>68</sup> İncil'in içinde hidayet ve nur bulunduğunu,<sup>69</sup> İncil'in yol gösterici ve öğüt niteliği taşıdığını<sup>70</sup> ve Tevrat'ın İncil'de tasdiklendiğini<sup>71</sup> açıklamıştır. Buna ilaveten Kur'ân'ın başka bazı ayetlerinde Hristiyan dünyada da tanınan önemli kimseler zikredilmiştir; hatta onlar hakkında bazen detay bilgiler verilmiştir. Mesela Kur'ân'da Meryem, Zekeriya, Yahya ya da İmran ailesi gibi İsa'yla veya onun yaşadığı dönemle ilgisi bulunan simalardan söz edilmektedir.

Yukarıdaki anlatım ışığında, İsa'nın ve onunla ilişkili birçok şahıs ve kavramın Kur'ân'da pek çok ayette bahis konusu oldukları ortadadır. Bu ayetler, Müslümanların İsa ve Hristiyanlığa dair kanaatlerini şekillendiren başlıca amildir. Binaenaleyh bu olgunun İslâm Dünyası'nda ilk andan itibaren belirgin sonuçları da olmuştur. Daha önce de sözü geçtiği gibi, Müslüman yazarların Hristiyanlığa karşı oluşturdukları "tahrif polemik literatürü", Kur'ân'ın Hristiyanlık eleştirisinin bir yansımasıdır. Ancak öte yandan İsa'ya, havarilere veya İncil'e Kur'ânî ölçütler çerçevesinde iman edilmesi zarureti de belirgin olmaktadır ki, işte bu noktada "tasdik" kavramı ön plâna çıkmaktadır.

Tasdik kavramı; dinî anlayış ve uygulamanın Hz. Muhammed'le birlikte başladığı şeklindeki yaygın kanaatin aksine, Kur'ân'ın önceki vahiyleri ve peygamberleri onaylayıp kapsadığı gerçeğini ifade eden terimdir.<sup>72</sup> Kur'ân'da pek çok ayette eski peygamberler, kıssalar ve kitaplar bahis konusu olmuştur; çünkü Kur'ân'da Hz. Muhammed'e nazil olan vahiy ile önceki kitaplar ve peygamberler arasında tasdik ilişkisi

---

<sup>66</sup> Özdeş, Talip, "Kur'ân'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'ân Perspektifinden Hristiyan İnancıyla Mukayeseli Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24:3 (2020), 1497-1516.

<sup>67</sup> Âl-i İmrân, 48; el-Mâide, 5/46, 110; el-Hadid, 57/27.

<sup>68</sup> el-Mâide, 5/47.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân, 3/4.

<sup>70</sup> el-Mâide, 5/46.

<sup>71</sup> el-Mâide, 5/46.

<sup>72</sup> Bu konuda detaylı bir araştırma için bk. Orum, Fatih, *Tasdik, Tebyin ve Nesih*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016).

kurulmaktadır ve Kur'an bu yönüyle *musaddık* hüviyeti kazanmaktadır. Nitekim Kur'an'da, müminlerden eski peygamber ve kitaplara iman edilmesi istenmekte,<sup>73</sup> önceki kitapların tasdik edildiği belirtilmektedir.<sup>74</sup> Böylece bu olgu, Kur'an'ın önceki nebilerin öğretileriyle ve eski kitaplarla yakın ilişkisini kanıtlar niteliktedir.

Bununla beraber şu da temel bir sorudur: Kur'an'da tasdik ilişkisi hangi çerçevede kurulmaktadır?<sup>75</sup> Kur'an Müslümanlardan, Yahudilerin ve Hristiyanların tüm geleneklerinin ve ayrıca ellerinde yazılı her ne varsa bunların sorgusuz sualsiz kabulünü, bunlara tümüyle inanılmasını mı istemektedir? Bu doğrultuda örneğin, geleneksel kilisenin kutsal kitabı olan Yeni Ahit'in tümü, içerdiği tüm öğretilerle beraber Kur'an'dan onay almakta mıdır? Bu kitabı kaleme alan meçhul yazarların tamamı ve dolayısıyla onların teolojik görüşleri tasdik ilişkisi kapsamına girmekte midir? Bu önemli soruların hepsini, mütevazı bir makalede cevaplamak imkânsızdır. Ama Yeni Ahit'i domine eden en önemli şahsiyet Paulus'u Kur'an bağlamında yorumlayarak konuya "giriş" yapmak mümkündür.

### 3. Kur'an ve Paulus

Yukarıda da anlatıldığı gibi, Yeni Ahit Kitabı'na iman eden ve erken kilise literatürüne de iyi kötü vakıf olan ortalama bir Hristiyan müminin duygu ve düşünce dünyasında Paulus'un çok özel bir yeri vardır. Zira Paulus, Mesih inancının şöhretli bir temsilcisi ve kilise tarihinin önde gelen bir azizi ve şehidi addedilmektedir. Müslüman dünya açısından ise durum oldukça belirsizdir. Çünkü hem geçmişte hem de günümüzde Müslüman yazarlar ve entelektüeller arasında Paulus konusunda standart bir düşünce ve tutum ortaya konulabilmiş değildir. Bu durumun sebepleri aşağıda şekilde kısaca izah edilebilir.

Öncelikle, Paulus'un ismi Kur'an'da geçmemektedir. Dolayısıyla onun dinî içerikli iddiaları hakkında Kur'an'dan hareketle yapılacak muhtemel yorumlar doğrudan bir ayete ya da ayetlere değil, derinlerde yapılacak bir kazı çalışmasına dayanmak durumundadır. Sonra,

<sup>73</sup> en-Nisâ, 4/136.

<sup>74</sup> Örneğin bk. el-Bakara, 2/97, 101; Âl-i İmrân, 3/3; en-Nisâ, 4/47; el-Mâide, 5/48; el-En'âm, 6/92; Yûsuf, 12/111; el-Ahkâf, 46/12,30.

<sup>75</sup> Şu makalede bu soru isabetli tahlillerle cevaplanmaya çalışılmaktadır: Zeynep Nermin Aksakal, "Kur'an'a Göre Ehl-i Kitabın Kutsal Kitaplardaki Ayetleri Tahrifi, Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4:2 (2017), 73-108.



Müslümanların Paulus teolojisini esas alan Hristiyan dünyayla erken tarihlerden itibaren yoğun bir etkileşim sürecini tevarüs etmeleri,<sup>76</sup> ayrıca Hristiyanlık tarihi ve teolojisi hakkında görece sınırlı bilgilere sahip olmaları, Müslüman entelektüellerin zihin dünyalarında Paulus konusunda bazı tereddütlere yol açabilmiştir. Aslında günümüzde Müslüman araştırmacılardan çoğunun, Paulus'u, İsa peygamberin özgün mesajını sonradan tahrif eden "sahte" bir elçi olarak gördükleri söylenebilir.<sup>77</sup> Nitekim Paulus hakkında buna benzer olumsuz görüşler geçmişte Seyf b. Ömer et-Temîmî (ö.796), İbn Hazm (ö.1064), Kadı Abdulcabbar (ö.1025) ya da Abdulahad Dâvûd (ö.1930?) gibi pek çok Müslüman yazarca da dile getirilmişti.<sup>78</sup> Buna karşın Paulus; İbn İshak (ö.768), el-Ya'kûbî (ö.905?), İbnü'l-Cevzî (ö.1201), el-Kurtubî (ö.1273), İbn Kesîr (ö.1373) ya da İbn Asâkir (ö.1176) gibi pek çok Müslüman tarihçi ve müfessir tarafından olumlu ifadelerle anılmıştı.<sup>79</sup> Binaenaleyh Paulus'un Kur'an tefsirlerine ve hatta meallerin dipnotlarına kadar girdiği gözlenmektedir.<sup>80</sup> Paulus'un, Yâsîn Sûresi'nde zikredilen ve *ashâbü'l-karye*<sup>81</sup> gönderildikleri belirtilen üç

<sup>76</sup> Detaylar için bk. Duygu, Zafer, *İslam ve Hristiyanlık: Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021).

<sup>77</sup> Örneğin şu çalışmaya bk. Tacchini, Davide, "Paul the Forgerer: Classical and Modern Radical Views of the Apostle of Tarsus," *Islamochristiana* 34 (2008), 129-147.

<sup>78</sup> Seyf b. Ömer et-Temîmî özelinde bk. Anthony, Sean W., "The Composition of Sayf b. Umar's Account of King Paul and His Corruption of Ancient Christianity", *Der Islam*, 85, (2008), 164-202; Abdulahad Dâvûd'un eleştirileri özelinde bk. Dâvûd, Abdulahad, *İncil ve Salih*, Baskıya Hazırlayan: Kudret Büyükçoşkun, (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999); İbn Hazm bağlamında krş. Aşirov, Tahir, "İbn Hazm'ın Yeni Ahit Mektuplarına Bakışı", *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumunu Bildiri Kitabı*, 26-28 Ekim 2007, Bursa, Süleyman Sayar-Muhammet Tarakçı (eds.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 651-662; Kadı Abdulcabbar açısından bk. Pines, Shlomo, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, (Kudüs: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1966); yine Kadı Abdulcabbar özelinde ayrıca bk. Kara, Yasin, *Nasranilere/Ebionitlere 11. Yüzyılda Müslüman Teolojide Tanıklık: Kadı Abdulcabbar Örnekleme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, (Ankara, 2022).

<sup>79</sup> Muhammad, Bilal, "Muslim Perspectives On St. Paul", *Berkeley Institute for Islamic Studies*, <https://bliis.org/research/saint-paul-islam/> (erişim: 22.02.2022, 12:38).

<sup>80</sup> Örneğin bk. *The Holy Qur'an*, Ali, A. Yusuf (Metin, Tercüme, Tefsir), (Brentwood, Maryland: Amana Corp., 1983), 1173.

<sup>81</sup> Yâsîn Sûresi'nin 13-29'uncu ayetlerinde, *ashâbü'l-karye*'ye iki elçi gönderildiği, bu ikisinin sonradan üçüncü bir elçiyle desteklendiği belirtilmektedir. Aslında *ashâbü'l-karye*'nin kimler olduğuna, onların hangi şehirde oturduklarına ve kendilerine

seçkin elçiden biriyle özdeşleştirilmesi bunun tipik bir örneğidir.<sup>82</sup> Kısaca, Paulus'un hem şahsiyeti hem de teolojik savları yönünden bazı Müslümanlar tarafından da meşru ve muteber sayıldığı söylenebilir.

Tüm bu tereddütlere rağmen Paulus hakkında Kur'an'dan hareketle net bir paradigma ortaya koymak mümkündür. Bunun için bazen birbirleriyle kesişen üç yoldan ilerlemek gerekir. İlk olarak; yaşadığımız bu çağda tarih bilimi hakikaten önemli gelişmeler kaydetmiş durumdadır. Bu bağlamda Hristiyanlık tarihini, tarihsel İsa'yı, ilk Kudüs cemaatini, Paulus'u ve onun İsa'yla ve havarilerle ilişkilerinin mahiyetini kapsamlı bir bakışla derinlemesine inceleyen nice kıymetli eser kaleme alınmış, yeni metodlar ve paradigmlar ortaya konulmuştur.<sup>83</sup> Bu araştırmalarda ulaşılan sonuçlar ya da elde edilen bulgular bize, Kur'an'da geçen bazı kıssalar hakkında daha derin kavrayışlar yakalama imkânları sunmaktadır. Nitekim yakın dönemdeki arkeolojik araştırmalarla gün yüzüne çıkarılan ve Antikçağ'da yaşanan kilise içi tartışmalar çerçevesinde gelenek dışında bırakıldıkları anlaşılan pek çok "öteki İncil" metni ve bu metinlerden yansıyan teolojik çizgiler, düşünce ufkumuzu Yeni Ahit metinlerinden çok daha ötelere götürerek daha geniş bir bakış açısı kazandırmaktadır.

İkinci olarak; Kur'an genel ve temel mahiyette bazı inanç prensipleri ortaya koymuştur ve Paulus'un Yeni Ahit'ten yansıyan dinî içerikli söylemlerini bu prensipleri esas alarak yorumlamak imkân dâhilindedir. Söz gelimi, Kur'an'ın katı monoteist tutumu herkesçe bilinen bir gerçektir; İsa da dâhil olmak üzere istisnasız tüm peygamberlerin Allah merkezli (*teosentrik*) bir öğretiyi vaaz ettikleri pek çok Kur'an ayetinde belirtilmiştir.<sup>84</sup> Örneğin "yemin olsun ki biz, 'Allah'a kulluk edip Tağut'tan (azgınlık edenlerden) kaçının' diye (emretmeleri için) her ümmete bir elçi göndermiştik"<sup>85</sup> ya da "senden önce hiçbir elçi göndermedik ki ona

---

gönderilen elçilerin kimliklerine ilişkin Kur'an'da hiçbir açıklama yoktur. Ne var ki bazı tefsirlerde, bu *karye* Antakya olarak, oraya giden elçiler ise havariler şeklinde betimlenmiştir. Bk. Aydemir, Abdullah, "Ashâbü'l-karye", *DİA*, 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 468-469.

<sup>82</sup> Örneğin bk. Özzorluoğlu, Süleyman Tefik, *Kur'an-ı Kerim*, 2. Baskı (İstanbul, 1932).

<sup>83</sup> Kanaatimce tüm bu araştırmalar içinde en ayrıcalıklı yere sahip eserlerden biri şudur: Eisenman, Robert, *James the Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*, (Londra: Faber and Faber, 1997).

<sup>84</sup> Örneğin bk. Âl-i İmrân, 3/79-80; Hûd, 11/25-26, 50, 61, 84, 123; en-Nahl, 16/1-2; el-Mü'minûn, 23/31-32.

<sup>85</sup> en-Nahl, 16/36.

'Benden başka ilah yoktur; bana kulluk edin!' diye vahyetmiş olmayalım"<sup>86</sup> şeklindeki ayetler hem bu tevhidi hassasiyeti açıklamakta hem de nebilerin görev tanımını belirlemektedir. Dolayısıyla, Kur'an'a göre İsa'nın mesajı da kendisine değil, fakat sadece ve doğrudan Allah'a işaret etmiştir. İlginçtir; Yeni Ahit'te yer alan *kanonik* İncillerde de İsa'nın mesajı (tamamen değilse de) büyük ölçüde Kur'an'ın bu açıklamasına paraleldir. Yani İsa, İncil metinlerinde de büyük ölçüde Kur'an'ın anladığı mânâsıyla monoteist bir çizgiyi temsil etmiştir.<sup>87</sup> Öyle ki, İsa'nın tevhitçi mesajı özellikle Sinoptik İncillerin (Matta, Markos, Luka) çoğu pasajında baskın hâlde karşımıza çıkmaktadır.<sup>88</sup> Ne var ki, İsa'nın hem Kur'an'da hem de -genel itibariyle- Sinoptik İncillerin çoğu pasajında ısrarla Allah'a işaret edip O'na kulluk ve ibadet edilmesinin önemini vurgulayan tevhit mesajı, geleneksel olarak "Yuhanna" tabir edilen ve Paulusçu meçhul bir yazarca 1'inci yüzyıl sonlarında kaleme alınan dördüncü İncil'deki pek çok pasajda ve ayrıca yine Paulus'un çizgisini yansıtan öteki bazı Yeni Ahit metinlerinde bulanıklaşmış, yeni ve bambaşka bağlamlara kavuş(turul)muştur. Her ne kadar Yuhanna İncili'nde de İsa'yı tevhit çizgisiyle uyumlu gösteren pek çok pasaj mevcut ise de, bu İncil'de İsa'nın vurgusu (Allah'a değil de) genellikle kendi gücüne ve yetkisine yöneliktir.<sup>89</sup> Mesih'i bazı pasajlarında "tanrısal" bir varlık gibi sunan<sup>90</sup> Yuhanna İncili'nin meçhul yazarı, İsa'yı Sinoptik İnciller'e kıyasla çok daha üst düzey bir kristolojik değerde sunmuştur.<sup>91</sup> Paulus'un mektuplarına gelince; bu mektuplarda İsa'nın monoteist mesajı ya da yaşamı sırasında verdiği vaazlar zaten pek bir önemi haiz değildir. Zira Paulus, ilgiyi tümüyle ölümden dirildiği söylenen Mesih'in şahsiyetine ve onun "kurtarıcı" rolüne yönelmiştir. Bir başka deyişle, İsa'nın İsrailoğulları'nı Tanrı'ya kulluk etmeye çağıran *teosentrik* ve

<sup>86</sup> el-Enbiyâ, 21/25.

<sup>87</sup> Bu aşamada şu ilginç makaleyi önermek isterim: Brown, Raymond E., "Does the New Testament Call Jesus God?", *Theological Studies*, 26:4 (1965), 545-573.

<sup>88</sup> Pek çok örnek arasından bk. Markos, 12:29: "İsa şöyle karşılık verdi: 'En önemlisi şudur: Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dır'".

<sup>89</sup> Ashton, John, *Understanding the Fourth Gospel*, 2. Baskı (New York: Oxford University Press, 2007), 141-143.

<sup>90</sup> Yuhanna, 1:1-4.

<sup>91</sup> Detaylar için bk. Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?* 246-253; Yuhanna İncili'nin tek elden çıkmış bir metin olmadığı, bu metnin bugünkü hâliyle süreç içinde farklı yazarların ve redaktörlerin müdahaleleriyle ortaya konulduğu malumdur. Yuhanna'nın Mesih'i farklı şekillerde tanımlamış olması bir ölçüde buradan kaynaklanmış olabilir.

ayrıca onları Tevrat'taki Yasa'ya uymaya davet eden Yasa merkezli mesajının tersine,<sup>92</sup> Paulus'un mesajı Mesih merkezlidir (*kristosentrik*). Onun mesajı, Mesih'in günaha "kefarete" sayılan ölümüyle birlikte Yasa'ya (Tevrat'a) ihtiyacın kalmadığı ve Yasa'nın ortadan kalkmış olduğu varsayımına dayanmaktadır.<sup>93</sup>

Kur'an'ın mesajı ile Paulus'un mesajı arasındaki çarpıcı karşıtlığın tipik örneklerine daha basit karşılaştırmalarla da ulaşılabilir. Söz gelimi tevhit prensibiyle uyumlu Kur'an ayetlerine göre, "göklerin ve yerin otoritesi yalnızca Allah'a aittir"<sup>94</sup> ve üstelik Allah'ın kendi hükümranlığına kimseyi ortak etmesi de mümkün değildir.<sup>95</sup> Hâlbuki yer yer Paulus'un teolojik çizgisini de yansıtan ve meçhul bir yazarca kaleme alınan Matta İncili'ne göre, gökyüzünde ve yeryüzünde tüm yetki yalnızca Mesih'e aittir.<sup>96</sup> Dolayısıyla Kur'an'da sadece Allah'a has kılınan, Allah'ın başkasıyla paylaşmayacağı da belirtilen bir yetki ya da otorite, kilisenin "kanonik" bir İncil metninde açıkça İsa'ya atfedilmiştir. Paulus'un mektuplarında veya onun çizgisini yansıtan diğer bazı Yeni Ahit metinlerinde Kur'an'ın tevhit prensibiyle uyuşmayan çok sayıda başka pasaj ve ifade göstermek<sup>97</sup> ve bu bahsi uzatmak kolaydır; ama böyle bir teşebbüs mütevazı bir makalenin sınırlarını aşmak anlamına gelecektir.

Üçüncü ve esas olarak; Kur'an'da spesifik olarak İsa'dan, havarilerden, İncil'den veya Hristiyanlıktan bahseden ayetlerden bazıları Paulus meselesi hakkında da bize ciddi yardımlar sağlayabilecek yapıdadır. Gerçi Kur'an'da Paulus'un adı açıkça geçmemektedir ki, bunu daha önce de görmüştük. Fakat onun kendisine ve Mesih'e yönelik söylemleri sonradan geleneksel (bugünkü) Hristiyanlığın esasını oluşturduğu için, Kur'an'da Hristiyanlıktan bahseden ve söz gelimi *reddiye* ya da *tashih* niteliği taşıyan bazı ayetlerde dolaylı şekilde Paulus'a da atıfta bulunulmuş olmaktadır. Bu bağlamda ve aşağıda göreceğimiz gibi Mâide Sûresi'nin 117'nci ve Nisâ Sûresi'nin 157'nci ayetleri kıymetli detaylar içermektedir.

<sup>92</sup> Detaylar için bk. Duygu, Zafer, "İsa ve Musa Yasası (Νόμος Μωυσή) Meselesi", *Bilimname*, 35, (2018), 283-304.

<sup>93</sup> Pek çok örnek arasından bk. Romalılar, 10:4; Galatyalılar, 2:14-20.

<sup>94</sup> Pek çok örnek arasından bk. et-Tevbe, 9/116.

<sup>95</sup> Örneğin bk. el-Kehf, 18/26.

<sup>96</sup> Matta, 28:18: Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς / (İsa'nın ağzından): Gökyüzünde ve yeryüzünde tüm otorite/yetki bana verilmiştir.

<sup>97</sup> Örneğin bk. 2 Timotheos, 4:1.

Çünkü bahsi geçen ilk ayette Paulus'un kendisine yönelik "seçilmişlik" ve "elçilik" iddiaları, yani onun şahsiyeti; ikinci ayette ise yine Paulus'un Mesih üzerinden gündeme getirip Hristiyan inancının temelini yerleştirdiği "çarmıh üstünde kefarete ölümü" iddiası çürütülmektedir. Paulus teolojisinin ve dolayısıyla geleneksel Hristiyanlığın özünde Paulus'un kendisine ve Mesih'e yönelik "hikmeti kendinden menkul" söylemleri iki temel ayağı teşkil ettiğinden, Kur'an'ın söz konusu iki ayetini bu bağlamda da okumamak için hiçbir neden yoktur.

### 3.1. Paulus'un "Seçilmiş Elçilik" İddiası Bağlamında Mâide 117

Mâide Sûresi'nin 110'uncu ayetinden itibaren konu İsa ve havarilerdir. Nitekim 116'ncı ayette Allah bizzat İsa'ya sormuştur: "Ey Meryem oğlu İsa! Allah'ın yanında beni ve annemi de iki ilah olarak kabul edin diye insanlara sen mi söyledin?" İsa, cevabında önce, böyle bir şey söylemediğini dile getirir; sonrasında ise 117'nci ayette şöyle söyler:

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

*Onlara, senin bana emrettiğin şu sözden başka bir şey söylemedim: "Benim Rabbin ve sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin." İçlerinde olduğum sürece üzerlerine tanıklım. (Fakat) sen beni vefat ettirince üzerlerine yalnız sen gözetleyici oldun. Ve sen zaten her şey üzerinde bir şahitsin, bir tanıksın.*

Bu ayetin konumuz bağlamında çok önemli noktası; İsa'nın, hem de bizzat kendi ağzından kendisinden sonra ne olduğunu bilmediğini dile getirmesidir. Ayete göre İsa, yaşamı sırasında, yani insanların arasında bulunduğu sırada onlara tanıktır. Ama onun, vefat ettirilmesinden sonra dünyada ne olup bittiği hakkında hiçbir bilgisi yoktur.<sup>98</sup> Eğer böyleyse, İsa'nın dünyevî yaşamının sonrasında dünyayla ve insanlık ailesiyle hâlâ

<sup>98</sup> Bilindiği gibi, İsa'nın vefatı konusunda müfessirler iki farklı görüşü esas alırlar. Bir grup İsa'nın ölmediğini, fakat ruh ve bedeniyle göğe yükseldiğini ve kıyamet alametlerinden biri olarak ahir zamanda dünyaya tekrar ineceğini düşünür. Diğer bir grup ise onun herkes gibi öldüğüne ve dünyaya yeniden dönmeyeceğine inanır. Bu tartışma şüphesiz birçok açıdan önemlidir; ama ben, burada bu konuya hiçbir biçimde girmiyorum. Çünkü her iki hâlde de (yani İsa peygamber göğe de yükselmiş olsa ölmüş de olsa) onun yeryüzündeki varlığı tarihsel sürecin bir anında nihayete ermiş olmaktadır ki, bu makalenin konusu bakımından dikkate şayan nokta tam olarak burası, yani o andır.

irtibatla olduğunu, bilmediğimiz bir âlemden dünyayla etkileşime girerek kendisine Paulus gibi yeni “elçiler” seçtiğini ve bu elçiler üzerinden de insanlığı ve tarihi şekillendirmeyi sürdürdüğünü söylemek imkânsızdır. Kur’ân’da kendisinden sonra yaşananlara ilişkin hiçbir tanıklığı ve bilgisi olmadığını ve bu sürece yalnızca ve yalnızca Allah’ın şahitlik ettiğini açıkça belirten İsa’nın, “ölümden dirildikten sonra”<sup>99</sup> Şam yolunda Paulus’a görünmesi<sup>100</sup> ve onu “elçi” olarak seçmesi<sup>101</sup> ve hatta Paulus aracılığıyla devamlı surette insanlığa seslenmesi ve tarihsel süreci yönetmesi<sup>102</sup> nasıl mümkün olabilir? Kısaca ifade edilirse; Paulus’un kendisine yönelik “seçilmiş elçilik” iddiasının Kur’ân açısından hiçbir değeri ve karşılığı yoktur.

### 3.2. Mesih’in Çarmıhta Ölümü Sayesinde İnsanlığın Kurtuluş Kazandığı İddiası Özelinde Nisâ 157

Nisâ Sûresi’nde 152’nci ayetten sonra Ehl-i Kitap söz konusu olmakta, 157’nci ayette ise İsa’nın çarmıha gerilmesi konusu tartışılmaktadır. Bu ayet, şu ifadeleri içermektedir:

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا

*“Biz, Allah’ın resulü Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” demeleri yüzündendir. Oysa onu öldürmediler, onu asmadılar da, sadece o onlara benzer gösterildi. Onun hakkında tartışmaya girenler, onunla ilgili olarak tam bir kuşku içindedirler. Onların, ona ilişkin bir bilgileri yoktur; sadece sanıya uymaktalar. Onu kesinlikle öldürmediler.*

Bu ayetin mesajı hakikaten çok açıktır. Buna göre, İsa’nın çarmıha gerilmek suretiyle öldürüldüğünü söylemenin imkânı yoktur. İsa’nın nasıl öldüğü konusunda ya da onun akıbeti hakkında hiçbir şey söylemeyen Kur’ân, onun nasıl ölmediğine (ya da öldürülmediğine) ilişkin niçin bu denli ilginç ve net bir açıklama yapmaktadır? Kur’ân, niçin İsa’nın çarmıha gerilmek suretiyle öldürülmediğini ve hatta hiçbir biçimde düşmanlarınca öldürülmediğini kesin dille söylemektedir? Öyle anlaşılıyor ki Kur’ân, burada, Paulus’un çarmıh meselesine ilişkin yorumunu reddetmektedir. Bir

<sup>99</sup> Krş. Luka, 24:6; Elçilerin İşleri, 10:40; 1 Korintliler, 15:17, 20; Efesliler, 2:6.

<sup>100</sup> Krş. Elçilerin İşleri, 9:1-19.

<sup>101</sup> Krş. 1 Korintliler, 9:1-2.

<sup>102</sup> Krş. 2 Korintliler, 13:3 ve özellikle Galatyalılar, 2:20.

başka deyişle Paulus'un iddiasının aksine, Kur'an'a göre İsa'nın nasıl öldüğü meselesi çok önemsiz bir detaydır. Kur'an'a bakarak, ebedî kurtuluşu Mesih'in ölümü ve dirilişle özdeşleştirmek mümkün görünmemektedir. Yine Kur'an'dan hareketle, "aslı günah" gibi bir öğretiyi savunmak da olanaksızdır. Çünkü Kur'an'da Allah, Âdem'in tövbesini kabul ettiğini birkaç ayette belirtmekte,<sup>103</sup> hiç kimsenin başkasının günah yükünü üstlenemeyeceğini ısrarla vurgulamaktadır.<sup>104</sup> Nitekim Kur'an'ın bu yaklaşımı, suçun ve cezanın şahsiliği şeklindeki evrensel hukuk ilkesiyle de uyumludur. Kısaca, geleneksel Hristiyanlığın Paulus tarafından oluşturulan en temel teolojik iddiası, Kur'an tarafından onaylanmamakta, aksine reddedilmektedir.

### Sonuç

Hristiyan misyonerlerin Türkiye'de ve İslâm Dünyası'nda yürüttükleri faaliyetler kapsamında, Kur'an'ın önceki vahiylerle ve eski peygamberlerle kurduğu *tasdik* ilişkisinin manipülasyon konusu yapıldığı gözlenmektedir. Bu itibarla *enkültürasyon* (kontekste uydurma) metodu uyarınca, genel itibarıyla Hristiyan kurtuluş mesajını içerip yansıtan *Yeni Ahit* adlı kutsal metinler koleksiyonunun *İncil* adıyla Türkçeye çevrilip tedavüle sokulması bunun tipik bir örneğidir. Bu durum birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. İsa'nın sonrasında sahneye çıkan ve "Mesih'in seçilmiş elçisi" olduğu iddiasıyla ve ortaya atığı teolojik fikirlerle Yeni Ahit metinlerini kısmen oluşturup kısmen de besleyen Tarsuslu Paulus'un Kur'an açısından durumu bu sorunlar arasında önemlilerden biridir.

Buradan hareketle bu makalede, Paulus'un şahsiyeti ve temel teolojik iddiaları Kur'an bağlamında ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu doğrultuda Paulus'un kendisine ve Mesih'e yönelik öne çıkan söylemleri kısmen Kur'an'ın ortaya koyduğu genel ve temel inanç prensipleri kısmen de spesifik bazı ayetler esas olmak kaydıyla analiz edilmiştir. Ulaşılan sonuç; Kur'an ile önceki vahiy ve peygamberler arasında mevcut *tasdik* ilişkisinin şüphe götürmediği gerçeği şerh düşülmek kaydıyla, Paulus'un bu tasdik ilişkisi kapsamında yer alamayacağı şeklinde olmuştur. Zira Paulus'un Yeni Ahit metinlerinin birçok pasajında ve özellikle kendi mektuplarında belirginleşen birtakım iddiaları, Kur'an'ın ortaya koyduğu

<sup>103</sup> el-Bakara, 2/37; Ayrıca krş. Tâhâ, 20/115-124.

<sup>104</sup> el-En'âm, 6/164.

temel inanç prensipleriyle bazen çeliştiği gibi, yine Kur'an'ın spesifik bazı ayetleriyle de reddedilmektedir.

Böylece, misyonerlerin İncil hakkında konuşarak onu eleştirmenin Kur'an'ı da eleştirmek olacağı iddiası, basit ve asılsız bir temenniden başka bir şey değildir. Çünkü Kur'an her yönüyle bu iddiayı reddetmektedir.



## KAYNAKÇA

- Aksakal, Zeynep Nermin. "Kur'ân'a Göre Ehl-i Kitabın Kutsal Kitaplardaki Ayetleri Tahrifi, Gizlemesi ve Ayetlerle Amel Keyfiyeti". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUIFD)* 4/2 (31 Aralık 2017), 73-108.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an*. Wordsworth Editions Ltd., 5th edition., 2001.
- Anthony, Sean W. "The Composition of Sayf b. 'Umar's Account of King Paul and His Corruption of Ancient Christianity". *Der Islam* 85/1 (Ocak 2009). <https://doi.org/10.1515/ISLAM.2010.003>
- Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Aslan, Reza. *Zelot Nasırah İsa'nın Hayatı ve Dönemi*. çev. Nalan Tümay. Okuyan Yayınları, 2014.
- Aşirov, Tahir. "İbn Hazm'ın Yeni Ahit Mektuplarına Bakışı". *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Bildiri Kitabı, 26-28 Ekim 2007-Bursa*. ed. Muhammet Tarakçı - Süleyman Sayar. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Aydemir, Abdullah. "Ashâbü'l-karye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, Fuat. *Pavlus Hristiyanlığın Giriş*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2017.
- Aykıt, Dursun Ali. *Misyon ve İnciller / Misyonerliğin Tarihsel Kökenleri*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Batuk, Cengiz. *Pavlus'u Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Biçer, Ramazan. *İslam Kelamcılarına Göre İncil*. Gelenek Yayınları, 2004.
- Brown, Raymond E. "Does the New Testament Call Jesus God?" *Theological Studies* 26/4 (Aralık 1965), 545-573. <https://doi.org/10.1177/004056396502600401>
- Cedid, İskender. *Tevrat ve İncil'in Değişmezliği Yorumları ve İncelemeleri*. İstanbul: GDK Yayınları, 2020.
- Crollius, A. Roest, "İnkültürasyon", çev.: Ali İsra Güngör, *Dinî Araştırmalar*, 1/1. (1998), 93-105.

- Davud, Abdülehad. *İncil ve Salib*. ed. Kudret Büyükcoşkun. İnkılab Yayınları, 1999.
- Doğan, Bilal. *Pavlus ve Pelagius Bağlamında Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2018.
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. Timaş Yayınları, 2023.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler Midir? Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2. Baskı., 2022.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayınları, 4. Baskı., 2022.
- Duygu, Zafer. "İsa ve Musa Yasası (Νόμος Μωυσῆ) Meselesi". *Bilimname* 2018/35 (30 Nisan 2018), 283-304. <https://doi.org/10.28949/bilimname.385902>
- Duygu, Zafer. "İsa'nın Yeni Ahit'te 'Tanrı Oğlu' olarak tanımlanması meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (01 Nisan 2018), 155-181. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001486](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001486)
- Duygu, Zafer. *İslam ve Hristiyanlık: Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Ebu Leyla, Muhammed. "İbn Hazm'a Göre İnciller". *İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Bildiri Kitabı, 26-28 Ekim 2007-Bursa*. ed. Muhammet Tarakçı - Süleyman Sayar. 599-634. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Ehrman, Bart D. *İncil Nasıl Değiştirildi?* çev. Özlem Toprak. İstanbul: Truva Yayınları, 2007.
- Ehrman, Bart D. *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Eisenman, Robert. *James the Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*. Londra: Faber&Faber, 1997.

- Esen, Muammer. "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 93-110. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001016](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001016)
- Gündüz, Şinasi. *Paulus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Güngör, Ali İsmail, "Kilise'nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon'un Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2002), 171-185.
- Hanson, Richard Patrick Crossland, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Hoover, Jon. "İslâmî Monoteizm ve Teslis". çev. Zeynep Yücedoğru. *Oksident* 1/1 (06 Ağustos 2019), 117-143. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3360748>
- Kaplan, İbrahim. "Erken Dönemde Hıristiyan Karşıtı Söylemin Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 165-183. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000052](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000052)
- Kaplan, İbrahim. *İslâm'a göre Hıristiyanlık: erken dönem İslâm kaynaklarında Hıristiyanlık üzerine değerlendirmeler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Kara, Yasin, *Nasranilere/Ebionitlere 11. Yüzyılda Müslüman Teolojide Tanıklık: Kadı Abdulcabbar Örnelemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dan. Mahmut Ay, (Ankara, 2022).
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Lüdemann, Gerd. *Paul: The Founder of Christianity*. Amherst, N.Y: Prometheus, 1st Edition., 2002.
- Maccoby, Hyam. *Paul and Hellenism*. London : Philadelphia: Trinity Press International, A edition., 1991.
- Maccoby, Hyam. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. New York: HarperCollins, Attribute not applicable for product edition., 1987.

- Madrigal, Carlos. *Apologia İncil ve Hristiyan İnanıcı Sorgulanyor*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2009.
- Meral, Yasin. *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Muhammad, Bilal. "Muslim Perspectives on St. Paul". *Berkeley Institute for Islamic Studies* (blog). Erişim 22 Şubat 2022. <https://bliis.org/research/saint-paul-islam/>
- Orum, Fatih. *Tasdik Tebyin ve Nesib*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Oymak, İskender. *Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Özdeş, Talip. "Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'an Perspektifinden Hristiyan İnanıcıyla Mukayeseli Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1497-1516. <https://doi.org/10.18505/cuid.785750>
- Özzorluoğlu, Süleyman Tefvik. *Kur'an-ı Kerim*. İstanbul, 1932.
- Pines, Shlomo. *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*. Kudüs: Academy of Sciences and Humanities, 1966.
- Schoeps, H. J. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. çev. H. Knight. Cambridge: West Minister Press, 1961.
- Schoeps, Hans Joachim. *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, First American Edition., 1969.
- Shaw, Brent D. "The Myth of the Neronian Persecution". *Journal of Roman Studies* 105 (Kasım 2015), 73-100. <https://doi.org/10.1017/S0075435815000982>
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2nd edition., 2002.
- Tacchini, Davide. "Paul the Forgerer: Classical and Modern Radical Views of the Apostle of Tarsus". *Islamochristiana* 34 (2008), 129-147.
- Tarakçı, Muhammet. "Tevrat ve İncil'in Tahriği ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu". *Usul İslam Araştırmaları* 2/2 (01 Aralık 2004).

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (01 Haziran 2003).

Turan, Süleyman. *Misyonerliğin Kurucusu Paulus*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.



*DEUİFD LVIII / 2023, ss. 63-95.*

**Muhammed B. Kerrâm ile Mekhûl En-Neseî'nin Kelâmî Görüşlerinin  
Karşılaştırılması\***

Züleyha BİRİNCİ\*\*

**ÖZ**

Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), Kerrâmiyye adlı fırkayı kurmuş ve geniş bir taraftar kitlesi edinmiştir. Fakat görüşleri sebebiyle eleştirilere uğramıştır. İbn Kerrâm'ı ve Kerrâmiyye'yi eleştirenler arasında Ehl-i sünnet müntesipleri başta gelmektedir. Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî (ö. 318/930) ise Hanefî âlimlerden biri olup fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerle meşgul olmuştur. Fırak edebiyatına dair yazmış olduğu eser, günümüze kadar gelmiş ve özellikle Hanefî-Mâtürîdî fırak eserleri üzerinde etkili olmuştur. Mekhûl en-Neseî'nin itikadî yönden hangi mezhebe bağlı olduğu hususunda farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu konu üzerindeki tartışmalar, akademik çevrelerde halen mevcudiyetini korumaktadır. Bununla beraber çoğunlukla Kerrâmiyye mezhebine mensup olduğu düşünülmüştür. Ancak İbn Kerrâm ile Mekhûl en-Neseî'nin kelâmî görüşleri daha önce müstakil olarak incelenmemiştir. Bu nedenle bu makale her iki ismin kelâmî görüşlerinin karşılaştırılmasını konu edinmektedir. Makalenin amacı Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmiyye mezhebine mensup olup olmadığı yönündeki tartışmaların aydınlatılmasına katkı sağlamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Muhammed b. Kerrâm, Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî, Kerrâmiyye, Ehl-i Sünnet.

**Comparison of The Theological Opinions of Muhammad Ibn Karram  
and Makhul Al-Nasafi**

**ABSTRACT**

Mohammad ibn Karram, he founded a group called Karramiyyah and gained a large follower base. But he has been criticized for his views. Among those who criticize Ibn Karram and Karramiyyah, followers of Ahl al-Sunnah come first. Makhul al-Nasafi is one of the Hanafi scholars and has been busy with sciences

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, zbirinci@trabzon.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0397-8130

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 13.10.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 04.11.2023

such as fiqh, kalam and sufism. The work he wrote on firaq literature has survived to the present day and has been especially influential on Hanafi-Maturidi heresiographical works. Different ideas have been put forward about which theological sect Makhul al-Nasafi belongs to. Discussions on this issue still exist in academic circles. However, it was generally thought that he belonged to the Karramiyyah sect. However, the theological views of Ibn Karram and Makhul al-Nasafi have not been examined independently before. Therefore, this article deals with the comparison of theological views of both names. The aim of the article is to contribute to the elucidation of the debates on whether Makhul al-Nasafi belonged to the Karramiyyah sect or not.

**Keywords:** Kalam, Muhammad ibn Karram, Abu Mutr' Makhul al-Nasafi, Karramiyyah, Ahl al-Sunnah.

## GİRİŞ

Kerrâmiyye'nin kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) Sicistan'da doğmuştur. Tahsili için Nişâbur, Belh ve Herât gibi şehirlere gidip öğrenimini tamamladıktan sonra Sicistan'a dönmüştür. Kendisini ibadete vermiş ve geniş bir taraftar kitlesine sahip olmuştur. Sicistan valisi, dinde bid'atlar ortaya çıkardığı için kendisini öldürtmek istemiş, ancak taraftarları çok olduğu için bunun yerine onu sürgün etmiştir. Bunun ardından o, görüşlerini Gur, Garcistan ve Horasandaki kırsal kesimlerde yaymıştır. Beş yıl Mekke'de bulunmuş, sonra Nişâbur'a dönmüş, tekrar Sicistan'a gitmiş ve oradan Nişâbur'a geçmiştir. Fikirleri ve yaşantısı dolayısıyla halkın tepkisini toplamıştır. 243/857 yılında Nişâbur'da hapsedilmiş, bir müddet sonra serbest bırakılmış, ardından sekiz yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. 251/865 senesinde serbest bırakıldıktan sonra Kudüs'te vaaz vermeye başlamıştır. İman hakkındaki görüşü dolayısıyla kitapları yakılmıştır. Kudüs valisi tarafından sürgün edildiği Remle'de vefat etmiştir. Kendisine *Kitâbü't-Tevhîd*, *Kitâbü Aşâbi'l-Kabr*, *Kitâbü's-Sır* ve *Makalât* adlı eserler nispet edilmiştir. Fakat eserleri günümüze ulaşmamıştır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı ve faaliyetleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firakati'n-nâciye* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 2. Basım, 1977), 202-203; Ebü'l-Kasım Ali İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1995), 55/127-130; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1986), 11/20; Şerafettin Yaltkaya, "Kerramiler",



Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî (ö. 318/930) ise Neseî'te yaşamış bir Hanefî âlimdir. Kendisi birçok meşhur âlimin yetiştiği Neseî ailesinin bir üyesidir. Fıkıh ilminin yanı sıra kelâmıla, tasavvufıla ve hadisle de meşgul olmuştur. Fıkıhî sahada yazdığı eser *Kitâbü's-Şu'a* adını taşır, ancak bugün elimizde mevcut değildir. Bugüne ulaşan eserleri, tasavvufî-ahlâkî sahadaki *el-Li'li'yyât* ve *Kitâb fî Fazlı Sübhânallah* ile fırak edebiyatı hakkındaki *Kitâbü'r-Red*'dir. Mekhûl en-Neseî'nin kelâmî yönünü ortaya koyan eseri *Kitâbü'r-Red*'dir. Bu eserinde mezhepleri 73 fırka hadisini esas alarak tasnif etmiştir. Bid'at ehli fırkalara eleştiriler yöneltilmiş, naklî ve aklî delillerle onların görüşlerini reddetmiştir.<sup>2</sup>

Mekhûl en-Neseî *Kitâbü'r-Red* adlı eserinde, kurtuluşa erecek fırka olan Ehl-i Sünnet'e (Ehlü'l-Cemâa) tâbi olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan bid'at fırkalarını tenkit etmiş, ancak Kerrâmiyye'den hiç bahsetmemiştir.<sup>3</sup> Bu vb. nedenlerle Mekhûl en-Neseî'nin itikadî yönden hangi mezhebe mensup olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür ve akademik mecralarda bu konuyla ilgili tartışmalar halen devam etmektedir. Bu bağlamda Mekhûl en-Neseî'nin Mürcie'ye veya Ehl-i Sünnet'e aidiyetini ileri sürenler olduğu gibi mezhep aidiyeti konusunda belirgin bir fikir ileri sürmeme yolunu tutan araştırmacılar da olmuştur. Bununla birlikte araştırmacıların büyük çoğunluğu Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmiyye'ye mensup olduğu kanaatine varmıştır.<sup>4</sup>

*Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 11 (Nisan 1929), 1-4; Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/546-547.

<sup>2</sup> Mekhûl en-Neseî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Ebû Abdullâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 11/364; İlyas Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/570-571.

<sup>3</sup> Bk. Ebû Mutî' en-Neseî, *er-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle Bid'at Ehlî ve Sapkın Fırkalara Reddiye*, thk. Seyit Bahçıvan, çev. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 48-51, 72-81, 304-305.

<sup>4</sup> Bk. Ulrich Rudolph, *Semerkan'ta Ehl-i Sünnet Kelâmî Mâturîdî*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, 148-153; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yayınları, Ankara, 2018, 35, 335-337, 340; Kadir Gömbeyaz, "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 344-345; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 415-417. Esasında araştırmacıların Mekhûl en-Neseî ile ilgili düşüncelerinin karmaşık bir yapı arz

İbn Kerrâm'ın kurucusu olduğu Kerrâmiyye fırkası, itikadî mezheplerden biridir.<sup>5</sup> Bundan dolayı İbn Kerrâm ve Mekhûl en-Nesefî'nin kelâmî fikirlerinin benzer yahut farklı yönlerinin tespit edilmesi, Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmîler'den biri olup olmadığının belirginlik kazanmasında önemli ve gerekli bir araştırmadır. Fakat iki ismin itikadî-kelâmî görüşleri üzerinde daha önce müstakil olarak akademik bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple bu araştırma, her iki ismin kelâmî fikirlerinin karşılaştırılmasını konu edinmiştir. Bu çalışmanın amacı, Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye'ye mensup olup olmadığı hakkındaki tartışmaların aydınlık kazanmasına katkı sağlamaktır.

Makalede doküman analizi metodu kullanılmıştır. Muhammed b. Kerrâm'a ait eserler bugüne ulaşmadığından dolayı onun kelâmî görüşlerinin tespiti için eserlerinden doğrudan alıntı yapan veya görüşlerine yer veren klasik kaynaklardan istifade edilmiştir. İbn Kerrâm ve takipçilerine ait fikirlerin doğru şekilde tespit edilebilmesi maksadıyla Kerrâmî müelliflere ait olup günümüze intikal edebilen az sayıda eser de dikkate alınmıştır. Mekhûl en-Nesefî ile İbn Kerrâm'ın vefat tarihleri arasında altmış küsur yıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bundan dolayı İbn Kerrâm ile Mekhûl en-Nesefî'nin görüşlerinin karşılaştırılmasında, aralarındaki bu zaman farkı da göz önünde bulundurulmuş ve daha isabetli bir sonuca ulaşabilmek için İbn Kerrâm'ın taraftarlarına atfedilen görüşler de incelenmiştir. Ancak İbn Kerrâm ve takipçilerine ait olan veya onlara izâfe edilen fikirlerin zamanın ilerlemesiyle birlikte değişikliğe uğrayabilmesi ihtimaline karşı Kerrâmîler'e atfedilen görüşlerin incelenmesi, ağırlıklı olarak mütekaddimûn dönemine ait kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarıyla sınırlı tutulmuştur. Mekhûl en-Nesefî'nin kelâmî düşüncelerinin belirlenmesi hususunda ise bu görüşlerinin yer aldığı *Kitâbü'r-Red* adlı eseri kaynak edinilmiştir. Tespit edilen veriler birbirleriyle karşılaştırılmış ve kelâmî açıdan analiz edilmiştir.

---

ettiğini söylemek mümkündür. Zira Mekhûl en-Nesefî'yi Mürcie'yle veya başka bir mezheple ilişkilendiren araştırmacıların önemli bir bölümü, aynı zamanda onun Kerrâmî olabileceğini de ifade etmişlerdir. Nesefî'nin mezhebî kimliğiyle ilgili değerlendirmeler içeren bir araştırma için bk. Züleyha Birinci, "Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Mezhebî Kimliği: Mürcû veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (Aralık 2021), 229-249.

<sup>5</sup> Bk. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294.

Bu araştırmada İbn Kerrâm ve görüşlerinin tespiti için Kerrâmîler'e ait bugüne ulaşabilen az sayıda kaynak<sup>6</sup> haricinde çoğunlukla Kerrâmî olmayan diğer grupların ve ilim adamlarının eserlerine müracaat edilmiştir. Bu eserler her ne kadar Kerrâmîler aleyhine taraflı bir tavır takınılması, görüşlerinin çarpıtılması ve olduğundan başka gösterilmesi gibi olumsuzluklara ihtimal taşısı da<sup>7</sup> -klasik dönemde ortaya çıkmış diğer birçok fırkada olduğu gibi- bu grup hakkında bilgi edinebilmenin de başka bir yolu bulunmamaktadır. Kerrâmiyye söz konusu olduğunda şunu da unutmamak gerekir ki kaynaklarda bu grubun Bâtıniyye'ye benzer bir takım gizli faaliyetler yaptıklarına, halka arz etmedikleri özel kitaplar yazdıklarına ve gerçek fikirlerini herkese açıklamadıklarına dair ifadeler kaydedilmektedir. Örneğin İsferyânî (ö. 471/1078), Kerrâmîler'in İbn Kerrâm'a ait *Azâbü'l-Kabr* adlı kitabı gün yüzüne çıkarmaya utandıklarını, bu nedenle aynı adı verdikleri başka bir kitabı İbn Kerrâm'a aitmiş gibi gösterip İbn Kerrâm'ın yazdığı asıl kitabı gizlediklerini söylemektedir.<sup>8</sup> Bundan dolayı İbn Kerrâm ve taraftarları hakkında elde edilen bulgularda yanılığa düşmemek, doğru ve güvenilir bilgiden uzaklaşmamak için grupla ilgili bu durumu da mutlaka dikkate almak gerekmektedir.

### 1. İmanla İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

Muhammed b. Kerrâm'ın ön plana çıkan görüşlerinin önemli bir kısmı iman konusundadır. Kendisinin bu mevzuda Mekhûl en-Nesefî ile karşılaştırılabilecek görüşleri şu şekilde ifade edilebilir.

<sup>6</sup> Bu kaynaklar hakkında bilgi için bk. Abdylkader Durguti, "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 113-140.

<sup>7</sup> Kerrâmî olmayan diğer gruplara ve ilim adamlarına ait eserlerde Kerrâmiyye aleyhine bu tür olumsuzluklar olabileceği yönündeki fikirler için bk. Margeret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyesi", *Kelam Araştırmaları*, çev. Hüseyin Doğan 13 (2015), 536; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları* 5 (2007), 50; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnel'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 5-6, 66; Hüseyin Doğan, "Mezhebî Taklit ve Taassubiyetin Dinî Nasları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi -Eş'arîler'in, Kerrâmiyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi-", *İslam ve Yorum III Din, Bilim ve Medeniyet*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 1/500-517; Aron Zysow, "Kerrâmiyye", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Orhan Şener Koloğlu vd., ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2022), 344.

<sup>8</sup> Ebû'l-Muzaffer Tâhir el-İsferyânî, *et-Tebârî fî'd-dîn ve temyîzül-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-balîkîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Âlemül-Kütüb, 1983), 114.

### 1.1. İmanın Mahiyeti

İbn Kerrâm'a yakın bir tarihte yaşayan Ebü'l-Kasım el-Ka'bi'nin (ö. 319/931) belirttiğine göre İbn Kerrâm'ın başını çektiği Kerrâmiyye grubu Allah'a imanını; kalp ile tasdik ve diğer itaatler olmaksızın, sadece dil ile ikrar olduğunu söylemektedir.<sup>9</sup> Ka'bi'nin bu söylediklerini tasdik eder mahiyette Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) de *Makalâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde bu konu hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Eş'arî'nin naklettiğine göre İbn Kerrâm'ın ashabı, imanın kalple değil dille ikrar ve tasdik olduğunu ileri sürmektedir. Onlar, kalbin mârifetinin veya dille tasdik dışında bir şeyin iman olduğunu inkâr etmektedirler. Küfrün de Allah'ı dille yalanlayıp inkâr etmek olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>10</sup> Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) gelince o da hem *Kitâbü't-Tevhîd*'de hem de *Te'vîlât*'ta Kerrâmîler'den bahsetmektedir. Mâtürîdî, Kerrâmîler'e imanın kalp ile tasdik değil, dil ile ikrardan ibaret olduğu görüşünü atfetmekte<sup>11</sup> ve bunun doğru olamayacağını naklî ve aklî delillerle izah etmektedir.<sup>12</sup> Hadis taraftarı olarak nitelenen Malâtî (ö. 377/987) de dil ile ikrar fikrini eleştirmektedir. Ne var ki Malâtî imanı sadece dil ile ikrar olarak kabul edenlerden, Mürcie'nin bir grubu olarak bahsetmekte ve onların görüşlerine itiraz etmekte,<sup>13</sup> fakat Kerrâmiyye'yi ismen zikretmemektedir.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi, *Kitâbü'l-Makalât ve meabu uyunü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, vd. (İstanbul: Kuramer, Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 389.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 141, 143.

<sup>11</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005), 1/35.

<sup>12</sup> Bk. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 601-610; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/313.

<sup>13</sup> Bk. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman eş-Şâfî el-Malâtî, *et-Tevhîd ve'r-red alâ ehli'l-ehlâ ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1968), 43-44, 151-152.

<sup>14</sup> Malâtî'nin h. 4. yüzyılın sonlarına doğru vefat eden bir fırak müellifi olarak Kerrâmîler'den ismen bahsetmemesi hususuna dikkat çekmekte fayda vardır. Zira Kerrâmiyye'den ismen bahsetmeme durumu h. 4. yüzyılın başlarında vefat eden Mekhûl en-Nesefî için de geçerlidir. Fakat iki fırak yazarı da Kerrâmiyye'yi ismen tenkit etmemesine rağmen Mekhûl en-Nesefî bazı görüşleri İbn Kerrâm'la benzer kabul edilerek Kerrâmîler'den sayılabilirken Malâtî, Allah'ın arşa istivâ etmesi gibi bazı görüşleri İbn Kerrâm'la benzeşmesine rağmen Kerrâmî olarak nitelendirilmemektedir. Mekhûl en-Nesefî hakkında böyle bir düşüncenin oluşmasında, kendisinin *Lü'lü'yyât* adlı tasavvufî kitabında İbn Kerrâm'dan alıntılar

Hicrî dördüncü asırdan beşinci asra doğru geçildiğinde İbn Kerrâm ve taraftarları hakkında aynı iddiaların yine dile getirildiği görülmektedir. Eş'arî kelâmcı İbn Fûrek (ö. 406/1015) Kerrâmîler hakkında biraz daha ayrıntılı bilgiler vermektedir. İbn Fûrek'in dile getirdiğine göre Kerrâmiyye, Allah'a imanın mârifet ve amelden bağımsız olarak yalnızca ikrar olduğunu söylemekte, bu ikrarın da kalp ile değil dille olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde küfrün de dilin inkârı ve yalanlaması olduğunu söylemektedir. Buna göre kişinin kalbi imanla dolu olduğu halde ikrah altında kalarak dahi olsa diliyle inkâr etse küfre girmiş olur. Aynı şekilde kalbiyle yalanlamış olsa bile diliyle ikrar eden kişi mümin kabul edilir. Bundan dolayı Kerrâmiyye, Ammâr b. Yâsir'in küfür ifadesini dile getirdiğinde gerçek bir kâfir olduğunu ve Abdullah b. Übey'in ikrarı sayesinde gerçek bir mümin olduğunu söylemişlerdir.<sup>15</sup> Mu'tezilî kelâmcı Kadî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da Kerrâmîler'e göre imanın dille ikrardan ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>16</sup>

Benzer biçimde İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Kerrâm ve taraftarlarının dil ile ikrar görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir. Ona göre İbn Kerrâm ve tâbileri açısından iman, kalpte küfür inancı olsa da dil ile Allah'ı ikrar etmektir. Böyle bir kişi, İbn Kerrâm ve takipçilerine göre Allah'ın dostu ve cennet ehli bir mümindir.<sup>17</sup> Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre de Kerrâmiyye, imanın sadece dille ikrar olduğunu ve bunun da herkeste bulunduğunu söylemiştir.<sup>18</sup> İbn Kerrâm ve takipçileri hakkında

---

yapmasının büyük bir rol oynadığı muhakkaktır. Kanaatimize göre bu alıntının; İbn Kerrâm'ın Cemâat topluluğundan sayılması ve onun zühde dair görüşlerine itibar edilmesi veya Kerrâmiyye'nin sûfî bir oluşum olarak görülmesi ve itikadî fikirlerine önem verilmemesi nedeniyle değil, Kerrâmîler'den gelebilecek hayatî tehlikelerin önüne geçebilmek maksadıyla yapılmış olması daha muhtemeldir. Nitekim klasik kaynaklarda Kerrâmîler'in muhaliflerine yönelik sindirme ve suikast girişimlerinde buldukları yönündeki iddialar bu düşünceye kapı aralamaktadır. Fakat yine de Mekhûl en-Neseî'yle ilgili bu muğlaklığın giderilebilmesi için daha fazla ve daha kuvvetli verilere ihtiyaç olduğu açıktır.

<sup>15</sup> Ebû Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tefik A. Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008), 106-107, 165, 181, 186, 188, 198.

<sup>16</sup> İbn Ahmed Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 2/630-631.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ebvâ ve'n-nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul, TYEKB Yayınları, 2017), 2/738-739; 3/524-525.

<sup>18</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 148, 219.

bilgi veren âlimlerden biri de Abdülkahir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037-38). Bağdâdî'nin bu bağlamda diğer âlimlerden en önemli farkı, İbn Kerrâm'ın bazı eserlerini bizzat görmüş olması ve doğrudan bu eserlerden bilgi aktarmış olmasıdır. Bağdâdî'ye göre Kerrâmiyye iman konusunda şu düşüncelere sahiptir. Onlara göre "Lâ ilâhe illallah Muhammed Resûlullah" diyenlerin tamamı gerçekten mümindirler. Bu kişiler samimi de olsalar, küfür ve sapkınlıklarını gizleyerek münafıklık da etseler, kendilerine Müslüman denilir, onlar Müslüman toplumun bir üyesidirler.<sup>19</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere erken devir kaynaklardan, daha muahhar sonraki kaynaklara kadar, İbn Kerrâm ve takipçilerine iman konusunda atfedilen görüş, dil ile ikrar görüşüdür. Kerrâmiyye ile özdeşleştiğini ifade edebileceğimiz bu görüşte ne kalbin tasdikinden ne de amelden bahsedilmekte, bilakis sadece dil ile ikrardan söz edilmektedir. Üstelik kişi, kalbinde şirk ve küfür olsa bile sırf diliyle ikrar ettiği için gerçek iman sahibi hakiki bir mümin olarak kabul edilmektedir. Mekhûl en-Neseffî'nin imanla ilgili görüşlerine bakıldığında onun da dil ile ikrar fikri üzerinde önemle durduğu görülmekte<sup>20</sup> ve bu anlamda İbn Kerrâm ile aralarında bir benzerlikten bahsedebilmek mümkün hale gelmektedir. Fakat Mekhûl en-Neseffî iman söz konusu olunca sadece dil ile ikrarla iktifa etmemekte ve dil ile ikrarla yetinenlere karşı çıkmaktadır.<sup>21</sup> O, dil ile ikrar yanında, tasdikten ve amelden de bahsetmektedir. Bu anlamda iman tanımını, ekseriyetle iman söz olması ve amelin imanın şerâî'i olması şeklinde yapmakta,<sup>22</sup> ayrıca iman tasdik olması ve tasdik, kalbin mârifeti olması<sup>23</sup> şeklindeki nakillere ve izahlara da yer vermektedir.<sup>24</sup>

Mekhûl en-Neseffî'nin ikrar vurgusunun, Hanefî bir fakih olması dolayısıyla dilin ikrarını önemsemesiyle mi alakalı olduğu, yoksa İbn Kerrâm'ın takipçilerinden biri olmasından mı kaynaklandığı hususu,<sup>25</sup> Mekhûl en-Neseffî hakkındaki temel problemlerden biridir. İncelemelerimiz neticesinde İbn Hazm'ın bu düğümün çözülmesine katkı sağlayan şu önemli bilgileri verdiği görülmüştür. İbn Hazm'a göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Cehm b. Safvân (ö. 128/754-46), Eş'arî ve İbn

<sup>19</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 9, 220, 343. Ayr. bk. İsferyânî, *et-Tefsîr*, 115-116.

<sup>20</sup> Neseffî, *er-Red*, 84-85, 112-113, 116-117, 120-121, 140-141, 244-247, 272-279.

<sup>21</sup> Neseffî, *er-Red*, 298-299.

<sup>22</sup> Neseffî, *er-Red*, 84-85, 112-113, 116-117, 272-273, 276-277.

<sup>23</sup> Neseffî, *er-Red*, 84-84, 120-121, 278-281.

<sup>24</sup> Mekhûl en-Neseffî'ye göre iman, dil ve kalple beraber gerçekleştiği, görüşü için bk. Karadaş, "Kerrâmiye", 48.

<sup>25</sup> Bu husustaki mülâhazalar için ayr. bk. Karadaş, "Kerrâmiye", 47-48.

Kerrâm ile taraftarları Mürcie'nin kollarını oluşturur. Bunlar arasından Ebû Hanîfe ve bir grup Hanefî fakih, Ehl-i sünnet'e en yakın olanlardır. Onlar imanın dil ile kalbin beraber tasdiki, amellerin ise imanın şerâî'î ve farzları olduğunu benimsemektedirler. Mürciî fırkalardan İbn Kerrâm ve taraftarları ise Ehl-i sünnet mezhebine en uzak olan fırkalardan biridir.<sup>26</sup> Zira İbn Kerrâm, bir kimse kalbi ile küfre inansa dahi imanın dil ile ikrar olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>27</sup> İbn Hazm'ın verdiği bu bilgiler, araştırmamız açısından oldukça ehemmiyetlidir. Çünkü İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Hanefî fakihlerden bir topluluk ile İbn Kerrâm ve takipçilerinin çizgisini birbirinden ayırmaktadır. İbn Kerrâm'la ilgili olarak dil ile ikrar fikrini ön plana çıkarmakta ve amellerden söz etmemektedir. Kerrâmiyye konusunda amelle ilgili aynı durum, yukarıda kaydettiğimiz diğer kaynaklar için de geçerlidir. Bununla birlikte İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve bir grup Hanefî fakihten bahsederken amel konusunu da zikretmekte ve onların, ameli imanın şerâî'î ve farzları kabul ettiklerini belirtmektedir. İşte amel konusundaki bu kabul, aynıyla Hanefî fakih Mekhûl en-Nesefî için de

<sup>26</sup> İbn Hazm'ın Ehl-i sünnet'e en uzak gördüğü diğer Mürciî fırkalar Cehmiyye ve Eş'ariyye'dir. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/10-11. İbn Hazm'ın yaptığı fırka tasnifinden de anlaşılabilir gibi makalât ve fırak yazarları ile bu konular hakkında görüş beyan eden diğer ilim adamlarının mezheplere bakışı ve tasnifi çok çeşitlilik arz edebilmektedir. Örneğin İbn Hazm, Eş'arî kelâmcıları Ehl-i sünnet dışında tutabilmektedir. Hal böyle olunca Hanefî mezhebinden olan ünlü coğrafyacı Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı), Kerrâmiyye'yi Ehl-i sünnet'ten saymasının (bk. Ebû Abdullah Muhammed el-Beşârî el-Makdisî, *Absenü't-tekasîm fî ma'rifeti'l-ekalîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991), 365) kanaatimize göre büyük bir ehemmiyeti kalmamaktadır. Burada şuna da işaret edilebilir ki Kerrâmîler'e ait günümüze gelebilmiş az sayıda eserden biri olan *Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî*'de müellif, ümmetin iki sınıftan oluştuğunu, bunların da Ehl-i Sünnet ve Şîa olduğunu ifade etmekte (bk. Arthur Jeffery (haz.), *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân ve hüma Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 50.) ve kendilerini Ehl-i sünnet'e dahil ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu eserin yazıldığı hicrî dördüncü-beşinci yüzyıl Ehl-i sünnet ulemâsının büyük çoğunluğu, Kerrâmiyye'nin bid'at ehli sapkın bir fırka olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı her konuda olduğu gibi bu mevzuda da objektif bir neticeye ulaşabilmek ve seçici körlük hatasına düşmemek için ilgili verilerin beraberce değerlendirilmesi gerektiği gözden kaçırılmamalıdır. Şu da var ki İbn Kerrâm ile aynı çağda yaşamış Hanefî fakih ve kelâmcılardan biri olan Muhammed b. Yemân'ın (ö. 268/881-882) kaleme aldığı *er-Red ale'l-Kerrâmiyye* adlı eser, Kerrâmîler'in temel Hanefî çizginin dışına çıktıklarını göstermesi ve Hanefîler'in başından beri Kerrâmîler'le organik bir bağ içinde olmadıklarına işaret etmesi açısından kanaatimize göre son derece dikkate değerdir. Ayr. bk. Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 479.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/10-11, 738-739.

geçerlidir. Nitekim Mekhûl en-Nesefî, amelin imanın şerâî'î olduğu fikrini eserinde defalarca zikretmektedir.<sup>28</sup> Bu durum kanaatimize göre Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye'ye mensup olmayan Hanefî fakihlerden biri olduğuna işaret eden en önemli delillerinden biridir. Ayrıca Mekhûl en-Nesefî'nin imanı sadece mârifet olarak tanımlamayı yeterli görmemesini ve dil ile ikrara ihtiyaç olduğunu söylemesini<sup>29</sup> de Hanefî fakihlerde var olan tasdik ve ikrar birlikteliği ile açıklayabilmek mümkündür.<sup>30</sup>

Burada şu hususa da değinilmelidir ki Pezdevî, Kerrâmîyye'nin iman görüşünden bahsederken temel dayanaklarından birkaçına yer vermektedir. Bunlar arasından, söyledikleri söz dolayısıyla cennetlerle mükâfatlandırılanlardan bahseden Mâide sûresinin 85. âyeti ile Allah'tan başka ilâh yoktur diyenlerin cennete gireceğini ifade eden<sup>31</sup> hadis rivayeti,<sup>32</sup> Mekhûl en-Nesefî tarafından Mürcie'nin temel dayanakları arasında zikredilmekte ve eleştirilmektedir.<sup>33</sup> Buradan Mekhûl en-Nesefî'nin - Kerrâmiyye adını kullanmasa da- Mürcie başlığı altında, onları da tenkit ettiği neticesine ulaşmak mümkündür. Mekhûl en-Nesefî'nin Mürcie'ye yönelik bu tenkitleri, onun İbn Kerrâm'ı imam kabul etmesi ve Kerrâmîler'den biri olabilmesi ihtimali zayıflatmaktadır.

Konunun biraz daha vuzuha kavuşabilmesi için imanın mahiyetine dair bu düşüncelerin izlerini, günümüze intikal eden az sayıda Kerrâmî eser üzerinde sürmekte de yarar vardır. Bu eserlerden biri, Ebû Hafs Ömer en-Nisâbûrî'ye (ö. 840/1436) ait, tasavvufî sahada yazılmış ve hikâyelerden oluşan *Revnakü'l-Mecâlis* adlı kitaptır. Kitabın ana başlıkları arasında "Ulûhiyetin İspatı, Tevhîd, Hz. Peygamber'in Mûcizeleri" gibi konular da yer almakta ve anlatılan hikâyeler içerisinde, imanın mahiyetine birçok defa değinilmektedir. Eserde imanla ilgili olarak özellikle dil ile ikrar vurgusu

<sup>28</sup> Nesefî, *er-Red*, 84-85, 112-113, 116-117, 266-267, 272-273, 276-277.

<sup>29</sup> Nesefî, *er-Red*, 244-247.

<sup>30</sup> Bu noktada Buhârâ Hanefîleri'nin ilk önderi olan fakih Ebû Hafs'ın (ö. 217/832) da imanın dil ile ikrar olduğu görüşünü dile getirdiğini belirtmek (Bk. Abdullah Demir, "Hanefîlerde Akaiden Kelâma Dönüşüm: Mâtürîdî Gelen-ekinin Tarihsel Teşekkül Süreci", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, dnl. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 94.), Hanefî fakihlerdeki dil ile ikrar vurgusunu yansıması açısından faydalı olacaktır.

<sup>31</sup> Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hicr, 1999), 1/356.

<sup>32</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 150.

<sup>33</sup> Nesefî, *er-Red*, 106-107.



yapılmakta,<sup>34</sup> bazen ikrarın ihlâslı olması şartı getirilmekte,<sup>35</sup> bir yerde münafığın ihlâs sahibi olmadığına işaret edilmekte,<sup>36</sup> bir yerde kalpte sâbit olan mârifetten söz edilmekte<sup>37</sup> ve bir bölüm de “Mârifetin Zevâli” başlığını taşımaktadır.<sup>38</sup> Kitaptaki bu ifadeler ile Neseî'nin görüşleri arasında kısmen bir benzerlikten bahsedebilmek mümkündür. Ne var ki Nisâbûrî'nin kitabında, amelin imanın şerâî'i olması ifadesine yer verilmemektedir. Bu da İbn Hazm'ın söz ettiği, Hanefî fakihler ile Kerrâmîler arasındaki farkı, tam olarak yansıtmakta ve kanaatimizce Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmîler'den biri olması ihtimalini iyice zayıflatmaktadır.<sup>39</sup>

## 1.2. Münafıkların İmanı

Kâ'bî'nin belirttiğine göre Kerrâmîyye, münafıkları gerçek mümin olarak kabul etmektedir.<sup>40</sup> Mâtürîdî'nin ifade ettiğine göre de onlar, münafıkların mümin olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> İbn Fûrek de aynı görüşü nakletmekte<sup>42</sup> ve yine daha detaylı mâlûmat vermektedir. İbn Fûrek'in verdiği bilgilere göre Kerrâmîler münafıkların gerçek müminler olduğunu ileri sürmektedir.<sup>43</sup> Ona göre fırkalar iman meselesi hakkında ihtilaf etseler de münafığın kâfir olduğu hususunda icmâ etmişlerdir, fakat Muhammed b. Kerrâm ortaya çıkmış ve böyle bir bid'at ihdas etmiştir. Bu çerçevede İbn Kerrâm; kalbiyle Allah'ın için üçüncüsü olduğuna, O'nun peygamberlerinin yalancı olduklarına ve şariatlarının batıl olduğuna inanıp,

<sup>34</sup> Ebû Hafs Ömer İbnü'l-Hasan en-Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis* (Mekke: Matbaatü'l-Mîriyyetü'l-Kâine, 1305), 6-8, 10-11, 15, 21.

<sup>35</sup> Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis*, 4, 10, 57.

<sup>36</sup> Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis*, 32.

<sup>37</sup> Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis*, 5.

<sup>38</sup> Bk. Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis*, 37-40.

<sup>39</sup> Nisâbûrî'nin *Revnakü'l-Mecâlis*'te, Mekhûl en-Neseî'nin *el-Lü'lü'yyât* isimli tasavvufi eserinden bir alıntı yaptığı görülmektedir. Bk. Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis*, 24. Bu alıntı, Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmîler'den biri olabileceği ihtimalini düşündürse de bu iddiayı savunabilmek o kadar kolay değildir. Çünkü *Revnakü'l-Mecâlis*'te meşhur mutasavvıf Kuşeyrî'den (ö. 465/1072) de bir rivayet nakledilmektedir. Bk. Nisâbûrî, *Revnakü'l-Mecâlis*, 27. Kuşeyrî'nin, Eş'arî kelâmcı İbn Fûrek'in öğrencilerinden biri olduğu ve İbn Fûrek'in Kerrâmîler'e yönelik eleştirileri göz önüne getirildiğinde *Revnakü'l-Mecâlis*'teki mezkûr alıntının, mezhebî bağlılıktan ziyâde Neseî ve Kuşeyrî'nin ahlâkî-tasavvufi alandaki şöhretlerinden kaynaklandığı ifade edilebilir. *el-Lü'lü'yyât*'a gösterilen ilgi için ayr. bk. Üzümlü, “Neseî”, 32/571.

<sup>40</sup> Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makalât*, 389.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/35.

<sup>42</sup> Bk. İbn Fûrek, *Şerh*, 106.

<sup>43</sup> İbn Fûrek, *Şerh*, 106, 198.

yasakladığı şeyleri yapan ve emrettiği şeyleri yapmayan, istihza yoluyla ve Müslümanlarla alay etmek için “Muhammed Allah’ın resûlüdür” diyen birinin gerçek mümin olduğunu, imanının da nebîlerin ve meleklerin imanı gibi olduğunu söylemiştir. Sonra da bu kimsenin cehennemde ebediyen kalacağını, ona merhamet edilmeyeceğini ve bağışlanmayacağını iddia etmiştir. İbn Kerrâm’ın taraftarları içinde de bu kimsenin gerçek bir kâfir ve gerçek bir mümin olduğunu söyleyerek iki niteliği birleştirenler olmuştur. Bunların düşüncesine göre böyle bir kişi, gizli küfürle kâfir, açık imanla da mümindir.<sup>44</sup> Bağdâdî de Kerrâmiyye’ye göre münafıkların gerçek mümin olduğu ve münafıkların imanlarının peygamberlerle meleklerin imanı gibi olduğu fikrine yer vermiştir.<sup>45</sup>

İbn Hazm’a göre bazı Kerrâmîler, münafıkların cennetlik müminler olduklarını söylemişlerdir. Kerrâmîler’den Muhammed b. İshâ el-İlbirî’nin bu görüşü savunanlardan biri olduğunu ifade eden İbn Hazm, onu bir defa gördüğünü ve vaazını dinlediğini dile getirmiştir. Ayrıca arkadaşı Yahyâ b. Abdülkebîr’le birlikte onun sözlerini dinleyebilmek için kimliklerini gizlemek zorunda kaldıklarını aktarmıştır. İbn Hazm, Kerrâmîler’den bir grubun ise münafıkları, cehennemlik olan “müşrik müminler” olarak kabul ettiklerini söylemiştir.<sup>46</sup> Daha muahhar bir isim olan Cüveynî’nin (ö. 478/1085) aktardığına göre ise Kerrâmiyye, imanın sadece dille ikrar olduğunu, küfrünü gizleyip mümin olduğunu söyleyen kimsenin gerçekten mümin olduğunu, fakat yine de cehennemde ebediyen kalmayı hak ettiğini kabul etmiştir.<sup>47</sup>

Kerrâmîler’e münafıkların durumu hakkında atfedilen bu çeşitli fikirlerin, İbn Kerrâm’a atfedilen farklı söylemlerden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Kerrâmîler’in, dil ile ikrarı bu dünyada gerçek bir iman kabul etmelerine rağmen Allah katında ve âhirette geçerli bir iman olarak görmemelerinden kaynaklanmış da olabilir. Bunun haricinde gördükleri siyasal ve toplumsal tepki nedeniyle gerçek fikirlerini halktan saklayıp söylem değişikliğine gitmeleriyle de ilgili olabilir. Fakat münafığın imanı konusunda Mekhûl en-Nesefî’nin görüşlerine bakıldığında münafığın

<sup>44</sup> İbn Fûrek, *Şerh*, 180.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 212; Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir et-Temimî el-Bagdâdî, *Kitâbü Usûli’l-dîn* (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928), 189.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/526-527.

<sup>47</sup> İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-i’tikad*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik A. Vehbe (Kahire: Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye, 2009), 306.

mârifete ihtiyaç duyduğundan,<sup>48</sup> ayrıca münafığın kıldığı namazın kabul olmayacağından<sup>49</sup> söz ettiği görülür. Dolayısıyla Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmîler'e atfedildiği şekilde, münafığı gerçek bir mümin kabul ettiğini söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Mekhûl en-Neseî, münafığın gerçek mümin ve gerçek kâfir olduğunu da söylememiştir. Bunun dışında münafığı, cehennem ehlinde müşrik bir mümin olarak da nitelmemiştir. Bu nedenle bu meselede de aralarında açık bir ifade birliği olduğunu ileri sürmek isabetli görünmemektedir.

Kaynaklardaki bilgilere göre Kerrâmiyye'nin münafıklarla ilgili görüşleri Hz. Peygamber zamanını da kapsamaktadır. Eş'arî'nin aktardığına göre Kerrâmîler, Hz. Peygamber zamanındaki münafıkların gerçek müminler olduklarını iddia etmektedir.<sup>50</sup> İbn Fûrek'in belirttiğine göre de Kerrâmiyye münafıkların imanının, iman olma (imâniyyet) yönünden Hz. Peygamber'in imanı gibi olduğunu zannetmektedir.<sup>51</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî'ye göre Kerrâmîler, Resûlullah zamanındaki münafıkların gerçekten mümin olduklarını, imanlarının da Cebrâil'in, Mikâil'in, peygamberlerin ve diğer meleklerin imanı gibi olduğunu savunmuşlardır.<sup>52</sup>

Mekhûl en-Neseî'nin ise Hz. Peygamber devrindeki münafıkların gerçek mümin oldukları ve imanlarının da peygamberlerle meleklerin imanları gibi olduğu şeklinde bir ifadesi bulunmamaktadır. Bilakis o, Hz. Peygamber zamanında nifakın ve münafıkların var olduğunu, bunları Resûlullah'ın bildiğini, ayrıca Resûlullah vasıtasıyla Huzeyfe b. Yemân'ın da bu münafıklardan haberdar olduğunu kabul etmektedir. Ancak nifak gizli olduğundan o ikisi dışında kalanların, bir kimsenin nifakına şahitlik edemeyeceğini benimsemektedir.<sup>53</sup> Dolayısıyla münafıkların imanı konusunda da aralarında açık bir uyumdan bahsedilememektedir.

### 1.3. İkrarın Tekrarı

İbn Fûrek'in aktardığına göre İbn Kerrâm'ın ashabı, ikrarın bir davetçiye icâbet yoluyla olması gerektiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı imanın "kalû belâ"daki ilk ikrar olduğunu ve bundan sonraki ikrarın

<sup>48</sup> Neseî, *er-Red*, 210-211.

<sup>49</sup> Neseî, *er-Red*, 162-163.

<sup>50</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 141.

<sup>51</sup> İbn Fûrek, *Şerh*, 106.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 9; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 250. Ayr. bk. İsferyânî, *et-Tebîr*, 116.

<sup>53</sup> Neseî, *er-Red*, 116-117.

tekrarının iman olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca dille ikrar veya dille inkâr edene ahkâmın uygulanması sebebiyle buradaki iman ve küfür isimlendirmesinin hakikî olduğunu belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Bağdâdî de aynı şekilde Kerrâmiyye'ye göre imanın, insanların bezm-i elest esnasındaki ikrarı olduğunu ve bu imanı tekrarlamamanın onlara göre iman olmadığını söylemiştir.<sup>55</sup> İsferyâinî'nin dile getirdiğine göre Kerrâmiyye imanının sözden ibaret olduğunu ancak bu sözün insanın şu anda söylediği "Lâ ilâhe illallah" sözü değil, "kalû belâ"daki sözü olduğunu ileri sürmüştür.<sup>56</sup>

İbn Fûrek'e göre Kerrâmiyye, bu görüşlerinin bir devamı olarak her doğan insanın mümin olarak doğduğunu ve buluşa eren çocukların hâlihazırda kendilerinden duyulan ikrar nedeniyle değil, "kalû belâ"daki ikrarlarından dolayı mümin olduklarını iddia etmiştir.<sup>57</sup> Bağdâdî'ye göre de Kerrâmiyye, kişinin "kalû belâ"daki sözünün, din değiştirmedikçe ortadan kalkmayacağını ve sonsuza kadar devam edeceğini söylemiştir.<sup>58</sup> Ayrıca müşriklerin çocuklarından buluşa ermeden evvel ölenlerin, geçmişteki imanlarından dolayı cennete gireceklerini söylemiştir.<sup>59</sup> Pezdevî'ye göre de Kerrâmiyye, kâfirlerin çocuklarının küçükken Müslüman olduklarını dile getirmiştir.<sup>60</sup>

Mekhûl en-Nesefî'ye gelince o, her doğanın fitrat üzere doğduğunu ancak daha sonra anne babasının onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yaptığını ifade eden fitrat hadisini, ayrıca diğer bazı âyet ve hadisleri dayanak göstererek her çocuğun mümin olarak doğduğunu kabul etmektedir. Ona göre çocuklar fitrat üzere mümin olarak doğar, çünkü hepsi mîsâk günü ikrar etmiştir.<sup>61</sup> Görüldüğü üzere Mekhûl en-Nesefî'nin bu görüşleriyle Kerrâmîler'e atfedilen görüşler arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Ancak bu düşünceler, başta Selefiyye olmak üzere diğer bazı Müslümanlar tarafından da benimsendiğinden mezhep aidiyeti noktasında belirleyici bir rol üstlenememektedir. Aynı şekilde müşriklerin çocukları meselesi de ihtilâflı bir konudur. Mekhûl en-Nesefî, müşriklerin çocuklarının ne mükafatlandırılacağı ne de cezalandırılacağı, bilakis

<sup>54</sup> İbn Fûrek, *Şerh*, 106, 186.

<sup>55</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 250.

<sup>56</sup> İsferyâinî, *et-Tebîr*, 115-116.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Şerh*, 186-188.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 250, 257. Ayr. bk. İsferyâinî, *et-Tebîr*, 116.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 259.

<sup>60</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 218.

<sup>61</sup> Nesefî, *er-Red*, 118-121.

cennetliklere hizmetçi kılınacakları bilgisine yer vermiştir.<sup>62</sup> Fakat buna benzer düşünceler, diğer bazı Sünnî, Haricî, Mu'tezilî ve Şîî âlimler tarafından da ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Ne var ki Mekhûl en-Neseî, münafıkların gerçek mümin oldukları ve ikrarın tekrarının iman sayılmaması şeklindeki ifadelerle yer vermemiştir. Aksine Mekhûl en-Neseî, bu dünyada yaşayan insanların hepsinin Allah'ın birliğini kabul etmekle yükümlü olduklarını, Allah'ın naklî ve aklî gerçeklerle bu hakikati insanlara bildirdiğini, bundan dolayı kimsenin Allah'ı inkâr etme konusunda mazur sayılmayacağını kabul ederek<sup>64</sup> ve imanın tekrarına da bir anlam yükleyerek<sup>65</sup> Kerrâmîler'den ayrılmıştır.

Kerrâmîler'e imanın mahiyeti, münafığın imanı ve ikrarın tekrarı konusunda atfedilen görüşleri kelâmî açıdan değerlendirdiğimizde kanaatimizce onların dil ile ikrar edeni dünya ve âhirette gerçek mümin kabul ettikleri neticesine ulaşmak, kaçınılmaz olacaktır. Aksi takdirde imanla ilgili görüşleri iyice çelişik bir hal alacaktır. Şöyle ki eğer Kerrâmîye "kalû belâ"daki ikrarı gerçek iman kabul ediyor, bu ikrarı getiren bütün insanların dünyaya mümin olarak geldiklerini benimsiyor ve dünyadayken iman sözünü tekrar etmeyi iman olarak görmüyorsa bu durumda Kerrâmîler'in -âkıl bâliğ olduktan sonra dil ile inkâr edenler hariç- insanların hepsini dünyada ve âhirette gerçek mümin kabul etmiş olmaları gerekir. Şayet münafıkları dünyada gerçek mümin, ancak âhirette cehennemlik kabul ediyorlarsa münafıkların "kalû belâ"daki ikrarlarını geçersiz addetmiş olurlar ki bu da iman konusundaki diğer görüşleriyle çelişir. Eğer İbn Kerrâm ve taraftarlarının iman bahsindeki asıl görüşleri böyle idiyse bu durum Kerrâmîler'in; Selefîye'den Eş'arîler'e, Mu'tezile'den Mâtürîdîler'e ve Zâhirîler'e kadar birçok farklı koldan neden bu kadar yoğun ve sert eleştirilere maruz kaldıklarını anlamayı kolaylaştırır. Aksi takdirde dil ile ikrara Hanefî fakihlerin de önem vermesine rağmen neden onlara -Mürchie lakabının verilmesi dışında- Kerrâmîler kadar yoğun biçimde itiraz edilmediği hususunu izah edebilmek güçtür. Bütün bunlardan hareketle İbn Kerrâm ve taraftarlarının bu mevzuda daha önce bilinmeyen, duyulmayan bir bid'at ihdas ettikleri ve bundan dolayı Müslümanların tepkisini topladıkları sonucuna ulaşabilmek mümkündür. Bize göre bu düşünce ayrıca Kerrâmîler'in iman konusundaki asıl

<sup>62</sup> Neseî, *er-Red*, 120-121, 214-215.

<sup>63</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/359.

<sup>64</sup> Neseî, *er-Red*, 120-123.

<sup>65</sup> Neseî, *er-Red*, 280-281.

fikirlerini, karşılaştıkları tepkiler sonrası değiştirerek söylem değişikliğine gitmiş olmaları ihtimalini de güçlendirmektedir.

Kadî Abdülcebbâr'ın bu düşünceyi doğrular mahiyetteki iddiasına göre Kerrâmiyye büyük günah işleyen fâsık bir kişinin cezalandırılmayacağını savunmaktadır. Hatta onlar, müşriklerin bile cezalandırılmayacağını ve şirkin mânasız bir şey olduğunu kabul etmektedirler. Fakat bu düşünceyi herkese açıkça söylememekte ve gizlemektedirler.<sup>66</sup> Mekhûl en-Neseî ise mümin kişinin günahından dolayı azaba uğrayabileceğini düşünmekte ve aksi fikirde olanları tenkit etmektedir.<sup>67</sup> O, bid'atçilerin ve Cemâat topluluğundan ayrılan sapkın fırkaların, cehennemlik olduğunu kabul etmektedir.<sup>68</sup> Dolayısıyla Kerrâmiyye'den farklılaşmaktadır.

## 2. Ulûhiyetle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

Kaynaklarda İbn Kerrâm ve takipçilerine ulûhiyet bahislerinde de pek çok görüş nispet edilmektedir. İbn Kerrâm ve Mekhûl en-Neseî'nin bu bağlamda ele alınabilecek görüşleri şöyledir.

### 2.1. Cisim Olma ve Havâdise Mahal Teşkil Etme

Abdülkahir el-Bağdâdî'nin zikrettiğine göre İbn Kerrâm, Allah'ın bir cisim olduğunu, O'nun alt tarafından bir sınırının ve sonunun bulunduğunu ve oradan arşıyla karşılaştığı bir yönünün olduğunu ileri sürmüştür. Takipçilerini de Allah'ı cisim kabul etmeye çağırmıştır.<sup>69</sup> Bazı kitaplarında ise yüce Allah'ı cevher olarak nitelendirmiştir. Örneğin *Azâbü'l-Kabr*'in girişinde, Allah Teâlâ'nın zâtın birliği ve cevherlerin birliği olduğunu ifade etmiştir. Daha sonraki takipçileri ise bunun yayılmasından korktukları için halkın arasında O'na cevher denilmesine izin vermemişlerdir.<sup>70</sup> Cüveynî'nin aktardığına göre bir grup Kerrâmî, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları ise Allah'ın diğer cisimlere benzemediğini, ancak Allah'a cisim denilebileceğini söylemiştir. Onlara göre bunun sebebi, cismin Allah'ın varlığını göstermesidir.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/548-549.

<sup>67</sup> Neseî, *er-Red*, 106-109, 184-185, 214-215, 222-225, 244-245.

<sup>68</sup> Neseî, *er-Red*, 50-53, 72-75, 84-85, 300-301.

<sup>69</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 203, 217. Ayr. Bk. Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 73, 77; İsferyânî, *et-Tebîr*, 111, 120-121.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 203. Ayr. Bk. İsferyânî, *et-Tebîr*, 112.

<sup>71</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 47-48.

Mekhûl en-Nesefî, Allah'a "şey" kelimesini izafe etmekte ve diğer hiçbir şeye benzemediğini (şey'un lâ ke'l-eşyâ) kabul etmektedir.<sup>72</sup> Ancak Allah Teâlâ hakkında cisim veya cevher ifadesini kullanmamakta ve "cisimdir fakat diğer cisimlerden farklıdır" (cismun lâ ke'l-ecsâm), fikrine yer vermemektedir.<sup>73</sup> Nesefî, yüce Allah'ın yok değil var olduğunu dile getirmek için O'na "şey" lafzını izâfe etmektedir. Dolayısıyla İbn Kerrâm ve taraftarlarına bu hususta atfedilen fikirlerle Mekhûl en-Nesefî'nin düşünceleri arasında bir benzerlikten bahsedilememektedir. Üstelik Mekhûl en-Nesefî'nin, Allah Teâlâ için "şey" nitelemesinde bulunması, bununla birlikte O'nun diğer şeyler gibi olmadığını ifade etmesi, yüce Allah'ı cisim olarak nitelemeyi câiz görmediğini düşünmeyi mümkün hale getirmektedir. Nitekim Sünnî kelâmcıların düşüncesine bakıldığında onlar da Allah'a şey demektedirler, fakat Allah'a cisim demeyi câiz görmemektedirler. Onlara göre cisim, bileşik olma ve parçalara bölünebilme gibi temel özellikler taşıması sebebiyle Allah'a cisim demek, kaçınılmaz olarak O'nu diğer cisimlere benzer hale getirmektedir. Cisimdir deyip diğer cisimlerden farklı olduğunu söylemek ise yüce Allah'ı mahlûkata benzemekten berî kılammamaktadır. Diğer taraftan Sünnî kelâm âlimleri açısından naklî bir temele dayanması, O'nun var olduğunu ifade etmesi ve yaratılmış varlıklar gibi olması sonucuna götürmemesi nedeniyle "şey'un lâ ke'l-eşyâ" denilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>74</sup>

İbn Kerrâm'a atfedilen, Allah'ın alttan bir sınırının olması ve arşla karşılaştığı bir yönünün bulunması iddialarına gelince bu iddiaların, aynı zamanda Allah'ın bir cisim olması düşüncesiyle beraber ileri sürüldüğünü unutmamak gerekmektedir. Mekhûl en-Nesefî ise yüce Allah'ı cisim olarak nitelememekte ve yaratılmış varlıklarla benzerliği çağrıştıran şeylerden O'nu tenzih etmektedir. Mekhûl en-Nesefî bir olan Allah'ın sınırsız olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah'ın sınırı, O'nun biricik olmasıdır.<sup>75</sup> Bu anlamda İbn Kerrâm'a izâfe edilen düşüncelerle Mekhûl en-Nesefî'nin düşüncelerinin birbirinden farksız olduğu söyleyebilmek mümkün görünmemektedir.

Bağdâdî'nin belirttiğine göre İbn Kerrâm ve taraftarları, Allah Teâlâ'nın hâdisler için bir mahal olduğunu dile getirmişlerdir. Allah'ta hâdis olan arazları; mahlûk, mef'ûl ya da muhdes şeklinde

<sup>72</sup> Nesefî, *er-Red*, 102-103, 202-203, 236-237.

<sup>73</sup> Bk. Nesefî, *er-Red*, 44-305.

<sup>74</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62-69; 162-163.

<sup>75</sup> Nesefî, *er-Red*, 240-241.

nitelememişlerdir. Ayrıca Allah'ın bir şeye "OP" demesine, mahlûk söz konusu olduğunda halk, muhdes söz konusu olduğunda ihdâs ve varlığından sonra yok olan şey söz konusu olduğunda i'lâm demişlerdir.<sup>76</sup> Cüveynî'ye göre ise Kerrâmiyye, havâdisin Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu iddia etmiş, sonra Allah'ın kendisiyle kaim olan havâdisle nitelenemeyeceğini söylemiş, ardından da hâdis sözün Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu iddia etmiştir.<sup>77</sup>

Mekhûl en-Nesefî ise Allah'ın yaratılmış varlıklara benzemediğini savunmaktadır. Onun bu düşüncesi, Allah'ın yüce zâtının hâdislere mahal teşkil etmesi türünden bir fikirle çelişmektedir. Nitekim Mekhûl en-Nesefî, Allah'ın bütün sıfatlarıyla birlikte ezeli olduğunu, mahlûkatın ise bütün sıfatlarıyla beraber yaratılmış olduğunu benimsemektedir.<sup>78</sup> O, İbn Kerrâm ve taraftarlarının aksine Allah'ın zâtında herhangi bir hâdisten bahsetmemektedir. Allah'ın zâtına herhangi bir araz nispet etmediği gibi böyle bir arazi isimlendirme konusunda "hâdis" ifadesiyle "mahlûk, mef'ûl ve muhdes" ifadeleri arasında bir ayrım da yapmamaktadır.<sup>79</sup> Bu sebeple bu noktada da aralarında bir benzerlikten bahsedilememektedir.

## 2.2. Allah'ın Sıfatları

Bağdâdî'nin aktardığına göre İbn Kerrâm kitaplarında, Allah Teâlâ hakkında "keyfûfiyyet, haysûsiyyet" gibi ilginç ibareler kullanmıştır.<sup>80</sup> İsferyâinî de Kerrâmiyye'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak "hâlikiyyet, râzikiyyet, âlimiyyet" gibi ifadeler kullandıklarını söylemiştir.<sup>81</sup> Hâlbuki Mekhûl en-Nesefî'de, yüce Allah hakkında bu kelimelerin kullanımına rastlanmamaktadır. Dolayısıyla aralarında terimsel bir farklılıktan bahsetmek de mümkün hale gelmektedir.

İbn Kerrâm ve tâbilerinin çoğu Allah Teâlâ'nın, dilciler tarafından kendisine ait fiillerden türetilen isimler ile ezeli olarak mevsuf olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar açısından Allah ezeli olarak yaratan, rızık veren ve nimet verendir. Allah'ın yaratıcı olması yaratmadaki kudreti, rızık verici olması ise rızıktaki kudretidir. Kadîm olan kudrettir. Yaratma ve rızık vermekse kudretiyle Allah'ta meydana gelen iki hâdistir.<sup>82</sup> İsferyâinî'ye

<sup>76</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 204, 217. Ayr. bk. İsferyâinî, *et-Tebîr*, 112-113.

<sup>77</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 48-49.

<sup>78</sup> Nesefî, *er-Red*, 102-103, 184-185.

<sup>79</sup> Bk. Nesefî, *er-Red*, 44-305.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 207-208. Ayr. bk. İsferyâinî, *et-Tebîr*, 114.

<sup>81</sup> İsferyâinî, *et-Tebîr*, 114.

<sup>82</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 206.



gelince o, Kerrâmiyye'nin sıfatlar konusunda teşbihe düştüğünü söylemiştir. Ona göre Kerrâmiler, yüce Allah'ın iradesinin ve kavlinin, insanların iradesi ve kelâmı türünden hâdis bir araz olduğunu ileri sürmüştür.<sup>83</sup>

Mekhûl en-Nesefî ise Allah Teâlâ'da sonradan ortaya çıkan bir şeyden bahsetmemiştir. O, yüce Allah'ın, kendisini yaratılmış sıfatlarla veya fiillerle tavsif etmesini muhal kabul etmiş ve sıfatlarının hiçbirinin yaratılmış olmadığını savunmuştur. Aynı şekilde Mekhûl en-Nesefî; Allah'ın yaratma, irade ve kelâm sıfatının da tıpkı kudret, ilim vb. diğer sıfatları gibi ezeli olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla İbn Kerrâm ve taraftarlarının çoğuna atfedilen; yaratma, irade ve kavlin Allah Teâlâ'nın zâtında sonradan ortaya çıkan arazlar olması türünden bir fikre Mekhûl en-Nesefî'de rastlanmamaktadır. Aksine Mekhûl en-Nesefî, bu türden düşüncelere sahip olanları, yüce Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetip teşbihe düşmek gerekçesiyle itham etmektedir.<sup>84</sup>

Bağdâdî'nin verdiği bilgilere göre Kerrâmiler mütekellim ile kail, kelâm ile kavil arasında ayırım yapmışlardır. Onlar nazarında Allah, ezeli olarak mütekellimdir ve kaildir. Yüce Allah ezeli olarak kelâm ile mütekellimdir ve Allah'ın kelâmı, söze olan kudreti demektir. Allah Teâlâ ezeli olarak sözle değil, kailiyet ile kaildir. Kailiyet de Allah'ın söz söylemeye olan kudreti demektir. Allah'ın sözü, zâtında hâdis olan harflerdir. Ayrıca bazılarına göre Allah'ın sözü, kulların harfleri ve sesleri cinsindedir. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın kelâmı kadîm, Allah'ın sözü ise kendi zâtında hâdistir ancak muhdes değildir.<sup>85</sup> Cüveynî'nin söylediğine göre de Kerrâmiyye, Allah'ın kelâmını kadîm, sözünü muhdes olmayan hâdis, Kur'an'ı da Allah'ın kelâmı değil kavli kabul etmişlerdir.<sup>86</sup> Benzer şekilde Pezdevî'nin nakline göre de Kerrâmiyye Allah'ın kelâmını kadîm, sözünü ise muhdes olmayan hâdis kabul etmiştir. Onlar bu hâdis sözün, düzenli harflerden ve özel biçimde kesilmiş seslerden ibaret olduğunu ve yüce Allah'la kaim olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>87</sup>

Mekhûl en-Nesefî'de ise Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili olarak Kerrâmiler'e izâfe edilen yukarıdaki görüşlerin izine rastlanmamaktadır.

<sup>83</sup> İsferyâinî, *et-Tebîr*, 120-121.

<sup>84</sup> Nesefî, *er-Red*, 238-239.

<sup>85</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 217-218, 325-326; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 106. Ayr. bk. İsferyâinî, *et-Tebîr*, 114.

<sup>86</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 94.

<sup>87</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 62-65.

Mekhûl en-Nesefî'ye göre kelâmullah kadîmdir, sonradan olmakla nitelenemez<sup>88</sup> yahut kadîm mi yoksa mahlûk mu olduğu hususunda tevakkuf edilemez.<sup>89</sup> Kur'an Allah'ın kelâmıdır, O'ndandır ve O'ndan ayrılmış değildir. Yaratıcıdan olan şey ise mahlûk değildir, o halde Kur'an da mahlûk değildir.<sup>90</sup> Ayrıca Mekhûl en-Nesefî'de ne mütekellim ile kail ve kelâm ile kavli kavramları arasında bir farktan bahsedilmekte ne de Allah'ın zâtındaki hâdislerden söz edilmektedir. Aksine Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı ve lafzı olduğunu söyleyen bir nakle yer verilmektedir.<sup>91</sup> Bunu da Mekhûl en-Nesefî'nin Allah'ın kelâmı ve kavli arasında fark gözetmediğine yönelik bir delil olarak kabul edebilmek mümkündür. Buna mukabil Mekhûl en-Nesefî, Allah'ın kelâmı ile insanların bu kelâmı telaffuz etmesini birbirinden ayırmaktadır.<sup>92</sup> Kerrâmîler'e ise Allah'ın kavlinin, insanların kelâmı cinsinden özellikler taşıdığı yönünde fikirler atfedilmektedir. Ayrıca Mekhûl en-Nesefî Kur'an'ı Allah'ın kelâmı olarak nitelemektedir,<sup>93</sup> Kerrâmîler ise Kur'an'ı Allah'ın kelâmı değil kavli olarak ifade etmektedirler. Bundan dolayı bu mevzuda da görüşleri birbiriyle uyuşmamaktadır.

İsferâyîni'de kaydedilen dikkat çekici bir bilgiye göre Kerrâmîler açısından kelâm, yüce Allah'ın teklîm ve tekellüme güç yetirmesini ifade etmektedir.<sup>94</sup> Mekhûl en-Nesefî ise Allah'ın kelâmına dair izah ve tanımlamalarında "teklîm" ve "tekellüm" kelimelerini kullanmamaktadır. Ancak günümüze ulaşan Kerrâmî eserlerden biri olan kıraat alanındaki *Mukaddîmetü Kitâbi'l-Meânî*'de, kelâmullahla ilgili tarif ve açıklamalar yapılırken bu kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.<sup>95</sup> Dolayısıyla *Mukaddîme* adlı bu eser ile İsferâyîni'nin Kerrâmîyye hakkında verdiği bilgiler ve kullandıkları terimler arasında bir uyum ve örtüşme tespit edilmektedir. Aynı hususun Mekhûl en-Nesefî'de söz konusu olmaması, onun Kerrâmîler'den biri olması sonucuna ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

Bağdâdî'nin ifade ettiğine göre İbn Kerrâm, *Azâbü'l-Kabr* kitabında Allah Teâlâ'nın arşa dokunduğunu ve arşın Allah'ın mekânı olduğunu belirtmiştir. Ashabı ise arş hakkında dokunma (el-mâsse) yerine karşılaşma

<sup>88</sup> Nesefî, *er-Red*, 238-241, 264-265.

<sup>89</sup> Nesefî, *er-Red*, 256-257.

<sup>90</sup> Nesefî, *er-Red*, 250-251, 256-257.

<sup>91</sup> Nesefî, *er-Red*, 238-241.

<sup>92</sup> Nesefî, *er-Red*, 260-263.

<sup>93</sup> Nesefî, *er-Red*, 250-251.

<sup>94</sup> İsferâyîni, *et-Tebîr*, 114.

<sup>95</sup> Bk. Jeffery (haz.), *Mukaddîmetü Kitâbi'l-Mebânî*, 7, 16, 78.

(el-mülâka) kelimesini kullanmıştır.<sup>96</sup> İbn Kerrâm'ın takipçileri "istivâ" kelimesinin anlamında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları bütün arşın Allah'ın mekânı olduğunu, arşının hizasında arşına denk başka arşlar yaratsaydı şayet, bu arşların da O'nun mekânı olacağını, vasıtasız şekilde üst yönden bunlara mülaki olacağını, çünkü Allah'ın bunların hepsinden büyük olduğunu söylemişlerdir. Bazı takipçileri ise Allah'ın arşa dokunduğu yerde arşın dışına taşmadığını, arşta herhangi bir şeyin de Allah'tan daha fazla olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>97</sup> İsferyâî'nin belirttiğine göre bazı Kerrâmîler Allah'ın arştan büyük olduğunu, bazıları Allah'ın arş kadar olduğunu, İbn Muhâcir'e gelince Allah Teâlâ'nın genişliğinin arş genişliği kadar olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Cüveynî'ye göre de Kerrâmiye, yüce Allah'ın yer kapladığını ve yukarı yönde bulunduğunu iddia etmiştir.<sup>99</sup>

İbn Kerrâm ve takipçilerine arş ve istivâ hakkında atfedilen düşüncelerle Mekhûl en-Neseî'nin bu konuda söyledikleri arasında bir benzerlikten bahsetmek mümkündür. Nitekim Mekhûl en-Neseî de Allah'ın arşın üstünde olduğunu, O'nun aşağıda değil yukarıda olduğunu kaydetmektedir. İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayete dayanarak 'istivâ'ya istikrar mânası vermektedir.<sup>100</sup> Fakat Mekhûl en-Neseî'nin bu görüşlerinin, İbn Kerrâm'ın takipçilerinden biri olmasından mı, yoksa selef tavrına muvâfık biçimde nasları olduğu gibi kabul etme ancak teşbihe ve te'vile gitmeme anlayışından mı kaynaklandığı hususu çok açık değildir. Kanaatimize göre bu durum Mekhûl en-Neseî'nin İbn Kerrâm'a tâbi olmasından çok, nasların zâhirine bağlı kalarak te'vile yaklaşmayan ve teşbihi de reddeden erken dönem Sünnî ulemâya tâbi olmasıyla ilgilidir.<sup>101</sup> Çünkü Mekhûl en-Neseî, teşbihe açıkça karşı çıkmakta ve müteşâbih naslar konusunda, gelen nakilleri zikretmekle yetinip yorum ve tevillerle derinlemesine meşgul olmama şeklinde bir yol izlemektedir. Bu da İbn

<sup>96</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 203-204, 217.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 204. Ayr. bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 112; İsferyâî, *et-Tebîr*, 112.

<sup>98</sup> İsferyâî, *et-Tebîr*, 112.

<sup>99</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 44.

<sup>100</sup> Neseî, *er-Red*, 240-243.

<sup>101</sup> İlerleyen süreçte Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ta'tîl, teşbih ve tecsîm gibi yanlışlıklara düşülmemesi gayesiyle müteşâbih lafızların anlaşılması hususunda te'vil düşüncesini benimsemişlerdir. Bk. İbrahim Coşkun, "Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Farklı Görüşlerin Genel Bir Çerçevesi", *Allah'ın Aşkânlığı Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 15-22.

Kerrâm ve takipçileriyle aralarında bir örtüşmeden bahsedebilmeyi zorlaştırmaktadır.

Mekhûl en-Nesefî'nin sıfatlarla ilgili tavrı daha çok Pezdevî'nin tasvirine benzemektedir. Şöyle ki kendilerinin orta bir yol izlediklerini söyleyen Pezdevî; Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin aksine sıfatları nefyetmede aşırıya kaçmadıklarını, aynı şekilde Hanbelîler, Mücessime ve Kerrâmiyye'nin aksine sıfatları ispatta aşırıya gitmediklerini söylemektedir.<sup>102</sup> Benzer ifadeleri Mekhûl en-Nesefî de zikretmekte ve kendilerini Müşebbihe'nin ifratı ile Cehmiyye'nin tefriti arasında bir mevkiye konumlandırmaktadır.<sup>103</sup> Bu bağlamda İbn Kerrâm ile Mekhûl en-Nesefî karşılaştırıldığında Kerrâmiyye'nin sıfatları ispatta aşırı kaçıp teşbihe düşenlerden olduğunu, Mekhûl en-Nesefî'nin ise selef tavrına uygun şekilde nasları kabul edip te'vil etmeme yolunu izleyerek sıfatları ispatta aşırıya gitmeyenlerden olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca İbn Kerrâm'ın, arşa istivâyı, arşa dokunma (mümâs) ile izah etmesi, takipçilerinin de bu ifade yerine arşla karşılaşma (mülâka) tabirini kullanmaları, Mekhûl en-Nesefî'nin ise bu ifadelerin hiçbirine yer vermemesi, Mekhûl en-Nesefî'nin İbn Kerrâm'ı imam olarak kabul edemeyeceği ve takipçilerinden biri olamayacağı yönündeki kanaatimizi desteklemektedir.

### 2.3. Allah-Âlem İlişkisi

Abdülkahir el-Bağdâdî'nin nakline göre Kerrâmiyye, âlemdaki araz ve cisimlerin ancak Allah'ın zâtında birçok arazın ortaya çıkmasından sonra meydana gelebileceğini ileri sürmüştür.<sup>104</sup> Onlar, Allah'ta birçok araz meydana gelmediği takdirde âlemdaki arazlardan hiçbirinin yok olmayacağını söylemişlerdir.<sup>105</sup> Âlemdaki cisimlerin yok olmasının cevazı konusunda ihtilaf etmişler, çoğu bunu imkânsız görmüş ve bazıları Allah'ın hiçbir şekilde hiçbir cismi yok etmeye kadir olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>106</sup> Yine Bağdâdî'ye göre İbn Kerrâm ve ashabı, Allah'ın sadece kendi zâtında ortaya çıkan; iradesi, idrakleri, sözleri gibi havâdise güç yetirebildiğini söylemiştir. Âlemdaki cisimlerin ve arazların ise Allah'ın makdûrâtı olmadığını, mahlûk olmalarına rağmen Allah'ın bunların hiçbirine kadir

<sup>102</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 244-245, 262.

<sup>103</sup> Nesefî, *er-Red*, 286-287.

<sup>104</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 204-205.

<sup>105</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 205.

<sup>106</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 205-206.

olmadığını, nitekim Allah'ın kâinattaki bütün mahlûkatı, kudretiyle değil "Ol" sözüyle yarattığını iddia etmişlerdir.<sup>107</sup>

Mekhûl en-Neseffî ise gökteki ve yerdeki her şeyi yaratanın, Allah olduğunu söylemekte ve herhangi bir şeyi Allah'ın kudreti haricinde tutmamaktadır. Örneğin mâsiyetleri ve kötülükleri kullara tevdi eden Kaderiyye'yi tenkit etmekte ve bu düşüncesi dolayısıyla Kaderiyye'nin, kudreti yüce Allah'tan nefyettiğini kabul etmektedir. Neseffî'ye göre böyle bir düşünce, yüce Allah'ı âcizlikle nitelemek mânasına gelmektedir.<sup>108</sup> Bu sebeple Mekhûl en-Neseffî'nin, Kerrâmîler'e atfedilen yukarıdaki fikre katılması mümkün görünmemektedir. Çünkü Bağdâdî'nin de ifade ettiği üzere Kerrâmiyye bu düşünceleriyle Allah'ın kudretini, Allah Teâlâ'nın zâtında ortaya çıkan havâdisle sınırlamış olmaktadır.<sup>109</sup> Bu ise Mekhûl en-Neseffî'de benzeri görülemeyecek bir anlayıştır.

### 3. Nübüvvetle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

İbn Kerrâm ve Neseffî'nin, nübüvvet konularında karşılaştırılabileceğimiz görüşleri, ulûhiyet meselelerine nispeten daha dar çerçevelidir. Bu minvalde Bağdâdî'nin aktardığına göre Kerrâmiyye açısından nübüvvet ve risâlet -vahiy, mu'cizeler ve ismet haricinde- nebi ve resûlde mevcut olan iki sıfat ve mânadır. Kerrâmiyye, resûl ve mürsel kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Onlara göre "resûl" bu sıfatın kendisinde bulunduğu kimsedir ve Allah'ın böyle bir kimseyi resûl olarak göndermesi zorunludur. "Mürsel" ise peygamberlik görevini yerine getirmekle emrolunmuş kimsedir.<sup>110</sup> İsferyâinî'nin bu hususta biraz daha açıklayıcı mahiyette naklettiği haberlere göre Kerrâmiyye açısından nübüvvet ve risâlet, nebi ve resuldeki iki araz ve haldir. Nübüvvet vahiy, mûcize ve ismet demek değildir. Yüce Allah, kendisinde bu mânanın oluştuğu kimseyi, bu mânadan dolayı insanlara peygamber olarak göndermek zorundadır. Bu kimse Allah göndermeden evvel mürsel değildir, ancak gönderdiği zaman mürsel olur. Bu mânadan dolayı Kerrâmiyye Hz. Peygamber'in, kabrinde de resûl olduğunu, fakat mürsel olmadığını iddia etmiştir.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 208, 322-323. Ayr. bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 50, 93-94; İsferyâinî, *et-Tefsîr*, 112-113.

<sup>108</sup> Neseffî, *er-Red*, 92-95. Ayr. bk. Neseffî, *er-Red*, 118-119, 178-179.

<sup>109</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 322-323.

<sup>110</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 209-210; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 154.

<sup>111</sup> İsferyâinî, *et-Tefsîr*, 115.

Mekhûl en-Neseî ise resûl ve mürsel kavramları arasında bir fark gözetmemiştir ve bu durum Hz. Peygamber'in risâleti için de geçerlidir. Ayrıca Mekhûl en-Neseî, kendisinde peygamberlik sıfatı bulunan kimseyi, peygamber olarak göndermeyi Allah için vâcip görmemiştir. Dolayısıyla bu meselelerde aralarında bir mutabakattan bahsedilememektedir.

Bağdâdî'ye göre bazı Kerrâmîler, velîlerin bazılarını peygamberlerin bir kısmından üstün kabul etmişlerdir. İçlerinden bazıları da önderleri İbn Kerrâm'ın, İbn Mes'ûd ve diğer birçok sahâbîden üstün olduğunu ileri sürmüştür. Dahası kılıç korkusundan dolayı İbn Kerrâm'ın peygamberlerden daha üstün olduğunu dile getirmeye cesaret edememişlerdir.<sup>112</sup>

Mekhûl en-Neseî'de ise böyle bir görüşün yer almadığı, aksine bu tür düşüncelere karşı çıktığı görülmektedir. Örneğin Mekhûl en-Neseî, Hz. Ali'yi aşırı yüceltenlere karşı çıkmış, nebîlerin ondan daha üstün olduğunu kabul etmiş<sup>113</sup> ve peygamberlerden daha üstün olan başka insanlardan söz etmemiştir. Ayrıca Mekhûl en-Neseî, sahâbeye büyük bir hürmet göstermiş, ancak başka bir kimseyi sahâbeden üstün gördüğüne dair bir ifadeye yer vermemiştir. Nerede kaldı ki İbn Kerrâm'ı veya başka bir velîyi, bazı nebîlerden üstün görmüş olsun. Dolayısıyla Mekhûl en-Neseî'nin tafdîl konusunda, yukarıdaki fikirlere sahip İbn Kerrâm ve takipçilerinden biri olamayacağı anlaşılmaktadır.

Bağdâdî'ye göre İbn Kerrâm, eserlerinde peygamberlerin günah işlemesini câiz görmüştür, ancak ayrıntıya girmemiştir. Daha sonraki Kerrâmîler'e göre ise peygamberler, adaleti ortadan kaldıran yahut cezayı gerektiren bütün günahlardan korunmuşlardır. Bunun aşağısında kalan günahlardan ise masum değillerdir. Peygamberlerin tebliği konusunda Kerrâmîler arasında ihtilaf vardır. Bazıları tebliğ konusunda peygamberlerin hata yapmalarını câiz görmezken bazıları ise bunu câiz görmüşlerdir.<sup>114</sup> İbn Hazm'a gelince ona göre Kerrâmiyye, peygamberlerin büyük ve küçük bütün günahları kasten işleyebileceklerini kabul etmiş, bundan yalnızca peygamberlerin tebliğ konusunda yalan söylemelerini hariç tutmuştur. İbn Hazm aynı hususta, başka bir bilgi daha işittiğini

<sup>112</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 344; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 167, 298.

<sup>113</sup> Neseî, *er-Red*, 88-89, 148-149.

<sup>114</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 210; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 168.

söylemiştir. Buna göre bazı Kerrâmîler tebliğ konusunda da peygamberlerin yalan söylemelerini câiz kabul etmişlerdir.<sup>115</sup>

Görüldüğü üzere Kerrâmîler'e peygamberlerin ismeti konusunda atfedilen görüşler çeşitlidir. Peygamberlerin ismeti konusunda Mekhûl en-Neseî'nin düşünceleri de çok açık değildir. Mekhûl en-Neseî Hz. Âdem'in hatasından ve tövbesinden<sup>116</sup> bahsetmektedir. Ancak nübüvvetten önce ve sonra nebilerin ismeti hakkında ne düşündüğü, ayrıca enbiyanın büyük ve küçük günah ile zelleler işlemesine nasıl baktığı belirgin değildir. Tebliğ konusunda ise peygamberlerin yanılmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira Mekhûl en-Neseî, Hac sûresinin 52. âyetine binâen yüce Allah'ın, peygamberlere şeytanın yönelttiği temenniye sildiğini ve âyetlerini sağlamlaştırdığını ifade etmektedir.<sup>117</sup>

#### 4. Âhiretle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

İbn Kerrâm ve Mekhûl en-Neseî'nin âhiret bahislerine dair karşılaştırabilecek görüşleri çok fazla değildir. Buna rağmen yine de ayırt edici önemli noktaların var olduğu ifade edilebilir. Bu minvalde Bağdâdî'ye göre Kerrâmiyye, Münker Nekir meleklerini, Kevser havzını, sıratı ve mîzanı kabul etmiştir.<sup>118</sup> İbn Hazm'ın verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye şefaati de kabul etmiştir.<sup>119</sup> Fakat Bağdâdî'ye göre onlar, Münker ve Nekir'in her insana dünyadayken vekil kılınan iki melek olduğunu söylemişlerdir.<sup>120</sup> Amellerin tartılması hakkında da Allah'ın ameller adedince yarattığı cisimlerin tartıldığını ifade etmişlerdir.<sup>121</sup>

Mekhûl en-Neseî'ye gelince onun da Münker Nekir meleklerini, havz-ı Kevser'i, mîzanı ve şefaati kabul ettiği görülmektedir.<sup>122</sup> Bu anlamda İbn Kerrâm ile fikirlerinde bir benzerlik söz konusudur. Şu var ki Mekhûl en-Neseî'nin Münker ve Nekir'i, her insana vekil tayin edilen hafaza melekleri olarak kabul ettiğine dair bir mâlumat bulunmamaktadır. Aksine Neseî'nin, genel Sünnî düşünceye muvâfık şekilde, Münker ve Nekir'in kabirde görevli iki melek olduğu fikrini kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>123</sup>

<sup>115</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/940-941; 3/528-529.

<sup>116</sup> Neseî, *er-Red*, 196-197, 226-227, 270-271.

<sup>117</sup> Neseî, *er-Red*, 88-89.

<sup>118</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

<sup>119</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/76-77.

<sup>120</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

<sup>121</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

<sup>122</sup> Neseî, *er-Red*, 86-87, 96-97, 192-193, 206-207, 256-261.

<sup>123</sup> Bk. Neseî, *er-Red*, 256-257.

Bundan dolayı Münker ve Nekir melekleri konusunda, Kerrâmiyye ile Mekhûl en-Neseî'nin fikirlerinde bir uyumdan bahsedebilmek mümkün görünmemektedir. Mîzan konusuna gelince bilindiği gibi amellerin ne şekilde ve nasıl tartılacağı meselesi, âlimler arasında tartışmalı bir mevzudur. Bu konuda Mekhûl en-Neseî'nin verdiği bilgilere göre var olan şeylerin her birinin bir zâtı vardır. Bu mânada iyiliklerin, kötülüklerin ve insanların sözlerinin de bir zâtı vardır. Bunlar arazdır, mahlûktur, bunların ağırlığı olabilir ve tartılabilirler.<sup>124</sup> Ancak bu hususta Mekhûl en-Neseî'nin söyledikleriyle Kerrâmiyye'ye atfedilen görüşler arasında tam bir örtüşmenin olup olmadığı hususu açık değildir. Bunun dışında Kerrâmiyye'nin, yukarıda zikredilen diğer âhîret ahvâlini kabul etmesini, Mekhûl en-Neseî'nin İbn Kerrâm'ın taraftarlarından biri olduğunu iddia edebilmek için ayırt edici yeterli bir bulgu olarak niteleyebilmek mümkün görünmemektedir.

Pezdevî'nin nakline göre Kerrâmiyye rü'yetullahı câiz kabul etmiştir. Fakat Allah'ın görülmesinin, diğer mahlûkatın görülmesi gibi olduğunu söylemiştir.<sup>125</sup> Diğer taraftan rü'yetullahı Mekhûl en-Neseî de câiz kabul etmiştir. Ancak Mekhûl en-Neseî'nin buna dair düşünceleri, Sünnî düşüncenin genelinden farklı değildir. Mekhûl en-Neseî'ye göre gözler yüce Allah'ı dünyadayken idrak edemez, ancak âhîrette Allah'ın dostları O'nu görebileceklerdir. Bu durum hem âyetlerle hem de hadislerle sabittir. Ne var ki Mekhûl en-Neseî bu görmenin keyfiyetinden söz etmemiş ve yüce Allah'ı görmenin diğer mahlûkatın görülmesi gibi olacağına dair bir ifadeye yer vermemiştir.<sup>126</sup>

### 5. İmâmetle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

Muhammed b. Kerrâm ve Mekhûl en-Neseî'nin imâmet konusundaki düşüncelerinin benzerliği veya farklılığı da Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmîler'den biri olup olmadığının belirginlik kazanması noktasında önemlidir. Buna göre Kadî Abdülcebbâr, Kerrâmiyye açısından imâmetin, nas yoluyla sabit olduğunu belirtmektedir. Onların düşüncesine göre Hz. Peygamber'den sonra hakkında nas vârid olan kimse ise Hz. Ebû Bekir'dir.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Neseî, *er-Red*, 190-193.

<sup>125</sup> Pezdevî, *Usûlî'd-dîn*, 84.

<sup>126</sup> Neseî, *er-Red*, 236-239.

<sup>127</sup> Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/706-707.



Mekhûl en-Nesefî'ye göre de Hz. Peygamber'in ardından imâmeti üstlenmesi gereken kişi Hz. Ebû Bekir'dir. Fakat Mekhûl en-Nesefî, imâmetin nasla sabit olmasından ve Resûlullah'tan sonra nas yoluyla imam olması gereken kişinin Hz. Ebû Bekir olması gerektiğinden bahsetmemiştir. Ona göre imâmet, Müslümanların ittifakı ve çoğunluğun rızâsı ile gerçekleşir. Tıpkı muhacirlerin ve ensarın, halife olarak sırasıyla Hz. Ebû Bekir ve Ömer üzerinde görüş birliğine varmaları gibi. Bunun dışında Allah ve resûlünün herhangi bir kişiyi, Peygamberimizden sonra halife olarak tayin etmeleri söz konusu değildir.<sup>128</sup> Öyleyse bu meselede de aralarında bir uyumdan bahsedilememektedir.

İbn Kerrâm'ın aynı zamanda iki imamı câiz gördüğünü belirten Bağdâdî'ye göre İbn Kerrâm bazı kitaplarında, Hz. Ali'nin ve Muâviye'nin ikisinin de aynı anda imam olduklarını dile getirmiştir. İbn Kerrâm'a göre ikisinden birisi adaletli, diğeri ise isyancıdır. Bununla birlikte ikisinden birine tâbi olanların, kendi bağlı oldukları imama itaat etmeleri gerekmektedir. İbn Kerrâm'ın takipçileri ise Hz. Ali'nin sünnete uyduğunu, Muâviye'nin ise sünnetten ayrıldığını, ancak ikisinden birine itaat etmenin onlara tâbi olanlar üzerine vâcib olduğunu söylemişlerdir.<sup>129</sup> İmametle ilgili benzer görüşlere İbn Hazm da yer vermiştir. İbn Hazm'a göre İbn Kerrâm ve ashabı, aynı anda iki yahut daha fazla imamın bulunmasını câiz görmüşlerdir. Delil olarak Sakîfe günü ensar tarafından muhacirlere yöneltilen, bir ensardan bir de muhacirlerden imam olması şeklindeki teklifi ileri sürmüşlerdir. Yine Hz. Ali ve Hasan'ın Muâviye'yle beraber aynı anda imam olmasını da delil olarak göstermişlerdir.<sup>130</sup> Pezdevî de aynı şekilde, Kerrâmiyye açısından aynı esnada iki yahut daha fazla kişinin imam olabileceğini ve bunların imâmetine biat edilebileceğini söylemiştir.<sup>131</sup> Pezdevî'nin naklettiğine göre onlar, Hz. Ali'nin de Muâviye'nin de hak imam olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>132</sup>

Mekhûl en-Nesefî'ye gelince o, insanların başında bir imam olması ve ona itaat edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>133</sup> Ona göre imamlar Kureyş kabilesinden olmalıdır.<sup>134</sup> Ancak Kureyş'ten olsa bile Müslümanlar

<sup>128</sup> Nesefî, *er-Red*, 150-153, 164-165.

<sup>129</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 211. Ayr. bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 274; İsferyâîni, *et-Tebâr*, 115.

<sup>130</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/154-155.

<sup>131</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 195.

<sup>132</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 203.

<sup>133</sup> Nesefî, *er-Red*, 138-139.

<sup>134</sup> Nesefî, *er-Red*, 142-143, 172-173.

arasında ayrılık çıkmasına sebep olan ve ehl-i kible'nin bir bölümünden uzaklaşan birine Müslümanların itaat etmesi değil, bilakis canıyla, malıyla veya diliyle ona karşı savaşması gerekmektedir.<sup>135</sup> Mekhûl en-Nesefî ayrıca biati bozmanın dalâlet olduğunu, bir imama biat edildikten sonra o imama boyun eğilmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun ardından bir başkasının gelip bu imamla mücadele etmesi durumunda ise sonra gelenin boynunun vurulması gerektiğini dile getirmiştir.<sup>136</sup> Dolayısıyla Mekhûl en-Nesefî'nin, İbn Kerrâm ve taraftarlarının aksine, meşru bir imama karşı çıkıp imâmet iddiasında bulunan bir başkasının imâmetini câiz görmesi ve aynı anda iki imamı câiz kabul etmesi muhtemel görünmemektedir.

### Sonuç

Makalemizde İbn Kerrâm ve takipçilerine atfedilen kelâmî görüşlerle Mekhûl en-Nesefî'nin benimsediği kelâmî görüşler karşılaştırılmıştır.

Araştırmamız iman, ulûhiyet, nübüvvet, âhiret ve imâmet ana başlıkları altında yürütülmüş ve iki ismin düşünceleri arasında aynı grup altında anılmalarına engel teşkil edebilecek belirgin farklılıklar olduğu görülmüştür. Bunlardan ön plana çıkarılabilecek olanlar şu şekilde sıralanabilir. İbn Kerrâm ve taraftarlarının aksine Mekhûl en-Nesefî, iman konusunda diğer Hanefî fakihler gibi amelin imanın şerâ'i olduğunu kabul etmiştir. Ulûhiyet bahislerinde Allah'ın yaratılmış varlıklara benzemediğini söylemiş ve O'nun yüce zâtında sonradan ortaya çıkmış herhangi bir hâdisten bahsetmemiştir. Allah'ın kudretini yalnızca O'nun zâtında sonradan ortaya çıkan "hâdisler"le sınırlandırmamıştır. Nübüvvet meselelerinde resûl ile mürsel kavramları arasında bir fark gözetmemiştir. Uhrevî konularla ilgili olarak Münker ve Nekir meleklerini hafaza melekleri gibi kabul etmemiştir. İmâmet probleminde de nas ile tayin düşüncesine yer vermemiş ve aynı anda iki imamın imâmetini câiz görmemiştir.

Neticede araştırmamızda, iki ismin kelâmî görüşleri arasında bir uyumdan bahsedilemeyeceği görülmüştür. Mekhûl en-Nesefî'nin, İbn Kerrâm'ın tâbilerinden biri olduğunu ifade etmeye yetecek açıklıkta delillerin bulunmadığı, buna mukabil onun Kerrâmîler'den biri olamayacağını gösteren pek çok görüş farkının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Mekhûl en-Nesefî'nin bid'at fırkası olarak görüp tenkit ettiği Mürcie ve Müşebbihe fırkalarına nispet ettiği bazı bâtil görüşlerin,

<sup>135</sup> Nesefî, *er-Red*, 142-145.

<sup>136</sup> Nesefî, *er-Red*, 198-199.

klasik kaynaklarda Kerrâmîler'e de atfedildiği ortaya çıkarılmıştır. Bu bulgular bizi, Mekhûl en-Neseffî'nin Kerrâmiyye fırkasının bir üyesi olamayacağı kanaatine götürmüştür. Zira Mekhûl en-Neseffî'nin bid'at, dalâlet hatta küfür kabul ettiği pek çok görüşün kendisine atfedildiği bir kimseyi ve taraftarlarını ehl-i haktan sayıp onların yolundan gitmesi kanaatimize göre mümkün görünmemektedir.

Bilindiği üzere Mekhûl en-Neseffî'nin ahlâkî-tasavvufî eserleri de mevcuttur. Bu anlamda kendisi zâhid kimliğiyle de tanınan bir şahsiyettir. İbn Kerrâm'a gelince o da zühd ve takvaya dair fikirleriyle ve yaşantısıyla da ön plana çıkmış bir isimdir. Dolayısıyla İbn Kerrâm ve Mekhûl en-Neseffî'nin, ahlâkî-tasavvufî görüşlerini derinlemesine ele alıp objektif şekilde karşılaştıran bir araştırma, Mekhûl en-Neseffî'nin Kerrâmîler'le bağının tespit edilebilmesi konusunda tamamlayıcı bir perspektif sunabilecektir. Böyle bir araştırma esnasında her iki ismin düşüncelerinde de zühd dönemine ait, benzer izlere ve yaklaşımlara rastlanması şaşırtıcı olmayacaktır. Fakat iki ismin tasavvufî sahada birbirlerine muhalif yaklaşımlara sahip olup olmadığı önyargılardan uzak bir biçimde tespit edilebilirse bu takdirde Mekhûl en-Neseffî'nin konumu daha da netlik kazanmış olacaktır.

Bunun ötesinde Mekhûl en-Neseffî'nin fıkıh alanında bir eseri de vardır, ancak mevcut bilgilerimize göre bu kitap günümüze gelememiştir. Eğer ilerleyen zamanlarda bu eser bulunursa iki ismin fikhî görüşleri de ele alınıp incelenebilecek ve fikhî yönden benzer veya farklı fikirlerinin olup olmadığı tespit edilebilecektir. Burada şuna da dikkat çekmek gerekir ki başlangıçta Kerrâmîler'in de tıpkı Mu'tezile ve Zeydiyye gibi amelî yönden Hanefî oldukları bilinmektedir. O halde mezkûr araştırma sırasında Ebû Hanîfe'ye bağlılık iddiasının etkisiyle itikadî sahada olduğu gibi fikhî açıdan da İbn Kerrâm ve Mekhûl en-Neseffî'nin benzer görüşlere sahip oldukları görülebilecektir. Bu durumda yanlıya düşerek yanlış bir kanıya varılmaması ve tarihî seyrin olduğundan farklı gösterilmemesi için İbn Kerrâm ve Mekhûl en-Neseffî'nin fikhî görüşlerinde keskin farkların mevcut olup olmadığının titiz bir şekilde incelenmeye tâbi tutulması ilmî bir gereklilik halini alacaktır. Yapılan bu incelemeler, Mekhûl en-Neseffî'nin Kerrâmîler'den biri olduğu veya olamayacağı hususunda ilim dünyasına daha tatmin edici bir fikir verebilecektir.

**KAYNAKÇA**

- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2019), 403-440.
- Bağdâdî, Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Mutî' en-Nesefî'nin Mezhebî Kimliği: Mürcî veya Kerrâmî Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (Aralık 2021), 226-257.
- Coşkun, İbrahim. "Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Farklı Görüşlerin Genel Bir Çerçevesi". *Allah'ın Aşknlığı Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keâm*. çev. İbrahim Coşkun. 12-22. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikad*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik A. Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 2009.
- Demir, Abdullah. "Hanefilerde Akaiden Kelâma Dönüşüm: Mâtürîdî Gelen-ekin Tarihsel Teşekkül Süreci". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. drl. Recep Alpyağlı. 93-115. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Doğan, Hüseyin. "Mezhebî Taklit ve Taassubiyetin Dinî Nasları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi -Eş'arîler'in, Kerrâmiyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi". *İslam ve Yorum III Din, Bilim ve Medeniyet*. haz. Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019, 1/497-518.
- Durguti, Abdylkader. "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 12/1 (2019), 112-146.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ibtilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Gömbeyaz, Kadir. "Hanefî-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 339-350. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tevfik A. Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul, TYEKB Yayınları, 2017.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1986.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer Tâhir. *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyîzü'l-fırkati'n-nâciye 'anı'l-fıraki'l-halîkîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Jeffery, Arthur (haz.). *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'ân ve hü mâ Mukaddimetü Kitabi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- Kadî Abdülcebbâr, İbn Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *Kelam Araştırmaları*. 5 (2007), 41-62.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makalât ve meabü'yunü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, vd. İstanbul: Kuramer, Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/294-296.

- Kutlu, Sönmez. “Muhammed b. Kerrâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020, 30/546-547.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed el-Beşşârî. *Absenü't-tekasîm fî ma'rifeti'l-ekalîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Malamud, Margeret. “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyesi”. *Kelam Araştırmaları*. çev. Hüseyin Doğan. 13 (2015), 533-552.
- Malâtî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman eş-Şâfiî. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ebvâ ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevbûd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. ed. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005-2011.
- Nesefî, Ebû Mutî'. *er-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ebvâ'i'd-dâlle Bid'at Ehli ve Sapkın Farkalara Reddiye*. thk. Seyit Bahcivan. çev. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Nisâbûrî, Ebû Hafs Ömer İbnü'l-Hasan. *Revmakü'l-Mecâlis*. Mekke: Matbaatü'l-Miriyetü'l-Kâine, 1305.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. bs., İstanbul, 2017.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dârü Hicr, 1999.
- Üzüm, İlyas. “Nesefî, Mekhûl b. Fazl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/570-571.
- Yaltkaya, Şerafettin. “Kerramiler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 11 (Nisan 1929), 1-14.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Çocuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 8/359-360.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

Zysow, Aron. “Kerrâmiyye”. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. çev. Orhan Şener Koloğlu vd. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2022, 343-356.





*DEUİFD LVIII / 2023, ss. 97-135.*

**İbn Mâce'nin Mukaddimesinin Mukaddime Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Tahlili\***

Bilge KILIÇ\*\*

**ÖZ**

Bu makalede, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen* ismi ile meşhur eserinin girişinde yer alan ve herhangi bir kitap/bölüm başlığı taşımayan bâblar ve ihtiva ettikleri rivayetler, Hadis usûlü açısından ele alınmıştır. Buradaki bâbların mukaddime sayılıp sayılmayacağı, mukaddime isminin kim ya da kimler tarafından ve neden verildiği araştırılmış bu hususta farklı birçok baskı incelenmiştir. Mukaddime isminin müellif tarafından verilmediği anlaşılan bu bölüme sonraları mukaddime adı verilip bu şekilde yaygınlaşması dikkate alınarak bir Hadis usûlü kavramı olarak mukaddime özelliğini taşıyıp taşımadığı ele alınmıştır. Her bir müstakil bâb başlığı ve ihtiva ettiği rivayetler bu çerçevede incelenerek bunlardan hareketle hangi Hadis usûlü kavramlarının elde edilebileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hadis usûlü ile ilgili bazı sonuçlar da çıkarılmıştır. Farklı pek çok çalışmaya konu edilen *es-Sünen*'in bu açıdan ele alınması bir taraftan ilk olma özelliği taşımakta diğer taraftan da konuya Hadis usûlü açısından bakmanın önemini mukaddime özelinde örneklemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Mâce, es-Sünen, Mukaddime, Hadis Usûlü.

**An Analyzing of Ibn Mājah's Muqaddima with Respect to the Muqaddima Concept and Ḥadīth Methodology**

**ABSTRACT**

In this article, the chapters in the introduction of Ibn Mājah's (d. 273/887) famous work called Sunan, which do not have any book/chapter titles, and the traditionals they contain are discussed in terms of Ḥadīth methodology. It has been researched whether the chapters in question can be considered as muqaddima or not, who or by whom and why the name muqaddima was given, and many different editions on this subject have been examined. Considering the

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Dr. MEB, bilgetes@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9569-6570.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18.10.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 20.12.2023

fact that this section, which is understood to have not been named muqaddima by the author, was later called muqaddima and became widespread in this way, the subject is discussed to what extent it has the feature of muqaddima as a Ḥadīth methodology concept. Each individual chapter heading and the traditionals it contains have been examined within this framework and an attempt has been made to show which Ḥadīth methodology concepts can be obtained based on these. Additionally, conclusions regarding the Ḥadīth methodology procedure have been drawn. Sunan Ibn Mājah, which has been the subject of many different studies in general, has not been discussed from this perspective. The article is a first in this sense and exemplifies the importance of looking at Ibn Mājah's Sunan from the perspective of Ḥadīth methodology, specifically in the muqaddima.

**Keywords:** Ḥadīth, Ibn Mājah, Sunan, Muqaddima, Ḥadīth Methodology.

## GİRİŞ

Muhaddisler gerek hadisleri gerekse selefin sözlerini sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarma amacıyla bazı kâideler ortaya koymuşlardır. Bu kâidelere özellikle Hadis ilmi veya ilimleri adlı müstakil eserlerde yer vermişlerdir.<sup>1</sup> Müstakil eserlerin dışında bazı muhaddisler, eserlerinin giriş kısmında usûl kaidelerine temel teşkil eden rivayetler aktarmışlardır. Bu girişler, Hadis usûlü eserlerine kaynaklık etmek bakımından ilk elden veriler sunmaktadır. Örneğin; Dârimî'nin (ö. 255/869) eserinin mukaddimesi bunlardan biridir. Dârimî'nin mukaddimesinde hadis öğrenim ve öğretim metotları, hadislerin yazımı, muhaddis ve talebenin âdâbı, hadis rivayetinde ihtiyat, hadis dirâyeti, hadis yolculukları, hadis müzâkeresi, mana ile hadis, sika râvîlerden hadis nakli gibi Hadis usûlünün temel konularına kaynaklık eden rivayetler mevcuttur.<sup>2</sup> Bir diğer kaynak Müslim'in (ö. 261/875) mukaddimesidir. Söz konusu bölümde hadis nakletmenin gerekliliği, râvî taksimi, yalan ile itham edilen kişilerden hadis tahammül etmeme, zayıf râvîlerden rivayette bulunurken ihtiyatlı davranma, Hz. Peygamber'e yalan isnât etmenin

<sup>1</sup> Hadis usûlüne dair eserlerin geniş dökümü için bk. İbnü'l-Hanbelî, *Kaḫvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Guḫde (Haleb: Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, 1408), 17-29; İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nubbeti'l-fiker*, thk. Nûreddin İtr (Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ, 1432/2011), 33; Mehmet Emin Özaşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yay., 2015), 30.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebî' el-Alemî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987), 1/13-169.

günahı/vebali, isnâdın önemi, mu'an'an hadis ile ihticac etme gibi konular işlenmiştir.<sup>3</sup> Dârimî ve Müslim'in mukaddimelerinden sonra kronolojik olarak üçüncü sırada İbn Mâce'nin mukaddimesi gelir. Onun *es-Sünen* isimli eserinin mukaddimesinde de Hadis usûlüne ilişkin benzer rivayetleri görmek mümkündür.<sup>4</sup>

Mukaddime, Hadis usûlüne mesnet teşkil eden dikkate değer bir muhtevaya sahiptir. Buna rağmen onun bu yönü ön plana çıkarılmamıştır. Mezkûr bölüm, daha çok hicri III. asrın tartışma konularını ortaya koyma ve İbn Mâce'nin ideolojik görüşünü belirleme bağlamında incelenmiştir. İncelemeler sonucunda onun bu bölümde, hicri üçüncü asırda yoğunluklu olarak tartışılan konulara ayırdığı, bâb başlıkları ve bu bâblarının altına koyduğu hadislerle muhaliflerinin görüşlerini tenkit ederek onlara cevap vermeyi amaçladığı belirtilmiştir. Ayrıca İbn Mâce'nin Mürcie, Kaderiyye, Şîa, Cehmiyye/Mu'tezile, Hâriciyye veya Ehl-i re'y'e mensup olmadığı ve Ehl-i hadîs'e meylettığı ileri sürülmüştür. Öte taraftan mukaddime Hadis

<sup>3</sup> Müslim b. el-Haccâc, *Sahîbu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabîyye, 1412/1991), 1/3-35.

<sup>4</sup> İbn Mâce'nin eserinin ismi kaynaklarda net değildir. Çoğunlukla eser ismi *es-Sünen* olarak zikredilmiştir. Bu konuda İbn Mâce'den bir rivayet nakledilir. Rivayete göre İbn Mâce *es-Sünen*'ini Ebû Zûr'a er-Râzî'ye takdim etmiş, eseri inceleyen Ebû Zûr'a er-Râzî eserin insanların eline geçmesi durumunda câmi'lerin tamamını veya çoğunu gölgede bırakacağını ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle), 13/278; M. Abdürreşid en-Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühü es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419), 177. İbn Mâkûla, İbn Asâkir, Yâkût el-Hamavî, İbn Nokta, Mizzî, Zehebî, İbn Hacer, Hacı Halife, Dâvudî, Makrîzî, İbn Halâkan, Ebû'l-Meâlî el-Gazzî *es-Sünen* olarak ifade etmişlerdir. Ancak İbn Mâce'nin öğrencisi Ahmed b. İbrahim el-Halîlî *el-Müsned* olarak isimlendirmiştir. Rafîi de aynı şekilde adlandırmıştır. Bununla birlikte Mısır'da *Sünenü'l-mustafa* ismiyle basıldığı ve Süleymaniye kütüphanesinde bulunan güvenilir bir nüshadaki isim *Câmi's-sünen* şeklinde olduğu söylenir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Merkezu'l-buhûs (Darû't-tâsil, 1435/2014), 1/31-32; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kâhire: Dâru'l-kitâbu'l-islâmî, 1414/1993), 9/531; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmî'l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-meymân, 1434/2013), 362; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Dâru'l-maârif, 1412/1991), 11/52; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Tezķiretü'l-huffâz* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958), 2/636; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrût: Dâru Sâdir, 2009), 4/279; İbn Mâkûla, *el-İkmâl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-islâmîyye, 1383/1963), 7/199; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî), 2/1004; Ebû Abdillâh el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1414/1993), 12. Bahsi geçen eser daha çok "*es-Sünen*" ismi ile bilindiğinden çalışmada bunu kullanmayı tercih ettik.

usûlü ile ilgili bilgilerin yer almadığı ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Çalışmamız bunun böyle olmadığını aksine ilgili kısımda birçok usûl ilkesinin mevcut olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda araştırmamız, İbn Mâce'nin söz konusu eserini Hadis usûlüyle ilişkilendirme noktasında bir ilktir.<sup>6</sup>

## 1. Mukaddime Kavramı

Arapça م د ق kökünden türeyen mukaddime;<sup>7</sup> başlangıç, önsöz, giriş, küçüğün büyüğe takdimi, öne geçen, takdim eden, sunan ve öne geçiren anlamlarına gelir.<sup>8</sup> Mukaddime lafzının fetha ile mukaddime ve kesra ile mukaddime olarak iki farklı şekilde okunması mümkündür. Fakat

<sup>5</sup> İbn Mâce'nin mukaddimesine ilişkin söz konusu tespitler için bk. İsa Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi Açısından İbn Mâce'nin Mukaddime'si* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Yasin Şimşek, *İbn Mâce'nin Mukaddime'sindeki Hadisler Işığında Kelâmî Meseleler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); H. Musa Bağcı, "İbn Mâce'nin es-Sünen Adlı Eserinin Mukaddime'sinin Tahlili", e-*Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2010), 16-44.

<sup>6</sup> Mukaddimeyi sadece Hadis usûlü bilgileri açısından değerlendirdik. Rivayetlerin sihatinden sarfı nazar ediyoruz. Çünkü bu konuda delil saydığımız bazı rivayetlerin sihat problemleri söz konusudur.

<sup>7</sup> Geniş bk. Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga'*, thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd, (Beyrût: Dâru'l-mektebi'l-ilmîyye, 1419/1998), 58-60; Ebû Mansûr el-Ezherî, *es-Zâbir fî garîbi elfâzî's-Şâfiî* (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 1399/1979), 132; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb*, thk. A. Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-ilm lî'l-melâyin, 1990), 5/2008; İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-mubîtu'l-a'zam* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000/1421), 322-326; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Kâhire: Dâru'l-maârif), 492-494; Ebû'l-Feth el-Mutarrizî, *el-Mugrib fî tertîbi'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdülhamîd Muhtâr (Haleb: Mektebetu Üsâme b. Zeyd, 1399/1979), 161-162; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Dâru'l-fikr, 1399/1979), 65-66.

<sup>8</sup> Arapça م د ق öne geçmek, eski olmak, cesur olmak, gelmek, dönmek, bir işe yönelmek, razı olmak anlamlarına gelir. İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/65-66; Cevherî, *es-Sihâb*, 5/2008; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2010), 467. Mukaddime için ayrıca bk. Reinhart Dozy, *Tekmiletü'l-meâcimi'l-arabîyye*, trc. Muhammed Selîm en-Nuaymî, (Bağdâd: Dâru's-suûnî's-sekâfiyyeti'l-âimme, 1997), 203; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Mubtârü's-Sihâb* (Mektebetu Lübnân, 1986), 220-221; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: Dersâadet İkdâm Matbaası, 1317), 1390; Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî* (İstanbul: Asır matbaası, 1322), 739; Ali Bulut, Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 15-16.

her iki okunuşa göre anlam değişir.<sup>9</sup> Kesra (ism-i fâil) ile harekelendiğinde kaddeme fiili tekaddum/öne geçme anlamı ile takdim-i lâzım olur. Fetha (ism-i mefûl) ile okunduğunda ise kaddeme fiili öne geçirilen mana ile takdim-i müteaddî olur.<sup>10</sup> İsm-i fâil olanının ismi mefûl formuna göre daha yaygın olarak kullanımı aktif olması nedeniyledir ki bu durum fâilin aktif eylemini yansıtır. İsm-i mefûl ise edilgen/pasif olduğundan onda dolaylı bir işaret söz konusudur. Bu itibarla birincisi, ikincisine nispetle daha yaygın kullanılmıştır. Bununla birlikte bazı durumlarda ism-i mefûlün tercih edildiği de olmuştur. Örneğin; bir ilme ön hazırlık mukaddim olarak değil mukaddem olarak ifade edilir ve bu nedenle de ilme hazırlığa 'mukaddemu'l-ilim' denilir. Buna mukabil bir kitabın önsözü kabilinden ifade edilenler ise kitaba olan önceliği nedeniyle mukaddime olarak belirtilir. Birincisi edilgendir yani ilim ile doğrudan değil dolaylı ilişkilidir. Bu nedenle ism-i mefûl ile karşılanmıştır. Diğeri ise doğrudan kitabın muhtevasıyla ilgili olduğundan ism-i fâil ile ifade edilmiştir. Söz konusu sözcüğün tâ-i tenis almadan önce mukaddim ve mukaddem olması da son derece önemlidir. Çünkü tâ-i tenis sözcüğü bu ifadelere kavramlaştırmak için eklenmiştir. Bu iki sözcüğün biri ism-i fâil (mukaddim) diğeri de ism-i mefûl (mukaddem) olmak üzere her ikisi de önde olmayı ve önde gelme vasfını ifade eder ki istilâhî anlam da bunun üzerine inşa edilmiştir.<sup>11</sup>

Mukaddimetü'l-kitâb ve Mukaddimetü'l-ilimden müteşekkil olan mukaddime kitap veya ilmî bahislerin başında yer alan ön söz veya giriş

<sup>9</sup> Bu husustaki farklı malumatlar için bk. Ali Kâşifü'l-gitâ', *Nakdii'l-arâii'l-mantık ve hallu müşkilât* (Beyrût: Müessesetü'n-numân, t.y.), 1/10; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcii'l-'arûs min cevâbiri'l-kâmûs* (Beyrût: et-Türâsu'l-Arabî, 1421/2000), 240-241; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü's-savâbi'l-lügavî*, (Kâhire: 'Âlemu'l-kütüb, 2008), 1/721.

<sup>10</sup> Abdünnebî b. Abdürresûl el-Ahmednagarî, *Düstürü'l-ulemâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2000), 3/218-219. Geniş bk. Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü'z-ıstılâbâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Beyrût: Mektebetü'l-lübân, 1996), 1629-1631. Okunuşuna dair ayrıca bk. Kâşifü'l-gitâ', *Nakdii'l-arâii'l-mantık*, 10-11; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadır), 12/468; Zebîdî, *Tâcii'l-'arûs*, 33/240-241.

<sup>11</sup> Genel kanaate göre mukaddime ordunun öncü kuvvetinden istiare olarak alınmıştır. Bu anlam daha sonra müstear olarak tüm öncül ve önde olanlar için kullanılmıştır. Geniş bk. Abbas Erhîle, "Mukaddimetü'l-kitâb fi'l-lugavî ve'l-ıstılâh", *Mecelletu cûzur* 11/6 (2002), 316-318. Muhammed Ali Mîhrâb Ali er-Rahîmî, *Muhâdarât fi'l-mantık* (Irâk: el-Furkân, 1429), 1/12-16; Abdürraûf b. el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârf* (Kâhire: 'Âlemu'l-kütüb, 1410/1990), 312; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye), 89; Kâşifü'l-gitâ', *Nakdii'l-arâii'l-mantık*, 10-14.

anlamıyla ıstılâhî bir mana kazanmıştır.<sup>12</sup> Bu terkiplerden ilki ilimden önce yapılan bir giriş, ikincisi ise ilmin konu edildiği bir bölümdür. Bu bakımdan Mukaddimedetu'l-kitâb, kitabın ana içeriğinden önce zikredilen sözlerdir diğer bir ifadeyle önsözdür. Mukaddimetu'l-ilim ise eserin ilgili olduğu ilme ilişkin konuların girişte ele alınmasıdır.<sup>13</sup> Mukaddime lafzının kavramsal anlamından sonra şimdi İbn Mâce'nin mukaddimesinin bu kavramla uyumuna geçebiliriz.

## 2. İbn Mâce'nin Mukaddimesinin Mukaddime Kavramı Açısından İncelenmesi

Mukaddime, İslâm literatüründen önce Eski Yunan literatüründe görülmekte ve bu bağlamda Eski Yunan'da tıp alanında telif edildiği söylenen İkinci Hipokrat'ın *Kitâbu Mukaddimeti'l-ma'rife* adında bir eserinden bahsedilmektedir. Yine Galen'in sekiz eserini saydığı, bunların altısının mukaddime olduğu belirtilir. Bundan hareketle mukaddime yazma geleneğinin İslâm literatürüne önceki literatürden geçtiğini söyleyebiliriz. İslâm literatüründe fâtîha, ifitâh, fâtîhatu'l-kitâb, risâletü'l-kitâb, hutbetü'l-kitâb, sadru'l-kitâb, tavnî, temhîd, tasdîr, dîbâce, medhal, mukaddimât, takdim, ifade, merâm, ifâde-i mahsûsa, ifâde-i merâm gibi lafızlar aralarında lafız farkları olmakla birlikte mukaddime yerine kullanılmıştır.<sup>14</sup> Erken dönemde bu anlamı karşılamak üzere Câhız (ö. 255/869)

<sup>12</sup> İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31/116; A. al-Azmeh, "Muqaddima", *Encyclopedia of Arabic Literature*, nşr. J. S. Meisami – P. Starkey (London: 1998), 551; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîye Istılâhiye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yay.), 1/37.

<sup>13</sup> Ahmednagarî, *Düstürü'l-ulemâ* 3/218-219; Tehânevî, *Keşşâf*, 1629-1631; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Mısri (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1419/1997), 868. Mukaddimetu'l-kitâb ile mukaddimetu'l-ilimin arasındaki ilişki için bk. Muhammed b. Alî el-Cürcânî, *et-Ta'rifat*, thk. İbrahim el-Ebyârî (b.y.: Dâru'r-reyyân), 290, 291; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mu'cem makâlîd ulûm fî hudûd ve rusûm*, thk. Muhammed İbrâhim İbâde (Kâhire: Mektebetü'l-'âdâb, 2004), 33.

<sup>14</sup> Erken dönemde medhal ismiyle pek çok müstakil eser yazılmıştır. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: ts.), 36, 58, 65, 316, 317, 318. Kâtib Çelebi Mantık, Tefsîr, Arapça, Nahiv, Hadis, Tecvîd, Fıkıh gibi muhtelif alanlarda telif edilen mukaddime adlı eserlerin bir dökümünü verir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî), 2/1794-1805.

mukaddime ve taviye,<sup>15</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) mukaddimetü'l-kitâb,<sup>16</sup> Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971) medhal<sup>17</sup> ve Hattâbî (ö. 388/998) takdim<sup>18</sup> lafzına yer vermiştir.<sup>19</sup> Ancak söz konusu ibareler adı geçen eserlerin giriş başlığında yer alan isimler değildir. Dolayısıyla kavramsal anlamda bir mukaddime kullanımından söz edemeyiz.

Mukaddime olmakla ilişkilendirilen İbn Mâce'nin eserinin giriş başlığında da durum farklı değildir. Eserin giriş kısmına mukaddime veya bununla alakalı bir isim verdiğini kesin olarak söylemek zordur.<sup>20</sup> Çünkü

- 
- <sup>15</sup> Ebû Osmân el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384), 4/49, 65.
- <sup>16</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ike fî garîbi'l-badîs*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Bicâvî (Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), 1/46.
- <sup>17</sup> Hamza el-İsfahânî, *Sevâ'irü'l-emsâl 'alâ ef'al*, thk. Fehmî Saîd (Beyrût: 'Âlemü'l-kütüb, 1409/1988), 46.
- <sup>18</sup> Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Garîbü'l-badîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1402/1982), 52.
- <sup>19</sup> Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîb Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 47; Durmuş, "Mukaddime", 31/115-117; Erhile, "Mukaddimetü'l-kitâb fî'l-lugat ve'l-istılâh", 323-327.
- <sup>20</sup> Mukaddime ile ilişkilendirilen eserlerin giriş başlıklarında da aynı durum söz konusudur. Dârimî *es-Sünen*, Müslim (ö. 261/875) *Sabîh-i Müslim*, İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*, İbn Hibbân (ö. 354/965) *es-Sabîh*, *Kitâbü'l-mecrûbîn*, *es-Sikât*, Hattâbî *Garîbü'l-badîs*, *Me'âlimü's-sünen*, Kâbisî (ö. 403/1012) *Kitâbü Mülabbisi'l-Muvatta'*, Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklâl* ve Beyhakî (ö. 458/1066) *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen* ve İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *et-Tembûd* adlı eserlerinde genel olarak muhtelif rivayetler kitap başlığı olmadan bâb başlıklarının altında sıralanmıştır. Dolayısıyla eserlere bizzat müellifin mukaddime isminin verip vermediği hususu net değildir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsned* (Kâhire: Dâru't-te'sîl, 1436/2015), 203-204; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sabîh* (Türkiye: Dâru't-tibâ'atî'l-âmire), 1/2; İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953), 1/1; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sabihu İbn Hibbân*, thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/61; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûbîn mine'l-muhaddisîn*, thk. M. 'Abdülmecid es-Silefî (Riyâd: Dâru's-sâmi'î, 1420/2000), 1/13; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Dâiratü'l-meârifî'l-osmâniyye, 1393/1973), 1/1; Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Garîbü'l-badîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî (Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1402/1982) 1/46; Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, nşr. M. Râğîb et-Tabbâh (Haleb: el-Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932), 1/2; Ebû'l-Hasen el-Kâbisî, *Mubtasaru Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Ali İbrâhîm Mustafa (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 27; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn

farklı yayın evleri tarafından basılan eserin girişinde farklı malumatlar vardır. *Sünen*'in bazı baskılarının girişinde sadece mukaddime başlığı görülürken, bazılarında mukaddime başlığı hiç atılmamıştır. İncelediğimiz birinci matbu eserde, mukaddime lafzı olmaksızın besmele ve Ebvâbu's-sünne başlığı bulunur. Muhakkik söz konusu bâb başlığının altına not düşerek bu başlığın asıl yazma nüshada olmadığını ve Mizzî'nin (ö. 742/1341) bâb başlıklarından hareketle bu kısmı sünnet olarak isimlendirdiğini söyler.<sup>21</sup> İkinci matbu eserde besmele, 'sallâllâhu ve sellem alâ seyyidinâ Muhammed ve âlihî ve sahbihî ve muhibbîhî' ibaresi ve Kitâbu's-sünne kaydı vardır.<sup>22</sup> Üçüncü matbu eserde mukaddime, besmele, 'sallâllâhu ve sellem alâ seyyidinâ Muhammed ve âlihî ve sahbihî ve muhibbîhî';<sup>23</sup> dördüncü matbu eserde besmele, 'sallâllâhu ve sellem alâ seyyidinâ Muhammed ve âlihî ve sahbihî ve muhibbîhî' ve Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşraf*'ına atıfla Kitâbu's-sünne;<sup>24</sup> beşinci matbu eserde besmele ve Kitâbu'l-mukaddime;<sup>25</sup> altıncı matbu eserde besmele ve 'Kitâbu'l-ittiba'i Sünneti Resûlillah' ibareleri mevcuttur. Altıncı matbu eseri tahkik eden muhakkik başka bir yazmada bu tercemenin bâb lafzı ile mevcut olduğunu ayrıca Bûsîrî'nin (ö. 840/1436) *el-Zevâid* isimli eserinin mukaddimesinde bu ibareye 'Kitâbu'l-ittiba'i sünneti ve fadli's-sahâbe ve'l-ulemâ' şeklinde bir ekleme yaptığını söyler.<sup>26</sup> Yedinci matbu eserde besmele ve Kitâbu'l-

---

el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Kâhire: Dâru'l-vâi, 1412), 1/97; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988), 5; İbn Abdilber, *et-Tembûd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Allevî, M. Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l-evkâf, 1387/1967), 1. Erken dönem literatüründe giriş/hutbe yazma geleneğine ilişkin bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Kâhire: Mektebetü's-selefiyye), 1/8-9.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle), 1/3. Çalışmada bu matbu nüshadan geniş ölçüde istifade edilmiştir.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Dâru'l-fikr, 1424/2003, 19.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiye, 1373/1953), 1/3.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (Riyâd, Dâru's-selâm, 1999), 1.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1436/2010), 9.

<sup>26</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Merkezu'l-buhûs, 1/179.



mukaddime;<sup>27</sup> sekizinci matbu eserde besmele, 'sallâllâhu ve sellem alâ seyyidînâ Muhammed ve âlihî ve sahbihî ve muhibbîhî';<sup>28</sup> dokuzuncu matbu eserde besmele, mukaddime ve Kitâbu's-sünne;<sup>29</sup> onuncu matbu eserde besmele ve Kitâbu's-sünne ifadeleri yer alır.<sup>30</sup> Bu farklılıklar nedeniyle mukaddime başlığının müellif tarafından değil daha sonra başkaları tarafından konulduğu sonucunu çıkarabiliriz. Dolayısıyla mukaddime başlığının, mukaddime kelimesinin yaygınlık kazanmasına paralel olarak müellifin dışındaki bir şahıs veya şahıslar tarafından eklendiği düşünülebilir.

İbn Mâce eserine Hz. Peygamber'in sünneti ile hadisinin konumunu ve buna karşı alınması gereken tavrın ne olması gerektiğini netleştiren rivayetlerle başlamıştır. 'Resûlullah'ın Sünnetine İttiba Etmenin Gerekliliği' bâbında Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'e nispetle "Siz ne emrettiysem onu alınız sizî neden nehyettimse ondan kaçınız", "Her kim bana itâat ederse hakîkatte Allah'a itâat etmiş olur ve her kim bana isyan ederse Allah'a isyan etmiş olur" hadislerini, 'Resûlullah'ın Hadisine Tazim Ve Ona Muarız Olanı Tehdit' bâbı altında el-Mikdâm b. Ma'dikerib el-Kindî'den merfû olarak "Koltuğuna yaslanan bir kimseye benim hadisim nake edilince o, 'Bizim ile sizin aranızda Allah'ın kitabı vardır. Onda neyin helal olduğunu görürsek onu helal sayarız. Neyin de haram olduğunu görürsek onu haram sayarız' der. Dikkat edin! Allah'ın Resûlü'nün haram kaldığı, Allah'ın haram kaldığı gibidir" rivayetini aktarır. Bu rivayetlerle Hz. Peygamber'in sünnetine ve sözlerine ittibanın ve tazimin zorunlu olduğunu anlatmaya çalışır.

Hadis ve sünnetin konumunu bu rivayetlerle netleştirdikten sonra İbn Mâce, Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetinin dindeki yerini, bid'at, rey ve kıyâstan kaçınmanın gerekliliğini ifade eden rivayetler sıralar. Bu türden rivayetler hadis kitaplarında genellikle Kitâbu's-sünne başlığı altında işlenir. Daha sonra hadis eserlerinde Kitâbu'l-ıman ve Kitâbu'l-kader'de yer verilen imân ve kader ile ilişkili bâb başlıklarına yer verir. Böylece İbn Mâce fakîh ve müteteklime karşı olan ideolojik kanaatini ortaya koyar. Bu

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce* (Riyâd: Beytu'l-efkâr), 19.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce* (Riyâd: Mektebetu'l-maârif), 13.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Halîl Memûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-marife), 1/9.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Ammâr Tayyâr, vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009), 21.

ideolojik içerikli rivayetlerden sonra genellikle rivayet kitaplarında menâkıb/fezâil kısmında ele alınan sahâbilerin faziletlerini işlemeyi tercih eder. Sahâbilerin faziletlerini çoğunlukla kişi odaklı zikreder. Cehmiyye ve Hâricî gibi itikâdî fırkalara karşı tutumunu ortaya koyan rivayetleri nakletmeyi de ihmal etmez. Mesela, Hâricîlerle ilgili rivayetler genellikle tahkir içeriklidir. İbn Mâce son olarak, ilim/usûl anlayışını izhar eden rivayetler aktarır. Bu rivayetleri, ‘Kur’an’ı Öğrenen ve Öğretenin Fazileti’, ‘Âlimlerin Fazileti ve İlim Talebine Teşvik’, ‘Bir İlmi Tebliğ Edenin Fazileti’, ‘İnsanlara Hayrı Öğretenin Sevabı’, ‘Arkasında Gidilmekten Hoşlanmayanlar’, ‘İlim Talipleri İçin Tavsiye’, ‘İlimden Faydalanmak ve Onunla Amel Etmek’ ve ‘Kendisine Sorulan Bir Bilgiyi Gizleyenler’ adlı bâb başlıklarında ifade eder.<sup>31</sup>

İbn Mâce’nin mukaddimede ilim/usûl ile ilişkili yer verdiği bu rivayetler genel olarak alel’ebvâb türü eserlerin Kitâbü’l-İlim bölümlerinde tasnif edilir. Örneğin; Buhârî’nin (ö. 256/870) eserinin Kitâbü’l-İlim’inde; ilmin fazileti, ilmin önceliği, ilimde hayâ, muhaddisin ve talebenin uyması gereken âdâb ve hadis rivayetinde ihtiyatlı olmak gibi ilim/usûl konuları ele alınmıştır.<sup>32</sup> Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) Kitâbü’l-İlim’inde ilmi öğrenmenin ve yaymanın fazileti, Ehl-i kitaptan hadis rivayeti, hadis kitâbeti, Hz. Peygamber’e yalan isnât etmek gibi konulara değinilmiştir.<sup>33</sup> Tirmizî’nin (ö. 279/892) Kitâbü’l-İlim’inde ise ilmi öğrenmenin değeri, ilmi yaymak, Hz. Peygamber’e yalan isnât etmenin büyük günah olması, yalan olduğunu bildiği bir sözü hadis diye aktarmak, hadis kitâbeti, hadis rivayetinde iştiyak gibi usûlle alakalı rivayetler sıralanmıştır.<sup>34</sup> Bu çerçevede İbn Mâce’nin mukaddimesinin hadis eserlerinde yer verilen Kitâbü’l-İman, Kitâbü’l-Kader, Kitâbü’s-Sünne, Kitâbü’l-Menakıb’ı’s-Sahâbe ve Kitâbü’l-İlim gibi beş bölümü cem ettiğini söyleyebiliriz.<sup>35</sup> Tespit ettiğimiz bu kitap

<sup>31</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/3-178.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sabîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrût: Dâru tavki’n-necât, 1422), 1/ 21-39.

<sup>33</sup> Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabelli (Dâru’r-risâleti’l-‘alemiyye, 1430/2009), 5/485-509.

<sup>34</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’ü’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrût: Dâru’l-garbi’l-islâmî, 1996), 4/385-417.

<sup>35</sup> İbn Mâce’nin mukaddimesini sadece sünnet ile ilişkilendirip ‘Kitâbü’l-ittiba’i sünneti resûlillah’, ‘Kitâbü’s-sünne’ ve ‘Kitâbü’l-ittiba’i sünnet ve fadli’s-sahâbe ve’l-ulemâ’ şeklinde isimlendirmek doğru olmaz. Çünkü bu isim mukaddimenin muhtevasını tam yansıtmamaktadır.

başlıkları İbn Mâce'nin eserinde mevcut değildir.<sup>36</sup> O, girişte bunları bâb odaklı işlediği için tekrar bu konulara girmemiştir. İbn Mâce'nin buradaki rivayetlerin tümüne bir kitap ismi takdir etmemesinin sebebi bu çeşitlilikten ileri gelmiş olabilir. Herhangi bir ana başlığa konulamayan farklı ve dağınık konulardaki muhtelif hadislerden müteşekkil olan mukaddimeye erken dönemdeki teliflerden hareketle bizce *Kitâbu'l-câmi'* başlığı verilebilir.<sup>37</sup>

Özetlemeye çalıştığımız mukaddime görüldüğü üzere musannifin eserinin tanımını, amacını ve yöntemini ortaya koyan bir muhtevaya sahip değildir. Dolayısıyla yukarıda bir kavram olarak tanımını verdiğimiz mukaddimenin mukaddimetu'l-kitâb ve mukaddimetu'l-ilm özelliğini taşımamaktadır. Bununla beraber mukaddimedede Hadis ilmine/usûlüne mesnet teşkil eden rivayetler mevcuttur.

### 3. İbn Mâce'nin Mukaddimesinin Hadis Usûlü Açısından Tahlili

Tespit ettiğimiz Kitâbu's-sünne, Kitâbu'l-menâkıbı's-sahâbe ve Kitâbu'l-ilm'den hareketle mukaddimededen hadis ilmine/usûlüne ilişkin malumatlar çıkarmak mümkündür. Bunları aşağıda ayrı başlıklar halinde ele alacağız.

#### 3.1. Hadis Usûlü Kavramları

Hadis, sünnet ve ilim terimleri İslâmî ilimlerin en temel kavramlarından. Ancak bunlar, ilim dalı ve âlimlere göre kısmî farklar

<sup>36</sup> Eserde bulunan kitâb başlıkları şunlardır: Ebvâbu't-tahâret ve sünenihâ, Ebvâbu mevâkiti's-salât, Ebvâbu'l-ezân ve's-sünneti fih, Ebvâbu'l-mesâcid ve'l-cemâat, Ebvâbu ikâmeti's-salavât ve's-sünneti fihâ, Ebvâbu'l-cenâiz, Ebvâbu's-sıyâm, Ebvâbu'z-zekât, Ebvâbu'n-nikâh, Kitâbu't-talâk, Ebvâbu'l-keffârât, Ebvâbu't-ticârât, Kitâbu'l-ahkâm, Kitâbu'l-hibât, Ebvâbu's-sadakât, er-Ruhûn, Kitâbu's-şu'fa, Kitâbu'l-lukata, Kitâbu'l-ıtk, Ebvâbu'l-hudûd, Ebvâbu'd-diyât, Ebvâbu'l-vasâyâ, Ebvâbu'l-ferâiz, Ebvâbu'l-cihâd, Ebvâbu'l-menâsik, Ebvâbu'l-edâhi, Ebvâbu'z-zebâih, Ebvâbu's-sayd, Ebvâbu'l-et'ime, Ebvâbu'l-eşribe, Ebvâbu't-tib, Kitâbu'l-libâs, Ebvâbu'l-edeb, Ebvâbu'd-duâ, Ebvâbu ta'biri'r-ru'yâ, Ebvâbu'l-fiten, Ebvâbu'z-zühd.

<sup>37</sup> İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserinde Kitâbu'l-câmi' adında bir bölüm yer alır. Saîd b. Mansûr'un *es-Sünen/el-Musannef* ismiyle kendisine nispet edilen eserinde Kitâbu'l-câmi' isminde bir bölümden söz edilir. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1406/1985); Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tûnus: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2009), 175.

gösterebilmektedir. Özellikle de hadis ve sünnet konusunda. Hadis ilminin bu temel kavramları hala içerikleri yönüyle tartışılmaktadır. Bazı âlimlere göre sünnet hadisten daha geniş bir anlama sahiptir, bazı âlimlere göre sünnetle hadis birbirinden farklıdır, bazı âlimlere göre ise hadis ile sünnet aynıdır. Dolayısıyla hadis ve sünnetin aynı mı yoksa farklı mı olduğu hususu uzun tefekkür tarihimizin değişmez tartışma konusu olmuştur.<sup>38</sup> İbn Mâce dolaylı olarak bu kavramlara ilişkin görüşünü ortaya koymuştur. İlgili kavramlara yüklediği anlamları, ifade edilen kavramların geçtiği bâb başlıklarından ve bu başlıkların altında sıraladığı rivayetlerden çıkarmak mümkündür.

### 3.1.1. Sünnet

İbn Mâce sünnet kavramını dört bâb başlığında kullanır. Bunların ilki ‘Hz. Peygamber’in Sünnetine İttiba Etmenin Gerekliliği’ başlığıdır. Sünneti burada genellikle Hz. Peygamber’in uygulamaları ve örnekliği anlamında ifade eder. Naklettiği ilk rivayetle bunu açıkça örnekler, sünnetin dindeki yerinin ve öneminin altını çizer. İbn Mâce’den önce bunu İmam Şâfiî *er-Risâle* isimli eserinde yapmıştır. İmam Şâfiî ‘Allah’ın Kitabında Peygamber’in Sünnetine Uymayı Farz Kılması’, ‘Allah’ın Kendisine İtaate Beraber Peygamber’e İtaati Farz Kılması’, ‘Peygamber’e İtaati Emreden Ayetler’ adlı bâb başlıklarında sünnetin mahiyetini ve Hz. Peygamber’in konumunu belirlemiştir.<sup>39</sup> İbn Mâce’den sonra ise bunu Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye* isimli eserinde işlemiştir. Özellikle o, ‘Hüküm Koyma Bakımından Sünnetin Kitâba Eşit Olduğuna İlişkin Nakledilen Rivayetler’ ve ‘Sünnetin, Kur’anın Umûmî Hükümlerini Tahsis, Mücmelini Tefsîr ve Beyân Etmesi’ bâb başlıklarında sünnetin mahiyetini ve dindeki konumunu vurgulamıştır.<sup>40</sup> İbn Mâce bu bâb başlığı altında ayrıca sünnetin hadis anlamında kullanımına işaret eden bir rivayet nakleder. Rivayete göre Ebû Cafer “*İbn-i Ömer Peygamber’den bir hadis işittiği zaman o hadise ekleme ve çıkarmada bulunmazdı*” demiştir.<sup>41</sup> Hadisin naklini konu alan bu rivayeti sünnet bâbı kapsamında nakletmesinden hareketle

<sup>38</sup> Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, 43-44.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi, 1938), 73-105.

<sup>40</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü’l-maârifî’l-osmâniyye), 8-16.

<sup>41</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/4.

onun hadis ile sünneti müteradif kavramlar olarak gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

İbn Mâce'nin sünnet ile kastının burada iki ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir. Birinci ihtimale göre sünnet usûl kitaplarında kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs olmak üzere zikredilen dört delilden biri olup Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine tekabül eder. Bunların hepsi şerî' ahkâmın tespitindeki delillerdir. Dolayısıyla insanların şerî' ahkâma uyması esastır. Bu manada sünnete ittiba; mübâh, vâcib, harâm, mendûb ve mekrûh olan dinî ahkâmın tamamında gerekeni almak anlamına gelir. İkinci olarak sünnet Hz. Peygamber'in izlediği yol/yöntemdir. Bu dinin tamamını kapsar. İster bu kitapla ister sünnetle tespit edilsin fark etmez. Bu anlamda sünnete ittiba, sünnet ve kitaba uymaktır. İlk anlamda sünnet delil, ikinci anlamda ise medlûl konumundadır. Bâb başlığının altında zikredilen hadisler her iki anlamla da örtüşür.<sup>42</sup>

İkinci olarak o, sünneti 'İhmal Edilen Bir Sünneti İhyâ Eden Kimse' bâbında ifade eder. İbn Mâce, Amr b. Avf el-Müzenî'den Hz. Peygamber'e nispet edilen ve sünnetin amel demek olduğunu ifade eden hemen hemen aynı iki rivayet nakleder. Rivayete göre Hz. Peygamber "Kim benim bir sünnetimi ihyâ etse ve insanlar da onunla amel etse o, insanların kazanacağı sevaplardan hiçbir şey eksilmeden onların sevaplarını alır. Kim de bir bid'at ortaya koysa ve onunla amel edilse, o bid'at ile amel edenlerin günahlarından hiçbir şey eksilmeden onların günahlarını alır" demiştir.<sup>43</sup> Buradaki sünnet, ahkâm konusunda Hz. Peygamber'in koyduğu hükümler anlamındadır. Bu bazen fitır zekâtında olduğu üzere farz bazen de bayram ve cemaat namazı ya da Kur'an okuma ve ilim tahsilinde olduğu gibi farz olmayabilir. İhyâ ise bunlarla amel etmek ve insanları buna teşvik etmek/hırslandırmak manasındadır. Bu durumda sünneti ihyâ, Hz. Peygamber'in gerek farz gerekse de farz olmayan hükümleriyle amel etmek ve insanları bunu yapmaya teşvik etmek anlamına gelir.<sup>44</sup>

İbn Mâce üçüncü olarak sünneti halîfelerin sünneti bağlamında kullanır. 'Hidayete Erdirilmiş Olan Hulefâ-ı Râşidîn'in Sünnetine İttiba' bâbında Hz. Peygamber'den "...Benden sonra şiddetli ihtilâf göreceksiniz. Bu sebeple sünnetime ve hidâyet sahibi Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine uyunuz. Bu

<sup>42</sup> İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr, 15; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Ammâr Tayyâr, vd., 7.

<sup>43</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/143.

<sup>44</sup> İbn Mâce, *İbn Mâce*, thk. Halîl Memûn Şeyhâ, 137.

*sünnetlere sıkıca tutununuz. İhdas edilen şeylerden sakının. Çünkü her bid'at dalâlettir*" dediğini aktarır.<sup>45</sup> İbn Mâce son olarak sünneti 'İyi veya Kötü Sünnet İhdas Eden Kimseler' bâbında ifade eder. Bu bâbta yer alan rivayetlerdeki ortak mana "*Kim iyi bir sünnet ihdas ederse (sünneten haseneten) ve onunla amel edilirse, amel edenlerin kazanacağı sevaplardan hiçbir şey eksilmeden onların sevabının mislini alır. Kim de kötü bir sünnet (sünnetten seyyieten) ihdas ederse ve onunla amel edilirse, onunla amel edenlerin günahlarından hiçbir şey eksilmeden onların günahlarını alır*" şeklindedir.<sup>46</sup> Sonuç olarak İbn Mâce sünneti; Hz. Peygamber, halifeler, sünnet-i hasene ve seyyie bağlamında belirtir. Böylece sünnet kavramına geniş anlamlar atfeder ve sünnete uymanın gerekliliğinin altını çizer. Neticede onun sünnet kavramını sadece Hz. Peygamber'in uygulamalarına tahsis etmediğini söyleyebiliriz.

### 3.1.2. Hadis

İbn Mâce "hadis" lafzını üç bâb başlığında zikreder. Bunlar; 'Resûlullah'ın Hadisine Tazim ve Ona Muarız Olanı Tehdit', 'Resûlullah'tan Hadis Rivayeti Hususunda Tevakkî' ve 'Yalan Olduğunu Bildiği Bir Hadisi Resûlullah'a Nispet Eden Kimse' adlı kısımlardır. Bu başlıklarda hadisi Hz. Peygamber'in sözü anlamında kullanır.<sup>47</sup> Bunu bu bâbların altında sıraladığı rivayetlerle de vurgular. Ebû Hüreyre'nin "*Ey kardeşimin oğlu, ben sana Resûlullah'tan hadis rivayet ettiğim zaman, buna karşılık darbı meseller anlatma*",<sup>48</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un "*Sizce Resûlullah'tan hadis rivayet ettiğim zaman onun hakka, hidayete ve takvaya en uygun söz olduğuna kanaat getirin*" şeklindeki nakilleriyle bunu örnekler.<sup>49</sup> Netice itibariyle İbn Mâce hem bab başlıklarıyla hem de bu başlıklar altında sıraladığı rivayetlerle Hz. Peygamber'in sözlerini hadis olarak ifade eder.

### 3.1.3. İlim

İbn Mâce, "ilim" lafzına beş bâb başlığında yer verir. Genel itibariyle bunu iki anlamda kullanır. Birincisi genel anlamda dinî ilimdir. Bu kullanım, hadis de dahil İslâm bünyesinde teşekkül eden ilimlere tekabül eder. Bu minvalde olan rivayetleri genel olarak 'Âlimlerin Fazileti ve İlim Talebine Teşvik' adlı bâb başlığının altında tasnif eder. Hz. Peygamber'in

<sup>45</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/28

<sup>46</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/140.

<sup>47</sup> Bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/9, 17, 25.

<sup>48</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/17

<sup>49</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/15.

'İlim aramak her müslüman üzerine farzdır...' sözünü bu çerçevede zikretmemiz mümkündür.<sup>50</sup> Yine bu konudaki bir rivayeti o, 'Rey ve Kıyâstan Kaçınma' bâbında nakleder. Abdullah b. Amr'dan, Resûlullah'ın "İlim muhkem ayet, sabit sünnet ve adil farîza olmak üzere üçtür. Bunlar dışında kalan ilimler fezâildendir" dediğini rivayet eder.<sup>51</sup> "İlim üçtür" ifadesindeki ilim ile ulûmu'd-dinin aslı kastedilir ki bunlar muhkem ayet, sabit sünnet, adil farîzadır. Daha açık bir ifadeyle Tefsir, Fıkıh ve Hadis ilmidir ve bunların öğrenilmesi farzdır. Bahse konu olanların dışında kalanlar ise edinilmesi faziletli olan ilimlerdir. İbn Mâce'nin bu üç kavramdan ne kastettiğine ilişkin yorumlar yapılmıştır. Hükmedilen ayete; mensûh olmayan, sabit sünnete; sahih olmakla beraber isnâdı sabit olan veya hükmen mensûh olmayan anlamları verilmiştir. Adil farîzaya iki anlam uygun görülmüştür. Birincisi varisler arasında terekenin adalet temelli bölüşümüdür. İkincisi kendisiyle amel etmeyi gerektiren her şeydir. Adalet ve eşitlik, Kur'an ve sünnetten elde edilen hususlar olduğu için onlarla amel zorunludur. Bu da kıyâs ve icmâya işaret eder.<sup>52</sup> İkincisi özel anlamda ilimdir bu da hadise karşılık gelir. İbn Mâce çoğunlukla ikinci anlamı kullanır. Rivayeti ilimle/bilgiyle eşdeğer kabul eden bir yaklaşım sergiler.<sup>53</sup>

### 3.2. Hadis Rivayetinde İhtiyat

Hız. Peygamber'in sözlerini doğru bir şekilde gelecek nesillere intikalini sağlayabilmek amacıyla Hadis usûlünde birtakım tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerden biri, hiç kuşkusuz hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmaktır.<sup>54</sup> İbn Mâce bu husustaki rivayetleri 'Resûlullah'tan Hadis Rivayeti Hususunda Tevakkî' bâbında nakleder ve ilk olarak burada Amr b. Meymûn'un rivayetini zikreder. Rivayete göre Amr b. Meymûn şöyle demiştir: "İbn Mes'ûd'un herhangi bir şey için asla 'Kâle Resûlullah' dediğini işitmedim. Bir akşam 'Kâle Resûlullah' dedi ardından utançtan başını öne eğdi. Sonra baktım ki gömleğinin ilikleri çözülmüş, gözleri yaşlarla dolmuş ve boyun damarları şişmiş bir halde iken 'Resûlullah aşağı yukarı buna yakın veya buna benzer buyurdu'

<sup>50</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/151.

<sup>51</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/37.

<sup>52</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Sidkî Cemil el-Attâr, 32; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Halîl Memûn Şeyhâ, 1/41.

<sup>53</sup> Bu yaklaşım Ehl-i Hadîs'in ilim görüşüyle örtüşmektedir. Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, nşr. Mehmed Saîd Hatîboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1972), 6-8.

<sup>54</sup> Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara, TDV Yay., 2009), 26-33.

dedi.”<sup>55</sup> Bu rivayetin ardından Muhammed b. Sirin’den Enes b. Mâlik’in, bir hadis rivayet edip bitirdiği zaman Resûlullah’ın buyurduğu gibi dediğini nakleder.<sup>56</sup> Yine Abdurrahman b. Ebî Leylâ’nın “*Biz Zeyd b. Erkâm ile birlikteydik. Resûlullah’tan bir hadis nakletmesini istedik. O, buna mukabil ‘Yaşlandık ve unuttur olduk. Resûlullah’tan hadis nakletmenin sorumluluğu ağırdır’ dedi?*”, es-Saîb b. Yezîd’in “*Sa’d b. Mâlik’e Medine’den Mekte’ye kadar eşlik ettim. Hz. Peygamber’den tek bir hadis naklettiğini işitmedim*”<sup>57</sup> ve eş-Şa’bî’nin “*Ben İbn-i Ömer ile bir yıl beraberdim. Resûlullah’tan hiçbir şey rivayet ettiğini işitmedim*”<sup>58</sup> dediğini aktarır.

İbn Mâce bu rivayetlerle bazı sahâbîlerin hadis rivayeti hususunda iki tutum geliştirdiğini ifade eder. İlki hata yapma endişesi ve bunun ağır sorumluluğu karşısında hadis rivayetinden kaçındıkları ve bu sebeple az rivayet ettikleridir. Diğer, Hz. Peygamber’den duyduklarını harfî harfine nakledememe kaygısıyla mana ile rivayet etmeleridir. Bu rivayetlerle İbn Mâce hadis rivayetinin kolay bir iş olmadığını aksine ağır bir sorumluluk gerektirdiğini dolayısıyla bu konuda ihtiyatın kaçınılmaz olduğunu sahâbe üzerinden sonraki nesillere özelde râvî ve muhaddislere anlatmaya çalışır.

### 3.3. Uydurma Hadis

Muhaddisler uydurma hadisleri nitelemek amacıyla birçok sözcükten yararlanmışlardır. Uydurulan hadisler için Yahya b. Main ‘bâtıl’, ‘lâ asle lehû’; Ebû Zür’a er-Râzî ‘bâtıl’, ‘leyse lehû aslun’, ‘ehadîsuhû mevzuâtun’; İbn Ebî Hâtim ‘hadîsun mevzû’un’, ‘hadîsun bâtilun’, ‘hâza hadîsun bâtilun mevzû’un’, ‘yervîhi bâtilun ve zûrun’, ‘leyse lehû aslun ve zûrun’, ‘ahadîsuhû bâtiletun mevzû âtun’, ‘ehadîsuhû mevzû âtun’, ‘hazîhi el-hadîsu kizbun mevzû âtun’ ve ‘el-ehadîsu’l-masnû’a’ ifadelerini bir tanım kaydı getirilmeden kullanmışlardır.<sup>59</sup> Bu bakımdan uydurma hadisler kavramsal içeriği belirlenmeden kizb, masnû, bâtil, mevzû’ ifadeleriyle karşılanmıştır. Hadis usûlünde uydurma hadisler mevzû ‘nev’i altında ele alınmıştır. Ancak bu oldukça geç tarihlerde İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) ve

<sup>55</sup> ‘Resûlullah aşağı yukarı buna yakın veya buna benzer buyurdu’ ifadesi “Dûne zâlike, fevke zâlike, karîb min zâlike, şebîhen bi-zâlike” lafızlarıyla belirtilmiştir. İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/17.

<sup>56</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/18.

<sup>57</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/21.

<sup>58</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/19.

<sup>59</sup> H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Ankara: Bilay Yay., 2018), 114.



sonrasında istikrar bulmuştur.<sup>60</sup> İbnü's-Salâh öncesinde kavramdan ziyade literatür söz konusudur. İbnü'l Kayserânî el-Makdisî (ö. 507/1113) *Tezķiratu'l-mevzû'ât*, Cûzekânî (öl. 543/1148) *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sâbâh ve'l-meşâhîr* ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzû'ât* isimli eserleri bu kapsamda önemlidir. Buradan hareketle önce literatür sonra kavramsal çerçeve belirlenmiştir, diyebiliriz. Hadis usûlünde Hz. Peygamber'den sadır olmadığı halde kendisine izafe edilen her türlü söz anlamında kullanılmış olan mevzû' hadis yalanla eşdeğer görülmüştür. Bu sebeple ister ahkâm veya kıssa olsun ister terğîb veya bunların dışında olsun uydurma olduğu bilindiği halde bu durumu açıklamaksızın rivayet etmenin haram olduğu belirtilmiştir. Zayıf hadisin en şerlisi olarak ifade edilen mevzû' hadisin, hadis diye isimlendirilip isimlendirilmeyeceği hususu da ayrıca tartışma konusu olmuştur. Bazılarına göre mevzû' olan sözler için hadis lafzının kullanılması uygun değildir. Çünkü Hz. Peygamber adına uydurulan sözlerin gerçek hadislerle hiçbir ilgisi yoktur. Dolayısıyla bu sözler hadis olarak nitelendirilemez. Bazıları için ise mevzû' bir sözün hadis diye isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur.<sup>61</sup>

İbn Mâce, Hz. Peygamber'den sadır olmadığı halde kendisine nispet edilen söz için kizb sözcüğünü kullanmıştır. Kizb sözcüğünü uydurma anlamında kullanan İbn Mâce, bu tür sözleri hadis kapsamında görmüştür. Bunu 'Yalan Olduğunu Bildiği Bir Hadisi Resûlullah'a Nispet Eden Kimse' isimli bâb başlığında görmek mümkündür. Burada Hz. Peygamber'e nispet edilen ve hemen hemen aynı olan Hz. Ali, Semure b. Cündüp ve el-Mugire b. Şu'be aracılığıyla dört rivayet nakleder. Bu rivayetlerdeki ortak mana "Her kim, yalan olduğunu gördüğü/bildiği bir sözü benim sözüüm olmak üzere rivayet ederse iki yalancıdan birisi de odur" şeklindedir.<sup>62</sup> Gerek bâb başlığındaki ifadesiyle gerekse de altında verdiği rivayetlerle İbn Mâce, Hz. Peygamber'den sudûr etmediği halde kasten ona izâfe edilen hadîse mevzû' demiştir. Bu bakımdan o, uydurma hadis için kasıt kaydını koymuştur. Bu kaydı, hatayla/sehven veya bilmeyerek Hz. Peygamber'e izafe edilen sözleri bu kapsamın dışında bırakmak için getirmiştir diyebiliriz. Bunu 'Hz. Peygamber Hakkında Bilerek Yalan Uydurmanın Ağır Vebalinin Beyânı' adlı bâb başlığında açıkça görebiliriz. Buradaki

<sup>60</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrût: Dâru'l-fıkr), 98-101.

<sup>61</sup> Abdülfettâh Ebû Gudde, *Mevzû'î Hadîsler*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 45-46; Abdülmâcid el-Ġavrî, *el-Hadîsü'l-mevzû'î esbâbu ibtilâkîhî ve hutûratüi intişârihî* (Dirâsâtü'l-hâdîs, 2017), 11-14.

<sup>62</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/65-67.

rivayetlerin ekseriyetinde bilerek/kasıtlı yalan söyleme kaydı vardır. Bir rivayette geçen râvî açıklaması da bu yöndedir.<sup>63</sup> Hz. Peygamber'den “*Kim benim söylemediğim bir sözü ben söylemişim gibi bana isnât ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*” sözünü nakleden Enes b. Mâlik, buradaki uydurmanın bilerek olduğu açıklamasında bulunur.<sup>64</sup> İbn Mâce'nin kasıt kaydını ön plana çıkarmasından hareketle birkaç çıkarımda bulunmamız mümkündür. O, aktarılan sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığını bilen bir kişinin bilerek bu sözü ona isnât etmesiyle, sehven Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözü nakletmesi arasında ayırım yapar. Çünkü birincisi yalancılıktır ve büyük günahdır. Diğerisi ise bir hatadır. Hata ile isnât edilen sözün mutlaka yalan olması gerekmez. Örneğin; sahâbî veya tâbiîn sözü sehven Hz. Peygamber'e isnât edilebilir. Bu nedenle söz konusu ayırım çok önemlidir.

### 3.4. Râvînin Âdâbı

Hadis ilmi ile meşgul olan bir talebenin taşıması gereken özelliklerin en başında samimi niyete sahip olması gelir. Muhaddisler eserlerinde bir hadis talebesinin taşıması gereken niyetin çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda onun kalbini riyâset/makam sevgisi gibi dünyevi arzularından arındırması ve ilmi dünnevî amaçlara alet etmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Onlara göre hadis talebesinin en büyük gayesi hadisin yaygınlaşması ve tebliği olmalıdır. Bu niyetle birlikte Hadis talebesi ibadet, âdâb ve faziletli amel konusunda elde ettiği hadislerle amel etmelidir.<sup>65</sup> İbn Mâce bu görüşleri destekleyen rivayetleri ‘İlimden

<sup>63</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/21-24.

<sup>64</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/22.

<sup>65</sup> Konuyla ilgili rivayetler ve ilim ile amel ilişkisi için bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *İktizâu'l-ilm el-'amel*, thk. M. Nâsirüddîn el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebetü'l-islâmî, 1404), 15; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-mâârif, 1403/1983), 1/144; Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, (Kâhire: Dâru't-türâs, 1389/1970), 54-61; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-badîs*, 245-426; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huş (Beyrût: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1405/1985), 81; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-badîs*, 247; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1415), 2/588. Hadis talebesinin riayet etmesi gereken hususlar için bk. el-Hasen b. Abdîrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1404/1984), 182-213; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-cevzî, 1414/1994), 501-529; İyâz, *el-İlmâ'*, 54-61; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-badîs*, 245-255; Nevevî, *et-Takrîb*, 81-

Faydalanmak ve Onunla Amel Etmek' adlı bâb başlığının altında sıralar.<sup>66</sup> İlgili bölümde her ne kadar niyet sözcüğünü kullanmasa da ağırlıklı olarak hadis talebesinin niyetinin nasıl olması gerektiğini ifade eden rivayetler zikreder. İlk olarak Ebû Hüreyre aracılığıyla Hz. Peygamber'den “*Allahım! Fayda vermeyen ilimden, kabul edilmeyen duadan, korkmayan kalpten ve doymayan nefisten şüphesiz sana sığınırım*” ve “*Allahım! Bana öğrettiğin ilimden beni yararlandır, faydalanacağım ilmi bana öğret ve ilmimi artır...*” şeklinde iki rivayet nakleder.<sup>67</sup> İbn Mâce bu iki rivayetle bir ilim talebesinin Allah'tan öncelikle istifade edeceği/faydalanacağı/amel edeceği bir ilmi talep etmesi gerektiğini vurgular. Bu vurgu kendi içinde hem niyeti hem de ameli ihtiva etmektedir. Mezkûr rivayetten sonra da ilim tahsilinde bulunan bir kişinin niyetinin nasıl olması gerektiğini belirten birbirine benzer rivayetler nakleder. Bu konuda sıraladığı rivayetlerde sıklıkla uhrevî boyuta dikkat çeker. Merfû olarak Ebû Hüreyre'den “*Her kim Allah rızasını elde edebileceği bir ilmi sadece dünya menfaati için öğrense kıyamet günü Cennet kokusundan mahrum kalacaktır*”<sup>68</sup> ve İbn Ömer'den “*Her kim ilmi cahillerle tartışmak veya âlimlere karşı övünmek ya da insanların takdirine mazhar olmak için talep ederse o kimse ateştedir*”<sup>69</sup> şeklinde zikrettiği rivayetler buna açıkça işaret eder. İbn Mâce ilmi dünnevî amaçlara alet etmemenin uhrevî sonuçlarının yanı sıra bazı dünnevî sonuçlarına da işaret eder. Bu bağlamda, İbn Mâce'ye göre ilim talebesi ilmîni; cahillerle çekişmek, mücadele ve münakaşa etmek veya bir başkasının ilgisini çekmek, bir menfaat elde etmek gibi dünnevî amaçlara alet etmemelidir. Niyetini tashih etmeli ve ilim talebinde samimi olmalıdır. Bütün çabasını Allah rızasını elde etmeye hasretmeli ve tahammül ettiği hadislerden istifade etmelidir. Aksi takdirde bunun uhrevî sonuçlarıyla karşılaşacaktır.

İbn Mâce niyet ve amel ile ilgili rivayetlerle birlikte hadis talebesini ilim talep etmeye teşvik niteliğinde rivayetler de aktarır. Bu kabilden rivayetleri ‘Âlimlerin Fazileti ve İlim Talebine Teşvik’ adlı bâb başlığında zikreder. Kesîr b. Kays'dan naklettiği rivayet buna örnektir. Bu rivayette gayretini hadis elde etmeye hasrederek imkânını bu yolda sarf eden bir

83; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, 247-249; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh*, (Beyrût: Dâru'l-hadis, 1405/1984), 209-213; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1415), 583-604.

<sup>66</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/168.

<sup>67</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/168-169.

<sup>68</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/170.

<sup>69</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/170.

hadis talebesini bekleyen mükafatlara değinir. Rivayete göre Kesîr b. Kays Ebû'd-Derdâ ile oturur durumda iken bir adam onun yanına gelerek şöyle demiştir: “Ey Ebû'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den naklettiğini haber aldığım bir hadis için Resûlullah'ın şebri olan Medine'den sana geldim, dedi. Ebû'd-Derdâ ‘Senin gelişin ticaret için mi?’ diye sordu. Adam, ‘Hayır!’ dedi. Ebû'd-Derdâ ‘Gelişin ticaret dışında bir şey için mi?’ dedi. Adam ona da: ‘Hayır!’ dedi. Ardından Ebû'd-Derdâ Resûlullah'ı ‘Kim ilim aramak için bir yolun peşinden giderse Allah onun için Cennete giden bir yolu kolaylaştırır ve melekler ilim tâlibini memnun etmek için kanatlarını indirir. Yine göktekiler ve yerdekiler, hatta sudaki balıklar bile ilim tâlibi için istiğfar eder...’ diye söylerken işittim dedi.”<sup>70</sup> Bu rivayetin yanı sıra Ebû Hüreyre'den de bu manada bir rivayet nakleder. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hayırlı bir şeyi öğrenmek ve öğretmekten başka bir amacı olmayarak benim mescidime kim gelirse, o kişi Allah yolunda savaşan mücahidin mertebesindedir. Bunun dışında başka bir niyetle kim gelirse başkasının malında gözü olan kişi durumundadır.”<sup>71</sup> Bu rivayetlerle İbn Mâce ilmi Allah için talep etmeyen bir talebenin büyük bir ecirden mahrum kalacağını, samimi bir niyetle meşgul olanın ise büyük bir ihsana ulaşacağını ifade eder.

### 3.5. Muhaddisin Âdâbı

Muhaddisler hadis ilmini pek değerli görmüşlerdir. Hadis ilmini taşıyan ve nakletme görevini üstlenen muhaddisin bu ilme yakışır bir şekilde davranması için samimi bir niyete sahip olmak, hadis rivayeti için meclis kurmak, meclisi dua ile açıp kapatmak, yaş ve ilim itibarıyla öncelikli olan birinin yanında hadis nakletmemek, halis bir niyete sahip olmadığı için bir hadis talebesine hadis nakletmekten geri durmamak, talebelerin tahammül ettiklerini başkalarıyla paylaşmaya teşvik etmek, onların önüne özenli, temiz ve abdestli bir şekilde çıkmak, ilmin onuruna yakışmayacak şekilde davrananları ikaz etmek, hadisleri anlaşılır bir hızda nakletmek ve talebeleri bıktırmamak gibi birtakım ilkeler vaz etmişlerdir.<sup>72</sup> İbn Mâce farklı bâb başlıkları altında bu kaidelerin bazılarını destekleyen rivayetler nakleder. Öncelikle o muhaddisi konumlandırmakla başlar. ‘Âlimlerin Fazileti ve İlim Talebine Teşvik’ bâbında Hz. Peygamber'e nispetle

<sup>70</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/150-151. Bu rivayetin bir benzerini Zir b. Hubeyş'ten de nakleder. Bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/153.

<sup>71</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/154.

<sup>72</sup> İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 501-529; Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/212, 305, 317, 319, 339-340, 406, 409, 2/55; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 236-245; Nevevî, *et-Takrîb*, 79-81; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 243-246; Irâkî, *et-Takrîd ve'l-îzâb*, 203-209; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/565-583.

“...Âlimin abide üstünlüğü aynı değer yıldızlara üstünlüğü gibidir. Mubakkak ki âlimler peygamberlerin mirasçılaridir. Peygamberler ne altın ne de gümüş miras bırakırlar. Onlar ancak miras olarak ilim bırakırlar. Kim, bu ilmi alırsa yeterli bir orana erişmiş olur”, “İlim aramak her müslüman üzerine farzdır. Ehil olmayan insanlara ilim bırakan kimse, domuzların boynuna cevber, inci ve altın takmış gibidir” rivayetlerini aktarır.<sup>73</sup> Bu rivayetlerle İbn Mâce, Hz. Peygamber’in varisi olarak konumlandığı muhaddise fazilet atfeder ve muhaddisin Hz. Peygamber’den miras olarak aldığı ilmi ehil olanlara nakletmesi gerektiğini vurgular. Bu gerekliliği ‘Bir İlmi Tebliğ Eden Kimse’ bâbında da ifade eder. Hz. Peygamber’den “Benim sözümü işitip tebliğ edenin Allah yüzünü açartsın. Nice ilim içeren söz taşıyıcısı/nakilcisi vardır ki taşıdığı sözün bilgi değerinin farkında değildir. Bazı böyle biri taşıdığı sözü kendisinden çok daha iyi anlayıp faydalanacak birine iletebilir” şeklinde farklı lafızlarla aynı manada pek çok hadis nakleder.<sup>74</sup> ‘İnsanlara Hayrı Öğretenin Sevabı’ bâbında ise ilmin öğretilmesine karşılık elde edilecek ecirleri konu alan rivayetler tahric eder. Muâz b. Enes’den Hz. Peygamber’e nispetle “Bir ilim öğreten kimseye, öğrettiği ilimle amel edenlerin ecri kendisinden hiçbir şey eksilmekten verilir”, Ebu’l-Derdâ’dan da “Şüphesiz göklerdeki ve yerdekiler, hatta denizdeki balıklar bile bir âlim için istiğfar ederler”<sup>75</sup> diye rivayetler verir. Böylelikle ilimden mahrum kalan bir muhaddisin, büyük bir hayırdan mahrum kalacağıının, nasiplenenin ise inanılmaz bir ihšana ulaşacağıının altını çizer.

İbn Mâce ilmi tebliğ etmenin gerekliliğine Hz. Peygamber’in tavsiyeleriyle de dikkat çeker. Hz. Peygamber’den “Benden sonra birtakım topluluklar sizlere gelip ilim talep edeceklerdir. Hoş geldiniz Ey ilim talipleri! Sizler bize Resulullah’ın vasiyetlerinizin’ deyip onlara ilmi öğretiniz” diye naklettiği rivayet bunlardan biridir.<sup>76</sup> Bu rivayetten sonra İbn Mâce Hasan-ı Basrî’den bir nakle yer verir. Rivayete göre Hasan-ı Basrî “Öyle topluluklara yetiştik ki bize ne merhaba dediler, ne selâm verdiler ve ne de ilim öğrettiler...” demiştir.<sup>77</sup> İbn Mâce böylesi bir rivayetle Hz. Peygamber’in tavsiyesine uymayanların varlığına dikkat çeker. Oysa ona göre bir muhaddisin özümsemesi gereken âdâbı bu değildir. Aksine Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği gibi ilim sahibi, ilim öğrenmek isteyenlere ilmi öğretmeli ve tevazu göstermeli/değer

<sup>73</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/151.

<sup>74</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/156.

<sup>75</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/161-162.

<sup>76</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/166.

<sup>77</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/167.

vermelidir. Ayrıca İbn Mâce bu tavsiyeye uygun davranmayanları uyarıcı rivayetler de tasnif etmeyi ihmal etmez. ‘Kendisine Sorulan Bir Bilgiyi Gizleyen’ kimse bâbında farklı tariklerle Hz. Peygamber’den pek çok rivayet nakleder.<sup>78</sup> Öte taraftan hadis rivayetinin gerekliliğini ifade eden rivayetler de zikreder. Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den rivayette bulunmasına kaynaklık eden sözü buna örnektir. Rivayete göre o şöyle demiştir: “*Vallahi! Allah’ın kitabındaki şu iki ayet olmasaydı: ‘Allah’ın indirdiklerini gizleyenler ve onunla değersiz dünyalık elde edenler sadece karınlarına ateş doldurmuş olurlar. Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacaktır. Onlar için elem verici bir azap vardır. Onlar, hidayete karşılık sapkınlığı, mağfirete karşılık da azabı satın almış kimselerdir. Ateşe ne kadar da sabırlıdırlar’, ben Hz. Peygamber’den hiçbir şey rivayet etmezdim.*”<sup>79</sup> Böylece İbn Mâce ilmi tebliğ etmenin zorunluluğunu hem hadisle hem ayetle hem de sahâbî kavli ile destekler. İlimin taşıyıcıları olan muhaddislerin ilim talep eden birine hadis nakletmekten geri durmaması, elde ettiği bilgileri paylaşması ve bunu bir çıkar karşılığında yapmaması gerektiğini bildirir. Bunu bir çıkar karşılığında yapması, ilmin izzetini/onurunu küçük düşürmesi anlamına gelir. Dolayısıyla İbn Mâce bu tarz rivayetlerle gerçek ilim sahibinin; ilmin ahlakına uygun davranan ve gereğiyle amel eden, edep sınırlarını aşmayan, saygınlığı azaltan ve kişiliği zedeleyen davranışlardan kaçınan, ilme teşvik eden, ilim talep edenlere değer veren ve ilmin gerçek taşıyıcılarına nakletme görevini üstlenen biri olması gerektiğini söyler.

### 3.6. Sahâbe ile İlgili Bilgiler

Muhaddisler sahâbe neslinin tanıtılmasına önem vermişler bu itibarla pek çok eser telif etmişlerdir. Örneğin; İbn Hibbân’ın *es-Sahâbe*’si, İbn Mende’nin (ö. 395/1005) *Ma’rifetü’s-sahâbe*’si, Ebû Musa el-Medîni’nin (ö. 581/1185) bunun üzerine yazdığı zeyli yine İbn Abdilber’in *el-İstî’âbı*, İbnü’l-Esir’in (ö. 630/1233) *Üsdü’l-gâbe*’si ve İbn Hacer’in (ö. 852/1449) *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe* adlı hacimli eseri bu itibarla ifade edilebilir.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/175.

<sup>79</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/176.

<sup>80</sup> İbn Abdilber’in *el-İstî’âbı* üzerine İbn Fethûn (ö. 520/1126) bir zeyl yazmıştır. İbnü’l-Esir *Üsdü’l-gabe* adlı eserinde İbn Mende, Ebû Musa, Ebû Nuaym ve İbn Abdilber’in eserlerini bir araya getirmiştir. Bu kitap dışında da eklemeler yapmıştır. Künye ve isimlerdeki ihtilafı hususlardan ötürü tekrarlar olmasına rağmen bu konuda güzel bir iş çıkarmıştır. İbn Hacer’in *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe* isimli eserinin üzerine Süyûtî bir

Muhaddisler bu özel/müstakil literatürün dışında da sahâbiler konusunu usûl eserlerinde farklı açılardan işlemişlerdir. Sahâbenin adaleti, en çok hadis rivayet eden, en son vefat edenin kim olduğu gibi konuları bu çerçevede tartışmışlardır. Yine bu bağlamda sahabenin tanımı, fazileti, müslümanlığı kabul etme dereceleri gibi birçok konuyu incelemişlerdir.<sup>81</sup> Usûlün bir parçası olan sahâbenin fazileti konusunu İbn Mâce teferruatlı bir şekilde işlemiştir. O, mukaddimenin büyük bir kısmını sahâbilerin faziletine tahsis etmiştir.<sup>82</sup> Onun bu konuda verdiği rivayetleri usûlle ilişkisini düşünerek muhteva bakımından üç alt başlık altında toplayabiliriz.

### 3.6.1. Sahâbî Tanımı

Muhaddisler sahâbînin tanımı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İstisnaları olmakla birlikte Hz. Peygamber'i gören her müslümana sahâbî demişlerdir.<sup>83</sup> Akletmediği halde Hz. Peygamber'i görenler ile Hz. Peygamber'in tahnîk yaptığı ancak temyiz yaşından sonra onu göremeyenlerin sahâbe tanımına girip girmemesi konusu Hadis usûlünde tartışılmıştır. Bazıları Hz. Peygamber'i gören kişinin temyiz sahibi olmasını şart koşarken, bazıları bunun şart olmadığını ileri sürmüştür. Temyizi şart koşan âlimler bu özelliğe sahip olmayanları sahâbe arasında zikretmemişlerdir. İbn Maîn, Ebû Zür'a, Ebû Hâtîm, Ebû Dâvûd ve başkaları bu husustaki ifadeleriyle temyiz şart olduğuna işaret etmişlerdir. Dolayısıyla Muhammed b. Hâtîb, Abdurrahman b. Osman et-Teymî, Mahmud b. er-Rebî' ve Ubeydullah b. Ma'mer gibi Hz. Peygamber'in tahnîk yaptığı, yüzlerini sıvazladığı ve ağızlarına üflediği çocukların sahâbîliklerini sabit görmemişlerdir.<sup>84</sup> Alâî (ö. 761/1359) de bu görüşe yakın şeyler söylemiş, *el-Merâsîl* de Hz. Peygamber'in tahnîk yapıp dua ettiği

---

iẖtisar çalışması yapmıştır. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-badıs*, 292; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 92; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-badıs*, 275; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/665-666.

<sup>81</sup> Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-badıs*, 165; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 92; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/665.

<sup>82</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/70-114.

<sup>83</sup> Sahâbî kavramı için geniş bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019), 25-40.

<sup>84</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-badıs*, 293; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 92; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-badıs*, 275; İrakî, *et-Takyîd ve'l-izâb*, 251-253; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 667-669. Çeşitli kültürlerde aile büyükleri veya saygın kişiler, yeni doğan çocuklara parmak emdirir, çocukların ağızlarına üfler ve parmak ucuyla aldıkları tükürüklerini çocukların dudaklarına sürerlerdi. Araplarda da üfleme adeti vardı.

Abdullah b. Hâris b. Nevfel'in sahâbî olmadığını belirtmiştir.<sup>85</sup> Ancak bu görüşe itiraz da edilmiştir. Bazı muhaddislere göre sahâbîlik kaydında bulûğ/temyiz vasfı şart olarak koşulamaz. Aksi takdirde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, İbnü'z-Zübeyr ve benzerleri gibi sahâbî olduğu konusunda ittifak olan birçok kişi sahâbî olmaktan çıkar. Buna binaen sahih olan görüşün bu olduğu ileri sürülmüştür.<sup>86</sup> İbn Mâce'nin bâb başlıklarında da bu görüşü görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in ashâbının faziletleri kapsamında İbn Mâce 'Hz. Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'in Fazileti' adlı bir bâb başlığına yer verir. Orada Hz. Peygamber'in onları öven ifadelerini zikreder.<sup>87</sup> Dolayısıyla onun sahâbîlikte temyizi şart koşmayanların tarafında olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.6.2. İlk Müslüman Sahâbîler

Hadis usûlünde ilk müslümanların kimler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konuda farklı isimler ileri sürülmüştür. İbn Abbâs, Hassân, Şa'bi ve Nehaî'nin bildirdiğine göre ilk müslüman Hz. Ebû Bekir'dir. Buna Müslim'in, Amr b. Abese'den Hz. Ebû Bekir'in islâmiyeti kabul edişine ilişkin naklettiği kıssa ile Hz. Peygamber'in bir sözü delil olarak getirilir.<sup>88</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-badîs*'de, Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'de ve Tirmizî *el-Câmi'u's-sabîb*'de Hz. Ebû Bekir'in ilk Müslüman oluşunu destekleyen rivayetler nakletmiştir.<sup>89</sup> Ebû Bekir'in dışında zikredilen diğer bir isim Hz. Ali'dir. Bu konuda hem Hz. Ali'den hem de Hz. Peygamber'den rivayetler nakledilmiştir.<sup>90</sup> Zührî'nin

<sup>85</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sabîb*, 5/2; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâb*, 252; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/668.

<sup>86</sup> Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâb*, 254; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/669.

<sup>87</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/100-102.

<sup>88</sup> Müslim, *Sabîhu Müslim*, 1/569; Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-badîs*, 160; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-badîs*, 299; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 93; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-badîs*, 291, Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâb*, 625; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 687.

<sup>89</sup> Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-badîs*, 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle), 32/60; Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, 6/93.

<sup>90</sup> Taberânî bu konuda hem sahih hem de zayıf bir isnâdla İbn Abbâs'tan nakilde bulunmuştur. Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye) 6/265-269; 11/25, 406. Ayrıca Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'de Hz. Ali'nin ilk Müslüman olduğuna ilişkin rivayetler de nakletmişlerdir. Bk. Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-badîs*, 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32/32; Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, 6/93.



sözünden hareketle üçüncü olarak Zeyd b. Hârise'nin ismi verilmiştir.<sup>91</sup> Yine bazı rivayetlerden hareketle Hz. Hatice'nin olduğu ileri sürülmüştür. Bir grup muhakkik âlime göre doğru olan görüş budur. Bu kanaat, aynı zamanda Katâde, İbn İshâk, İbn Abbâs ve Zühri'den de aktarılmıştır. Sa'lebî (ö. 427/1035) bu hususta icmânın varlığına ve ihtilâfın ondan sonraki kişilerle ilgili olduğunu iddia etmiştir ki bunu Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Taberânî de nakletmiştir.<sup>92</sup> İbn İshâk'a (ö. 151/768) göre ilk iman edenler sırasıyla Hz. Hatice, Hz. Ali, Zeyd b. Hârise ve Hz. Ebû Bekir'dir. Hz. Ebû Bekir, Allah'a çağrıda bulunarak islâmiyeti açıkça ilan etmiştir. Zübeyr b. el-Avvâm, Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdurrahman b. Avf da onun çağrısıyla müslüman olmuştur. Böylelikle bu sekiz kişi islâmın kabulünde öne geçmişlerdir.<sup>93</sup> İbn Abdilber, Hz. Hatice'nin iman eden ilk kişi olduğuna ve sonra da Hz. Ali'nin iman ettiğine ilişkin ittifak olduğunu belirtir. Ona göre doğru olan Hz. Ebû Bekir'in islâmiyeti kabul ederek açıklayan ilk kişi oluşudur.<sup>94</sup> Öte taraftan bu hususta Hâlid b. Saîd b. el-Âs, Habbâb b. el-Eret, Ebû Kerib b. Es'ad el-Himyârî, Abdurrahman b. Avf ve Varaka b. Nevfel gibi farklı isimler de sunulmuştur.<sup>95</sup>

İbn Mâce, bu hususta İbn Mes'ûd'dan naklettiği bir rivayette müslüman olduğunu ilk açıklayan yedi kişinin ismini zikreder. Bunların başında Hz. Peygamber daha sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Ammar,

<sup>91</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-ilmî), 11/227.

<sup>92</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-badîs*, 299-300; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 93-94; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 265-269; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 689.

<sup>93</sup> Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 183-184.

<sup>94</sup> Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]) Hz. Ali'nin müslümanlığını Ebû Tâlib'ten gizlediğini, Hz. Ebû Bekir'in ise açıkladığını, bundan dolayı da bu konunun insanlar için karışıklık oluşturduğunu rivayet etmiştir. İbn Abdilber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-cil, 1992), 3/1092.

<sup>95</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mesudî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhîre: Dâru's-sâvî), 199; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrût, 1406/1986), 204-206; Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 265-269; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 690-691. Kaynakların farklı isimler vermesinden dolayı arabulucu bir görüş benimsenmiştir. Buna göre hürler arasında ilk müslüman olan kişi Hz. Ebû Bekir, çocuklardan Hz. Ali, kadınlardan Hz. Hatice, azatlı kölelerden Zeyd'dir. İhtiyatlı olmak adına bu kanaati İbnü's-Salâh dile getirir ancak temelde bu görüş Ebû Hanîfe'ye dayanır. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-badîs*, 299-300; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 93-94; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-badîs*, 281-282; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/691.

annesi Sümeyye, Suheyb, Bilâl-i Habeşî ve Mikdâd b. el-Esved gelir. Rivayetin devamında Allah'ın Hz. Peygamber'i amcası Ebû Tâlib ile Hz. Ebû Bekir'i kavminin nüfuzu ile koruduğu belirtilir. Ancak diğer müslümanların ise işkencelere maruz kaldığı detaylı olarak anlatılır.<sup>96</sup> Rivayette üç husus öne çıkar. Birincisi başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere ismi geçen kişiler islâmiyeti kabul eden ilk müslümanlardır. İkincisi bunlar islâmiyeti kabul etmekle kalmayıp bu durumlarını insanlara açıklamışlardır. Üçüncüsü sahip oldukları konumlara göre bir muamele görmüşlerdir. İbn Mâce'nin ilk müslümanların kimler olduğuna ilişkin sadece bu rivayetle yetinmesi kanaatinin bu yönde olduğunu güçlendirmektedir. Bu rivayetten hareketle İbn Mâce'nin Hz. Ebû Bekir'i ilk müslüman sahâbî olarak benimsediğini söyleyebiliriz.

### 3.6.3. En Faziletli Sahâbîler

Muhaddisler ilk dört halifeyi rivayetlerden hareketle fazilet bakımından diğer sahâbîlerden öncelemişlerdir. Bu konuda verilen malumatlarda bu husus açıkça görülür. Ancak halifelerin kendi içindeki sıralamasında farklı görüşler söz konusudur. Mutlak olarak sahâbenin en faziletlisi ehli sünnetin icmâsına göre Hz. Ebû Bekir sonra ise Hz. Ömer'dir. Bunu dile getirenlerden biri Kurtubî (ö. 656/1258)'dir. Yine İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) bu konuda sahâbe ve tâbiînin icmâsının olduğuna ilişkin bir nakil vardır.<sup>97</sup> Ancak bundan farklı nakiller de mevcuttur. Mesela Mâzerî (ö. 536/1141), ehli sünnetin Hz. Ebû Bekir'i, Şîa'nın Hz. Ali'yi, Râvendîyye'nin Abbâs'ı faziletli olarak gördüğünü aktarır.<sup>98</sup> Hattâbî (ö. 388/998) bazı hocalarının 'Hz. Ebû Bekir daha hayırlıdır, Hz. Ali ise daha faziletlidir' kanaatinde olduğu bilgisini verir.<sup>99</sup> Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise İbn Abdilber ve bir grup kişiye nispetle Hz. Peygamber daha hayatta iken vefat edenlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra vefat edenlerden daha faziletli olduğu görüşüne sahip

<sup>96</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/105.

<sup>97</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telbâsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü, vd., (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 6/238; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm (Riyâd: Dâru'l-fazîle, 1999/1420), 469; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 682.

<sup>98</sup> Ebû Abdillâh el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer (Tûnus: Beytül-hikme, 1991), 239; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Sahîbu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-mısriyye, 1347/1929), 15/148.

<sup>99</sup> Hattâbî, *Me'dlimü's-sünen*, 4/303.

olduğunu aktarır.<sup>100</sup> Dolayısıyla bir isim üzerinde tam anlamıyla mutabakat sağlandığını söylemek çok güçtür.

Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'den sonra sırasıyla Hız. Osman ve Hız. Ali'nin faziletli olduğu söylenmiştir. İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi hadis ehli ve fakihlerin tamamı, Eş'arî (ö. 324/935-36), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve kelâmcıların çoğunun görüşü bu yöndedir. Buna delil olarak İbn Ömer'in şu sözü verilir: "Hız. Peygamber zamanında Ebû Bekir sonra Ömer sonra da Osman'ı hiç kimseyle denk görmedik."<sup>101</sup> Ancak bu rivayetteki malumatlar herkes tarafından kabul görmemiştir. Hattâbî'nin nakline göre Kûfe'deki ehli hadis mensupları Hız. Ali'yi, Hız. Osman'a takdim etmişlerdir.<sup>102</sup> Bu itibarla kişilere göre değişen bir fazilet sıralaması söz konusudur. Sınıfsal olarak da bir fazilet sıralaması yapılmıştır. Bu bağlamda en faziletli olan sahâbiler Aşere-i mübeşşere sonra sırasıyla Bedir, Uhud ve Ridvân Bi'atına katılanlardır.<sup>103</sup>

İbn Mâce, alimlerin tartıştığı fazilet sıralamasını hem bireysel hem de sınıfsal odaklı ifade eder. Bireysel olarak listenin başına Hız. Ebû Bekir'i yerleştirir. Hız. Peygamber'in onu kendine dost edindiği ve onun malından istifade ettiği kadar hiçbir maldan istifade etmediğini belirten sözlerini

<sup>100</sup> İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı (Beyrût: Dâru Kuteybe, 1414), 14/236; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 7/382. Nevevi bu görüşe katılmaz. Geniş bk. Nevevî, *Sabîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 15/148.

<sup>101</sup> Bunu Buhârî ve açık bir ifadeyle Taberânî rivayet etmiştir. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 299; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 93; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, 279-280, Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/683

<sup>102</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 4/302.

<sup>103</sup> İbn Huzeyme'nin bu görüşü benimsediği söylenir. Süfyân es-Sevrî'den de bu görüş nakledilmiş ancak onun son kanaatinin ilk görüş olduğu ifade edilmiştir. Mâzerî, İmam Mâlik'in iki görüş arasında tevakkuf ettiğinden de söz eder. Kâdî İyâz ise İmam Mâlik'in tevakkuf görüşünü bırakıp Hız. Osman'ın faziletli olduğu görüşüne meylettiğini nakleder. Ebû Mansûr el-Bağdâdî bu hususta şöyle söylemiştir: "Ashâbımız, en faziletli kimselerin dört halife sonra Aşere-i mübeşşere'den geriye kalan altı kişi olduğu konusunda ittifak halindedir ki onlar da Sa'd b. Ebû Vakekâs, Saïd b. Zeyd, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. el-Avvâm, Abdurrahman b. Araf, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâb'tır." Geniş bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 299; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 93; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs* 279-280; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/683-684; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, (Kâhire: Mektebetüs's-sekâfiye, 2009/1430), 330-331; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-devle, 1346/1928), 304.

nakleder. Hz. Peygamber'den Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in "*Nebîler ve resûllerin dışında önceki ve sonraki cennetliklerin tümünün efendileridir*" şeklinde birbirine yakın pek çok rivayet verir.<sup>104</sup> Bu rivayetlerle İbn Mâce bir sonraki başlıkta fazilet bakımından gelecek olan kişinin Hz. Ömer olacağına işaret eder. Nitekim o, Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'i ikinci sırada zikreder. Bu başlık altında zikrettiği rivayetlerde İbn Mâce, Hz. Ömer'i, Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuş, adil, Hz. Ebû Bekir'den sonra en hayırlı kişi olarak takdim eder. Yine Hakk'ın; mûsâfaha ettiği, selam verdiği ve elinden tutup cennete koyduğu ilk kişi olduğuna ilişkin bir rivayet verir.<sup>105</sup> İbn Mâce'nin ilk olarak Hz. Ebû Bekir'i sonra da Hz. Ömer'i faziletli olarak sıralaması ehli sünnetin kanaatinde olduğunu açıkça göstermektedir. Hz. Ömer'den sonra gelen üçüncü isim Hz. Osman olmuştur. İbn Mâce Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in cennetteki arkadaşı oluşuna ve kızları ile evliliğine, fitne ve halifelik görevine ilişkin rivayetler nakleder.<sup>106</sup> Hz. Osman'dan sonra dördüncü sırada Hz. Ali gelir. İbn Mâce Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in sevgisine mazhar olmuş biri olarak gösterir.<sup>107</sup> Sonuç olarak İbn Mâce ilk dört halifeyi diğer sahâbîlerden daha faziletli bulur. Bunlar sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Onun bu kanaati ehli sünnete mensup olan muhaddislerin ekseriyetiyle örtüşür.

İbn Mâce dört halifeden sonra sırasıyla Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Aşere-i mübeşşere, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı zikreder. İbn Mâce'nin Aşere-i mübeşşere'nin fazileti bâb başlığı öncesinde zikrettiği bu isimler, Aşere-i mübeşşere'nin fazileti bâb başlığının altındakilerle aynı ancak sıralaması farklıdır. Normalde dört halifeden sonra zikrettiği sahâbîleri o, söz konusu bâb başlığının altında verebilirdi. Ama bunu yapmak yerine, bu sahâbîlere fazilet takdir etmiş ve onları ayrı başlıklarda zikretmiştir. Bu bâb başlıklarından hareketle İbn Mâce'ye göre ilk dört halife sonra Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah ve Sa'd b. Ebî Vakkâs sahâbîlerin en faziletlieleridir bunlar aynı zamanda cennetle müjdelenenlerdir.<sup>108</sup> Aşere-i mübeşşere'nin fazileti bâb başlığı altında dokuz isim zikreden İbn Mâce bazı kaynaklarda Aşere-i mübeşşere

<sup>104</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/70-75.

<sup>105</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/76-79.

<sup>106</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/79-82.

<sup>107</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/83-88.

<sup>108</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/89-94.

olduğu tartışmalı olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı bu bâbta zikretmez. Bir sonraki bâbta tek olarak zikreder ama verdiği rivayetlerde İbn Mâce onun bu yönüne yine değinmez aksine emin özelliğine vurgu yapar.<sup>109</sup> Bu durum İbn Mâce'nin onu Aşere-i mübeşşere'den biri olarak konumlandırmadığını ve Aşere-i mübeşşere'nin kavramsal olarak net olmadığını açıkça gösterir. Çünkü rivayette on sahâbî yerine dokuz sahâbî mevcuttur. Bunların bazılarında ihtilaf vardır. İbn Mâce Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan sonra Abdullah b. Mes'ûd, Abbâs b. Abdülmuttâlîb, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Ammâr b. Yâsir, Selmân, Ebû Zer, Mikdâd, Bilâl-i Habeşî, Habbâb, Ebû Zer, Sa'd b. Muâz, Cerir b. Abdillâh el-Becelî, Bedîr Ehli, Ensâr-ı kirâm ve son olarak Abdullah b. Abbâs'ı müstakil bâb başlıklarında ifade eder.<sup>110</sup> O, bu sahâbîlerin bazen toplu bazen şahıs odaklı bazı özelliklerini/faziletlerini öne çıkarmıştır. Sahâbîleri toplu olarak öne çıkardığı rivayetlerin birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "... Eğer insanlar bir vadi veya dağ yoluna yönelse Ensâr da bir vadi yoluna yönelmiş olsa muhakkak ki ben Ensâr'ın yöneldiği vadi yolunu tutardım. Şayet hicret olmasaydı mutlaka Ensâr'dan bir kişi olurum."<sup>111</sup> Bireysel olarak ise Hz. Peygamber'den "Ümmetimin ümmetime karşı en merhametlisi Ebû Bekîr, Allah'ın dini konusunda en gayretli olanı Ömer, hayâ bakımından en samimisi Osman, en isabetli hüküm vereni Ali b. Ebî Tâlib, Kur'an okuyuşu bakımından en üstünü Übey b. Kâ'b, harâm ve helâli en iyi bileni Muâz b. Cebel, ferâizi en iyi bileni Zeyd b. Sâbit'tir. Dikkat! Şüphesiz her ümmetin bir emini vardır. Bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'tır"<sup>112</sup> şeklinde bir rivayet aktarmıştır. En nihayetinde bireysel itibarıyla İbn Mâce'ye göre sahâbîlerin en faziletlieleri Hz. Ebû Bekîr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Zümre olarak Aşere-i mübeşşere, Bedîr ve Ensâr ehlidir. Onun bireysel fazilet sıralaması usûl eserlerinde ifade edilenlerle örtüşür. Zümresel tasnif sıralaması ise Aşere-i mübeşşere hariç kendisine özgüdür.

### Sonuç

Çok sayıda basım evi tarafından yayımlanan İbn Mâce'nin mukaddimesinin giriş başlığı tüm baskılarda aynı değildir. Bazı baskılarda besmele ve Ebvâbu's-sünne, Kitâbu's-sünne, Kitâbu'l-ittiba'i Sünneti Resûlillah, Kitâbu'l-mukaddime ibarelerinden biri bazısında besmele ve mukaddime, bazısında ise besmeleyle birlikte bir veya iki kelimelelik ya da

<sup>109</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/94-96.

<sup>110</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/97-114.

<sup>111</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/113.

<sup>112</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/107.

cümlelik dua ifadeleri mevcuttur. Ebvâbu's-sünne veya Kitâbu's-sünne başlığı olanlarda Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eyrâf* isimli eserine atıf yapılır. Elde edilen bilgilerden hareketle esere mukaddime başlığını verenin müellif olmadığı sonucuna varılmıştır.

Muhteva bakımından mukaddime ale'l-ebvâb türü eserlerde yer verilen Kitâbu'l-imân, Kitâbu'l-kader, Kitâbu's-sünne, Kitâbu'l-menâkıbı's-sahâbe ve Kitâbu'l-ilm olmak üzere beş bölümle ilişkilidir. Bu muhtevasıyla mukaddime, kavramsal anlamda mukaddimetü'l-kitâb ve mukaddimetü'l-ilm olma özelliğini taşımamaktadır.

Mukaddimedede hadis kavramları, hadis rivayetinde ihtiyat, uydurma hadis, râvînin âdâbı, muhaddisin âdâbı ve sahâbe bilgisi olmak üzere hadis ilmine/usûlüne dair rivayetler tespit edilmiş ve bu rivayetlerden birtakım sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçları maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Sünnet İbn Mâce'nin ifadelerinde pek çok anlama tekabül eder. Özel manada Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları anlamına gelir ki buna ittiba zorunludur. Genel anlamda ise Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla birlikte Râşid halifelerin uygulamalarına, sünnet-i hasene ve sünnet-i seyyie kavramlarına karşılık gelir.
2. Hadis, geniş anlamda ilim, özel anlamda Hz. Peygamber'in sözü anlamına gelir.
3. İlim kavramı genel anlamda dinî ilim demektir. İslâm geleneğinde teşekkül eden tüm ilimleri kapsar. Özel manada ise hadis anlamındadır ki bu durumda hadis, ilimle/bilgiyle eşdeğerdir.
4. Hadis rivayeti ağır bir sorumluluk gerektirir. Bu sorumluluk beraberinde hadis rivayetinde ihtiyatlı olmayı getirir. Kişi bunun bilincinde olarak rivayet etmelidir. Aksi takdirde hadise hadis olmayan bir şeyin karışma ihtimali söz konusudur.
5. Aktarılan sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığını bilen bir kişinin bilerek bu sözü ona isnât etmesiyle, hatayla Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözü nakletmesi arasında fark vardır. Birincisi yalancılıktır ve büyük günahdır. Diğeri ise bir hatadır.
6. Âdâb bakımından râvî/ilim talebesi ve muhaddis/ilim sahibi arasında ayırım vardır. Râvî cahillerle çekişmek, mücadele ve münakaşa etmek veya bir başkasının ilgisini çekmek, bir menfaat

elde etmek gibi ilmi, dünnevî amaçlara alet etmemelidir. Aksine niyetini tashih etmeli ve talebinde samimi olmalıdır. Bütün çabasını Allah rızasını elde etmeye harcamalı ve tahammül ettiği hadislerle amel etmelidir. Muhaddis, ilmin ahlakına uygun davranan ve gereğiyle amel eden, edep sınırlarını aşmayan, saygınlığı azaltan ve kişiliği zedeleyen davranışlardan kaçınan, ilme teşvik eden, ilim talep edenlere değer veren ve ilmin gerçek taşıyıcılarına nakletme görevini üstlenen biri olmalıdır. Aksi takdirde ilmin izzetini/onurunu küçük düşürmüş olur.

7. Sahâbe ile ilgili bilgiler konusunda üç husus öne çıkar. Birincisi temyiz vasfına sahip olmasa da Hz. Peygamber'i gören bir müslüman, sahâbî kapsamına girer. İkincisi bireysel olarak sahâbîlerin en faziletlieleri Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sınıfsal olarak ise Aşere-i mübeşşere, Bedîr ve Ensâr ehlidir. Üçüncüsü Müslümanlığı ilk kabul eden sahâbî, Hz. Ebû Bekir'dir.

**KAYNAKÇA**

- A. al-Azmeh. "Muqaddima". *Encyclopedia of Arabic Literature*. nşr. J. S. Meisami, P. Starkey. London: 1998.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle.
- Ahmednagarî, Abdünnebî b. Abdürresûl. *Düstürü'l-ulemâ*. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Ali Kâşifü'l-gitâ'. *Nakdü'l-arâi'l-mantık ve ballu müşkilât*. Beyrût: Müessesetü'n-numân, t.y.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Kâhire: Mektebetü's-selefiyye.
- Askalânî, İbn Hacer. *Şerhu Nubbeti'l-fiker*. thk. Nûreddin Itr. Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ, 1432/2011.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tebzîbü't-Tebzîb*. Kâhire: Dâru'l-kitâbu'l-islâmî, 1414/1993.
- Bağcı, H. Musa. "İbn Mace'nin es-Sunen Adlı Eserinin Mukaddime'sinin Tahlili". e-*Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2010), 16-44.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: Bilay Yay., 2018.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-devle, 1346/1928.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Câmî li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifil-osmânîyye.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *İktizâu'l-ilm el-'amel*. thk. M. Nâsırüddin el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebetü'l-islâmî, 1404.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. nşr. Mehmed Saîd Hatîboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1972.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm. Riyâd: Dâru'l-fazîle, 1999/1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1408/1988.



- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Kâhire: Dâru'l-vâî, 1412.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye Istilâhiye ve Istilâbatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yay.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sabîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrût: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Câhiz, Ebû Osmân. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâb*, thk. A. Abdülgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1990.
- Cürcânî, Muhammed b. Alî. *et-Ta'rifat*. thk. İbrahim el-Ebyârî. b.y.: Dâru'r-reyyân.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Kâhire: Mektebetüs's-sekâfiye, 2009/1430.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî.
- Çubukçu, İsa. *İslam Mezhepleri Tarihi Açısından İbn Mâce'nin Mukaddime'si*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsned*. Kâhire: Dâru't-te'sîl, 1436/2015.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebi' el-Alemî. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987.
- Dozy, Reinhart. *Tekmiletü'l-meâcimi'l-arabîyye*. trc. Muhammed Selîm en-Nuaymî. Bağdâd: Dâru's-şuûni's-sekâfiyyeti'l-âimme, 1997.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Mevzû' Hadisler*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yay., 2015.

- Ebû'l-Kâsım Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye.
- Enes, Mâlik b. *el-Muwatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1406/1985.
- Erhîle, Abbas. "Mukaddimetü'l-kitâb fi'l-lugat ve'l-istilâh". *Mecelletu cûzur* 11/6 (2002), 314-330.
- Erul, Bünyamin. *Sababenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *ez-Zâbir fî garîbi elfâzi's-Şâfiî*. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 1399/1979.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr*. thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Kâhire: Dâru'l-maârif.
- Ğavrî, Abdülmâcid. *el-Hadîsü'l-mevzû' esbâbu ibtilâkibî ve hutûratü intişâribî*. Dirâsâtü'l-hâdis, 2017.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtihu'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Garîbü'l-hadis*. thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1402/1982.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Garîbü'l-hadis*. thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1402/1982.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Me'âlimü's-sünen*. nşr. M. Râğib et-Tabbâh. Haleb: el-Matbaatü'l-ilmîyye, 1351/1932.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn. *et-Takyîd ve'l-îzâh*. Beyrût: Dâru'l-hadis, 1405/1984.
- İbn Abdilber. *Câmi'u beyâni'l-'ilm*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-cevzi, 1414/1994.
- İbn Abdilber. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrût: Dâru'l-cil, 1992.
- İbn Abdilber. *et-Tembîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Allevî, M. Abdulkebir el-Bekrî. Mağrib: Vizâratü'l-evkâf, 1387/1967.
- İbn Abdülber. *el-İstizkâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci. Beyrût: Dâru Kuteybe, 1414.

- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Dâru'l-fıkr, 1399/1979.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru Sâdır, 2009.
- İbn Hibbân. *es-Sikât*. Dâiratü'l-meârifî'l-osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân. *Kitâbu'l-mecrûbîn mine'l-muhaddisîn*. thk. M. 'Abdülmeccid es-Silefî. Riyâd: Dâru's-sâmi'î, 1420/2000.
- İbn Hibbân. *Sahibu İbn Hibbân*. thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidî. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Dâru'l-maârif, 1412/1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *İbtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-meymân, 1434/2013.
- İbn Mâkûlâ. *el-İkmâl*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-islâmiyye, 1383/ 1963.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sadır.
- İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000/1421.
- İbnu's-Salâh. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Beyrût: Dâru'l-fıkr.
- İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-islâmiyye, 1408.
- İsfahânî, Hamza. *Sevâ'irü'l-emsâl 'alâ ef'al*. thk. Fehmî Saîd. Beyrût: 'Âlemü'l-kütüb, 1409/1988.
- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Febresetu İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tûnus: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2009.
- İyâz, Kâdî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. Kâhire: Dâru't-türâs, 1389/1970.
- İyâz, Kâdî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâ'îl. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1419/199.
- Kâbisî, Ebü'l-Hasen. *Mubtasaru Muwatta'î Mâlik b. Enes*. thk. Ali İbrâhim Mustafa. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971.

- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2010.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-ẓunûn*. Beyrût: Dâru İhyai't-türâsi'l-arabî.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *es-Sünen*. thk. Merkezu'l-buhûs. Darû't-tâsîl, 1435/2014.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût, vd. Beyrût: Müessesetü'r-risâle.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Dâru'l-fikr, 1424/2003.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Kâhire Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiye, 1373/1953.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Riyâd, Dâru's-selâm, 1999.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1436/2010.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Riyâd: Beytu'l-efkâr.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Riyâd: Mektebetu'l-maârif.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Halîl Memûn Şeyhâ. Beyrût: Dâru'l-marife.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Ammâr Tayyâr, vd. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1419/1997.
- Kettânî, Ebû Abdillâh. *er-Risâletü'l-müstetrafe*. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1414/1993.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim. *el-Müfhim limâ eşkele min telhâsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü, vd. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Mâverdí, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrût, 1406/1986.

- Mâzerî, Ebû Abdillâh. *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer. Tûnus: Beytü'l-hikme, 1991.
- Mesudî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Dâru's-sâvî.
- Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrût: et-Türâsu'l-Arabî, 1421/2000.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth el-Mutarrizî. *el-Mugrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdülhamîd Muhtâr. Haleb: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979.
- Münâvî, Abdürraûf b. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâtî't-te'ârîf*. Kâhire: 'Âlemü'l-kütüb, 1410/1990.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sabîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâ'l-kütübî'l-arabîyye, 1412/1991.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-sabîh*. Türkiye: Dâru't-tibâ'atî'l-âmire.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013.
- Nâcî, Muallim. *Lugat-ı Nâcî*. İstanbul: Asır matbaası, 1322.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fibrîst*. thk. Rıza Teceddüd. b.y.: ts.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huşt. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1405/1985.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *Sabîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-mısriyye, 1347/1929.
- Nu'mânî, M. Abdürreşîd. *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü's-savâbi'l-lügavî*. Kâhire: 'Âlemü'l-kütüb, 2008.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara, TDV Yay., 2009.
- Rahîmî, Muhammed Ali Mihrâb Ali. *Mubâdarât fî'l-mantak*. Irâk: el-Furkân, 1429.

- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdîrrahmân. *el-Mubaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-nâ'î*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- Râzî, İbn Ebî Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Mubtârü's-Sıhâb*. Mektebetu Lübnân, 1986.
- Sâmî, Şemseddîn. *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: Dersââdet İkdâm Matbaası, 1317.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrût: el-Meclisü'l-ilmî.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî. Dâru'r-risâleti'l-'alemiyye, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Mu'cem makâlid ulûm fî hudûd ve rusûm*. thk. Muhammed İbrâhîm İbâde. Kâhire: Mektebetü'l-'âdâb, 2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1415.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi, 1938.
- Şimşek, Yasin. *İbn Mâce'nin Mukaddime'sindeki Hadisler Işığında Kelâmî Meseleler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfî istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrût: Mektebetu'l-lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Tezkiretü'l-huffâz*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Fâ'ike fî garîbi'l-hadîs*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Bicâvî. Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *Esâsü'l-Belâga'*. thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd, Beyrût: Dâru'l-mektebî'l-ilmîyye, 1419/1998.





**“Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri” Adlı Eserin Yöntem ve Muhteva Açısından İncelenmesi\***

Hatice ŞAHİN AYNUR\*\*

Mustafa KARA\*\*\*

**ÖZ**

Bu makalede Prof. Dr. İsmail Karagöz tarafından kaleme alınan “Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri” isimli eser ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, bu eseri yöntem ve muhteva açısından -ana hatlarıyla- incelemektir. Çalışma, “Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri” adlı eserle sınırlı tutulmuştur. Bugüne dek söz konusu tefsirle ilgili herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamış olması, makalenin hem önemini hem de özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Makale literatür taramasına dayanmaktadır. Sekiz ciltten oluşan bu eser, Kur’ân’ın baştan sona tefsirini içermektedir. Eserde Kur’ân’ın Kur’ân’la, sünnetle ve Sahâbe kavliyle tefsirine önem verilmiştir. Rivâyet tefsirinden ziyade dirâyet yönü ağır basan bu eserde yöntem ve muhteva açısından en dikkat geçen özellik, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiridir. Bu doğrultuda müellif, her bir âyeti açıklamak için diğer âyetlere ve sünnete atıfta bulunmaktadır. Ayrıca lafızların izahında lügat, sarf ve nahiv çerçevesinde tahliller yapmakta ve yeri geldikçe fikhî hükümlere de değinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsmail Karagöz, Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri, Müfessir, Yöntem.

---

\* Yazarlar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedirler.

\*\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, e-mail: haticesahin@gmail.com, orcid.org/0000-0001-5214-7547.

\*\*\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, e-mail: mustafakara@omu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5497-1131.

**Analysis of the Work Named “Meaning and Interpretation of the Qur’an”  
In Terms of Method and Content**

**ABSTRACT**

In this article, the work titled “Meaning and Interpretation of the Qur’an” written by Prof. Dr. İsmail Karagöz is discussed. The aim of the study is to examine this work -in outline- in terms of method and content. The study is limited to the work called “Meaning and Interpretation of the Qur’an”. The fact that no scientific study has been conducted on the interpretation in question to date reveals both the importance and originality of the article. The article is based on literature review. This work, consisting of eight volumes, contains the commentary of the Qur’an from beginning to end. In the work, importance is given to the interpretation of the Qur’an with the Qur’an, the Sunnah and the words of the companions. The most striking feature in terms of method and content in this work, which emphasizes insight rather than narrative exegesis, is the interpretation of the Qur’an with the Qur’an. In this regard, the author refers to other verses and the Sunnah to explain each verse. In addition, he makes analyzes within the framework of dictionary, grammar and syntax in explaining the words and also touches on fiqh provisions when necessary.

**Keywords:** Tafsir, İsmail Karagöz, The Meaning of the Qur’an and Its Exegesis, Commentator, Methodology.

**GİRİŞ**

Kur’ân-ı Kerîm’in nüzulünden itibaren onu anlama ve hayata geçirme çabaları başlamış, bu durum Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sağlığında uygulama eşliğinde hayat bulmuştur. Sahâbe ve tâbiîn nesliyle devam eden Kur’ân’ı anlama faaliyetleri, değişen koşulların İslâmî yorumunu belirlemek amacıyla İslâm kültür tarihinin her aşamasında devam etmiş ve günümüzde de devam etmektedir. Bu çerçevede Kur’ân’ı anlama ve yaşama, İslâm’ın temeli olduğundan Müslüman toplumlar için vazgeçilmez bir geleneğe dönüşmüştür.

Günümüz koşullarının çok hızlı değişim ve gelişimi, Kur’ân’ın yeniden yorumunu da bir ihtiyaca dönüştürmektedir. Bu bağlamda kaleme alınan *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri* isimli eserin önsöz ve giriş kısmında da belirtildiği üzere Kur’ân, âlemlerin Rabbi tarafından indirilen, cihanşümul değerler içeren, hükmü kıyamete kadar baki olan hikmet dolu bir kitaptır;

dolayısıyla insanları her devirde hidâyete eriştirebilme gücüne sahiptir.<sup>1</sup> Bütün dönem ve koşullarda yaratılış gayesi Allah’a (cc) kulluk etmek olan insanın, bu görevi yerine getirebilmesi için kendi şartları bağlamında Kur’ân’ı anlayabilmesi gerekmektedir. Kur’ân’ı gayesine uygun anlayabilmesi ise ancak ilgili dönemin âlimlerinin/tefsircilerinin Kur’ân’ı yorumlamalarıyla mümkündür.

*Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri* isimli eserin müellifi, bireysel manada her insanın Kur’ân’a iman etmek, onu okumak, anlamak, hükümlerini uygulamak, insanlara öğretmek, anlatmak ve okunan Kur’ân’ı dinlemek gibi sorumlulukları olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda müellif, Kur’ân’a iman eden bir mü’min olarak onu okuma, anlama, öğrenme, öğretme ve anlatma çabalarının bir sonucu olarak bu tefsiri yazdığını belirtmektedir.<sup>2</sup>

*Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nin müellifi İsmail Karagöz Bolu ilinin Gerede ilçesinde dünyaya gelmiş, İstanbul’da erken yaşlarda hıfzını tamamlamış (1966), aynı yıllarda klasik Arapça eğitimine başlamış, Düzce İmam Hatip’te başladığı ortaöğretimini Ankara’da tamamlamıştır. Akabinde Ankara Beyazıt Lisesi’ni bitirmiş ve Altındağ Merkez Hasköy Camii’nde imam hatiplik görevine başlamıştır. 1979’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olan yazar, 1983’te Havza ilçesine Müftü olarak atanmış, bir yıl sonra Almanya’ya gitmiş ve 1987’de yurda dönmüştür. İsmail Karagöz yurda dönüş sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı’nda müfettişlik ve Din İşleri Kurulu üyeliği görevlerini üstlenmiştir. İsmail Karagöz 1994’te Ankara Üniversitesi’nde doktorasını tamamlamış, 1998’de doçent unvanını almıştır. Sonrasında Din İşleri Yüksek Kurulu Dini Yayınlar Komisyonu Başkanlığı görevini sürdürmüş ve profesörlük unvanını almıştır. Sahada çalışan ve akademik alanda ilerleyen yazarın çok sayıda makale, bildiri ve kitabı yayınlanmıştır. *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri* isimli eser de bu birikimin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Makalede bu eserin tercih edilmesinin sebebi, 2020 yılında yayınlanmış olmasına karşın eseri inceleyen bir akademik çalışmanın bulunmamasıdır. Hâlbuki söz konusu eser, İslam kültür tarihinin kadim tartışmalarına girmeden, âyetleri âyet ve hadisler çerçevesinde tefsir etmesi

<sup>1</sup> İsmail Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri Açıklamalı ve Kırk Meâlî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 1:7.

<sup>2</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:8.

açısından sahih bilgiye ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Ayrıca eser, itikad, ibadet ve ilmihal bilgilerini sade bir anlatımla sunmasıyla okuyucuya avantaj sağlamaktadır. Eser sekiz ciltten oluşmakta ve Mushaf sırasına göre tüm âyetleri tefsir etmektedir. Makalede bu bilgiler ışığında eserin metot ve muhtevası ortaya konulmaya çalışılacaktır. Makalenin başlıklandırılması yazarın en sık kullandığı yöntemler çerçevesinde şekillendirilecektir. Bu çerçevede eser, öncelikle usûl açısından ulûmü'l-Kur'ân bağlamında değerlendirilecektir. Ardından rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsir yöntemlerini kullanma şekli açısından incelenecektir.

## 1. Ulûmü'l-Kur'ân Çerçevesinde Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri

### 1.1. Esbâb-ı Nüzûl

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âyetler genel manada iki kısma ayrılabilir: bunlardan birincisi bir sebebe bağlı olarak inen âyetler diğerkleri ise bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan nâzil olan âyetlerdir. Bir sebebe bağlı nâzil olan âyetler esbâb-ı nüzûl kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu meyanda ulûmü'l-Kur'ân açısından esbâb-ı nüzûl, âyetlerin iniş sebebine vakıf olabilmek, burada yaşanan tarihi vakaları doğru değerlendirebilmek, âyetlerin izâhı, hüküm teşrii, hüküm tahsisi açılarından elzemdir.<sup>3</sup> *Esbâb-ı nüzûl*, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risâlet döneminde gerçekleşen, âyet veya sûrelerin indirilmesine sebep olan durum ya da soruyu ifade etmek için kullanılan bir terktir.<sup>4</sup> Kur'ân ilimleri arasında önemli bir yeri olan esbâb-ı nüzûle âyet ve sûrelerin manasına vakıf olmak, bunlardaki müşkülleri çözmek maksadıyla tefsir eserlerinde az veya çok değinilmektedir. Ayrıca bu konuya dair hem klasik eserler hem de güncel kitap, makale ve tezler bulunmaktadır. *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde de esbâb-ı nüzûlün âyetleri anlamadaki önemine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca

<sup>3</sup> Esbâb-ı nüzûlün önemi ve kavramsal çerçevesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 1:22; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1:82; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-'urfân* (Kâhîre: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1943), 1:99; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 115-121; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11:360-362; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2003), 147-159; Halil Aydemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelilkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili" *Ekev Akademi Dergisi* (2011), 15/48, 143-147.

<sup>4</sup> Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1:22; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1:82; Zürkânî, *Menâbilü'l-'urfân*, 1:99.

yeri geldikçe esbâb-ı nüzûle yer verilmekte fakat bu rivâyetlerin âyetin anlamıyla uyumuna dikkat çekilmektedir:

“Kendilerine kitaptan bir pay verilen (Yahudi âlimlerini) bilmedin mi? Aralarında hüküm vermesi için Allah’ın Kitabı’na (Tevrat’a) çağırıyorlar da sonra içlerinden bir grup yüz çeviriyor. Onlar yüz çeviren kimselerdir.”<sup>5</sup> Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri’nde müellif, bu âyetin sebep-i nüzûlüyle ilgili farklı rivâyetlerin olduğunu, fakat ilgili haberlerden ikisinin buradaki manayla örtüşüğünü belirterek iki aktarımda bulunmaktadır.

Müellifin konuyla ilgili aktardığı ilk rivâyet şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.s.) bir gün Medine’de Yahudilerin medresesine gider ve onları İslâm’a davet eder. Oradaki Yahudi âlimler, Hz. Peygamber’e (s.a.s.), “Sen hangi din üzeresin” derler? Hz. Peygamber (s.a.s.) de “Ben millet-i İbrâhîm üzereyim” cevabını verir. Yahudi bilginler, “İbrâhîm Yahudiydi” derler.<sup>6</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) “Tevrat’ı getirin, o sizinle bizim aramızda hakem olsun” der. Yahudi âlimler, Tevrat’ı getirmekten çekinirler ve âyet bunun üzerine nazil olur.<sup>7</sup>

Müellifin konuya dair aktardığı ikinci rivâyet ise şöyledir: Hayber Yahudilerinin ileri gelenlerinden biri zina eder. Konuyu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) götürürler. O da recm cezasıyla hükmeder. Yahudiler, hükmü kabul etmek istemezler ve Hz. Peygamber (s.a.s.): “Tevrat’ta zina edenin cezasının recm olduğuna dair âyet var, niçin verilen hükümle amel etmiyorsunuz?” buyurur. Yahudiler, Tevrat’ta recm cezası olduğunu inkâr ederler. İbn Sürya ismindeki Yahudi âlimi, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna getirirler ve o, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanında Tevrat’ı okur. Ancak recm âyetini eliyle kapatır ve diğer âyete geçer. Yahudi iken İslâm’a giren Abdullah b. Selam (ö. 43/663) İbn Sürya’nın elini kaldırır ve recm âyetini okur, bunun üzerine ayet nazil olur.<sup>8</sup>

Esbâb-ı nüzûl çerçevesinde bu rivâyetleri aktaran müellif, zikredilen haberlerin referansını vermemiş ve herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamıştır. Yazar, tefsirin genelinde esbâb-ı nüzûle yer verirken ilgili rivâyet hadis kaynaklarında varsa kaynak göstermiştir.<sup>9</sup> Hadislerde

<sup>5</sup> Âl-i ‘Imrân 3/23.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/135; Âl-i ‘Imrân 3/95.

<sup>7</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:489.

<sup>8</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:489.

<sup>9</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:455, 602.

bulunmayan, sair tefsir kaynakları gibi klasik kaynaklarda yer alan rivâyetler içinse burada olduğu gibi genellikle atıfta bulunmadan sadece rivâyeti aktarmakla yetinmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca âyetlerin tefsirinde esbâb-ı nüzûlü aktarıldıktan sonra âyet belli bir sebebe binaen nazil olsa da nüzûl sonrası umûmidir ve bütün Müslümanlar için bağlayıcıdır, görüşünü bildirerek sebebin husûsiliğine karşın lafzın umûmiliği ilkesini benimsemiştir.<sup>11</sup> İlaveten esbâb-ı nüzûl çerçevesinde varid olan haberlerin kaynağı genellikle rivâyetin sahibi olan Sahâbeye isnad edilmeden direkt aktarılmıştır. Dolayısıyla esbâb-ı nüzûl haberleri arasında tercihte bulunurken ravi veya rivâyetin kaynağı odaklı değil, rivâyetin ayetle uygunluğu üzerinden hareket etmiştir.<sup>12</sup> Bu durum ise rivâyetle âyet arasındaki uygunluğun yazarın kendi penceresinden tespitine, belki daha sahih haberlerin elenmesine ve daha zayıf aktarımlarla yorum yapılmasına kapı açabilmektedir.

## 1.2. Nâsîh ve Mensûh

Kur’ân ilimleri açısından önem arz eden konulardan birisi de *nesh* meselesidir. Zira *nesh*, Kur’ân’ın tefsirini yapmak ve ondan hükümler çıkarabilmek için bilinmesi zaruri olan meselelerdendir. Sözlükte “yok etmek, değiştirmek, dönüştürmek, ilga etmek”<sup>13</sup> gibi manalara gelen *nesh*, ıstılahta “şer’î bir hükmü başka bir şer’î kanıtla kaldırmak veya mukaddem bir nassın hükmünü muahhar bir nasla değiştirmek”<sup>14</sup> anlamındadır. Nesh ile kaldırılan hükme *mensûh*, önceki hükmü kaldıran delile veya hükme de *nâsîb* denmektedir.<sup>15</sup> Tefsir literatürünün en tartışmalı konularından birisi olan *nâsîb ve mensûh meselesi*, kabul veya red cihetinden veya çeşitleri açısından dahi olsa müfessirlerin bir şekilde değindiği hususlardandır.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:292, 310, 456, 457, 601, 665.

<sup>11</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:292.

<sup>12</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:489.

<sup>13</sup> Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp el-İsfehânî, *Müfradâtü el-fâzî’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Kalem, 2011), 801.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *Burbân*, 1:436; Süyûtî, *İtkân*, 3:66; Zürkânî, *Menâbil*, 2:368.

<sup>15</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 2:371.

<sup>16</sup> Neshi kabul etmeyenler açısından bk. Hasan Ahmed, “Nesh Teorisi”, trc. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar* (1987, 1:3), 102-107; kabul edenler açısından bk. Zerkeşî, *Burbân*, 1:436; Süyûtî, *İtkân*, 3:66; Zürkânî, *Menâbil*, 2:368; konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Kara, “Kur’ân’da Nesh Tartışmaları Üzerine”, *DEÜİFD* (2023), 57, 105-130; Şemsettin Işık, “Nesh Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Din ve İnsan Dergisi* (2021), 1, 13-36.

*Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde ise neshe müfessirlerin genel görüşüne uygun bir yaklaşım sergilenmiş ve helal, haram gibi hükümleri koyanın Allah (cc) olduğu, dolayısıyla istediği hükmü kaldırıp değiştirebileceği belirtilerek neshin varlığı kabul edilmiştir.<sup>17</sup> Müellif neshi, “dinî bir hükmün yürürlükten kaldırılması veya daha sonra gelen bir hükümlerle değiştirilmesi” şeklinde tanımlamış; neshin emir, yasak, haram, helal ve mübah gibi hüküm içeren âyetlerde olabileceğini, haber içerikli âyetlerde olamayacağını belirtmiştir.<sup>18</sup> Bu çerçevede neshi ikiye ayırmıştır:

Birincisi, Kur’ân’ın kendinden önceki kitaplardaki bir hükmü kaldırmasıdır. Tevrat ve İncil’deki hükümlerin bir kısmı Kur’ân tarafından değiştirilmiş veya kaldırılmıştır. Örneğin Yahudilere “*Tırnaklı hayvanların hepsi, sığır ve koyunların sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar veyahut kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağları haram kılınmışken*”<sup>19</sup> bu haram, Kur’ân’la kaldırılmıştır. İkincisi ise Kur’ân’ın kendi içerisinde bir âyetin hükmünün kaldırılması veya değiştirilmesidir. Müellif, hükmü kaldırılan veya değiştirilen âyetlerin sayısı konusunda ihtilaf edildiğine ve net bir sayının bulunmadığına değinerek kendi görüşünü belirtmekten ziyade Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), Celâleddin es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) yirmi âyet, Şah Veliyyullâh Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) beş âyetin hükmünün kaldırıldığını söylediklerini aktarmış<sup>20</sup> ve beş âyeti şöyle sıralamıştır:

Hz. Peygamber (s.a.s.) hariç dört kadınla evlenilmesi,<sup>21</sup> Hz. Peygamber (s.a.s) hariç teheccüd namazı kılınması,<sup>22</sup> Hz. Peygamber’le (s.a.s) gizli bir şey konuşmak isteyen kimsenin önceden fakirlere sadaka vermesi,<sup>23</sup> Bakara Sûresi’nin 180. âyetindeki anne, baba ve akrabaya vasiyet hükmünün, Nisâ Sûresi’nin 11 ve 12. âyetleri ile kaldırılması ve Enfâl Sûresi’nin 65. âyetinde bir Müslümanın on düşmanla savaşa bile galip gelecekleri hükmünün yerine, aynı sûresinin 66. âyetinde sayı azaltılarak

<sup>17</sup> el-Bakara 2/106.

<sup>18</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:161.

<sup>19</sup> Bk. el-En’âm 6/146.

<sup>20</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:161.

<sup>21</sup> el-Ahzâb 33/50.

<sup>22</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>23</sup> el-Mücâdele 58/12.

bire iki savaşıma halinde kazanacakları hükmünün getirilmesini içeren âyetler ilgili beş âyettir.<sup>24</sup>

Müellif yukarıda ifade edilen nesh çeşitlerine ilaveten bir de metni Kur'ân'da bulunmadığı halde değiştirilen hükümlerin varlığından bahsetmektedir. Örneğin Bakara Sûresi'nin 187. âyeti nazil olmadan önce mü'minler, güneş batıp iftar ettikten sonra uyumamak ve yatsı namazını kılmamak şartıyla yiyip içebilirler, eşleriyle cinsel ilişkiye girebilirlerdi. İftardan sonra uyur veya yatsı namazını kılarlarsa artık yeme, içme ve cinsel ilişki ertesi gün akşama kadar yasaktı.<sup>25</sup> Sahâbeden bu yasağa uyamayanların çıkması üzerine bu hüküm, “*Oruç gecesinde kadımlarınıza yaklaşmanız size belal kalandı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah kendinize ihanet ettiğinizi bildi ve tövbelerinizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin, için. Sonra akşama kadar orucu tam tutun.*”<sup>26</sup> âyetiyle kaldırılmıştır.<sup>27</sup> Hükmü değiştirilen uygulamaya örnek olarak ise Bakara sûresinin 144. âyetiyle Müslümanların kiblesinin Kudüs'teki Beyt-i Makdis'ten Mescid-i Haram'a çevrilmesi verilmiştir.<sup>28</sup>

### 1.3. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'ân ilimleri arasında önemli yeri olan bir diğer konu *muhkem* ve *müteşâbih*dir. Sözlükte “iş sağlamaştırmak, hükmetmek, idare etmek”<sup>29</sup> gibi anlamlara gelen *muhkem* terimi, ıstılahta “manası kolay bir şekilde anlaşılın, tek bir manaya ihtimali olan, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayan lafız veya söz” anlamındadır. *Müteşâbih* ise muhkemin zıddı olarak “birçok manaya ihtimali bulunan, açıklanmaya ihtiyacı olan, kolay anlaşılabilen lafız veya söz” demektir.<sup>30</sup> Tefsir müdevvenatında müfessirlerin ele aldıkları *muhkem* ve *müteşâbih* konusu, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde de işlenmektedir. Müellif, *muhkem* kelimesinin sözlük ve ıstılah manalarını

<sup>24</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:161.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5:247.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>27</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:161-162.

<sup>28</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:162.

<sup>29</sup> Râgıp el-İsfehânî, *Müfredât*, 238; Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Bejrût: Dâru Sâdır, ts.), 12:140.

<sup>30</sup> Zerkeşî, *Burbân*, 2:68; Süyûtî, *İtkân*, 2:6; Zürcânî, *Menâbil*, 2:270; kavram hakkında geniş bilgi için bk. Zekeriyâ Pak, “Müteşâbih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2010), 1-28.



referanssız bir şekilde şöyle tanımlamaktadır: Sözlükte “sağlam, dayanıklı ve bozulmaz hale getirilmiş, özenle yapılmış” manalarına gelen *muhkem*, Kur’ân dilinde manası kolaylıkla anlaşılabilir, haricî bir yoruma ihtiyaç duymayan, ne anlama geldiği, ne anlatmak istediği ilk bakışta anlaşılabilir, manası açık ve net olan, niteliği ve içeriği, seçikliği ve açıklığı belli olan, anlamı ve delaleti izaha ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olan Kur’ân’ın sarîh lafızlarına ve âyetlerine denmektedir. Kur’ân’ın anası yani esası, temeli ve aslı muhkem âyetlerden oluşmaktadır.<sup>31</sup> Müellifin muhkem kavramını açıklamak için yaptığı bu genel tanım, esasen sadece Âl-i İmrân sûresi 7. âyette bu manada geçmiş diğer âyetlerde sözlük manasında kullanılmıştır.

*Müteşâbih* ise müellif tarafından yine referanssız ve yine sadece Âl-i İmrân sûresi 7. âyette geçtiği mananın genellenmesiyle şöyle tanımlanmaktadır: Sözlükte “keyfiyet bakımından ayırt edilemeyecek derecede birbirine benzeyen” anlamına gelen *müteşâbih* kelimesi, Kur’ân dilinde manası kolaylıkla anlaşılmayan, birçok manaya ihtimali olup bunlardan birini tayin edebilmek için haricî bir delile ihtiyaç duyulan, ne anlama geldiği, ne anlatmak istediği ilk bakışta anlaşılabilen, manası açık ve net olmayan, niteliği, seçikliği belli olsa da içeriği ve açıklığı belli olmayan, manası akılla kavranamayan lafız ve âyetlere denmektedir. Müellif müteşâbihi, hakikati ve mahiyeti açısından insanlar tarafından bilinmesi imkânsız âyet ve konular olarak tanımlamaktadır. Bunlara örnek olarak da Allah’ın zâtı, Allah’ın sıfatlarının hakikati, ahiret hayatıyla ilgili haber verilenlerin gerçek mahiyetleri, hurûf-u mukatta‘alar, ancak ortaya çıktığı zaman bilinebilecek deccal, yecüc ve mecüc, dabbetü’l-arz, sûr ve kıyametin kopması gibi konuları göstermektedir. Bunun yanında müteşâbihatı, *i.* yalnızca Allah’ın bilebileceği, *ii.* anlamı ancak araştırma ve inceleme sonucu bilinebilecek garip kelimeler, *iii.* sadece ilimde derinleşenlerin bilebileceği âyetler şeklinde Râgıb el-İsfehânî’nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) görüşüne uygun olarak<sup>32</sup> üçe ayırmaktadır.<sup>33</sup> Müellif, müteşâbihin hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi verirken müteşâbihi sadece Allah’ın bilebileceğini beyan etmekle birlikte sonrasında çelişki içeren bir görüşü alıntıyla müteşâbihin insanların da bilebileceği çeşitleri bulunduğunu ifade etmektedir.

<sup>31</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:464.

<sup>32</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müjradât*, 444.

<sup>33</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:465.

Müellif, müteşâbihin sadece lafızda, sadece manada ve hem lafızda hem manada bulunabileceğini belirtmektedir. Sadece lafızda ise ya tek kelime ya da cümlede bulunmaktadır. Sadece manada ise Allah'ın eli, yüzü ve gözü gibi sıfatlarında; elif, lâm, mîm gibi kesik harflerin anlamlarının kapalı olmasındadır. “*Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün!*”<sup>34</sup> âyetindeki “öldürün” emrinin genel olup olmaması, ayrıca Nisâ sûresi üçüncü âyetteki “evlenin” emrinin vücup veya nedb ifade edip etmediğinin bilinmemesi durumları da hem lafız hem de manadaki müteşâbihe örneklerdir.<sup>35</sup> Müellifin müteşâbih kategorisinde ve yorumu kapalı kabul ettiği bu ayetler, aslında İslâm kültür tarihinde İslâm alimleri tarafından tefsir edilmiş ve hükme bağlanmış ayetlerdir.

Müellif, âyetlerin hangisinin muhkem hangisinin müteşâbih olduğunun Kur'ân'da belirtildiğini vurgulamaktadır. Bununla ilgili Sahâbeden Abdullah b. Abbâs (ö. 67/687), tâbîn müfessirlerinden İkrime b. Abdillâh el-Berberî (ö. 105/723) ve Katâde b. Diâme'ye (ö. 117/737) göre âyetlerin, iman edip amel edilenleri muhkem, sadece iman edilen ancak amel edilme imkânı olmayanları müteşâbihtir,<sup>36</sup> rivâyetini aktarmaktadır. Yazara göre bu rivâyet “*İlimde derinleşenler: 'Ona iman ettik, muhkem ve müteşâbih âyetlerin hepsi Rabbimiz'in katındandır', derler.*”<sup>37</sup> âyetiyle örtüşmektedir. Bu bağlamda yazara göre Hz. Peygamber (s.a.s.), müteşâbihe tabi olanlara uymaktan sakınılmasını emretmiştir<sup>38</sup> hadisini de zikretmektedir. Ayrıca yazar, ilimde derinleşenlerin müteşâbih âyetlerin te'vilini bilebileceklerini dile getirenler olmuşsa da İslâm bilginlerinin çoğunluğunun, bu âyete dayanarak müteşâbih âyetlerin anlamını ancak Allah'ın bilebileceği konusunda ittifak ettiklerini söylemektedir. İlave olarak muhkem âyetlere hem iman edildiğini hem de onlarla amel edildiğini, müteşâbih âyetlere ise sadece iman edildiğini Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inden ve Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-Esvâf*'ından aktardığı hadislerle delillendirmektedir.<sup>39</sup>

Sonuç itibarıyla *muhkem* ve *müteşâbih* konusunda müellif, İslâm âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne uygun hareket ederek muhkem

<sup>34</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>35</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:465.

<sup>36</sup> Süyûtî, *İtkân*, 2:25.

<sup>37</sup> Âl-i 'Imrân 3/7.

<sup>38</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2.

<sup>39</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:466.

âyetlerin anlamının bilinebileceğini ve onunla amel edilebileceğini, müteşâbihin ise sadece iman edilecek âyetler olduğunu düşünmektedir. Müellif genel manada konuya bu şekilde yaklaşmakla birlikte zaman zaman çelişkili fikirler beyan etmekte ve bazen hüküm içeren âyetleri dahi müteşâbih kategorisinde değerlendirmektedir. Bununla birlikte çoğu yerde müteşâbih âyetlerin yorumunda genel düşüncesine uygun hareket edip konuyla ilgili âyet ve hadisleri aktarmayla yetinmekte, müteşâbihin te’viline mesafeli yaklaşmaktadır. Hatta müteşâbihi kendi ideoloji ve görüşleri paralelinde tefsir edenleri, âyetteki “*kalplerinde sapma ve eğrilme olanlar*”<sup>40</sup> kategorisinde değerlendirmektedir. Bu noktada ahkam âyetlerini günün anlayışına göre, Kur’ân’ın aslına ve özüne aykırı şekilde yorumlayanları da aynı kategoride ele almaktadır.<sup>41</sup>

Kur’ân ilimleri bağlamında muhkem ve müteşâbihin bir alt başlığı olan hurûf-u mukatta‘a, özel statüsüyle müteşâbihin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu kapsamda *harf* kelimesinin çoğulu olan *hurûf* ve “kesmek, ayırmak, parçalamak” manasındaki *k-t-‘a* kökünden türeyen ve bir sıfat olan *mukatta‘a* sözcüklerinden mürekkep olan *hurûf-u mukatta‘a*, “kesik harfler” veya “ayrı ayrı harfler” anlamında bir terkîptir.<sup>42</sup> Toplamda on dört adet olan bu harfler, Kur’ân’da yirmi yedisi Mekkî, ikisi de Medenî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında ve bir ya da birkaç harfin birleşiminden oluşmuş şekilde yer almaktadır.

*Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde müellif, hurûf-u mukatta‘ayı “ayrı ayrı, kesik harfler” şeklinde anlamlandırmakta, tanım için referans göstermemektedir. Hurûf-u mukatta‘anın Arap alfabesinin on dört harfinden oluştuğunu ve bazı sûrelerin başında tek harf şeklinde, bazılarının başında ise birden fazla harfin yan yana dizilişinden oluştuğunu söylemektedir. Bu harfleri Kur’ân’dan bir âyet veya bir âyetin bölümü olarak değerlendiren yazar, anlamlarını ve sûre başlarında bulunmalarının hikmetini ancak Allah’ın (cc) bilebileceğini ve bu harflerin Allah ile Peygamberi arasında bir sır olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İslam kültür geleneğinde bu harfler ile ilgili birçok yorum yapıldığını belirtmekte fakat bu yorumlar arasında kendi tercihini açıklamamaktadır.<sup>43</sup> Bu noktada yazarın hem huruf-u mukatta‘ayı müteşâbihten kabul etmesi hem de

<sup>40</sup> Âl-i ‘Imrân 3/7.

<sup>41</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:466.

<sup>42</sup> Zerkeşi, *Burbân*, 1:75; Süyûtî, *İtkân*, 2:22; Zürcânî, *Menâbil*, 1:218.

<sup>43</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:35.

müteşabih ayetlerin anlamını sadece Allah'ın bilebileceğini beyan ettikten sonra onları yorumlaması veya ilgili yorumları aktarması çelişki içermektedir.

Tefsir literatüründe bu harflerin bir manası bulunmadığını düşünenler bulunmakla birlikte müellif gerçek anlamlarını sadece Allah'ın bilebileceğini vurgulamaktadır. Ancak örneğin Bakara Sûresi'nin başındaki hurûf-u mukatta'a hakkında yoruma giderek Abdullâh b. Abbâs'a göre "elif" Allah, "lam" Cibrîl, "mîm" Muhammed demektir, rivâyetini hiçbir kaynağa atf yapmadan aktarmaktadır.<sup>44</sup> Yine Yâsîn Sûresi'nin başındaki "yâ-sîn" harflerinin hurûf-u mukatta'a olabileceği gibi anlamlı harfler olabileceğini belirtmektedir. Anlamlı harfler bağlamında değerlendirildiklerinde tâbiünden tefsir ve hadis âlimi Saîd b. Cübeyr'in (ö. 93/713) "Yâsîn" kelimesinin Habeş dilinde "ey insan" anlamına geldiğini ve bununla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastedildiğini söylediğini Taberânî referansı ile aktarmaktadır.<sup>45</sup> Yazar, Mü'min Sûresi'nde ise "hâ-mîm" harflerinin Yüce Allah'ın isimlerinden olduğunu belirtmekte ve İbn Abbas'ın bu ismin, ism-i azam olduğuyula ilgili tespitini kaynak göstermeden aktarmaktadır. Bu yaklaşıma göre "hâ-mîm"deki *hâ* harfi Allah'ın *hamîd*, *hannân*, *halîm* ve *hakîm* isimlerine; *mîm* harfi *melik*, *me'âd*, *mennân*, *mütekebbir* ve *musavvir* isimlerine delalet etmektedir.<sup>46</sup> Müellif, Şûrâ Sûresi'nde de yine Saîd b. Cübeyr'in "hâ" Yüce Allah'ın *rahmân* isminden; "mîm", *me'âd* isminden; "ayn" *alîm* isminden; "sîn" *kuddûs* isminden; "kâf" *kâbir* isminden alındığı yorumunu referanssız olarak aktarmakta ve bu harflerin Allah'ın isimlerini temsil ettiğini belirtmektedir.<sup>47</sup> Yazar, bu sûreler dışında hurûf-u mukatta'a ile başlayan sûrelerde bazen daha önce konuyla ilgili açıklama yaptığını belirterek hiç yorum yapmamakta, bazen hiçbir açıklama yapmadan sıradaki âyetin yorumuna geçmekte, bazen de rivâyet eksenli Yüce Allah'ın veya Hz. Peygamber'in (s.a.s.) isim veya sıfatlarına işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>48</sup> Daha önce ifade edildiği gibi yazarın müteşabihden saydığı bu ayetleri yorumlaması, müteşabihi konumlandığı anlam cihetinden çelişki içermektedir.

<sup>44</sup> Karagöz, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:35.

<sup>45</sup> Karagöz, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 6:250.

<sup>46</sup> Karagöz, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 6:552.

<sup>47</sup> Karagöz, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 6:699.

<sup>48</sup> Karagöz, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:456; 2:603; 3:273, 389, 501, 589, 660; 4:3, 418; 5:266, 342, 422, 490, 572, 652, 700; 6:383, 634; 7:4, 69, 45, 138, 323; 8:161.

#### 1.4. İ‘câzü’l-Kur’ân

İ‘câzü’l-Kur’ân, ‘ulûmü’l-Kur’ân’ın temel konularından bir diğeridir. Sözlükte “acze düşürmek, aciz bırakmak, gücü yetmemek”<sup>49</sup> gibi manalara gelen *i‘câz* sözcüğünün Kur’ân kelimesine izafe edilmesiyle oluşan *i‘câzü’l-Kur’ân* terkibi, “Kur’ân’ın kendine mahsus edebî üstünlüğü ve muhteva zenginliği sayesinde insanlar tarafından taklit edilememesi, benzerinin meydana getirilememesi”<sup>50</sup> şeklinde tanımlanabilir. Tefsir literatüründe aynı isimle yazılmış kitaplara konu olan veya ulûmü’l-Kur’ân eserlerinde bir başlık haline gelen *i‘câzü’l-Kur’ân*, Kur’ân’ın Allah (cc) tarafından gönderildiğinin bir kanıtı sayılmaktadır. Şüphesiz buradaki temel amaç, sadece insanları aciz bırakmak değil, Kur’ân’ın ve onu tebliğ eden peygamberin hak ve doğru olduğunu ortaya çıkarmaktır.

*Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde müellif, Kur’ân’ın *i‘câzını*, Kur’ân’ın uslûbünü da içerecek şekilde ele almaktadır. Kur’ân’ın icâzının; dil ve uslûbü, telif edilişi, içerdiği ilimler, insanların ihtiyaçlarını karşılaması, tabiat ilimleri, gayb ile ilgili haberleri, okunuşu, öğrenilmesi, ezberlenmesi, dinleyenleri etkilemesi gibi hususları içerdiğini belirten yazar, müfessirlerin genel kanaatine uygun bir görüş sergilemektedir. Bunun yanında keşfedilen pek çok ilmî buluşun Kur’ân’da öz olarak mevcut olduğunu vurgulayan ve Kur’ân’da bildirilen gerçeklerin bilimsel verilerle örtüşmesi durumunu da Kur’ân’ın mu‘ciz bir kitap olmasıyla ilişkilendiren yazar, bu kanaatıyla ilmî tefsirle ilgili tutumu hakkında da bilgi vermektedir.<sup>51</sup>

Müellif, *i‘câzü’l-Kur’ân* bağlamında Nisâ Sûresi 88. âyetin tefsirinde, bu âyetin Yüce Allah’ın sözünün taklit edilemeyeceğinin delili olduğunu söylemektedir. Yazar ayrıca Kur’ân’ın ilk muhatapları Mekke müşriklerin Kur’ân’ın uslûbü karşısında şaşkınlıklarına ve onu büyü, şiir, eskilerin masalları ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendi uydurması gibi uygunsuz ifadelerle nitelendirmelerine değinmekte, buna karşılık Allah’ın onlara ve her devirde yaşayacak insanlara meydan okuduğunu belirtmektedir. Bu meyanda Yüce Allah, onlardan Kur’ân’ın bir mislini getirmelerini istemiş,<sup>52</sup> getirememişler; Kur’ân sûrelerine benzer on sûre getirmelerini istemiş,<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, *Tâcî’l-‘arûs* (Beyrût: y.y., ts.), 15:200.

<sup>50</sup> Zürcânî, *Menâbil*, 2:227.

<sup>51</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:305.

<sup>52</sup> el-Kasas 28/48-50; et-Tûr 52/33-34.

<sup>53</sup> Hûd 11/13.

getirememişler; benzer bir tek sûre getirmelerini istemiş,<sup>54</sup> yine getirememişlerdir. Hatta Allah, Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için insanlar ve cinler toplansalar ve birbirlerine destek olsalar dahi yine de onun bir benzerini getiremeyeceklerini bildirmiştir,<sup>55</sup> âyetlerini muhteva olarak zikretmiştir.<sup>56</sup> Müellif, Kur'ân'ın, Allah kelamı olduğu için söz sanatında zirveye çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda onun ilk muhatapları olan Arap söz ustalarının, Kur'ân'ı duyduklarında karşılık verecek bir söz bulamamalarına dolayısıyla belağatına boyun eğmek zorunda kalmalarına değinmektedir.<sup>57</sup>

### 1.5. Vücûh ve Nezâir

Ulûmü'l-Kur'ân konularından bir diğeri vücûh ve nezâirdir. Sözlükte “yüz, ön, zât, cihet” gibi anlamlara gelen *vech* kelimesinin çoğulu olan *vücûb*, ıstılahta “bir kelimenin Kur'ân'da farklı manalarda kullanılması”nı karşılamaktadır.<sup>58</sup> *Nazîre* kelimesinin çoğulu olan *nezâir* ise sözlükte “bir şeyin benzeri, aynısı ve dengi” gibi manalara gelirken ıstılahta “Kur'ân'da farklı kelimelerin aynı ya da benzer anlamlara gelmesi”ni ifade etmektedir.<sup>59</sup>

*Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde vücûh ve nezâir konusuna özel bir başlıkta değinilmemekte fakat vücûh ve nezâir içeren âyetlerde konuya özgü yorumlar yapılmaktadır. Örneğin “Göklerde ve yeryüzünde bulunan kimselerin ve havada kanatlarını açıp kapayarak sıra sıra uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmedin mi? (Gör ve bil ki) varlıkların hepsi duasını ve tesbihini bilmektedir. Allah, insanların ve diğer canlıların yaptıklarını çok iyi bilmektedir.”<sup>60</sup> şeklinde meallendirilen âyetin yorumunda *salât* kelimesi “dua” olarak tanımlanmaktadır. Yazar, *salât* kelimesine çoğu yerde “namaz”<sup>61</sup> manasını

<sup>54</sup> el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38.

<sup>55</sup> el-İsrâ 17/88.

<sup>56</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:137; 4:10, 304.

<sup>57</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:305.

<sup>58</sup> Râgıp el-İsfehânî, *Müfredât*, 856; ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998), 2:321; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13:555; Süyûtî, *İtkân*, 1:299.

<sup>59</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 2:261; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5:219; Zerkeşî, *Burhân*, 1:86.

<sup>60</sup> en-Nûr 24/41.

<sup>61</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:37, 105, 139, 165, 242, 431; 2:129, 165, 167, 205, 224, 259, 273, 328.

verirken yer yer “dua”,<sup>62</sup> “girmek”<sup>63</sup> ve “havra”<sup>64</sup> anlamlarını da vermektedir.

Müellifin nezâir konusuna en güzel örneklerinden birisi *cebennem* kelimesidir. Yazar, “Allah’a karşı gelmekten sakın, denildiği zaman gurur ve kibri onu günaha sürükler. Cebennem gidip kalınacak ne kötü yerdir.”<sup>65</sup> âyetinin yorumunda *cebennem* kelimesini, “ahirette kafır, müşrik, münafık ve ateistlerin sonsuz; büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen mü’minlerin ise affedilmezlerse günahları ölçüsünde cezalandırılmak üzere belirli bir süre kalacakları azap yurdunun genel adı” şeklinde tanımlamaktadır. *Cebennem* sözcüğünün Arapça “cehman” kelimesinden, *cebmânın* ise “cehm” sözcüğünden türediğini; *cebmîn* “sert, çirkin olmak”, *cebmânın* ise “dibi görünmez derin kuyu” olduğunu referanssız aktarmaktadır.<sup>66</sup> Müellif, Kur’ân’da *cebennem* dışında azap yurdunu ifade eden şu isimlerin kullanıldığını belirtmektedir: “Alevleri kat kat yükselen, harareti yüksek ateş” yani *cabîm*;<sup>67</sup> “yakıp kavuran kızgın, harareti şiddetli ateş” yani *hânîye*;<sup>68</sup> “çılgın, alevli ateş” yani *sa’ûr*;<sup>69</sup> “dumansız ve katıksız alev” yani *lezâ*;<sup>70</sup> “alevli ateş” yani *sekar*;<sup>71</sup> “yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateş” yani *hutame*;<sup>72</sup> “ateş” yani *nâr*.<sup>73</sup>

### 1.6. Kısasu’l-Kur’ân

Ulûmü’l-Kur’ân bağlamında ele alacağımız son konu *kısasu’l-Kur’ân*’dır. Sözlükte “anlatmak, haber vermek, iz sürmek, takip etmek” gibi anlamlara gelen *k-s-s* kökünden türeyen *kısasa* kelimesi “anlatılan haber, hikâye” manasındadır. *Kısasu’l-Kur’ân*, literatürdeki tanımlar çerçevesinde

<sup>62</sup> et-Tevbe 9/103, el-Ahzâb 33/43; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 3:223; 6:64.

<sup>63</sup> el-İsrâ 17/18; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:229.

<sup>64</sup> el-Hacc 22/40; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:687. Müellif, buradaki havraların Yahudilerin ibadet ettiği yerler olduğundan *salât* kelimesiyle anıldığını belirtmektedir.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/206.

<sup>66</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:291.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/119; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:291.

<sup>68</sup> el-Kâri’a 101/9; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:603, 607.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/10; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:22.

<sup>70</sup> el-Me’âric 70/15; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:212, 214-15.

<sup>71</sup> el-Müddessir 74/26; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:307.

<sup>72</sup> el-Hümeze 104/4-9; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:623-24, 627.

<sup>73</sup> el-Mü’min 40/6; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 6:557-59.

“Kur’ân’ın, muhataplarının hidâyete ulaşmalarını sağlamak amacıyla önceki peygamber, kavim veya topluluklara ait olayları anlatması” şeklinde özetlenebilir.<sup>74</sup>

Kur’ân’ın önemli bir bölümünü oluşturan kıssalar, hem bizzat âyetlerde anlatılması hem de ibret ve hidâyet vesilesi olması hasebiyle müfessirler tarafından işlenmiştir. *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde ise kıssalar için özel bir başlık açılmamış, yeri geldiğinde konu hakkında bilgi verilmiştir. *Kıssa* kelimesinin anlamını Yûsuf Sûresi üçüncü âyette açıklayan müellif, *kasasın kıssa* kelimesinin çoğulu olduğunu, *kasasın*ın mastar olarak “bir şeyin izini sürmek”, isim olarak da “anlatılan haber” manasına geldiğini herhangi bir kaynağa atıf yapmaksızın aktarmaktadır. Yazar, kıssaların genel amacının ibret ve hidâyet eksenli olmasının yanında özelde tebliğ esnasında zor anlar yaşayan Hz. Peygamber (s.a.s.) ve mü’minler için teselli amacı taşıdığına vurgu yapmaktadır. Sûrenin üçüncü âyetindeki “kıssaların en güzeli” ifadesiyle Hz. Yûsuf’un hayat hikâyesinin kastedildiğini belirtmektedir. Zira onun hikayesinde baba ve oğul özlemi, ıstırap ve üzüntü, ihtiras ve hapis, yokluk ve zenginlik, nefis ile imtihan, kıskançlık ve benzeri birçok duygu ve konu bir arada dile getirilmektedir. Yazar burada Hz. Yûsuf kıssasının canlı ve yaşanmış bir kıssa olduğunu vurgulayarak kıssalar hakkındaki görüşünü de ortaya koymaktadır. Yazara göre kıssalar senaryo değildir, bizzat yaşanmıştır. Çünkü Allah en doğruyu söyleyendir.<sup>75</sup>

Müellif Yûsuf Sûresi öncesinde de peygamberler ve kıssaları hakkında bilgi vermektedir. el-En’âm Sûresi 83-87. âyetlerde geçen peygamber isimlerinden hareketle Kur’ân’da adı zikredilen peygamberler ve onların hayatlarını kısaca tanıtmaktadır.<sup>76</sup> Bunun yanında Muhammed Sûresi<sup>77</sup> hariç peygamber ismiyle anılan sûrelerin başında ilgili peygamber, halkı ve peygamberlik sürecini kısaca özetlemektedir.<sup>78</sup> Eğer aynı peygamberin kıssası ikinci kez aktarılıyorsa konu *tekrârı’l-Kur’ân*’ı da

<sup>74</sup> Râgıp el-İsfehânî, *Miğradât*, 671; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 7:73; Zebîdî, *Tâcî’l-‘arûs*, 18:98; Mehmet Okuyan, *Kur’ân’da Vücûh ve Neẓâir* (Samsun: Etüt Yayınları, 2007), 369; Mustafa Kara, “Kur’ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 71.

<sup>75</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 3:504.

<sup>76</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:494-96.

<sup>77</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 7:174.

<sup>78</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 3:272-73, 389, 438-39, 498-501, 658-660; 8:226-27.



içercek şekilde ele alınmakta ve hikmetleri aktarılmaktadır.<sup>79</sup> Peygamber kıssaları dışındaki kıssalar ise yine ilgili sûrenin başında özetlenmekte, yeri geldiğinde de açıklanmaktadır.<sup>80</sup> Yazar, tefsirin genel dokusunda ayetleri, özellikle Kur’ân ve hadis çerçevesinde tefsir etmeye özen göstermekle birlikte kıssalar söz konusu olduğunda bazen diğer müfessirleri kaynak vermekte<sup>81</sup> bazen kutsal kitapları referans göstermekte<sup>82</sup> bazen de hiç kaynak kullanmadan isrâiliyatı kullanmaktadır.<sup>83</sup>

## 2. Rivâyet Ağırlıklı Tefsir Yöntemi Çerçevesinde Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri

Tefsir literatüründe me’sûr, naklî ve menkûl şeklinde de isimlendirilen rivâyet tefsir yöntemi, âyetin âyetle tefsir edilmesi, âyetin sünnetle tefsir edilmesi ve âyetin Sahâbe ve tâbiîn kavli çerçevesinde yorumlanmasını içermektedir.<sup>84</sup> Tefsir tarihinde sıkça yararlanılan bu yöntem, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde de kullanılmaktadır. Bu kısımda rivâyet tefsir yöntemine dair başlıklar incelenecektir.

### 2.1. Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsiri

“Sonra onu açıklamak da bize aittir.”<sup>85</sup> âyetinde de ifade edildiği üzere Kur’ân’ın açıklama ve tefsirini yine en iyi Kur’ân yapmaktadır. Zira Kur’ân’ın bir yerinde bazı konular mücmel, mutlak, mukayyet, bazı kıssalar da kısa bir şekilde zikredilmekte, faklı yerlerde ayrıntılı açıklanmakta veya anlatılmaktadır. Hz. Peygamber’le (s.a.s.) başlayan bu tefsir<sup>86</sup> geleneği, tefsir tarihinde müfessirler tarafından kullanılmış ve günümüzde de kullanılmaktadır. Bu çerçevede *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde en fazla kullanılan yöntem, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir edilmesidir.<sup>87</sup> Müellif, tefsirde

<sup>79</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 3:389, 438-446.

<sup>80</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:326, 333-349.

<sup>81</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:96.

<sup>82</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:314; 3:501.

<sup>83</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 3:272.

<sup>84</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2005), 1:137.

<sup>85</sup> el-Kiyâme 75/19.

<sup>86</sup> el-En’âm 6/82; Lokmân 31/13; Müslim, “İmân”, 197; Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:491.

<sup>87</sup> Zerkeşî, *Burbân*, 2:175; Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* (Kâhire: Dâru İhyâ’l-Kütübî’l-‘Arabî, ts.), 1:7.

âyetin âyetle tefsiri için ilgili âyetin mübhem veya mutlak olmasına bakmadan neredeyse her âyet veya âyet grubunu başka âyet veya âyetlerle açıklamaktadır. Öyle ki sözü edilen tefsirin, her ayet için benimsediği tek yöntem budur, denilebilir. Bu meyanda müellif, tespit edebildiğimiz kadarıyla Fâtîha Sûresi'nin on dört sayfalık tefsirinde 55;<sup>88</sup> Yâsîn Sûresi'nin sadece ilk 12 âyetinin on altı sayfayı içeren tefsirinde 145;<sup>89</sup> Nasr Sûresi gibi kısa bir sûrede dahi altı sayfada 43 âyete atıfta bulunmaktadır.<sup>90</sup>

Müellifin bu yöntemle ele aldığı âyetlerden birini burada örnek vermek gerekirse Fâtîha Sûresi dördüncü âyet ele alınabilir. Yazar, âyeti “Allah, ahiretin, hesap ve ceza gününün maliki, sahibi ve hakimidir.” şeklinde meallendirdikten sonra “O, öyle Allah'tır ki, kendisinden başka ilah yoktur. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. O, rahmân ve rahîmdir. O, öyle bir Allah'tır ki O'ndan başka ilah yoktur. O, mülkün sahibidir, eksiklikten münezzehtir, selamet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır, üstündür, istediğini zorla yaptıran, büyüklükte eşi olmayandır. Allah müşriklerin ortak koştuklarından münezzehtir. O, yaratan, var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde olanlar O'nun şanını yüceltmektedir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir.”<sup>91</sup> “O gün Allah onlara gerçek cezalarını tastamam verecektir. Ve onlar, Allah'ın apaçık bir gerçek olduğunu anlayacaklardır.”<sup>92</sup> “Ceza günü nedir, bilir misin? Nedir acaba o ceza günü? O gün hiç kimse başkası için bir şey yapamaz. O gün iş Allah'a kalmıştır.”<sup>93</sup> âyetlerini ilgili âyetin tefsiri manasında parantez içerisinde sûre ismi ve âyet numarasıyla vermektedir. Yazar, âyeti âyetlerle açıkladıktan sonra kısa bir kelime tahlili ve açıklamayla yetinmekte ve sıradaki âyete geçmektedir.<sup>94</sup>

## 2.2. Kur'ân'ı Sünnetle Tefsiri

Tefsir tarihinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden sonra en çok kullanılan yöntem, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'ın mübelliği ve

<sup>88</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:21-34.

<sup>89</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 6:249-265.

<sup>90</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:657-663.

<sup>91</sup> el-Haşr 59/22-24. Müellif, eserde sûre isimleri ve ayet numaralarını parantez içinde vermiş, ayetlerin meallerini vermemiştir. Açıklayıcı olması açısından biz ilgili ayetlerin meallerini de aktarmayı tercih ettik.

<sup>92</sup> en-Nûr 24/25.

<sup>93</sup> el-İnfitâr 82/17-19.

<sup>94</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:27-28.

mübeyyini<sup>95</sup> olması hasebiyle Kur’ân’ın sünnetle tefsir edilmesidir. Kur’ân’ın sünnetle tefsiri, tefsir geleneğinde mübhem kelimelerin açıklanması, anlam belirsizliğinin netleşmesi, âyetlerin umum veya husus ifade etmesi gibi durumlar başta olmak üzere âyetlerin yorumunda kullanılmaktadır. Bu yöntem, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*’nde ise Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinden sonra en çok kullanılan yöntemdir. İlgili âyetin konusuyla bağlantılı hadisler neredeyse her âyette zikredilmektedir. Müellif hadisleri kaynaklara atıfta bulunarak aktarmakta; kaynak hususunda kütüb-i sitteye bağımlı kalmamakta, kütüb-i tis’ayı da kullanmaktadır. Kütüb-i tis’a içerisinde Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*<sup>96</sup> en sık başvurduğu kaynaktır. Hadis aktarımında zikredilen hadis külliyyatının dışında İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *es-Sahîb*<sup>97</sup> ve Taberânî’nin (ö. 360/971) *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*<sup>98</sup> atfı yaptığı kitaplar arasındadır.

Müellif, âyeti tefsir etmede sünneti hem mücmel ifadeleri açıklamak gibi geleneğin kullandığı şekliyle hem de âyetin ifade ve hükmünü desteklemek amacıyla aktarmaktadır. Birincisine örnek Mutaffifîn Sûresi 14. âyet verilebilir: “*Hayır (gerçek kâfirlerin dediği gibi değildir), doğrusu onların kazandıkları günahlar kalplerini kaplayıp karartmıştır.*” Yazar, âyetteki ۞ kelimesini “kapladı, paslandırdı, kararttı” şeklinde açıkladıktan sonra “Şüphesiz kul bir günah işlediği zaman kalbinde kara bir leke oluşur. Eğer kişi günahı terk edip istiğfar ve tövbe ederse kalbi parlar. Günaha devam ederse kalbindeki siyah leke artar ve neticede bu kara leke kalbini tamamen kaplar. Bu Allah’ın “Hayır, doğrusu onların kazandıkları günahlar, kalplerini kaplayıp kararttı”, âyetinde zikrettiği *rândır*.”<sup>99</sup> hadisini aktarmakta ve hadisten hareketle *rân* kelimesini “günah üstüne günah işlemek ve günahı tövbe etmemek, günahı ısrar etmek, bu sebeple de kalbin kararması” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>100</sup>

İkinci kullanıma örnek olarak ise “(Ey Mü’minler!) Öyle bir fitneden sakının ki, (bu fitne) içinizden sadece zulmedenlere isabet etmekle kalma<sup>z</sup>, (zararı

<sup>95</sup> el-Bakara 2/129; el-Mâide5/67; en-Nahl 16/44; el-Cinn 72/23.

<sup>96</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:26, 235; 2:295; 3:34.

<sup>97</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:44, 186; 2:301; 6:249.

<sup>98</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:78; 6:339; 8:449.

<sup>99</sup> Müslim, “İmân”, 231; Tirmizî, “Tefsîr”, 83.

<sup>100</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:450.

*herkese dokunur) ve bilin ki, Allah, cezası çok şiddetli olandır.*"<sup>101</sup> âyeti zikredilebilir. Müellif âyetin yorumunda âyette geçen bazı kelimelerin manasını açıkladıktan ve onlarla ilgili başka âyetlere atıf yaptıktan sonra "Sizden kim bir münkeri görürse hemen onu eli ile değiştirsin, eliyle değiştirmeye gücü yetmezse diliyle değiştirsin, diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse kalbi ile buğz etsin. Bu sonuncusu imanın en zayıf olanıdır."<sup>102</sup> hadisini zikretmektedir. Böylece âyetteki zulmeden olmasa bile fitneye karşı duyarsız olanların da ilâhî azaptan nasiplenecekleri vurgusunu hadisle desteklemektedir.<sup>103</sup> Yazarın hadisleri aktardığı diğer bir alan da sûrelerin faziletleri noktasındadır. Sûrelerin tefsirine başlamadan önce o sûre ile ilgili faziletini anlatan hadisler varsa bunları sûrenin girişinde zikretmektedir. Bu hadisleri aktarımda sıhhat açısından kaynak ayırımına gitmemektedir.<sup>104</sup>

### 2.3. Kur'ân'ı Sahâbe ve Tâbiîn Kavliyle Tefsiri

Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra Kur'ân'ı tefsir etmede en yetkin nesil şüphesiz Sahâbedir. Zira onlar hem vahyin nüzulüne hem Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) bu vahyi uygulamasına şahit olmuşlar hem de anlayamadıklarını bizzat kaynağına sorma ve doğru cevabı alma şansına sahip olmuşlardır. Bu sebeple rivâyet ağırlıklı tefsirlerde rivâyetlerin Hiz. Peygamber'e (s.a.s.) muttasıl ulaşması için Sahâbe vazgeçilmez nesildir. Hem rivâyet hem de dirâyet ağırlıklı tefsirlerde ise rivâyetin dışında Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra Kur'ân'ı en iyi anlayan oldukları için Sahâbenin içtihadı çok kıymetlidir. Sahâbenin bu özellikleri tefsir tarihinde onları özel bir konuma yerleştirmiş ve müfessirler az veya çok kendilerinden istifade etmişlerdir. Tâbiîn nesli de Hiz. Peygamber'e (s.a.s.) yakınlığı ve Sahâbeden sonra gelmesi sebebiyle tefsirlere kaynaklık teşkil etmiştir.

*Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde de tefsir geleneğine uygun olarak Sahâbe kavli, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın sünnetle tefsirinden sonra üçüncü sırayı almıştır. Müellifin Sahâbe kavlinden istifadesi, çoğunlukla ravisini belirtmeden hadis külliyatları çerçevesinde hadisleri aktarması şeklindedir. Bununla birlikte kaynağıyla beraber ravisini zikrettiği rivâyetler ve kaynaklı bir şekilde sadece ravisini zikrettiği rivâyetler de bulunmaktadır. Ravisini belirtmediği ve hadis kaynaklarına

<sup>101</sup> el-Enfâl 8/25.

<sup>102</sup> Müslim, "İmân", 78.

<sup>103</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 3:35-37.

<sup>104</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 6:249; 7:527; 8:129.

atıf yaptığı hadisler daha ziyade sünnetin tefsire etkisi başlığına dahil olduğundan burada yer verilmeyecektir. Hem ravisi hem de kaynağını aktardığı rivâyete ise şu örnek verilebilir: “(Ey Peygamberim!) Şüphesiz senin Rabbin, senin ve beraberinde bulunan bir grubun gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor...”<sup>105</sup> Yazar, bu âyetin tefsirinde konuyla ilgili diğer âyet ve hadisleri zikrettikten sonra sahâbeden Sa’d b. Hişâm aracılığıyla Hz. Aişe’den şu rivayeti aktarmıştır:<sup>106</sup> “Sa’d b. Hişâm anlatıyor: Ey Aişe, bana Hz. Peygamber’in (s.a.s.) gece namazını haber verir misin? dedim. Hz. Aişe, ‘Sen Müzzemmil sûresini okumadın mı?’ dedi. Ben de ‘evet’ dedim. Bunun üzerine Hz. Aişe, ‘Yüce Allah sûrenin evvelinde gece namazını farz kıldı, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabı bir yıl bu namazı kıldı. Yüce Allah on iki ay bu konuda bir şey indirmede, nihâyet sûrenin son âyetini indirdi ve gece namazını tahfif etti. Artık farz olan gece namazı nafi oldu.’ dedi.”<sup>107</sup>

Yazar, hadis kaynaklarında yer almayan Sahâbe rivâyetlerini rivâyet tefsirleri başta olmak üzere geçmiş tefsirleri referans olarak aktarmaktadır: “(Ahirette kafirlere şöyle denir:) ‘(şimdi cehennem azabını) tadın, biz sizin ancak azabınızı artıracağız.’”<sup>108</sup> Yazar, burada sahabî Ebû Berze Nadle b. ‘Ubeyd el-Eslemî’nin (ö. 65/685) Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Kur’ân’da en şiddetli âyetin hangisi olduğunu sorduğunu; Hz. Peygamber’in (s.a.s.) de bu âyeti söylediğini Kurtubî’ye (ö. 671/1273) atıfla aktarmaktadır.<sup>109</sup>

Müellifin Sahâbeyi zikrettiği fakat herhangi bir kaynak vermediği Sahâbe kavline ise hurûf-u mukatta’anın tefsirindeki aktarımı örnek verilebilir: *Elif, lâm, mîm*. Bu harfler İbn Abbas’a göre *elif* “Allah”, *lâm* “Cibrîl”, *mîm* ise “Hz. Peygamber”dir. Buna göre *elif, lâm, mîm* “Kur’ân Yüce Allah’tan Cibrîl vasıtasıyla Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirildi”, manasındadır.<sup>110</sup> Yazar, bu rivâyeti aktardıktan sonra herhangi bir kaynağa atıf yapmamaktadır. Esasen ister kaynak göstereyim ister göstermesin müellifin Sahâbe ve tâbiîn kavlini en çok kullandığı yerler burada olduğu gibi onların içtihatlarıdır.

<sup>105</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>106</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:281-82.

<sup>107</sup> Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 139.

<sup>108</sup> en-Nebe’ 78/30.

<sup>109</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:387.

<sup>110</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:35.

### 3. Dirâyet Çerçevesinde Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri

Te'vîl, rey ve aklî çıkarımları temel alan dirâyet metodu, Kur'ân'ın tefsirinde sadece rivâyetlerle yetinmeyip âyetleri Arap dili ve belagati, kırâât, kelim ve fıkıh gibi farklı disiplinler çerçevesinde tefsir etme yöntemi olarak özetlenebilir.<sup>111</sup> Rivâyete oranla dirâyet ağırlıklı bir tefsir olan *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde bu yöntem her âyetin tefsirinde kullanılmaktadır. Esasen söz konusu tefsirde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde dahi bir dirâyet görmek mümkündür. Zira ilgili âyetin başka âyetlerle değil de seçilen âyetle tefsir edilmesi müellifin tercihinin ürünüdür. Benzer durum Kur'ân'ın sünnetle tefsirinde de gözlemlenebilir. Bunun yanında dil bilim, fıkıh ve kelim gibi bilim dalları, yazarın dirâyet içerikli tefsir için kullandığı temel disiplinlerdir.

#### 3.1. Dilbilimden Yararlanması

Lügavî, edebî veya filolojik tefsir olarak da isimlendirilen *dilbilimsel tefsir*, dirâyet ağırlıklı tefsirlerde en sık kullanılan başlıklardan birisidir. *Dilbilimsel tefsir*, “Arap dili ve belagatinin lafız ve üslup kurallarının incelikleri bağlamında âyetlerin tefsir edilmesi” şeklinde özetlenebilir.<sup>112</sup> Tefsir tarihinde pek çok tefsirde olduğu gibi *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde de bu yöntem kullanılmaktadır. Müellif, etimolojik çıkarımları daha ziyade âyetlerde geçen ve izaha muhtaç olan bazı kelimelerde yapmaktadır. Bununla birlikte âyetlerdeki kelimelerin tahlilini yaparken neredeyse hiç kaynak kullanmamakta ve referans vermemektedir. Bu bağlamda kelimenin anlamını verdikten sonra sözlük tâbîn sözlerini aktarmakta fakat Arap dilini içeren kitapları kaynak vermemekte, sair tefsir eserlerini kaynak göstermektedir. Bu durum, tefsirin en büyük eksikliklerinden birisi olarak değerlendirilebilir.

Tefsirde kelime tahlilleri yapılırken genelde kelimenin kökü ve onun sözlük anlamı belirlenmekte; fiil, isim veya mastar olmasına dikkat çekilmekte ve türediği haliyle anlamı da verilmektedir. Ayrıca kelimenin kökünün Arap diline ait olması veya başka dillerden (A'cemî) Arap diline geçmesine de dikkat çekilmektedir. Kelimelerin sözlük anlamı belirlendikten sonra “din dilinde, din ıstılahında” ifadeleriyle ıstılah anlamları verilmekte fakat yine kaynak gösterilmemektedir.

<sup>111</sup> Zerkeşî, *Burbân*, 1:417; Zürkânî, *Menâbil*, 1:42.

<sup>112</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1:33-53.

Yazar, kelime tahlilinde genelde kelimenin sözlük anlamlarını verdikten sonra bu anlamlar içerisinde âyete uygun olan anlamı tercih edip ıstılah anlamını aktarmaktadır: “(Ey peygamberim! Sana indirilen Kur’ân’ı) *inkâr edenler (var ya) sen onları uyarsan da uyarmasan da eşittir. Onlar iman etmezler.*”<sup>113</sup> Müellif, âyetin tefsirine öncelikle âyetin başında yer alan كُفْرٍ ‘nin pekiştirme edatı olduğunu, cümlenin anlamını kuvvetlendirmeye ve söylenen sözde tereddüdü bulunan muhatabı ikna etmeye yönelik kullanıldığını referanssız bir şekilde aktararak başlamaktadır. Akabinde burada كُفْرٍ fiilinin aslının “küfr” kelimesi olduğunu, onun da sözlükte “örtmek, perdelemek, gizlemek, uzak durmak ve nimete nankörlük etmek”; din ıstılahında ise “iman esaslarını kabul etmemek, inkâr etmek ve iman etmemek” anlamlarına geldiğini yine atıf yapmadan aktarmaktadır. Bunun yanında tohumu toprağa tamamen gömüp üzerini toprakla örttüğü için çiftçiye, varlıkları örtüp gizlediği için karanlık geceye, içindekileri gizlediği için denize *kâfir*, meyve tomurcuğuna *kâfir* denildiğini yine herhangi bir kaynağa atıf yapmadan belirtmektedir.<sup>114</sup>

Müellif, kelime tahlillerinde, kelimenin sözlük anlamlarını vermenin yanında bazen ıstılahtaki anlamını esas kabul etmektedir: “(Muttakiler) *gayba iman eden, namazı dosdoğru kılan ve kendilerine verdiğimiz rızıktan infak eden kimselerdir.*”<sup>115</sup> Âyette geçen *salât* sözcüğünü tahlil eden yazar, *salât*ın sözlükte “dua ve uylukları hareket ettirmek”<sup>116</sup> manasına geldiğini, din dilinde ise Hz. Peygamber’in (s) bize öğrettiği şekilde yerine getirilen ve Türkçede *namaz* kelimesiyle ifade edilen ibadet olduğunu kaynak göstermeden aktarmaktadır. Ayrıca *namaz* kelimesinin Farsça kökenli bir kelime olduğunu, “saygı için eğilmek ve ibadet etmek” anlamını taşıdığını yine atıf yapmadan söylemektedir. Burada yazar, *salât* sözcüğü

<sup>113</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>114</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:48.

<sup>115</sup> el-Bakara 2/3.

<sup>116</sup> Yazar aynı sûrenin 43. ayetinin tefsirinde *salât* kelimesine sözlükte “eğilmek” manasını vermekte, ıstılah anlamına değinmemektedir. Sûrenin 45. ayetinin tefsirinde ise sözlükte dua anlamına geldiğini hatırlattıktan sonra din dilinde “Allah’ın emrettiği, Peygamberimizin öğretip uyguladığı şekilde kalp, dil ve bedenle yapılan bir ibadet” anlamına geldiğini aynı şekilde referanssız belirtmektedir. Ayrıca Mâide sûresi 6. ayetinin tefsirinde *salât* kelimesinin sözlük anlamına “yalvarmak, iyi dilekte bulunmak” anlamlarını eklemekte, dinî bir terim olarak da “tekbirle başlayıp selamla tamamlanan, belirli hareket ve sözlerden oluşan, Peygamberimizin öğrettiği şekilde yerine getirilen ibadet” tanımını yapmaktadır. (Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:105, 107; 2:260).

için -ilk kez geçmesine rağmen- aktarılan bilgiyi yeterli görmekte, sözlük anlamlarından ziyade ıstılah anlamının âyete uygun olduğunda karar kılmaktadır. Tefsirin devamında namazla ilgili âyetlere atıfta bulunmakta, ilgili hadisleri aktarmakta ve fikhî hükümleri sıralamaktadır.<sup>117</sup>

*Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*'nde dilbilimsel tefsirin yoğunlukta olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bahsi geçtiği gibi genel olarak nahiv ağırlıklı değil sarf ağırlıklı kelime tahlilleri yapılmaktadır. Bunun yanında sık olmamakla birlikte belagat ilminden de istifade edilmektedir.

### 3.2. Fıkıh İlminden Yararlanması

Ahkâm tefsiri ismiyle de anılan fikhî tefsirler ahkâma taalluk eden âyetlerin özel olarak incelenmesi ve müellifin mezhebi başta olmak üzere mezhep usulleri doğrultusunda fikhî hükümlerin çıkarmasıyla oluşan tefsirlerdir. Tefsir müdevvenatında ahkâm tefsiri olmasa bile fikhî hükümleri içeren âyetler elbette tefsir edilmektedir. Fikhî tefsirin diğer tefsirlerden farkı, ahkâm âyetlerine özel ihtimam göstermesi ve ilgili hükümleri detaylandırmasıdır. Bu sebeple tefsir tarihinde sadece ahkâm âyetlerini inceleyen müstakil tefsirler de bulunmaktadır. *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri* bir ahkâm tefsiri olarak değerlendirilemez. Fakat fikhî hükümler içeren âyetlerin tefsirinde neredeyse bir ahkâm tefsiri gibi sayfalarca bilgi vermektedir. Müellif genel olarak Hanefî mezhebine uygun hükümleri<sup>118</sup> aktarmakla birlikte zaman zaman dört mezhebin görüşüne yer vermekte<sup>119</sup> bazen de Hanefî mezhebi ile diğer mezheplerden birinin hükmünü karşılaştırmaktadır.<sup>120</sup> Müellifin verilen bilgilerin kaynağıyla ilgili referans göstermeme durumu burada da devam etmekte ve mezheplerden alıntılanan bilgilere kaynak gösterilmemektedir.

Yazarın tefsirde fıkıh ilminden yararlanmasına Mâide Sûresi 6. âyetin tefsiri örnek verilebilir: “*Ey İman edenler! Namaz kılacağımız zaman yüzlerinizi, dirseklerle birlikte ellerinizi ve kollarınızı yıkayın, başlarınıza mesh edin ve iki topuk ile birlikte ayaklarınızı (yıkayın)...*” Müellif, öncelikle âyette geçen *salât* kelimesinin anlamlarına dikkat çekmektedir. Akabinde geçmiş ümmetlerde de namazın varlığına farklı âyetlere atıf yaparak değinmektedir. Namazın önemine ve namazın nasıl kılınacağına vahiy

<sup>117</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:39-40

<sup>118</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:245-47.

<sup>119</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:91-94; 7:562.

<sup>120</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:180.



meleği tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.s.) öğretilmesine dikkat çektikten sonra *abdest* kelimesinin anlamlarını vermektedir. Sonra namaz ile ilgili ilmihal bilgilerine geçerek fıkıh kitaplarında abdest almanın *badesten taharet* terkihiyle ifade edildiğini, bunun da “görünmeyen fakat hükmen var olduğu kabul edilen kirlere temizlenmek” anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca âyette geçen abdest azalarının sınırlarını, fıkıh kitaplarının açıklamalarıyla referans göstermeden aktarmaktadır.

Yazar, âyetin tefsiri bağlamında Kırâat imamlarından Nâfi‘ (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Kisâi (ö. 189/805) ve Âsım’ın (ö. 127/745) “ayaklar” anlamına gelen *ercul* kelimesindeki *lâm* harfini fetha harekeyle okuduklarını; bu okuyuşa göre *ercülün* “yüzler” anlamına gelen *vücûha* atfedildiğini; dolayısıyla ayakların yıkanması gerektiğini ve dört mezhep imamının da bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771) ve Hamza’nın (ö. 156/773) aynı kelimedeki *lâm* harfini kesra ile okuduklarını, bu okuyuşa göre *ercülün* “başlar” anlamındaki *ruûsa* atfedildiğini dolayısıyla ayakların mest edilmesi gerektiğini, Caferî müçtehitlerin bu kırâatı benimsediklerini belirtmekte ve kaynak olarak da Kurtubî’yi göstermektedir. Müellif, bu yorumların akabinde *lâm* harfi ister kesra, ister fetha ile okunsun abdestte ayakların yıkamanın zorunlu olduğunu söylemekte ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu konudaki uygulamalarını anlatan hadisleri sıralamaktadır. İlâveten abdestteki farz, sünnet, müstehab, mendup uygulamaları açıklamaktadır. Âyetin devamında yer alan gusül ve teyemmüm ile ilgili de benzer yöntemi kullanmakta, yaklaşık sekiz sayfalık fikhî hüküm ve açıklamalara yer vermekte fakat fıkıh literatürüne atıf yapmamaktadır.<sup>121</sup>

### 3.3. Kelâm İlminin Yararlanması

Akaid ilminin sistematikleşmiş halini ifade eden kelâm ilminin ana kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’dir. Kur’ân’ın temel amacı ise insanları hidâyete erdirmek ve onlara inanç konusunda doğru rehberlik etmek olduğundan kelâm ile tefsir arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Bu sebeple bir tefsirin kelâmî konulardan bağımsız ilerlemesi zordur. *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri* de akaid konularında te’vil yapmakta fakat ilgili konuları kelâm ilminin hem mütekaddim hem de müteahir dönemindeki tartışmalarından bağımsız ele almakta, sadece konuyla ilgili diğer âyetleri referans göstermektedir. Dolayısıyla bu eserde keskin bir şekilde herhangi bir kelâmî bir görüşü savunmak veya bir fırkanın yanında yer alıp diğerine

<sup>121</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:259-267.

cevap vermek gibi bir amaç güdülmemektedir. Zaten tefsirin yazılmasında böyle bir amaçtan söz edilmemektedir. Bununla birlikte bazı âyetler isim ve ekol vermeden, tartışmalara girmeden ehl-i sünnet çerçevesinde yorumlanmaktadır.

İhlas Sûresi, müellifin Allah'ın (cc) sıfatlarına ağırlık verip tartışmalara odaklanmadığı yorumlara örnek verilebilir: “(Ey Peygamberim!) De ki: Allah tektir (ortağı ve benzeri yoktur), samedir (hiçbir şeye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır). O, doğurmadı (O'nun çocuğu yoktur) ve doğmadı (annesi ve babası yoktur). O'nun hiçbir kimse dengi olmadı (O'ndan başka ilah yoktur).”<sup>122</sup> Müellif, âyetleri bu şekilde meallendirdikten sonra sûrede müşrik, Yahudi ve Hıristiyanların Allah'a ortak, çocuk, baba ve oğul isnatlarının reddedildiğini ve Yüce Allah'ın altı isminin zikredildiğini söylemektedir. Bu çerçevede *Allah* lafzı filolojik manada tahlil edilmekte, Allah lafzının yaratıcının özel adı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu özel isim sebebiyle Allah'la aynı ismi taşımanın imkansızlığından bahsedildikten sonra müşriklerin “ilah” kavramını kullandıklarını ama bunu “Allah”a şefahtçi olarak tasavvur ettiklerini açıklamaktadır.

“*Allah tektir*” âyeti; Allah'ın yegâne ilah olması, eşi, benzeri, dengi, ikincisi bulunmaması; zat, sıfat ve fiillerinde parçalara ayrılmaması bağlamında incelenmekte ve kendisinden başka ilah olmadığını vurgulayan sair âyetlere atıf yapılmaktadır. Allah'ın “ahad” olması ise “ahad ve vahid” isimlerinin etimolojik tahlilleriyle işlenmektedir. Ayrıca Allah'ın eşi, benzeri olmadığına ve çokluğun O'nda imkansızlığına vurgu yapılmaktadır. “Allah” isminin zatî ve sübutî sıfatlarının; “ahad” isminin ise selbî sıfatlarının tamamına delalet ettiği belirtilmektedir. Binaaleyh “*Allah tektir*” demek “gerek zatı gerek sıfatları ve gerekse isimleri olsun hangi noktadan mülâhaza edilirse edilsin birdir, hiçbir ortağı yoktur, ilahlık O'na mahsustur”, anlamındadır.

*Samed* ise “her şeyin kendisine muhtaç olduğu, yöneldiği, her dilek ve isteğin mercii, hiçbir eksigi, kusuru ve ihtiyacı olmayan, ulu, şanlı, dosdoğru, âdil ve güvenilir, yiyip içmeyen, kendisine âfet arız olmayan, hiç ayıp ve eksigi bulunmayan, galip olan, mağlup olmayan, kendisinin üstünde kimse bulunmayan” demektir. Sûrenin devamında yer alan “O, doğurmadı ve doğurulmadı. Hiçbir kimse Allah'ın dengi olmadı” âyetleri de benzer yöntemle ele alınmakta; Mekke müşriklerinin meleklere “Allah'ın kızları”<sup>123</sup>;

<sup>122</sup> el-İhlâs 112/1-6.

<sup>123</sup> ez-Zuhruf 43/15; en-Necm 53/21, 27.

Yahudilerin Hz. Üzeyir’e, Hıristiyanların Hz. İsa’ya “Allah’ın oğlu”<sup>124</sup> ve Allah üç ilahın üçüncüsüdür,<sup>125</sup> demelerine karşın Yüce Allah’ın bu ithamları reddetmesine değinilmekte ve bu bilgiler aktarılırken sadece konu bağlamında diğer âyetlere atıf yapılmaktadır.<sup>126</sup>

İnsân Sûresi 30. âyetin yorumunda ise yine isim ve ekolden bahsedilmeden kısmen tartışmalara dâhil olunmakta ve ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine uygun te’vile yer verilmektedir: “(Ey insanlar!) Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah, her şeyi çok iyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibi, her işi, her emir ve yasağı çok hikmetli olandır.”<sup>127</sup> Âyetin tefsirinde insanın iradesi Yüce Allah’ın (cc) iradesine bağlanmakta “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” cümlesi, Allah’ın insan iradesine imkân vermesi ve var etmesine bağlı olarak yorumlanmaktadır. Buna göre insana düşünme, anlama, görme, akli kullanma, bir şeyi yapma veya yapmama idaresini veren Allah’tır. Dolayısıyla Allah insana irade vermiştir fakat bu irade mutlak olmayıp Allah’ın iradesine bağlıdır. İrade sahibi olduğundan inanç, söz, eylem ve davranışlarda sorumluluk insana, yaratma Allah’a aittir.

Zikredilen âyete giriş sadedinde bir önceki âyette Yüce Allah’ın iradesi, Allah’ın sübûtî sıfatları bağlamında yorumlanıp ikiye ayrılmaktadır: Birincisi tekvînî iradedir. Bu irade Allah’ın yaratmasıyla ilgili olup hiçbir şart ve sebebe bağlı değildir. Allah’ın *Cebbâr* isminin bir tecellisi olarak öncelikle ve bizzat meydana gelmektedir. Neticesi kesindir ve Allah neyi dilerse o olmaktadır; dilemediğinin olması mümkün değildir. İkincisi teşrîî iradedir ve bu irade sebep ve şarta bağlı olup kulun iradesiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Allah’ın kulun fiiline izin ve imkân vermesi, fiili gerçekleştirmesi için kula güç vermesi anlamındadır. Dolayısıyla bu fiillerde sorumluluk kula aittir. Kul bu fiili gerçekleştirmek istediğinde Allah, ona imkân ve güç vermekte fakat bu, yaptığından razı olacağı anlamına gelmemektedir.<sup>128</sup>

<sup>124</sup> el-Mâide 6/72; et-Tevbe 9/30.

<sup>125</sup> el-Mâide 6/73.

<sup>126</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:671-75.

<sup>127</sup> Benzer âyetler için bk. el-Kehf 18/26; Tâhâ 20/50; en-Nûr 24/35; el-Müddessir 73/56.

<sup>128</sup> Karagöz, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, 8:359-60.

Ru'yetullah,<sup>129</sup> şefaât<sup>130</sup> gibi kelâm ilminin tartışmalı diğer konularında da müellif ilgili âyeti aynı konuyu barındıran diğer âyet ve hadisler çerçevesinde ele almakta, konuların ayrıntılı tartışmalarına girmemektedir.

*Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri* isimli eserde dirâyet tefsiri bağlamında yukarıda başlık açılan bilim dallarının dışında kırâat,<sup>131</sup> tasavvuf<sup>132</sup> gibi alanlardan da yararlanılmaktadır. Ancak bunlar, aktarılanlar kadar yoğunlukta olmadığından başlık açılmaya gerek duyulmamıştır.

### Sonuç

“Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri” adlı eserin yöntem ve muhteva açısından incelendiği bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Eser, Mushaf sırasına göre tüm Kur'ân'ın tefsirini içermektedir.
- Eserde âyetler, tefsir edilmeden önce âyetin metni yazılmış, akabinde meali verilmiş ve mealin sade bir dille yazılmasına özen gösterilmiştir.
- Eserde âyetlerin meallerine ilaveler yapılmış, zamirler açılmış, satır arası anlamlar verilmiş ve âyet metninde lafız olarak bulunmayan manalar italik olarak verilmiştir.
- Eserde âyetin toplu mealinin altında bir de kırık meali bulunmaktadır. Buradan hareketle yazarın, Kur'ân'ın anlaşılmasında - sırasıyla- ayette geçen kelimeler, âyetin içerdiği cümleler, âyetler ve sûreler şeklinde bir metot takip ettiği söylenebilir.
- Eserde genel olarak her âyet tek tek açıklanmakla birlikte anlam bağı çok sıkı olan âyetler arka arkaya meallendirildikten sonra topluca tefsir edilmektedir.
- Eserde usûl açısından ulûmü'l-Kur'ân önemsenmekte ve ilgili ayet söz konusu ilimler açısından herhangi bir başlığı içeriyorsa tefsire o bağlamda yön verilmektedir.
- Eserde en sık faydalanılan ilim esbâb-ı nüzûldür. Ancak yazar bu ilimden faydalanırken kendine özgü bir metot takip etmektedir. Bu

<sup>129</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:519.

<sup>130</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 2:140-43.

<sup>131</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 1:162; 2:261; 5:153.

<sup>132</sup> Karagöz, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 4:388-92.

kapsamda, ravi ve rivâyet odaklı hareket etmemekte, rivâyetleri âyetle uyum açısından değerlendirerek bir tercihte bulunmaktadır.

• Müellif, nâsîh ve mensûh konusunda müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne uygun fikir beyan etmekte; konuya ayrı başlık açmasa da ilgili âyetin tefsirinde açıklamalarda bulunmaktadır. Bu doğrultuda o, neshin emir, yasak, helal, haram ve mübah gibi hüküm içeren âyetlerde geçerli olabileceğini, haber içerikli âyetlerde ise mümkün olamayacağını belirtmektedir.

• Eserde muhkem ve müteşabih konusunda da geleneğe uygun bir yaklaşım sergileyen müellif, muhkem âyetlerin anlamlarının bilinebileceğini ve onlara iman edilip amel edilmesi gerektiğini söylemektedir. Müteşabih âyetleri ise iman edilmesi gereken âyetler kategorisinde değerlendirip konuyla ilgili âyet ve hadisleri referans göstermekte, yer yer Sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerini aktarmakta ancak bizzat te’vile mesafeli durmaktadır.

• Eserde i’câzü’l-Kur’ân konusunu iki açıdan ele alan müellif, Kur’ân’ın bizzat kendisinin en küçük birimiyle dahi taklit edilememesi açısından mu’ciz olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca modern ilmî keşiflerin i’câzü’l-Kur’ân bağlamında Kur’ân’da öz olarak mevcut olduğuna dikkat çekerek ilmî tefsire yaklaşımını ortaya koymaktadır.

• Kıyasu’l-Kur’ân konusunda eserde genel tefsir usûlünden farklı bir duruş sergilenmektedir. Bu çerçevede eserde genel olarak sahih bilgi öncelenmiş olmasına rağmen kıssalar konusunda bazen diğer tefsir eserleri kaynak verilmekte bazen kutsal kitaplar referans gösterilmekte bazen de hiçbir atf yapılmadan israiliyat kullanılmaktadır.

• Eserde genel olarak rivâyetlere fazla yer verilmemekte, dirâyet ağırlıklı bir tefsir yöntemi ön plana çıkmaktadır. Fakat rivâyet tefsir yöntemi açısından Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri sıkça kullanılmaktadır. Kur’ân’ın sünnetle tefsiri de ikinci önceliğe sahip yöntemdir. Bu doğrultuda âyet tefsir edilirken konuyu ilgilendiren hadisler referanslarıyla aktarılmaktadır. Eserde Sahâbe ve tâbiîn kavliyle tefsire de önem verilmekte ancak bu rivâyetleri aktarırken ana kaynaklar değil sair tefsir kaynakları referans gösterilmektedir.

• Eserde Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri konusunda farklı bir uygulama göze çarpmaktadır. Bu bağlamda müellif, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir ettiği âyetlerle ilgili rivâyetleri aynen aktarmaktadır. Fakat müellif, âyetle ilgili rivâyet olsun olmasın genel manada her âyetin tefsirinde sair âyetlere atıfta bulunmaktadır. Bir âyetin tefsirinde bazen üç, bazen beş, bazen on, bazen de on beş âyete atf

yapmaktadır. Yazarın herhangi bir âyetle ilişkilendireceği âyeti/âyetleri kendisinin seçmesi, eserde rivâyet değil de dirâyet tefsir yönteminin benimsendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

- Eserde dirâyet tefsir yöntemi bağlamında dilbilimden yararlanılmaktadır. Bu çerçevede müellif, âyetlerde geçen izaha muhtaç kelimeleri etimolojik açıdan incelemekte lakin bu kelime tahlillerinde hiçbir kaynağa atıf yapmamaktadır. Belki kaynak kullanılmamasından belki de aynı kelimenin farklı manalarına dikkat çekmek istenilmesinden aynı kelimeye farklı bölümlerde farklı anlamlar verilmektedir. Dolayısıyla referans verilmemesi ve her bölümde farklı mananın verilmesi eserin eksiklikleri arasında değerlendirilebilir.

- Eserde dirâyet tefsiri bağlamında fıkıh ilminden de istifade edilmektedir. Esasen eser, ahkâm tefsiri olarak değerlendirilememesine rağmen eserde fikhî hükümler içeren âyetlerin tefsirinde bir ahkâm tefsiri gibi sayfalarca bilgi verilmektedir. Genel manada Hanefî fikhına ait hükümler aktarılsa da zaman zaman dört mezhebin görüşlerine de yer verilmektedir. Bazen de Hanefî mezhebinin hükmü ile dört mezhepten herhangi birinin hükmü karşılaştırılmaktadır.

- Eserde kelâm ilminden de yararlanılmaktadır. Fakat kelâm alanının kadim tartışmalarına girilmemektedir. Bununla birlikte bazen ekol ve isim verilmeden bazı fikirler aktarılmakta, ehl-i sünnetin görüşüne uygun açıklamalar yapılmaktadır.

- Eserde az da olsa kırâat farklılıklarından bahsedilmekte ve onların ahkama etkisi üzerinde durulmaktadır.

- Eserde yer yer tasavvuf alanından da istifade edilmektedir.

Bu çalışmadan hareketle bir de öneride bulunmak istiyoruz: Bu tefsir, farklı akademik çalışmalara konu olabilecek niteliktedir. Dolayısıyla orta hacimli bir tefsir olan bu eserle ilgili daha geniş ve detaylı incelemelerin alana katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Beyrût: ‘Aleml-Kütüb, 1998.
- Aydemir, Halil. “Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelilkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlii”. *Ekev Akademi Dergisi* (2011), 15/48, ss. 141-159.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sabîh*. Beyrût: Dâru’l-Erkâm, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Esas b. İshâk. *es-Sünen*. Beyrût: Dâru’l- Kütübîl- ‘İlmiyye, 1971.
- Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî. *Tâcîl- ‘arûs*. Beyrût: y.y., ts.
- Hasan Ahmed, “Nesh Teorisi”, trc. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar* (1987, 1:4), ss. 102- 107.
- Işık, Şemsettin. “Nesh Anlayışına Genel Bir Bakış”. *Din ve İnsan Dergisi* 1, (2021), 13-36.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübîl- ‘Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü’l- ‘Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- Kara, Mustafa. “Kur’ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”. *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 69-102.
- Kara, Mustafa. “Kur’ân’da Nesh Tartışmaları Üzerine”. *DEÜİFD* 57, (2023), 105-130.
- Karagöz, İsmail. *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri Açıklamalı ve Kırk Meâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Müslim, Ebul-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s- sabîh*. Beyrût: Dâru’l-Kütübîl- ‘İlmiyye, 1992.
- Okuyan, Mehmet. *Kur’ân’da Vücûb ve Nezâir*. Samsun: Etüt Yayınları, 2007.

- Pak, Zekeriya. “Müteşabih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2010), 1-28.
- Râgıp el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîb*. b.y.: el-Mektebetül-İslâmiyye, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâğâ*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'urfân*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1943.



**İlk Dönem Sûfilerin Vahiy Anlama Usûlleri: Muhâsibî ve İbn Atâ Örneği\***

Sami BAYRAKCI\*\*

**ÖZ**

Hicri II. ve III. asırlar, tasavvuf ilminin teşekkül ettiği yüzyıllar olması itibarıyla söz konusu dönemde yaşamış sûfilerin Kur'an'la ilişkileri ve vahiy algıları; gerek tefsir ilmi, gerek tasavvuf ilmi açısından büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte vahyin hem algılanma biçimi, anlama yöntemi, hem de tefsir edilmesi bağlamında bu dönem sûfilerinin görüşlerine dair yapılmış çalışmalar henüz istenilen seviyede değildir.

Sûfiler, vahyin genel olarak kişiyi amele ve manevi terbiyeye yönlendirme bağlamında ifade ettiği değere yaptıkları vurgunun yanısıra, vahyi hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamda ele alış biçimleriyle İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde zengin bir birikim ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada *er-Ri'âye li-Hukûkilla* adlı eseri ilk tasavvufî eserlerden sayılan Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (v. 243/857) ve ilk tasavvufî tefsir müellifi kabul edilen Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ el-Edemî (v. 309/922)'nin görüşleri merkeze alınarak, aynı yüzyıllarda yaşamış başkaca sûfilerin görüşlerine de müracaat etmek suretiyle dönemin sûfilerinin vahiy anlama usûlleri ve bu usule dair önerileri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, tasavvuf, sûfî, Hâris el-Muhâsibî, İbn Atâ el-Edemî

---

\* Bu makale 17-18 Mart 2022 tarihinde Konya'da düzenlenen "Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş bildirinin genişletilmiş halidir.

Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye, sami.bayrakci@selcuk.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3987-2469

**Early Sufis' Methods of Understanding The Revelation: The  
Case of Muhāsibī and Ibn Atā**

**ABSTRACT**

Since the second and third centuries of Hijri are the centuries in which the discipline of Sufism was formed, the relations of Sufis, who lived in this period, with the Qur'an and their perceptions of revelation are of great importance for both the discipline of Tafsir and Sufism. However, studies on the views of Sufis of this period in terms of the way revelation is perceived, the method of understanding it, and its exegesis are not yet at the desired level.

In addition to emphasizing the value of revelation in directing the individual towards good deeds and spiritual upbringing, Sufis have produced a rich accumulation of knowledge in the early periods of Islamic thought with their epistemological and ontological approaches to revelation.

In this study, the views of Abū 'Abdillāh al-Khāris b. al-Asad al-Muhāsibī al-Anāzī (d. 243/857), whose work *al-Riāya li-Hukūkillab* is considered one of the first Sufi Works, and Abū al-'Abbās Ahmad b. Muhammad b. Muhammad b. Sahl b. Atā al-Adamī (d. 309/922), who is considered the first Sufi tafsir author, are taken as the center of our study, and also by referring to the views of other Sufis who lived in the same centuries, the Sufis of the period will be examined in the context of the methods of understanding revelation and their suggestions regarding this method.

**Keywords:** Revelation, Sufism, Sufi, al-Hāris al-Muhāsibī, Ibn 'Atā al-Adamī.

## 1. Giriş

Hicri II. ve III. asırlar, tasavvuf ilminin teşekkül ettiği yüzyıllar olması itibariyle söz konusu dönemde yaşamış sûfîlerin Kur'an'la ilişkileri ve vahyi anlama biçimleri; gerek tefsir ilmi, gerek tasavvuf ilmi açısından büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte vahyin hem algılanma biçimi, hem de tefsir edilmesi bağlamında bu dönem sûfîlerinin görüşlerine dair yapılmış çalışmalar henüz istenilen seviyede değildir.

Malum olduğu üzere sûfîler, ilk yüzyıllardan itibaren vahyin genel olarak kişiyi amele ve manevi terbiyeye yönlendirme bağlamında ifade ettiği değere yaptıkları vurgunun yanısıra, vahyi hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamda ele alış biçimleriyle İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde zengin bir birikim ortaya koymuşlardır.

Cenâb-ı Hakk'ın Kur'an-ı Kerim'deki muradını anlama gayretinin bir neticesi olarak ortaya çıkan tefsirler, ilk yüzyıllardan itibaren kaleme alınmaya başlamış ve tefsir ilminin bir disiplin olarak teşekkülü de erken dönemlerde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda ilk sûfîlerden itibaren tefsir ilminin kullandığı rivayet ve dirayet metoduna ek olarak sûfî müfessirler "işârî metod"u da sürece dâhil etmişlerdir.<sup>1</sup> İşârî tefsir özetle ilk anda akla gelmeyen fakat derunî bir tefekkür ve teemmülle ayetin işaretinden kalbe doğan manalara denmektedir. Sûfîlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarında dikkat çeken hususlardan bir tanesi, buldukları manevî makam ve mertebenin durumuna göre Kur'an'ın anlam katmanlarına nüfuz edebilmeleri ve ayetlerin yorumunda ilk bakışta görülemeyen bir takım manalara ulaşmalarıdır.<sup>2</sup> Sûfîlerin Kur'an yorumlarının kabul görmesinin en önemli ve temel şartı, ayetin zahir manası ile bağdaştırılmasının mümkün olması, işârî mana ile zahir mananın bir çelişki arz etmemesi olduğu vurgulanmıştır.<sup>3</sup> İşârî tefsirin tefsir tarihçilerine göre bir tanımı da "yalnız sülûk erbabına açılan ve zahir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmektir."<sup>4</sup> Bu tür tefsirler, salt fikirlere dayanmaz. Sûfinin mücâhede,

<sup>1</sup> Tefsir türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/285-287.

<sup>2</sup> Betül Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri* (İstanbul: H Yayınları, 2018), 4.

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/425.

<sup>4</sup> Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 101.

takva ve riyazet durumu, seyrüsülûk mertebesi ve bulunduğu hal ve makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır.<sup>5</sup>

Bu anlamda sûfîlerin, müstakil yazdıkları tefsirlerde ve eserlerinde yer verdikleri ayetlerin yorumunda tefekkür ile elde ettikleri bilgilerle birlikte kalplerine doğan, Cenâb-ı Hakk'ın kendilerine ilham ettiği manaları da esas aldıkları söylenebilir. Tasavvuf erbabının ayetlerin tefsirine dair kalplerine doğan ve kaleme aldıkları ya da kelama döktükleri manalar kahir ekseriyetle, Kur'an'ın zahiri manası merkezinde ve bu mana üzerinde şekillenir. Kur'an'ın topluma ve bireye hitap eden ve herkesi ilgilendiren dinî hükümleri zahirî manaya dayanır ve bunlar açıktır. Bunları peygamber tarafından da açıklanmıştır. Bununla birlikte daha derûnî bir yönü bulunan iç manaların izahı ise ruhani bir zevk ve olgunluk ister.<sup>6</sup>

İşarî tefsir bağlamında dile getirilen görüşler, zahirî mana olmadan ve zahirî mana göz ardı edilerek anlaşılabilir. Bu bağlamda işarî tefsirlerle diğer tefsirler arasında bir farklılık ya da zıtlık değil sadece amele dayalı zevkten kaynaklanan bir derinlik ve mesafe vardır. Bunun nedeni ise meseleye, “Bildikleriyle amel edene, bilmedikleri öğretilir.”<sup>7</sup> hikmet ve hakikati açısında yaklaşıyor olmalarıdır. Manevi hal ve makamları; mücâhede, amel ve zikir konusundaki gayret ve hassasiyetleri sebebiyle Allah'ın kullarının kalplerine Kur'an ve hadislerin manalarını, ilmî inceliklerini ve hikmetlerini açarak öğreteceği söylenmiştir.<sup>8</sup>

Serrâc, Kur'an ve hadislerden “istinbat” edebilmenin delili olarak Abdullah b. Ömer'in yaşadığı bir olayı nakletmiş ve bunun Allahü Teâlâ'nın kalplere verdiği nur sayesinde gerçekleşebileceğini söylemiştir.<sup>9</sup> Bu manada sûfîler, Cenâb-ı Hakk'ın kalbini nurlandırdığı kimselerin; kendi çabalarıyla öğrendikleri sayesinde bilmediklerini de yakînî bir bilgiyle

<sup>5</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1976), 2/261.

<sup>6</sup> Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 32.

<sup>7</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 6/175. Zaman zaman kaynaklarımızda hadis olarak zikredilen bu sözü Ebû Nuaym, Abdülvâhid b. Zeyd'in “denilirdi ki” diyerek aktardığını nakletmiştir.

<sup>8</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc, *el-Liima' fi't-tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960), 147-148.

<sup>9</sup> Serrâc, *el-Liima'*, 165.

öğrenecekleri kanaatindedirler. Bildikleriyle amel eden ve kalbi Allah'ın nuruyla nurlandırılan kimseye bazı perdeler kalkar ve kişinin keşfi açılır. Artık ona şüphe yaklaşmaz, hakikat hususunda hatırına bir çelişki de gelmez.<sup>10</sup> Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu, kelamın da Allah'ın bir sıfatı olduğunu ve Allah için bir son söz konusu olamayacağı gibi kalamullah için de bir nihayet takdir edilemeyeceğini düşünen sûfîler, Allah'ın dilediği kullarının kalplerine verdiği fetih ölçüsünde Kur'an'ın anlaşılabilirliğini; mahlûkatın idrakinin, Kur'an'ın manasının nihayetine ulaşamayacağını söylemişlerdir.<sup>11</sup> Her ne kadar, sûfî müfessirler öncelikli olarak nakil ve akla başvuruyorlarsa da, bu akıl ve nakli tamamen görmezden geldikleri ve bu manada ilmî formasyondan uzak oldukları anlamına gelmemektedir. Zira sûfî müfessirlerin hemen hepsi aynı zamanda İslami ilimler alanında yetkin birer âlimdirler.<sup>12</sup>

İşârî tefsirin ilk temsilcisi Hasan el-Basrî (ö.110/728) kabul edilir. Yine işârî tefsirin öncülerinden biri Ehl-i Beyt'ten Câfer es-Sâdık (ö. 148/765)'tir.<sup>13</sup> Tasavvufî tefsirlerin ilkinin Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye ait *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm* olduğu ifade edilmişse de,<sup>14</sup> teknik anlamda tefsir tarihinde kendisinden öncekileri de ihtiva eden, şûmullü tefsir yazan ilk sûfî-müfessir, *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eseriyle Ebû Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021)'dir. Sülemî ile başlayan hareket, Ebû İshâk Ahmed b.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Babru'l-fevâid el-meşhûr bi-meâni'l-abbâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 99-101.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 98; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin dile getirdiği bu görüş Serrâc tarafından da aynen tekrarlanmıştır. Serrâc, *el-Lüma'*, 107; buna ek olarak Serrâc, "Sûfîlerin Kur'an'ı Anlaması ve Ona İttibâ" başlıklı bir bölüm açarak bu başlık altında konuya dair sûfîlerin görüşlerini aktarmış ve kendi kanaatlerini belirtmiştir: Serrâc, *el-Lüma'*, 105-129. Ayrıca işârî tefsirin şer'î delilleri ve temelleri ve hakkında bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 27-38; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/261-264.

<sup>12</sup> Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 101-102.

<sup>13</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 39-42, 46-51.

<sup>14</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 126; Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 1/744.

Muhammed es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Keşfü'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*,<sup>15</sup> Abdülkerim Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât*, İbn Berrecân'ın (ö. 536/1142) *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm* ve Abdullah Ensari'nin (ö. 481/1089) günümüze ulaşmayan tefsiri ile devam eder.<sup>16</sup>

İşarî tefsirlerle ilgili olarak belirtmemiz gereken bir nokta da çok azı müstesna bu tefsirlerin Fatiha'dan Nas'a kadar tam bir tefsir olmadığıdır. Epistemolojik açıdan sezgi, keşf ve ilhamı temel alan, tasavvuf merkezli tefsirlerin tabiatı da zaten buna müsait değildir. Hasan el-Basri, Cafer es-Sadık, Cüneyd el-Bağdâdî gibi sûfîlerin ayetlere getirdikleri işarî tefsirler farklı eserlerde bulunmakla birlikte müstakilen bir eser olmadığından ancak Sülemî ve Kuşeyrî gibi müelliflerin tefsirlerinde ve bir takım risaleler içinde yer almaktadır.

## 2. Muhâsibî ve *Fehmü'l-Kur'ân*

### 2.1. Hâris el-Muhâsibî

Tam adı, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî'dir. 165/781 veya 170/786 yıllarında Basra'da dünyaya gelmiştir.<sup>17</sup> Nefsini muhasebeye çekme konusundaki titizliğinden dolayı "Muhâsibî" olarak tanınmış<sup>18</sup> ve bu isimle meşhur olmuştur. Mu'tezilenin merkezi konumunda bulunan Basra'da doğup büyüdüğü için bu mezhebi çok iyi tanımış, genç yaşta Bağdat'a göç etmiştir. *el-Liima'* da Ebû Hamza Bağdâdî ile yaşadıkları bir olay esnasında gerçekleşen diyalogtan,<sup>19</sup> Muhâsibî'nin

<sup>15</sup> Sa'lebî'nin tefsiri, Sülemî'nin talebesi olması ve onun görüşlerinden etkilenecek tasavvufî yorumlar içermesi dolayısıyla işarî tefsirler arasında sayılmaktadır. Mehmet Suat Mertoglu, "Sa'lebî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/29.

<sup>16</sup> Bu tefsirler hakkında detaylı bilgi için bkz. Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 104-108; Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 91-109.

<sup>17</sup> Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbârü ebna'î'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetebü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sadr, ts.), 2/57.

<sup>18</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *et-Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1964), 2/275.

<sup>19</sup> Serrâc, *el-Liima'*, 495.

gençlik yıllarında fakir bir hayat sürmekle birlikte, ileri yaşlarda mâlî durumunun yerinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

Hâris Muhâsibî'nin gençlik yıllarını Basra ve Bağdat'ta ilim tahsili ile geçirdiği bilinmekte ise de hocaları ve hangi dersleri aldığı hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Tabakât kitaplarının, kendisinden zâhir-bâtın ilimlerini şahsında cem eden, fakih, muhaddis, mütekellim, zühd ve mârifet ehli, muamelât ve işaret ilimlerinde sûfîlerin şeyhi olarak bahsetmeleri, onun dönemin önde gelen âlimleri arasında yer aldığını göstermektedir.<sup>21</sup> Muhâsibî'nin özel hayatı, tasavvufî kimliğinin oluşumu, Halku'l-Kur'ân tartışmaları çerçevesinde yaşanan mihne dönemindeki durumu hakkında kaynaklarımızda net bilgiler bulunmamaktadır. Bu dönemde inzivaya çekildiği yönündeki açıklamalar ise makul görünmemektedir.<sup>22</sup>

Muhâsibî'ye nispet edilen eserlerin sayısı muhtelifdir. Velûd bir mütefekkir olduğu ve pek çok eser kaleme aldığı, hatta bazı kaynaklarda 200 civarında eserinin bulunduğu zikredilse de,<sup>23</sup> bu eserlerden 26 tanesinin kendisine nispeti doğrulanabilmiş, bunlardan 22'si günümüze ulaşmıştır.<sup>24</sup> En meşhur eseri *er-Riâye*'dir. Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı temelde zühd ve nefis muhasebesi eksenlidir. Nefis muhasebesinin temellerini mârifet, havf ve recâya dayandırır.<sup>25</sup>

Muhâsibî, hem hayatı, hem fikirleriyle Bağdat Tasavvuf Ekolü'nün kurucularından biridir. Aynı zamanda tasavvuf tarihini derinden etkilemiş bir sûfî müelliftir. Gazzâlî (ö. 505/1111) başta olmak üzere Muhâsibî'den etkilenen sûfîler arasında Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Hüseyn Nûrî, Ebû Hamza Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Hakîm Tirmizî

<sup>20</sup> Zafer Erginli, "Muhâsibî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/13.

<sup>21</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfîyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 28; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/79; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 14/104; Sübkî, *Tabakâtü's-Sûfîyye*, 2/275.

<sup>22</sup> Erginli, "Muhâsibî", 31/13.

<sup>23</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Sûfîyye*, 2/276.

<sup>24</sup> Erginli, "Muhâsibî", 31/15.

<sup>25</sup> Muhâsibî'nin nefis kavramı ve ilgili diğer kavramlara getirdiği açıklamalar için bkz. Zafer Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2001), 62-116.

(ö. 320/932), Ebû Tâlib Mekkî, Ebû Nasr Serrâc, Kuşeyrî ve Sülemî sayılabilir.<sup>26</sup>

Muhâsibî aklî istidlaller ve mantikî çıkarımlar yoluyla, bâtil gördüğü inanç ve itikat konularıyla mücadele etme yöntemini seçmiştir. Muhâsibî'yi öne çıkaran hususiyetlerden biri de zühd ve takvâ eksenli bir şeriat anlayışıyla nefis teorisi ve tasavvuf nazariyesini tesis etmiş olmasının yanısıra ahlâkî kavramlar üzerine yaptığı geniş ve isabetli tahlillerdir.

Mu'tezile'ye karşı özellikle *Fehmü'l-Kur'ân* başta olmak üzere *er-Râye* ve diğer eserlerinde, Mu'tezile'nin kendi yöntemlerini kullanarak reddiyeler kaleme almıştır. Özellikle *Fehmü'l-Kur'ân*'daki görüşlerinin, Bağdat'ta ehl-i hâdisle bir gerilim ve çatışmaya sebep olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile'ye reddiye yazarken onların görüşlerini detaylı bir şekilde izah ettiği ve bu şekilde yayılmasına sebep olduğu gerekçesiyle Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin tepkisini çekmiştir.<sup>27</sup> Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bir gün gizlice Hâris Muhâsibî'nin sohbetine katıldığı, dinlediklerinden etkilenerek ağladığı ve onu takdir ettiği; fakat takipçileri için bu türden sohbetleri uygun görmediği de rivayet edilmektedir.<sup>28</sup>

## 2.2. *Fehmü'l-Kur'an* ve Muhâsibî'ye Göre Kur'an'ı Anlamak

Muhâsibî'nin kaleme aldığı ve kendisinin kişiliğini ortaya koyduğu en kapsamlı kitaplarından biri *Fehmü'l-Kur'an*'dır. Kur'an'ın anlaşılması, Kur'an ilimlerine ilişkin konuların işlendiği bu eserde Muhâsibî hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf ve felsefe disiplinlerinin birikiminden istifade etmiştir.<sup>29</sup>

*Fehmü'l-Kur'an*'ın Kur'an ilimleri sahasında yazılmış ilk ve özgün eserlerden olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilen bir husustur. Böyle olmasının başlıca nedeni, her ne kadar eserin adında "Ulûmü'l-Kur'an" ifadesi bulunmasa da, "Kur'an İlimleri" tabirinin tanımına ve çerçevesine uygunluğu ve eserde işlenen "Kur'an'ın anlaşılması, Kur'an'ın

<sup>26</sup> Dilaver Gürer, "Hâris el-Muhâsibî", *Tarihçe Müslümanlar*, ed. Mehmet Özdemir vd. (Ankara: Otto, 2021), 2/257-258.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût yönetiminde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/111-112.

<sup>28</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/109-110; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 2/279; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1988), 11/326-327.

<sup>29</sup> Zülfikar Durmuş, "Hâris el-Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2003), 115.



ve Kur'an okuyanların faziletleri, muhkem ve müteşabih, nâsîh ve mensûh, halku'l-Kur'an meselesi..." vb. konuların Kur'an ilimlerine ilişkin konular olmasıdır.<sup>30</sup>

Muhâsibî, Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Mücâhid (ö. 103/721) ve Hasan el-Basrî gibi sûfîlerin ayetlere getirdikleri yorumlardan istifade etmiştir.<sup>31</sup>

Muhasibi, Kur'an'ın nasıl anlaşılacağını ve nasıl okunması gerektiğini *Fehmü'l-Kur'ân*'ın ilgili bölümünde çeşitli misallerle geniş bir şekilde izah etmiştir. Anlama yeteneğinin gerçekleşmesi için o şeyi sevmenin, bu sevgiyle ona açık olmanın şart olduğunu, anlaşılması istenen şeye karşı sevgisiz ve soğuk bir tavırla yönelmekle anlamamanın gerçekleşemeyeceğini düşünen Muhâsibî'ye göre sevmek için anlamak, anlamak için de sevmek şarttır. Muhâsibî bu durumun insanın doğasından geldiğini iddia eder ve kendisine göre en sahih ve halis bilgi kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılmasının ön şartının Yüce Allah'ın kelamı olması nedeniyle okuyanın, sahibinden dolayı kelama saygı duyması ve ona muhabbetle yaklaşması olduğunu söyler.<sup>32</sup> Kur'an'ı sevmek, hem imanın hem de Kur'an'ı anlamamanın ilk ve en temel adımıdır.<sup>33</sup> Muhasibiye göre bir sözü sevmek, o sözü söyleyeni sevmekle doğru orantılıdır. Dolayısıyla vahyi anlamak, Allah kelamı karşısında insanın kalbi ve aklıyla ta'zîm ve muhabbetiyle doğrudan ilişkilidir.

Allah'ın bazı kullarını seçtiğini, bu seçilmiş kulların da akıl ve idrakleriyle başkaları için gizli kalan ilimlere ulaştıklarını düşünen<sup>34</sup> Muhâsibî'ye göre bu kimseler insanların en akıllılarıdır. Zira Allah'ın kelamını düşünüp, anlamı üzerinde kafa yormalarından dolayı Allah onlardan hoşnut olmuş, onları övmüş, makam ve şereflerini yükseltmiştir. Bu şerefe erişme sebepleri "Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt,

<sup>30</sup> Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı", 125.

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri'âye: Kalp Hayatı*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 1/49-50, 131, 144.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân: Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 285, 290.

<sup>33</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 286.

<sup>34</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 259.

gönüllerdeki dertlere şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet gelmiştir.”<sup>35</sup> ayetine istinat ile Cenâb-ı Hakk’ı ve Kur’an’da kendilerine vahyedilen ilahi haberleri düşünmeleridir.<sup>36</sup> Muhâsibî’ye göre Allah’ın sözlerini dinlemek ve anlamlarını anlamaktan daha yüksek, daha şerefli, daha yararlı, daha lezzetli ve tatlı hiçbir şey yoktur.<sup>37</sup>

Kul, Allah’a yönelir ve Kur’an’ı anlama azmi ile onu okursa, Allah ona istediğini öğretir ve amacına ulaştırır.<sup>38</sup> Yalnızlık çekenler, Kur’an’ın anlamaya yoğunlaşarak yalnızlıklarını giderirler. Kur’an, kendisini anlayıp, ahkâmı ile amel edenlere kıyamet günü şefaate edeceğken; onu sadece okuyup, ezberlemekle yetinen ve kalbine sindiremeyen, davranışlarına yansıtamayanlar bu şefaatten mahrum kalacaklardır.<sup>39</sup> Muhâsibî’ye göre Kur’an’ı anlama konusundaki gayret, kişiyi ebedi mutluluğa götürür. Kur’an’ın manasına nüfuz etme gayreti olmayan ve bundan yüz çevirenler ise bu ihsandan mahrum kalacaklar, helak olmaktan kurtulamayacaklardır.<sup>40</sup> Muhâsibî Kur’an’ı anlama gayretinin, Cenâb-ı Hakk’a layıkıyla itaat ve kulluğun anahtarı olduğu kanaatinde dir.<sup>41</sup>

Muhâsibî’ye göre zihnini motive edip içeriğine nüfuz ederek ilahi emirleri dinlemediği takdirde Allah, o kulundan razı olmaz. Bu nedenle kul, Allah’ın kelimasını ve kendisine öğretmek istediklerini iyice anlamalı ve başka bir şeyle de ilgilenmemelidir. İnsan yoğun bir zihni motivasyon ile Kur’an’ın ne dediğini anlayabilir. Bu motivasyon, insana gayb aleminin sırlarını gözleriyle görüyor gibi bir odaklanma sağlar. Kur’an’ı okuyan kimse ancak bu tasavvura erişebildiği takdirde Rabbini idrak edebilir.<sup>42</sup>

Yakîni bilginin ancak Kur’an’la elde edilebileceğini düşünen<sup>43</sup> Muhâsibî’ye göre, kişi Kur’an’dan öğrendiği ve amel ettiği oranda

<sup>35</sup> *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi*, çev. Dilaver Gürer - Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu (İstanbul: H Yayınları, 2017), Yunus 10/57.

<sup>36</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 261.

<sup>37</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 290.

<sup>38</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 292.

<sup>39</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 263-264.

<sup>40</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 265, 285.

<sup>41</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 264.

<sup>42</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 291.

<sup>43</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 274.

peygamberliğin hikmet ve hakikatinden pay sahibi olur.<sup>44</sup> Kur'an'ı okumak ve anlamak, kalp için en lezzetli ve faydalı iştir.<sup>45</sup>

Muhâsibî'ye göre Kur'an'ı anlayan kimsenin başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.<sup>46</sup> Kişi için Allah'ın kitabını anlamayı mümkün kılan şey ise, kalpteki güçlü karar ve iradedir. Bu irade ve azim insana Kur'an'ı anlamanın kapılarını açarken, Kur'an'ı anlama konusundaki gayretin eksikliği ve onun emir ve nehiyelerine karşı lakaytlık, kişiyi bu nimetten mahrum bıraktığı gibi aynı zamanda rezil eder.<sup>47</sup>

Muhâsibî Kur'an'ı anlama konusunda gayret göstermeyenlere veya gayreti eksik olanlara taaccüp eder ve insanın üzerine hiçbir yetkisi olmayan kulların yazdıklarını bile önemserken, Allah'ın kelamını önemsememesinin düşünülemez olduğunu vurgular.<sup>48</sup> Ona göre Kur'an'ın anlaşılması için gayret göstermek, adeta yemek, içmek, nefes alıp vermek gibi hayati bir öneme sahiptir.

“Kur'an'ı anlamak için nasıl yoğunlaşmak gerektiği” sorusuyla okuyucusunun dikkatini konu üzerine toplayan Muhâsibî'ye göre bu konuda ilk ve temel nokta, bütün uzuvların, duyu organlarının aklın meşgul olduğu şeyle meşgul olmasıdır. Gözün, kulağın, aklın ve diğer tüm duyu organlarının Kur'an üzerinde yoğunlaşması, onu anlamaya yardımcı olacaktır. Bu konsatrasyon, kişinin aklını her türlü düşünce ve hayalden alıkoyar. Böylece dikkat toplanır ve zihin keskinleşir, berraklaşır. Böylece kişinin içinde bulunan Allah'ın kelamını anlama arzusu güçlenir. Böylece kesin bilgi (yakîn) oluşur ve Kur'an üzerinde düşünme kabiliyeti artar.<sup>49</sup>

“Şüphesiz ki bu (Kur'an)nda kalbi olan kendisi huzûr (-ı kalp) içinde olarak, kulak veren kimseler uyandıracak bir öğüt vardır.”<sup>50</sup> ve “Kur'an okunduğu zaman ona kulak verin ve susun ki, merhamet olunabilirsiniz.”<sup>51</sup> ayetleriyle konuyu delillerinden Muhâsibî'nin -bilgi elde etme yollarından biri olarak- işitme duyusuna yaptığı vurgular, işitme duyusuna

<sup>44</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 276-277.

<sup>45</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 286, 288.

<sup>46</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 288.

<sup>47</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 292.

<sup>48</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 294.

<sup>49</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 296.

<sup>50</sup> el-Kâf 50/37.

<sup>51</sup> al-A'râf 7/234.

büyük önem verdiğini göstermektedir.<sup>52</sup> Bununla birlikte Muhâsibî, öğrenme, anlama ve manayı kavrama süreçlerinde bütün bilgi yeteneklerinin bir arada çalıştığını ve birlikte görev yaptığını düşünür.<sup>53</sup> Zira Allah, kullarını okuduğu şeyi tam anlamıyla kulak verip dinlemedikçe, bütün hâssalarını bu noktada toplamadıkça, okuduğunu anlayamayacağı, öğrenemeyeceği bir fitratta yaratmıştır. Bununla birlikte dinlenen şey üzerinde bütün dikkat teksif edilebilirse ve zihin başka şeyleri düşünmekten alıkonabilirse ancak o zaman anlama ameliyesi gerçekleşir. Bu durumda da anlamak için şart olan şey, söylenen sözü ve sahibini içimizde yüceltmek gerekir.<sup>54</sup>

Kulun Allah'a yönelmesi ve anlama azmiyle Kur'an okuması durumunda Allah'ın ona öğrenmek istediğini öğreteceği kanaatinde olan Muhâsibî'ye göre zihnini motive eden ve anlamak için Allah'a yönelenler, şüphe götürmeyecek şekilde amaçlarına ulaşacaklardır.<sup>55</sup>

Muhasibiye göre kul, Allah'a yönelmedikçe Allah ona yönelmez ve ona icabet etmez. Aynı şekilde kul, Allah'a yönelir ve anlama talebiyle O'nu zikrederse, Allah onun anlamasını kolaylaştırır. Tam bir dikkat, arzu, muhabbet ve halis niyetle Kur'an'ı anlamaya odaklanan kişi, Kur'an'ın emir ve yasaklarını anlamaya çalıştıkça, Allah'ın sevdiği tavır ve davranışlara yönelip, hoşlanmadıklarından sakındıkça, Kur'an'dan anladıklarını riyaya kaçmadan hayata aktardıkça Allah o kişinin kalbine nazar eder, gönlünden geçenleri görür, aklını güçlendirir ve ona bilmediklerini öğretir. Ayrıca Allah bu kulun Kur'an'dan istifadesini artırır, onu şüphe karanlığından çeker alır, hidayet ve takva ehlinin yoluna iletir. Anlamak amacıyla akıllarıyla O'na yönelen kimselere Allah kelamını anlamayı garanti eder. Samimiyetle anlamak isteyen Allah yardım eder.<sup>56</sup> Zira Cenâb-ı Hak "Şüphesiz ki bu (Kur'an)da kalbi olan kendisi huzûr (-ı kalp) içinde olarak, kulak veren kimseler uyandıracak bir öğüt vardır."<sup>57</sup> buyurmuştur.

Kur'an'ı anlamak kalbi tembel olanlar için bir yükür. Kur'an'ı anlama nimetine erişemeyenler, Allah'ın kendilerini mahrum bıraktığı

<sup>52</sup> Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı", 127-128.

<sup>53</sup> Durmuş, "Hâris el-Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı", 127.

<sup>54</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 291.

<sup>55</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 292.

<sup>56</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 298-299.

<sup>57</sup> el-Kâf 50/37.

kimselerdir. Muhâsibî, bu mahrumiyetin o kimselere Allah onlarda bir iyilik görmediği için yaşatıldığı kanaatindedir.<sup>58</sup>

Dolayısıyla Muhasibi'ye göre vahye muhatap olan insanın, bütün duyu organlarıyla onu okumak, dinlemek ve anlamak konusunda müteyakkız olması gerekir. Bu durumda Kur'an'ın anlam dünyası ona kendini açacak ve vahyin muhatabı olan insan, Allah'ın kendisine yardım etmesiyle vahyin mesajını en belîğ bir şekilde anlayacaktır.

### 3. İbn Atâ ve Tefsiri

#### 3.1. İbn Atâ el-Edemî

Tam adı Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ Edemî'dir. Hayatını Bağdat'ta geçirmiştir. İbrahim Mâristânî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılan İbn Atâ, Ebû Saîd Harrâz'ın övgüyle bahsettiği sûfîlerdendir. Harrâz, "Tasavvuf bir şeyhe bağlanıp biat etmek değil, bir ahlaktır. Cüneyd ve İbn Atâ'dan başka buna ehil kimse görmedim." demiştir.<sup>59</sup> İbn Atâ'nın tasavvuf anlayışı, dönemin genel yapısıyla da uyum arz edecek şekilde amel ve ahlak ağırlıklıdır. Nefsi terbiye etmek ve mücâhede İbn Atâ'nın anlayışında merkezi bir yere sahiptir.<sup>60</sup> Hücvârî ve Attâr, kendisinin Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinin önde gelenlerinden olduğunu söylerler.<sup>61</sup>

Tasavvufun temel esaslarının ve kavramlarının kayıt altına alındığı ve ilk tasavvufî eserlerin telif edilmeye başlandığı hicrî 3. asrın önde gelen sûfîlerinden olan İbn Atâ, çileli bir hayat yaşamıştır. Louis Massignon, yaşadığı önemli olaylar ve görüşlerinden yola çıkarak, hayatı hakkında detaylı bilgi sahibi olmadığımız İbn Atâ'nın hayatını üç döneme ayırmıştır. On çocuğundan dokuzunun eşkıya tarafından katledilmesinden<sup>62</sup> sonra, kurduğu hadis meclisleri yerini tasavvuf meclislerine bırakmıştır. Bu

<sup>58</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, 298-299.

<sup>59</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfîyye*, 158.

<sup>60</sup> İbn Atâ'nın tasavvufî görüşleri için bkz. Güreler, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 235-352; Ali Bolat, "Ebu'l-Abbas İbn Atâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 306-320.

<sup>61</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvârî, *Keşfü'l-Mabûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 252; Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî el-Attâr, *Tezkîretü'l-enlîyâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, çev. Muhammed Aslı el-Vestânî (Şam: Dâru'l-Mektebî, 2014), 489.

<sup>62</sup> Attâr, *Tezkîretü'l-enlîyâ*, 490.

yoruma göre hayatının birinci dönemindeki görüşleri Hanbelî bakış açısını da içeren zühd anlayışına, ikinci dönemindeki görüşleri daha çok Sünnî tasavvuf anlayışına uygun düşmektedir. Üçüncü safha ise sert bir çile disiplinine girdiği ve Hallâc'ın savunucusu olduğu son dönemdir.<sup>63</sup>

İbn Atâ, Hallâc-ı Mansûr'un en yakın dostlarından biridir. Hallâc'ın yargılandığı süreçte onun idamına karşı çıkmış, bu nedenle zındıklıkla suçlanmıştır. Hallâc'ın durumu hakkında kanaatini öğrenmek için kendisini huzuruna çağırın veziri yaptığı zulümlerden dolayı eleştirince, vezirin gazabına uğramış ve 309/922 yılında işkence ile öldürülmüştür.<sup>64</sup>

### 3.2. *İbn Atâ Tefsiri* ve İbn Atâ'ye Göre Kur'an'ı Anlamak

İbn Atâ'dan nakledilen bazı ayetlerin tefsirleri, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde geniş biçimde yer almıştır.<sup>65</sup> Bunun yanında diğer tasavvufî kaynaklarda ve tabakât kitaplarında da İbn Atâ'nın işaret tefsirlerini bulmak mümkündür.<sup>66</sup> İbn Atâ'nın telif ettiği tefsir bugün elimizde bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Sülemî'nin tefsirinin ana kaynakları arasında yer alan<sup>67</sup> İbn Atâ'nın söz konusu eserde yer alan yorumları, Paul Nwyia tarafından derlenerek, *Nusûs sūfiyye gayru menşûra* adlı eser içinde neşredilmiştir.<sup>68</sup> İbn Atâ'nın tefsiri, bu eserin Nasrullah Pürcevâdî tarafından bazı eklemelerle birlikte yayınlanan nüshası kullanılarak, Betül Gürer tarafından hayatı, tasavvufî görüşleri, tefsir

<sup>63</sup> M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şebdi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 135-136; Massignon'a benzer bir ayrım, Amir Moezzi tarafından da yapılmıştır. Ancak çağdaş araştırmacılardan Betül Gürer tarafından bu tasnif eleştirilmiş ve İbn Atâ'nın hayatı hakkında bu şekilde bir tasnif yapmanın doğru bir tercih olmadığı belirtilmiştir. Kesin bilgilere dayanmadığı için böyle bir tasnif ve taksimin çelişkili tespitlere yol açabileceğini değerlendiren Gürer, çeşitli örnekler de vermek suretiyle bu tasnifin hatalı yönlerine dikkat çekmiştir. Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 27-32.

<sup>64</sup> Serrâc, *el-Liima*, 281.

<sup>65</sup> Reşat Öngören, "İbn Atâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/96.

<sup>66</sup> Bazı örnekler için bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/320, 322; Sülemî, *Tabakâtü's-sūfiyye*, 159; Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezbebi ehli't-tasavvuf* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 68, 146.

<sup>67</sup> Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 79.

<sup>68</sup> *Nusûs sūfiyye gayru menşûra li-Şakâk el-Belhî, ibn Atâ el-Edemî, en-Niffert*, thk. Paul Nwyia (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 35-182.

metodu ve tefsirde geçen tasavvufî kavramlar da değerlendirilmek suretiyle kapsamlı bir çalışma şeklinde neşredilmiştir.<sup>69</sup>

*İbn Atâ Tefsiri*, 103 sureye ait 727 ayetin tefsirinden oluşmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın tüm ayetlerine oranladığında İbn Atâ Kur'an'ın yaklaşık yüzde 11,5'lik bir kısmını tefsir etmiştir.<sup>70</sup>

İbn Atâ, yaşadığı devirde sûfî kimliğinin yanı sıra müfessirliği ile bilinmekte ve çoğunlukla vaktini Kur'an'ı anlamak için tefekkürle geçirdiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>71</sup> İbn Atâ'nın Kur'an'ı anlama konusunda kendine has bir tavrının bulunduğu, beyan zenginliği ile bir Kur'an hazinesi olduğu nakledilmiştir.<sup>72</sup> İbn Atâ'ya yıllarca arkadaşlık eden Cüneyd-i Bağdâdî'nin müritlerinden Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Hubeş her gün bir hatim okuduğunu, her ayı Ramazan gibi geçirdiğini, on seneden fazla bir zaman boyunca Kur'an'ın maksadından hüküm çıkarmak üzere manası üzerinde çalıştığını; ancak bitirmeden vefat ettiğini nakletmektedir.<sup>73</sup> İbn Atâ ve Câ'fer es-Sâdık'ın işârî yorumlarının, sûfî olmayan müfessirlerin de dikkatini çektiği belirtilmiştir.<sup>74</sup>

İşârî tefsirlerin en bilinen özellikleri arasında yer alan kişiyi amele sevk etme amacı,<sup>75</sup> İbn Atâ'nın tefsirinde de açık bir şekilde görülmektedir. İbn Atâ, Kur'an'ı genel olarak kişiyi amele ve manevi terbiyeye yönlendirme, ibadetleri yerine getirme ve nefsi terbiye ederek ahlaki olgunluğa ulaşma bağlamında yorumlamaktadır.<sup>76</sup> Örneğin “Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır şekilde sakının (takva sahibi olun) ve ancak Müslümanlar olarak can verin.”<sup>77</sup> ayetini “Lâ ilâhe illallah” sözüne, yani tevhide sadık kalmak ve kalpte Allah'tan başka hiçbir şeyin bulunmaması

<sup>69</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*.

<sup>70</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 8.

<sup>71</sup> Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 13/201.

<sup>72</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-enliyâ*, 10/320.

<sup>73</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 320.

<sup>74</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 7.

<sup>75</sup> Demirli Ekrem, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 127.

<sup>76</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 9-10.

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/102.

şeklinde izah etmeye başlamış ve bunu da zahiren şeriatı muhafaza etmek, batınen ise niyet[i sağlam kılmak] ve ihlas manasına geldiği şeklinde yorumlamıştır.<sup>78</sup>

İbn Atâ'ya göre Allah'ın kitabının ilmi ve onun hikmet sırları tükenmez.<sup>79</sup> Kur'an sonsuz ve sınırsız bir ilim ve hikmet kaynağıdır. Kur'an'dan öğüt alanlar, sırrı teyit edilmiş, sadrı açılmış, işitmesi temizlenmiş ve basireti parlatılmış kimselerdir. Kalbi iman ile nurlanmayanlar ise Kur'an'ı dinlemekten bir lezzet alamazlar ve içindeki hüküm ve öğütler de onlara tesir etmez.<sup>80</sup> "İnkâr edenler 'Bu Kur'an'ı dinlemeyin' dediler."<sup>81</sup> ayetine getirdiği bu yorumdan da anlaşılmalıdır ki İbn Atâ, Kur'an'ı anlama ameliyesinin Cenâb-ı Hakk'ın kalbini iman nuruyla aydınlattığı kimselere bir lütfu olduğunu düşünmektedir. İbn Atâ'nın Duhân Suresi 58. ayete getirdiği Allah, kullarından dilediğini zikri kolaylaştırır,<sup>82</sup> yorumu da bunu destekler görünmektedir. "Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün."<sup>83</sup> ayetini de bu bağlamda yorumlayan İbn Atâ, bu ayetin Allahü Teâlâ'nın veli kullarına ve marifet ehline olan lütfuna işaret ettiğini kaydetmektedir.<sup>84</sup>

Allah'ın kullarından bazılarının öyle kalpleri vardır ki, üzerindeki tikanıklıklar açılmış, yalnızca Kur'an okumak, dinlemek ve onu düşünmekle rahata erer hale gelmiştir.<sup>85</sup> Bu yorum yukarıda zikredilen Haşr Suresi 21. ayetle birlikte değerlendirildiğinde bu kimselerin Allah'ın veli kulları ve marifet ehli kimseler olduğunu düşünmek mümkündür.

Kur'an'ın mü'minler ve yakîn ehlinin göğüslerinde bulunan bir hakikat olduğunu ve hakikat ehlinin kalplerinde tahakkuk ettiğini ifade

<sup>78</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 54.

<sup>79</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 149.

<sup>80</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 171.

<sup>81</sup> el-Fussilet 41/26.

<sup>82</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 179.

<sup>83</sup> el-Haşr 59/21.

<sup>84</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 202.

<sup>85</sup> Gürer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 183.



eden<sup>86</sup> İbn Atâ, kul ile Rabbi arasında var olan iki denizden bahseder. Bunlardan biri kurtuluş denizidir ki o Kur'an'dır. Ona bağlanan kurtulur.<sup>87</sup>

İbn Atâ, sevenin, sevgilisinin kitabı ve keliminde ünsiyet bulacağını ifade eder ve Kur'an'ın kendisiyle sükûn bulsun ve kalbindeki haşyet giderilsin, diye Hz. Peygamber'e bir öğüt olarak indirildiğini söyler.<sup>88</sup> Allah'ın, muradını anlamaları için Kur'an ile kullarına nasihatlerde bulunduğu, hitabullâhın muradını talep etmek amacıyla kendisine dönmeleri için öğütler verdiğini söyleyen<sup>89</sup> İbn Atâ'ya göre "Allah'ın ipine topluca sarılın."<sup>90</sup> ayetinde ifade edilen ip de, O'nun ahdi<sup>91</sup> ve kitabıdır. Her kim Kur'an'a sarılırsa, Hakk'a vuslat nimetine erer.<sup>92</sup>

Kur'an işiten ve ondan öğüt alan kimse için mübarektir. Kim sırrında, kalbinde ve nefsinde Kur'an'ın bereketinin iz ve işaretlerini görmezse, havâssın kaynağından uzak, şakîlerin de avâmına dâhil olduğunu bilmelidir.<sup>93</sup> İbn Atâ'ya göre Kur'an'ı anlamak ve onun bereketinden istifade etmek kişiyi havâssın arasına katarken, tersi bir durumda ise günahkarların en alt tabakaları arasında bulunmak manasını taşımaktadır.

Allah'ın seçkin kullarına (havâssa) kendini sıfatları ve kelâmı vasıtasıyla tanıttığını söyleyen<sup>94</sup> İbn Atâ'ya göre "Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilen"<sup>95</sup> kimseye bu nasip üstünlük olarak değil, bir hüccet/delil olarak verilmiştir.<sup>96</sup>

Sûfînin manevî mertebesi/makamı değiştikçe, ayet-i kerimelerin anlam katmanları kendisine açılmakta ve böylece ayetlerin farklı

---

<sup>86</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 197.

<sup>87</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 194. Diğer deniz ise helak denizidir ki o da dünyadır. Kim ona dayanırsa, helak olur.

<sup>88</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 112.

<sup>89</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 97.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân 3/103.

<sup>91</sup> İbn Atâ'ya göre Kur'an, Allah'ın Hz. Peygamber'e sadrı açmak ve gözü aydınlatmak için verdiği bir ahittir ve ahitlerin sonuncusudur. Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 66.

<sup>92</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 55.

<sup>93</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 119.

<sup>94</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 64.

<sup>95</sup> en-Nisâ 4/51.

<sup>96</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 59.

manalarına ulaşmaktadır. Nitekim İbn Atâ “Ona ancak o temizlenenler dokunabilir.”<sup>97</sup> âyetini yorumlarken, Kur’an’ın işaretlerinin, ancak sırrını kevnlerden ve onlardaki şeylerden temizleyenler tarafından anlaşılacağını belirtmektedir.<sup>98</sup>

İbn Ata Tefsiri'nde dikkat çeken ve tefsir metodu ya da prensipleri şeklinde ifade edilebilecek hususlar; araştırmacılar tarafından şu şekilde sıralanmıştır: Bâtını Hak dışındaki tüm unsurlardan temizleyerek imar etmek, Allah dışında hiçbir şeyle meşgul olmamak, mâsivâyı terk etmek, her şeyin sahibi ve kaynağının Cenâb-ı Hak olması ve ibadetleri de güzel ahlaki da O'nun ihsan etmesi ve amellere karşılık beklememek.<sup>99</sup>

### Sonuç

Bu çalışmamızda Muhâsibî'nin özellikle *Fehmü'l-Kur'an*'ın belirli bahislerinde yoğunlaştığı Kur'an'ın nasıl anlaşılacağı sorusuna verdiği cevapları bu eser özelinde ve *er-Riâye*'den de istifade ederek incelemeye çalıştık. İbn Atâ'nın ise tefsirini yaptığı ayetlerden hareketle Kur'an'ı anlama konusundaki görüşlerini telif etmeye gayret ettik. Her iki ismin de görüşlerinin birbiriyle yakın olduğu ve birbirini tamamlayıcı bir nitelik arz ettiği görülmektedir.

Muhasibi ve İbn Atâ özelinde incelediğimiz ilk sûfîlerin vahiyle kurdukları ilişkiyi anlatması bakımından Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin şu sözü manidardır: “İnsana Allah'ın kitabını anlama hususunda Kur'an'dan her harf için bin mana verilmiş olsa dahi, yine de tek bir ayete yüklenen anlamların nihayetine ulaşamaz. Çünkü Kur'an, Allah kelamıdır. Kelam ise O'nun bir sıfatıdır. Allah için sonluluk söz konusu olmadığına göre, kelamının manası için de sonluluk söz konusu olamaz. İnsanlar, Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde ilahi kelamı anlayabilirler.”<sup>100</sup>

Sûfîler Kur'an'ı ilim, marifet, hikmet ve hakikat kaynağı olarak görmüşler; Kur'an'ın hakikatine nüfuz edebilmenin ise ahlaki olgunluk,

<sup>97</sup> el-Vâkıa 56/79.

<sup>98</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 197.

<sup>99</sup> Güreer, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, 11-14.

<sup>100</sup> Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 248.

Kur'an'ın emir ve yasaklarına layıkıyla ittiba ve yoğun bir amel neticesinde mümkün olabileceğini söylemişlerdir.

İnsanın bir şeyi sevdiği ölçüde onu anlama imkânına kavuştuğunu söyleyen sûfilere göre kul, bütün benliğiyle Allah'a yönelmedikçe Allah da ona yönelmez ve kuluna icabet etmez. Sûfilere göre vahyi anlamamanın ve murad-ı ilahiyi kavramanın usulü; akıl, kalp ve beden bütünlüğü içinde bütün himmetini Kur'an'a teksif ederek onu okumak ve anlamaya çalışmaktır.

Sûfiler vahyi anlamak için vahyedeni, vahyedilen metni ve vahyin indiği kimseyi sevmek gerektiğini beyan etmişler; vahyi anlamak için kişinin bütün dikkatini ona yöneltmesi gerektiğini söylemişlerdir. Vahyi anlamak, Allah kelamı karşısında insanın kalbi ve aklıyla tazîm ve muhabbetiyle ilişkilidir

Vahyin insanı değiştirip dönüştüren ve kemale erdiren yönüne dikkat çeken sûfilerin, ilahî bilginin kaynağı olarak vahyi her an inşa ve imar edici dinamik bir süreç olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Tüsterî'nin ifade ettiği gibi Kur'an sonsuz bir hikmet ve hakikat menbaı olarak insanlarla her an, zaman ve zeminin durumuna göre farklı şekillerde konuşmaya devam eden ilahi bir hitaptır ve kullar kalplerine ona açtıkları oranda Allah da onu anlamayı kullarına kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte sûfiler, Kur'an'ın işaretlerinin, ancak sırrını varlık âleminden temizleyenler tarafından anlaşılacağını belirtmektedirler.

Her iki isminde Kur'an'ı okuma, dinleme ve anlama konusunda dört başlıkta toplayabileceğimiz bir yaklaşıma sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, kelamın sahibi olarak Allah'a ve onun mübarek kelamına duyulması gereken muhabbet vurgusudur. Kur'an'a ve onu vahyedene duyulan muhabbet, Kur'an'ın anlaşılmasını ve kalpte yerleşmesi beklenen manayı elde etmeyi, bu manayı derinleştirmeyi ve amele aktarmayı mümkün kılacaktır.

İkinci olarak dikkat çeken vurgu, özellikle Muhâsibî'nin altını çizdiği, İbn Atâ'nın da daha dolaylı olarak ifade ettiği Kur'an'ı anlama konusundaki azim ve gayretedir. Bu konudaki irade, ceht ve kararlılık, Kur'an'ın manalarına vukûfiyet kazanmanın şartlarındandır. Bu azim ve gayret; Cenâb-ı Hakk'ın kulun kalbini Kur'an'a açması ve Kur'an'ın bereketini de kulun kalbine yerleştirmesi için adeta bir ön şarttır.

Üçüncü başlıkta dikkat çeken nokta kulun Kur'an'ı okuma, dinleme ve anlama konusundaki gayretinde ihlaslı olması, kelimullaha

bütün samimiyetiyle yaklaşmasıdır. Bu noktada ihlas ve samimiyeti zedeleyecek her türlü duygu ve düşünceden arınmak, Kur'an'ın zahiri ve batınî manalarının kapılarını mü'min kula açacaktır. Bu aynı zamanda, zahirini ve bânînini mâsivâdan arındırmak manasında da yorumlanmaya müsaittir. Kur'an'ı hakkıyla anlayabilmek böyle bir saflığı gerekli kılmaktadır.

Dördüncü ve son olarak üzerinde durulması gereken husus ise, Kur'an'ın ahkamıyla amel etmektir. Mü'min, anladığı, kavradığı, öğrendiği ile amel edince, bilmedikleri de ona öğretilenektir. Allah, bildikleriyle amel edenlere bilmediklerini öğrenmenin yollarını kolaylaştıracaktır.

### KAYNAKÇA

- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî el-. *Tezkîretü'l-evliyâ*. çev. Muhammed Aslî el-Vestânî. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Şam: Dâru'l-Mektebî, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Bolat, Ali. "Ebu'l-Abbas İbn Atâ'nın Bazı Tasavvufî Temel Kavramlara Bakışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 301-322.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Durmuş, Zülfikar. "Hâris el-Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân'ı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2003), 115-146.
- Ekrem, Demirli. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Erginli, Zafer. *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Hâris Muhâsibî Örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2001.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Gürer, Betül. *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*. İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Gürer, Dilaver. "Hâris el-Muhâsibî". *Tarihte Müslümanlar*. ed. Mehmet Özdemir vd. 2/256-258. Ankara: Otto, 2021.

- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi.* çev. Dilaver Gürer - Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu. İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Hücvârî, Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-. *Keşfü'l-Mabûb: Hakikat Bilgisi.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-. *Hilyetü'l-enliyâ ve tabakâtü'l-asfîyâ.* thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2018.
- İbn Atâ, *Nusûs sūfiyye gayru menşûra li-Şakâk el-Belbî, ibn Atâ el-Edemî, en-Nifferrî.* thk. Paul Nwyia. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1986
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbârü ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetebü'l-a'yân.* thk. İhsân Abbâs. I-VII Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* thk. Ali Şîrî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk.* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-. *Babru'l-fevâid el-meşhûr bi-meâni'l-abbâr.* thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-. *et-Taarruf li mezhebi ehlî't-tasavvuf.* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Massignon, M. Louis. *İslâm'ın Mistik Şebidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi.* çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 36/28-29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-. *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân: Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması*. çev. Veysel Akdoğan. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-. *er-Ri'âye: Kalp Hayatı*. çev. Abdülhakim Yüce. 2 Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Öngören, Reşat. "İbn Atâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/336. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 239-265.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullâh b. Alî b. Muhammed es-. *el-Lüma' fi't-tasavvuf*. thk. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.
- Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (GAS): Almanca Aslın Türkçe Tercümesi*. 17 Cilt. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-. *et-Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1964.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed es-. *Tabakâtü's-Sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfîler*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 1. Basım, 2018.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût yönetiminde. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 2. Basım, 1976.





*DEUİFD LVIII / 2023, ss. 193-225.*

## **Ignaz Goldziher'in Müslümanlara Yaklaşımındaki Tutarsızlıklar Üzerine Bir Değerlendirme\***

Ahmet Emin SEYHAN\*\*

### **ÖZ**

Ignaz Goldziher, Batı dünyasında İslâm araştırmalarının üstadı kabul edilen, çalışmalarıyla Müslüman ve Batılı araştırmacıları etkileyen bir ilim insanıdır. O, bazı Müslümanlara ithamlarda bulunurken bazılarını övmüş, bu durum Müslümanlara karşı tutarsız davranışlar sergilediği düşüncesini akıllara getirmiştir. Makalenin yazılma sebebi Goldziher'in bu tavrının arkasında yatan nedenleri araştırmaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Goldziher'in İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislerle yaklaşımında ilmî tarafsızlığını yitirdiğine yönelik çalışmalar olduğu halde Müslümanlara karşı tutarsızlıklarını inceleyen "müstakil bir araştırma" mevcut değildir. Hem bu boşluğu doldurmak hem de onun doğru tanıtılmasına imkân sağlamak amacıyla bu makale yazılmış, *Muhammedanische Studien (İslâm Kültür Araştırmaları)* adlı kitabı ile onunla ilgili araştırmalardan faydalanılmıştır. Makale, Goldziher'in Müslümanlara karşı sergilediği bu tavrın sebeplerini araştırmakla sınırlandırılmış, çalışmanın hacmini zorlamamak amacıyla sınırlı sayıdaki örnekle iktifa edilmiştir. Makalede veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın sonunda Goldziher'in tezlerinin önünde engel gördüğü Müslümanlara ithamlarda bulunduğu, hedeflerine ulaşmak için istismar edebileceklerini ise methettiği, ilkel ve tutarlı bir yaklaşım içinde olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ignaz Goldziher, İslâm, Türkler, Araplar, Oryantalizm.

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Afyonkarahisar, Türkiye, ahmeteminseyhan@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5740-487X

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 20.10.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11.12.2023

## An Evaluation on the Inconsistencies in Ignaz Goldziher's Approach to Muslims

### ABSTRACT

Ignaz Goldziher is a scholar who is considered the master of Islamic studies in the Western world and influences Muslim and Western researchers with his works. While he made unfair accusations against some Muslims, he praised others, which brought to mind the idea that he exhibited inconsistent behavior towards Muslims. The reason for writing this article is to investigate the reasons behind Goldziher's attitude. As far as we have been able to determine, there are studies on Goldziher's loss of scholarly objectivity in his approach to Islam, the Qur'an, the Prophet Muhammad and hadiths, but there is no "detached study" that examines his inconsistencies against Muslims. This article was written in order to both fill this gap and contribute to his correct introduction, his book named *Muhammedanische Studien (Islamic Cultural Research)* and the researches done on him was used. The article is limited to investigating the reasons for his attitude towards Muslims and determined number of examples in order not to overwhelm the volume of the study. In the article, data collection and analysis method was used. At the end of the article, it is concluded that Goldziher does not have a principled and consistent approach, while making unfair accusations against Muslims, whom he sees as obstacles to his theses, and praising those they can use to achieve his goals.

**Keywords:** Hadith, Ignaz Goldziher, Islam, Turks, Arabs, Orientalism.

### GİRİŞ

İshak (Ignác, Ignaz)<sup>1</sup> Goldziher (1850-1921), Batı'da ve Doğu'da İslâm araştırmalarının tartışılmaz otoritesi/rakipsiz efendisi kabul edilen, hadislerle ilgili önemli çalışmalar yapan, fikirleriyle hem Batılı hem de Doğulu araştırmacıları etkileyen bir oryantalisttir.<sup>2</sup> Müslümanlar arasında

<sup>1</sup> İsmi Macarca bu şekildedir. Kendisine anne tarafından dedesinin adı olan İbranice Jitzhak Jahuda'nın ismi verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 35.

<sup>2</sup> Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis* 35-59, 70, 295-301; Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020); Mehmet Said Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102-105; Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105, 107; İbrahim Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi", *Marife*

Goldziher'i övenler<sup>3</sup> ve soğukkanlı bir şekilde analiz edenler<sup>4</sup> olduğu gibi tarafsızlığını yitirdiği ve İslâm'a düşmanlık ettiği gerekçesiyle şiddetle eleştirenler<sup>5</sup> de bulunmaktadır. Goldziher'in eserleri incelendiğinde onun

---

*Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim), Muhammed Hamidullah'ın Aziz Hatırasına* 2/3 (2002), 113, 118; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 194; Ahmet Tahir Dayhan, *Memâlik-i Osmâniyye'yi Keşfe Çıkan Oryantalistler* (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 155-157.

- <sup>3</sup> Hayri Kırbaşoğlu, Goldziher'i "dindar nefretin odağına yerleştirilen bir akademisyen", "dindar Yahudi ailenin dindar evladı", "vahamet ölçüsünde yanlış anlaşılan katıksız bir ilim adamı", "hayatını ideallerine adayan ve bu ideale sadık kalan sağlam karakter sahibi tutarlı ve dürüst bir kişilik", "saflık, maneviyat ve bozulmamışlık peşinde koşan bir insan", "gayet tutarlı ilim ve fikir adamı", "evrensel insanî hedefe yönelik fikir üreten çok yönlü bir polimath" vb. sıfatlarla övmektedir. bk. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak* (PDF: y.y., 2021), 16, 22-23, 38, 288. Goldziher'in "*Die Richtungen der Islamischen Koranlegung*" adlı eserini Arapçadan Türkçeye tercüme eden; "*Goldziher'in eserinin hiçbir yerinde ne Kur'an'a ne de İslâmî değerlere en ufak bir hakarete rastlamadım*" diyen, sünnet ve hadisi kaynak olarak kabul etmeyen, hadis tarihini ve usûlünü yok sayan, sünnet ve hadis karşıtlığı yapan Mustafa İslamoğlu'nun da Goldziher'e büyük bir hayranlık beslediği anlaşılmaktadır. bk. Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, trc. Abdulhalim en-Neccâr, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997).
- <sup>4</sup> Mehmet Said Hatiboğlu, onu "devrinin en büyük gayr-i müslim İslâmiyatçısı denmeyi hak eden bir allâme" olarak niteler. bk. Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2 Cilt, çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019) [Sunuş], 1/14, 28. Muhammed Zübeyr Siddîkî, "hadis edebiyatını analiz etmede ve eleştirilerini sağlam bir zekâ ve keskin tenkit melekesiyle yapmada yaratılıştan mücehhez bir ilim adamı" şeklinde tanıtır. bk. Muhammed Zübeyr Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, Tekeâmülü, Hususiyetleri ve Tenkidi)*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınları, 1966), 19. Mustafa el-A'zamî de "Goldziher'in *İslâm Kültür Araştırmaları* adlı eserinin ikinci cildinin şarkiyatçıların hadis alanında yazdıkları ilk ve belki de son önemli araştırma olduğunu, bu kitabın şarkiyatçıları arasında Kitâb-ı Mukaddes gibi telakki edildiğini" kaydeder. bk. M. Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-ḥadîsî'n-nebevî* (Riyad: y.y., 1401/1981), 61, 456-460. Hüseyin Akgün de Goldziher'i tarafsız bir gözle değerlendirmeye çalışan hadis araştırmacılarından. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 59.
- <sup>5</sup> Son devir Osmanlı âlimlerinden M. Zâhid el-Kevserî (1879-1952), Goldziher'in beğendiği kaynaklardan seçtiği metinlere taşımadıkları anlamları yüklediğini, hakikatleri çarpıtarak istediği sonucu elde ettiğini ve İslâm'a düşmanlıkta son derece mahir, sahtekâr, hilekâr ve kurnaz biri olduğunu ifade eder. bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış", çev. Seyit Bahçivan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 191-192. Mustafa es-Sıbâî (ö. 1383/1964) ise onu "hadis alanında şarkiyatçıların en tehlikelisi, en birikimli, tesiri en geniş olanı ve

bazı Müslümanlara haksız ithamlar yönelttiği, itibarsızlaştırmaya çalıştığı, ancak bazılarını ise methettiği görülmektedir. İslâm araştırmacıları onun bu tavrının nedenlerini bilimsel araştırma yöntemlerini esas alarak tahlil etmek durumundadır. Bu makalenin amacı ve birincil önceliği onun siyasi görüşlerini araştırmak değil, Hz. Muhammed, bazı sahâbe, tabiîn, İslâm âlimleri ve Müslüman Türklere yönelik haksız ithamlarına dikkat çekmek, Arapları övmesinin nedenlerini araştırmak, böylece onun çelişki ve tutarsızlıklarından ilim dünyasının haberdar olmasını sağlamaktır.

Makale üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Goldziher'e yöneltilen bazı bilimsel eleştirilere yer verilmiş, ikinci başlıkta Müslüman Arapları överek Osmanlı Devleti'ne karşı dil, kültür ve ideoloji açısından desteklemesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü başlıkta ise Hz. Muhammed başta olmak üzere sahâbe, tabiîn, İslâm âlimleri ve Müslüman Türklere yönelik negatif yaklaşımları ele alınmış, sergilediği tenakuz ve tutarsızlıklar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

### 1. Goldziher'e Yöneltilen Tenkitler

Goldziher, oryantalsitlerin genelinin yaptığı üzere Kur'an'ın ilahî kaynaklı olmadığı ve onu Hz. Muhammed'in yazdığı tezini ileri sürer. O, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı Ahd-i Atik'ten aldığı bilgilerle yazdığını,<sup>6</sup> İslâm'ı da "yeni dinin ve hayat görüşünün kurucuları"<sup>7</sup> diye tanıttığı Hz. Muhammed, sahâbe ve tabiînin ileri gelenlerinin kurduğunu iddia eder.<sup>8</sup> Goldziher İslâm'a yaklaşımında tarafsızlığını koruyamadığı için eleştirilir. Nitekim onunla ilgili araştırma yapan ilim adamları, Goldziher'in tezini destekleyen rivâyetleri seçerek aldığını, diğer rivâyetleri görmezden geldiğini, keyfî yorumlara yöneldiğini, bazı gerçekleri tahrif ettiğini, tezlerini temellendirirken temel eserler yerine tâlî kaynaklara başvurduğunu, zihninde kurguladıklarını kaynaklara zorla doğrulatmaya

araştırmacıları en çok ifsat edenî" şeklinde tanıtır. bk. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtubâ fı'l-teşrî' l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1398/1978), 189.

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, *el-Akâde ve ş-şerîa fı'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısri, 1946), 6-8.

<sup>7</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/343; 2/20.

<sup>8</sup> Bu konuyla ilgili Allah Teâlâ Kur'an'da şöyle buyurur: "...Bugün, (kezyamete kadar mükemmel bir inanç sistemi ortaya koyarak ve bütün çağlara, kültürlere ve toplumlara uyarlanabilecek temel prensipler belirleyerek) dininizi kemale erdirdim; (böylece) size (vaat ettiğim) nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak (tek ve biricik Allah'a kulluk etme esasına dayanan ve bütün peygamberlerin insanlığa getirdikleri inanç sistemi olan) İslâm'ı seçtim..." el-Mâide 5/3.

çalıştığını ifade eder.<sup>9</sup> Ulaşmak istediği amaca yönelik kurgular yapmakta başarılı olduğunu,<sup>10</sup> indî yorumlar yaptığını,<sup>11</sup> çok sayıda kaynağı tetkik etmesine rağmen sadece kendi kurgusuna uygun sonuçları ön plana çıkarttığını,<sup>12</sup> işine yarayan malzemeyi yeterince araştırmadan alıp kullandığını belirtir.<sup>13</sup> Savunduğu tezi destekleyen delillerin bir kısmını ya yanlış anladığını ya da yanlış yorumladığını,<sup>14</sup> görüşleri arasında çelişkiler olduğunu, bir yerde reddettiğini diğer yerde ispatlamaya çalıştığını, tenakuza düştüğünü, amacına uygun bir bilgiyi gayr-i muteber kaynakta da olsa alıp kullandığını, kafasındaki fikre ters düşen delillere itibar etmediğini, kendi teziyle çelişen Müslüman âlimlerin görüşlerine kıymet vermediğini kaydeder.<sup>15</sup> Ayrıca gerçek niyetini gizlediğini, hedefini gerçekleştirmek için her türlü vasıtayı kullandığını,<sup>16</sup> ulaştığı sonuçları sanki tam bir tümevarım ve titiz bir çalışma sonucu elde edilmiş genel hükümler gibi sunduğunu,<sup>17</sup>

<sup>9</sup> İbrahim Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 288; Alam Khan, "Distortion of Facts and History in Muslim Studies by Ignaz Goldziher Chapter II As a Model", *Asian Journal of Social Sciences and Humanities* 5/2 (2016), 109-118. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in hadis rivâyetlerini ve kaynaklarını tarihî veriler olarak değerlendirdiğini ve kendi iddiasını desteleyecek şekilde kurguladığını" kaydeder. bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumunu Tasavvuru", *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 435.

<sup>10</sup> Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi", *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 223.

<sup>11</sup> Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105-106.

<sup>12</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 286.

<sup>13</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 182-187.

<sup>14</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 150-154.

<sup>15</sup> Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", 291-292.

<sup>16</sup> Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105.

<sup>17</sup> Fethuddîn Muhammed Ebu'l-Feth Beyanûnî, "Müsteşriklerin Hadis İlmi ve Sünnet-i Nebi Çalışmalarındaki Referansları -Bir Analitik Tümevarım Çalışması-", çev. Hatice Dülber, *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*, ed. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 504; Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumunu Tasavvuru", 448.

kendini tarafsız gösterme konusunda hayli mâhir olduğunu,<sup>18</sup> teorilerini güçlendiren hadisleri sağlam, zıt düşenleri çürük göstermeye dayalı fevrî bir yaklaşım içinde olduğunu ifade eder.<sup>19</sup> Meselelere kusur/açık aramak amacıyla yaklaştığını, yaptığı alıntılarının siyâk ve sibâkına hiç dikkat etmediğini, eksik alıntılar yaptığını, uydurma rivâyetler üzerine hüküm bina ettiğini, konuları yanlı olarak değerlendirdiğini,<sup>20</sup> tashîfe uğramış metni esas alarak teorisini ispata çalıştığını,<sup>21</sup> tarihî verileri “zihnindeki ön kabuller” ekseninde okuduğunu, hipotezini çürüten verileri görmezden geldiğini ya da işine gelecek şekilde tevil ettiğini belirtir.<sup>22</sup> Hadislerin tamamının uydurma olduğu şüphesiyle hareket ettiğini,<sup>23</sup> “hadisin tabii tarihi” ile “hadisin sunî tarihini” birbirine karıştırdığı için yanıldığını,<sup>24</sup> teorisine uymayan haberleri gerçekdışı saydığını, çok sık genelleme yaptığını<sup>25</sup> belirtir ve onu tenkit ederler. Batılı araştırmacılardan Johann Fück (1894-1974),

<sup>18</sup> Hatiboğlu, “Goldziher”, 14/103.

<sup>19</sup> Aysun Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 75.

<sup>20</sup> Abdülmecit Okcu, “Ignace Goldziher’in Taberi’den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 139, 142-143.

<sup>21</sup> Ahmet Tahir Dayhan, “İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 9-15.

<sup>22</sup> Kızılkaya Yılmaz, “Hegel’in Tarih Felsefesinin Goldziher’in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi”, 235; Sumaiya Ahmed, “Orientalist’s Reaction on the Ḥadīth Literature: A Brief Study of the Contribution of Ignaz Goldziher”, *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal* 12/2 (2019), 64.

<sup>23</sup> Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta’* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020) 64, 147-151; İlyas Canikli, “Ignaz Goldziher’in İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-IP Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 356; Idri Shaffat - Rohaizan Baru, “Orientalists’ Perspectives on Hadith”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9/11 (2019), 1331, 1336.

<sup>24</sup> Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât* 3/1 (2000), 28-31.

<sup>25</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 202. Goldziher’in genellemeci yaklaşımını ele alan ve bu tutumun nasıl sonuçlandığını gösteren bir çalışma için bk. Canikli, “Ignaz Goldziher’in İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-IP Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış”, 342-346, 362. Akgün de Goldziher’in genellemelerinin isabetsizliğiyle ilgili bazı tespitler yapar. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 151, 203, 216-220, 290, 294, 305.

Goldziher'in kaynakları tek taraflı kullandığını,<sup>26</sup> Talal Malouh ve Harald Motzki (1948-2019), çok kolay genelleme yaptığını, amacına hizmet eden rivayetleri seçip aldığını ve diğer verileri görmezden geldiğini kaydeder.<sup>27</sup> Talat Koçyiğit (ö. 1432/2011), "bir müsteşrikin bizim meselelerimizle ilgili incelemelerinde ulaştığı netice her ne olursa olsun biz bu neticeyi ihtiyatla karşılamak zorundayız. Şüphesiz onların incelemelerinden haberdar olacağız fakat kendi meselelerimizi yine kendimiz halletmek zorunda olduğumuzu da unutmuyacağız"<sup>28</sup> diyerek onun çalışmalarında ulaştığı sonuçlara temkinle yaklaşmak gerektiğine dikkat çeker. Mehmet Said Hatiboğlu da Goldziher'in yaptığı yanlışlar<sup>29</sup> düzeltilmediği takdirde otoritesine laf kondurmayan halefi müsteşriklerin ondan yaptıkları nakillerde bu yanlışları sürdürdüklerinin görüldüğünü<sup>30</sup> ifade eder, bu vebalin altında kalmamak için Müslümanları görevlerini yapmaya çağırır.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 440.

<sup>27</sup> Ahmet Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları", *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 585-586; Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yöneltilmiş Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Üzerinde", 291.

<sup>28</sup> Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 55.

<sup>29</sup> Goldziher'in büyük yanlışları olmakla birlikte küçük bazı hataları da olmuş, Arapçayı çok iyi bilmesine rağmen bazı Arapça isimleri yanlış okumuştur. Goldziher, İmrân b. Husayn'ı "İmrân b. Hasîn", Büşeyr b. Ka'b'ı "Beşîr b. Ka'b", (bk. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/281), Yahyâ b. Ma'in'i "Yahya b. Mu'in", (Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/335), Ku'aybe bint Sa'id'i "Kuleybe bint Sa'id", (Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/400), Sultan Sencer b. Melik Şah'ı "Sultan Sungur ibn Melik Şah" (Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/496) ve Hanzale el-Absem'i "Hanzali el-Absem'i" (Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/505) şeklinde hatalı okumuştur.

<sup>30</sup> Goldziher'in etkisinde kalan pek çok müsteşrik "onun hadislerin İslâm'ın ilk yüzyılı hakkında güvenilir bir kaynak olmadığı ve aksi ispat edilene kadar her hadisin uydurma kabul edilmesi gerektiği şeklindeki genel yaklaşımını" hâlen savunmakta ve hadis literatürüne şüpheyle bakmayı sürdürmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 52-53.

<sup>31</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/29. Said Hatiboğlu, "İslâmî metinleri çoğu yerde keyfi yorumlayarak okuyucuyu yanılttığını söylediği Goldziher'i?" ve onun gibi müsteşrikleri kastederek "onların hakikati saptırıcı istikametteki faaliyetlerine cevap vermenin Müslüman araştırmacılara düştüğünü" kaydeder, kendisi de Goldziher'in "bilinçli üç tahrifini" delillerle çürütür. bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis

Bu itibarla Goldziher'in düşünce sistemi, metodu, kişiliği ve eserleri bütüncül bir yaklaşımla ve soğukkanlı bir şekilde incelenmeli, çalışmalarına aksettirdiği sistemli din eleştirisine cevaplar verilmelidir.<sup>32</sup> Nitekim Fuad Sezgin (1924-2018), Goldziher'in ileri sürdüğü tezlere teorik çerçevede en ciddi tenkitleri yapan, bazı iddialarının ilmî ve tarihî gerçeklerle örtüşmediğini delilleriyle ortaya koyan bir ilim adamıdır.<sup>33</sup> Kanaatimizce

---

Çalışmaları Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (1992), 107-109. S. Hatiboğlu, Goldziher ile ilgili şümulü değerlendirme yapabilmek ve Fuad Sezgin'in onunla ilgili başlattığı ilmî tenkitleri devam ettirebilmek için temel eserlerinin Türkçeye çevrilmesi gerektiğini ifade eder. bk. Hatiboğlu, “Goldziher”, 14/103. Bize göre de Hatiboğlu'nun önerisi gayet isabetli ve yerindedir. Çünkü bu tercüme onun daha iyi tanınmasına ve Batıda oluşturulan Goldziher Efsanesi'nin çökmesine neden olabilecektir.

<sup>32</sup> Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher”, 118, 121; İbrahim Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 156. Ali Dere ise Müslüman coğrafyanın kendi kültürü üzerine Batılı zihin ve kalemlerden çıkan ilmi değerlendirmeleri algılama tarzının bir metodik zeminden çok “hâlâ erken dönem reddiye geleneğinin hâkim savunmacı ve totaliter unsurları tarafından belirlenmeye devam ediyor olmasını” eleştirir, tarihî hâdiselerin arkasında yatan nedenleri irdelemekten kaçınmanın ve tarihi salt kronolojik aktarım olarak görme eğiliminin yanlış olduğunu ifade eder. Dere, gerek Batılı çalışmaları eleştirel gözle değerlendirebilmek gerekse kendi özgün tarihini her yönüyle tahlil edebilmek için “metodik bir zemine dayanmanın” kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. bk. Ali Dere, “Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 79-80. Sabri Çap da 19. asırda oryantalizmin emperyalizmin kontrolüne girdiğini ifade eder. Ayrıntılar için bk. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 33-34, 352-353, 406. Oryantalizmin dinî, siyasî, ticarî amaçlarına ve sömürgecilğe katkılarına işaret eden bazı tespitler için bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 190. Kanaatimizce “Oryantalizm, sömürgeciliğin keşif koludur. Antropoloji ise müspet bir ilimden çok Batı'nın çıkarlarını maskeleyen bir ideolojidir. Antropoloji, Batının sömürgeleştirdiği ülkeleri daha iyi tanınmasına yardımcı olan bir faaliyetin ürünüdür” diyen Cemil Meriç son derece haklıdır. bk. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 55-58.

<sup>33</sup> Bu hususta bk. M. Fuad Sezgin, “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 25. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, “Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde)”, *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihiçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 99-112.



Sezgin'in başlattığı bu ilmî faaliyet devam ettirilmeli, Goldziher'in bilinçli tahrifleri, maksatlı analizleri, menfî algı oluşturma çabaları<sup>34</sup> sağlam kanıtlarla çürütülmelidir. Zira Goldziher'in sübjektif, seçici, genellemeci, toptancı, indirgemeci, önyargılı ve aşırı şüpheci tavrı<sup>35</sup> İslâm'a ve Müslümanlara olumsuz bakışını göstermekte, ilmî tarafsızlığını yitirdiği şeklindeki tespitlerin haklılığını teyit etmektedir. Bu bakımdan İslâm ile ilgili düşüncelerini paranteze almadan, bilimsel araştırma yöntemlerini göz ardı ederek araştırmalar yapan, hatalı ve yanlış sonuçlara ulaşan Goldziher'in kendisine yöneltilen mezkûr eleştirileri hak ettiği ifade edilebilir.

## 2. Goldziher'in Müslüman Arapları Övmesi ve Bunun Nedenleri

Bu başlıkta Goldziher'in Müslüman Araplara yaklaşımı üzerinde durulmuş, Arapları övmesinin arkasında yatan nedenler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Goldziher, Mısır'da bulunduğu sıralarda "Müslüman Arapları sıcak ve nazik bir millet"<sup>36</sup> şeklinde tanıtmış, Arap milliyetçilik hareketlerini desteklemiş, Osmanlı Devleti'ne keskin eleştiriler yöneltmış,<sup>37</sup> Osmanlı hâkimiyetine karşı Arapları kıskırtmıştır.<sup>38</sup> Tıpkı arkeolog görünümlü İngiliz gizli istihbarat servis ajanı Thomas Edward Lawrence'ın (1888-1935) yaptığı gibi o da Osmanlı karşıtlığı üzerinden Arap milliyetçiliğini alevlendirip bedevî Arapları isyana teşvik etmiştir. Lawrence de

<sup>34</sup> Mesela Goldziher, *İslâm Kültür Araştırmaları* adlı kitabının ikinci cildinde "Hadis ve Sünnet" başlıklı bölümün henüz ilk cümlesinde hadis kelimesinin anlamını "rivâyet, hikâye" şeklinde vererek okuyucuyu yanlış yönlendirir. Goldziher'in bu menfî algı oluşturma çabasını fark eden Dayhan, onun hadis kelimesinin uzak anlamlarına dikkat çekerek okuyucu nezdinde hadisle ilgili olumsuz intiba bırakma çabasını tenkit eder. Ayrıntılar için bk. Dayhan, "İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-", 9-15. Bu konuda ayrıca bk. Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru", 437.

<sup>35</sup> Ayrıntılar için bk. Özcan Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'ân ve Sünnet) 'Yeniden Okuma'daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algulama Sempozyum Bildiriler Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 1/19-26.

<sup>36</sup> Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher", 114-115.

<sup>37</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 50.

<sup>38</sup> Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 37.

Goldziher'in yaptığı gibi Türklere duyduğu nefreti Arap sempatzanlığıyla örtmeye çalışmış, Türkleri yalan, iftira ve yanlış bilgilerle sömürgeci bir millet olarak takdim etmiştir. Nitekim Lawrence, bilimsel inceleme süsü verilmiş gezilerle bedevî Araplar arasında dolaşmış, İngiltere tarafından Osmanlı Devleti'ni yıkmak için Irak'ta bir Arap isyanı çıkartmakla görevlendirilmiş, başarısız olunca Hicaz'da Mekke Emiri Şerif Hüseyin'in (1853-1931) Osmanlılara karşı ayaklanmasının ardından<sup>39</sup> bölgeye gönderilmiş, bedevîlere dağıtılmak üzere bol miktardaki parayla Şerif Hüseyin'in yanına gelmiş, onu maddî ve siyasî açıdan desteklemiştir.<sup>40</sup> Arapça ve Türkçe dâhil olmak üzere on yabancı dili akıcı bir şekilde konuşan arkeolog ve sanat tarihçisi İngiliz kadın ajan Gertrude Lowthian Bell (1868-1926) de<sup>41</sup> Müslüman kıyafetleri giyen, Müslümanlar gibi ibadet eden, Hicaz Emiri Hüseyin'in büyük oğlu Faysal'ın yakın dostu olan, bu sayede Şerif Hüseyin ve çevresini etkileyip güvenlerini kazanan, Hâşimîlerin nüfûzunu kullanarak Berberîleri ve çöl bedevîlerini Osmanlı aleyhine kışkırtan bir başka İngiliz ajanıdır. Nitekim Edward Lawrence ile Gertrude Bell 1911'de Nizip'in güneydoğusunda Suriye sınırındaki Kargamış'ta tanışmış, her ikisi de İngiltere tarafından 1915 yılı Ekim ayında Osmanlı idaresine karşı Arap ayaklanmalarını organize etmek üzere Kahire'de görevlendirilmişlerdir.<sup>42</sup> Goldziher'in de Arapçanın lehçelerini öğrenmek ve kitap temin etmek için İslâm coğrafyasına seyahatler yaptığı iddia edilse de<sup>43</sup> geri planda siyasî misyonla hareket ettiği, tıpkı Lawrence ve Gertrude Bell'in yaptığı gibi Osmanlı Devleti'nin yıkılışında önemli rol

<sup>39</sup> Şerif Hüseyin, İngilizlerle yaptığı pazarlıklarda bedevî Arapların Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanması durumunda İngiltere'nin kendi krallığını tanımasını istemiş, Arap krallığının sınırlarını belirlemiş ve Kasım 1916'da kendisini Arap ülkelerinin kralı ilân etmiştir. Ancak isyana kalkıştığında beklediği desteği bulamamış, ihanetle itham edilmiş ve birçok Arap tarafından Müslüman bir devlete karşı İngilizlerle iş birliğine giriştiği için lânetlenmiştir. Azmi Özcan, "Şerif Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/585-586.

<sup>40</sup> Lawrence, Medine'deki Türk birliğine yardım sağlayan Hicaz demiryolunun tahrip edilmesi, bazı Türk birliklerine baskınlar yapılması ve Akabe Limanı'nın ele geçirilmesinde önemli görevler üstlenmiştir. bk. Orhan Koloğlu, "Lawrence, Thomas Edward", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/114-116. Kanaatimizce daha sonra Lawrence'in kimliği deşifre olunca geri plana çekilmiş, bir müddet İngiltere'de ordunun farklı birimlerinde görevlendirilmiştir.

<sup>41</sup> Semavi Eyice, "Bell, Gertrude Lowthian", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/422-423.

<sup>42</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Eyice, "Bell, Gertrude Lowthian", 5/422-423.

<sup>43</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 84-86.

oynadığı, pek çok İngiliz ajanı gibi<sup>44</sup> ayrılıkçı fikirler aşılıyarak bedevî Arapları kışkırttığı söylenebilir.<sup>45</sup> Nitekim Goldziher'in yaptıklarına bakıldığında gezilerini siyasî amaçlarla gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Gerek Said Hatiboğlu<sup>46</sup> gerekse İbrahim Hatiboğlu onun seyahatlerini siyasî misyonla yaptığı kanaatinde. Çünkü o, gezilerini siyasî amaçla yaptığını düşündürtecek şekilde gittiği yerlerde Avusturya-Macaristan resmî makamlarıyla sürekli iletişim halinde olmuş, ziyaret ettiği şehirlerde öncelikle elçilikler ve Yahudi çevreleriyle görüşmüş, dönüşte de resmî makamlara raporlar sunmuştur.<sup>47</sup> Ahmet Yücel, oryantalistlerin sömürge hükümetlerinin verdiği görevleri üstlenmelerinin onların araştırmalarını aynı zamanda siyasî amaçlarla da yaptıklarını gösterdiğini kaydetmiştir.<sup>48</sup> Yücel, Goldziher'in Yakınoğu gezisine Macaristan Eğitim Bakanlığı hesabına çıktığını, ünlü oryantalist Joseph Schact'ın (1902-1969) da İngiliz Enformasyon Bakanlığı adına Doğu uzmanı olarak görev yaptığını ifade etmiştir.<sup>49</sup> Akgün ise, Goldziher'in Ortadoğu gezisinin siyasî amaçla yaptığını doğrulayacak herhangi bir delilin bulunmadığını, günlükleri ve mektupları yayımlandıktan sonra böyle bir amacın gizli kalmasının söz konusu olmayacağını iddia etmiştir.<sup>50</sup> Kanaatimizce esas niyetini gizleyerek

<sup>44</sup> Kargamış'ta British Museum adına arkeolojik kazılar yapan İngiliz arkeologlarından L. Wooley, Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinde (Girit, Tesalya, Anadolu) yıllarca dolaşan arkeolog D. Hogarth ve Anadolu'yu baştanbaşa gezen Anadolu arkeolojisi uzmanı Sykes de İngiliz istihbarat servisinde çalışmış, Osmanlı Devleti'nin yıkılışında önemli görevler üstlenmiştir. bk. Eyice, "Bell, Gertrude Lowthian", 5/423; Koloğlu, "Lawrence, Thomas Edward", 27/115.

<sup>45</sup> Goldziher'in İngiliz ve Osmanlı hâkimiyetine son verilmesi çabaları, yerel halkların özgürlüğü için çalışan hareketlere desteği, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gerektiğine dair vurguları, Urâbî isyanı ve siyasî amaçlı faaliyetleri hakkında bk. Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi", 115; Hatiboğlu, "Yakınoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi", 155.

<sup>46</sup> Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/103.

<sup>47</sup> Hatiboğlu, "Yakınoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi", 154; Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi", 107, 110, 121.

<sup>48</sup> Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 26-29.

<sup>49</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 190-191.

<sup>50</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 84-86. Akgün, Goldziher'in siyasetin oryantalizm çalışmalarına girmesinden rahatsız olduğunu, ayrıca misyonerlik faaliyetlerine de karşı çıktığını iddia eder. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 83. Yıllardır Goldziher hakkında

hedeflerine ulaşma konusunda mâhir olan ve amacını gerçekleştirmek için her türlü vasıtayı kullandığını bizzat kendisi itiraf eden Goldziher'in<sup>51</sup> o dönemde Müslümanların hâmisî olan Osmanlı Devleti'nin parçalanması politikasına Arapları kışkırtarak ve ayrılıkçı fikirler aşılayarak hizmet ettiği,<sup>52</sup> Filistin'de Yahudi devletinin kurulması çabalarına katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Goldziher, Osmanlı Devleti'nde cereyan eden bağımsızlık hareketlerini desteklerken Siyonist hareket içinde bir aktivist olarak yer almasa da ayrılıkçı hareketlere verdiği siyasal ve düşünsel destekle Yahudi devletinin kurulmasına fikrî planda yardım etmiştir. Bu bakımdan Goldziher'in "Siyonist hareketle doğrudan ilişki içinde bulunmayışı"<sup>53</sup> ve "Filistin'de üç dinin mensuplarının barış içinde yaşamalarını istediği"<sup>54</sup> gibi zayıf gerekçelerle Osmanlı Devleti'nin yıkılışında "son derece etkili olan milliyetçilik akımlarına verdiği güçlü ve alenî desteği" ve Osmanlı idaresine yönelttiği "keskin eleştirileri"<sup>55</sup> gözden kaçırmamak icap eder. Nitekim millî iradeye karşı gerçekleştirilen askerî veya sivil darbeye fiilen katılmasa da darbeyi fikren desteklemek nasıl suça ve suçluya sahip çıkmak ise

---

araştırmalar yapan ve onu yakından tanımaya çalışan bir akademisyen olarak ifade edebilirim ki, Goldziher perde önünde her ne kadar bu tür sözler söylese de perde arkasında söylediklerinin tam tersini yapan bir oryantalist olup hayatı boyunca ilmî misyonerlik yapmıştır. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere ona tenkit yönelten araştırmacılar "zihninde kurguladıklarını kaynaklara zorla doğrulamaya çalıştığı, işine yarayan rivâyetleri seçerek aldığı, keyfî teviller ve kolay genellemeler yaptığı" düşünülmektedir. Biz de makalenin ilk başlığında sıraladığımız gerekçelere dayanarak onun İslâm aleyhtarı çalışmaları yürüttüğünü ve ilmî misyonerlik yaptığını düşünmekteyiz. Bu kanaatimiz salt bir iddiadan öte hem onunla ilgili bu zamana kadar araştırmalarımızdan elde ettiğimiz bilgi ve birikime hem de adı geçen Doğulu ve Batılı araştırmacıların ulaştıkları ortak tespitlere dayanmaktadır.

<sup>51</sup> Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105.

<sup>52</sup> Osmanlı yönetimine karşı Arapları kışkırtmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 37.

<sup>53</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 39, 77, 79-80. Hüseyin Akgün, Goldziher'in siyonizm karşıtı olduğunu, zira onun Yahudiliği etnik bir kimlik değil din olarak gördüğünü kaydetmiştir. Kanaatimizce Goldziher'in hayatı boyunca yaptıklarına çok yönlü ve bütüncül bakıldığında, milliyetçilik akımlarına verdiği güçlü destek ve Osmanlı idaresine yönelttiği keskin eleştiriler dikkate alındığında her ne kadar siyonizm karşıtı gibi görünse ve bir aktivist olarak bu hareketin içinde yer almasa da geri planda kalemiyle Siyonistlerin çabalarına destek olduğu, Filistin'de Yahudi devletinin kurulması gayretlerine fikrî planda katkı sağladığı ifade edilebilir.

<sup>54</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 95.

<sup>55</sup> Osmanlı hâkimiyetine karşı Arap millî harekâtını dil, kültür ve ideoloji açısından desteklemesiyle ilgili bilgi için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 50.

Goldziher'in de bir aktivist olarak Siyonist hareket içinde yer alması da düşünceleriyle bazı Arapları etkilemesi ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışına destek vermesi suçtur ve aynı hedefe yönelik eylemlerdir. Bu itibarla fiilen darbeye katılanları suçlayıp darbeye fikrî, siyasî ve ekonomik destek sağlayanları suçsuz görmek nasıl yanlışsa Goldziher'i de bu konuda suçsuz/kusursuz görmek yanlıştır. Çünkü Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını isteyen biriyle Osmanlı Devleti'ni yıkmak için uğraşan birinin hedefi ortaktır ve her ikisi de bu amaç için iş birliği hâlinindedir. Dolayısıyla hukuk önünde alacakları cezalar farklı olsa da aynı amaca hizmet ettikleri için suç ortaklıkları söz konusudur. Bir başka ifadeyle masum ve silahsız insanlara saldırılar düzenleyen teröristler ile teröristlere yardım ve yataklık eden sivil destekçiler nasıl suçluysa darbeyi yapanlar ile onları maddî ve manevî destek sağlayanlar da aynı şekilde suçludur. Dolayısıyla Goldziher'in de Osmanlı Devleti'nin yıkılışına ve Filistin topraklarında Yahudi devletinin kuruluşuna verdiği alenî ve güçlü destek nedeniyle masum olmadığı ifade edilebilir.

Diğer taraftan Goldziher'in İstanbul, Şam, Kahire, Beyrut ve Kudüs gezilerinde gittiği her yerde “ortama göre Müslüman, Hristiyan veya Yahudi gibi davranmaktan çekinmemesi”<sup>56</sup> onun kimliği, kişiliği ve karakteri hakkında da bir fikir vermektedir. Goldziher'in İslâm hakkında yaptığı değerlendirmelerinde “bilimsel araştırma yöntemlerine sadık kaldığı, tarafsız ve objektif bir yaklaşım sergilediği”<sup>57</sup> şeklindeki görüşlerin bu bilgiden hareketle yeniden ele alınmasının zarurî olduğu ifade edilebilir. Zira farklı din mensupları yanında onlardan biriymiş gibi görünme tavrı özellikle din psikolojisi alanında çalışanların tetkikine muhtaç görünmektedir. Goldziher'in de tıpkı Lawrence ve Gertrude Bell gibi Arap kıyafetleri giymesi, onlar gibi namaz kılması, mescide gitmesi, sohbetlere katılması, kendini Müslüman gibi hissettiğini söyleyip<sup>58</sup> Araplara şirin görünmesi, sempatilerini kazanması, sonra da istediği hedefe onları

<sup>56</sup> Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher”, 111.

<sup>57</sup> Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 16, 22-23.

<sup>58</sup> Nitekim Almanca kaleme aldığı günlüğü Tagebuch'un Arapça tercümesinde Goldziher; “*Şu son haftalarımı artık tamamıyla iman ettiğim İslamiyet ruhuyla geçirdim. Tüm benliğim ve duygularım Müslüman oldum ve İslâm'ın tek din olduğuna inandım*” demektedir. bk. Muhammed Avni Abdurraûf, *Yevmiyyâtü Ignaz Goldziher* (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-terceme, 2016), 135. Her ne kadar Goldziher günlüklerinde böyle demiş olsa da onun bir Yahudi olarak hayata gözlerini yumduğu, Budapeşte'de Yahudi mezarlığındaki aile kabristanına defnedildiği bilinmektedir. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 47, 59.

kolaylıkla yönlendirmesi imkân dâhilindedir. Nitekim tarihî veriler Goldziher'in bu hususta başarılı olduğunu, hedeflerine ulaştığını, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına verdiği desteğin işe yaradığını ve istediği sonuçları elde ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Goldziher'in tutarsız ve çelişkili sözler söyleyen biri olarak anılmayı göze almak ve akademik itibarını yerle yeksan etmek pahasına Arapları övmekten çekinmemesinin asıl nedeninin "amaçlarını gerçekleştirmede onları bir araç olarak kullanmak istemesi" olduğu söylenebilir.

### 3. Goldziher'in Müslümanlara Yönelik İthamları

Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i Kitap'ın çoğunluğunun Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna dair kesin deliller geldikten sonra sırf kıskançlıkları nedeniyle ayrılığa düştüklerini<sup>59</sup> ve iman etmediklerini haber verir. Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e Ehl-i Kitap'a kendisinin örneği görülmemiş bir peygamber olmadığını, diğer elçiler gibi bir elçi olduğunu, kendisinden önce nice peygamberlerin gelip geçtiğini, dolayısıyla bu işi ilk kendisinin başlatmadığını, elçilik bakımından diğer peygamberlerle arasında bir farkın bulunmadığını söylemesini emreder.<sup>60</sup> Aynı şekilde Kur'ân, insanlar içerisinde Müslümanlara düşmanlıkta en şiddetli olanların önce Yahudiler sonra da Allah'tan başka varlıklara ilahlık yakıştıranlar olduğunu,<sup>61</sup> bu dünya hayatında Müslümanların hem Ehl-i Kitap'tan hem de bu müşriklerden kırıncı ve incitici sözler işiteceklerini<sup>62</sup> bildirir. Allah Teâlâ, Ehl-i Kitap'ın büyük bir kısmının Müslümanlara kıskançlık beslediğini/besleyeceğini, onları dinlerinden döndürmek isteyeceklerini,<sup>63</sup> kötülük yapmaktan geri durmayacaklarını, sıkıntıya düşmelerini arzulayacaklarını, ağızlarından nefretin dolup taşıdığını, kalplerinde gizlediklerinin ise açığa vurduklarından çok daha büyük olduğunu,<sup>64</sup> onların yaşam tarzlarına uymadıkça Yahudi ve Hristiyanların Müslümanlardan asla hoşnut olmayacaklarını<sup>65</sup> haber verir. Bu nedenledir

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/19. Ehl-i Kitap'ın haset ve kıskançlıklarından dolayı İslâm'ı kabul etmemeleriyle ilgili diğer bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/90, 109, 213; eş-Şûra 42/14; el-Câsiye 45/17.

<sup>60</sup> "De ki: "Ben peygamberlerin ilki değilim..." el-Ahkâf 46/9.

<sup>61</sup> el-Mâide 5/82.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/186.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/120.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân 3/118.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/120. Ayrıca bk. el-Mâide 5/51

ki Goldziher başta olmak üzere oryantalistlerin büyük bir kısmı İslâm'a, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara iyi gözle bakmaz.<sup>66</sup> Günümüzde Batı'da kilise eğitimi görmüş kimseler hâlâ Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmediğine, Kur'ân'ın Yüce Allah'tan gelen bir vahiy olmadığına ve onu Hz. Muhammed'in yazdığına inanır.<sup>67</sup> Oryantalistlerin çoğunluğu Tevrat ve İncil'in itibarının sarsılacağı gerekçesiyle Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e vahiy edildiğini ve onun da diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğunu kabule yanaşmaz. Çünkü onlar açısından böyle yapmak, Kur'ân'ın nihai doğrular içeren son kutsal kitap olduğunu kabul etmek anlamına gelecek ve tüm iddialarını geçersiz ve temelsiz kılacaktır. Bu bakımdan Goldziher'in de benzer düşünceleri savunan bir oryantalist olduğu, kıskançlıkla hareket ettiği, İslâm'ın son din oluşunu<sup>68</sup> içine sindiremediği, Hz. Muhammed başta olmak üzere sahâbe, tabiîn, İslâm âlimleri, Müslümanlar ve özellikle de Türklere karşı menfi tavırlar sergilediği eserlerinin satır aralarındaki beyanlarından anlaşılmaktadır.

Aşağıda muhtelif başlıklar altında Goldziher'in bu tavrının muhtemel nedenleri üzerinde durulacak, Hz. Muhammed, sahâbe, tabiîn ve İslâm âlimlerine yönelik negatif tutumu ele alınacak, Müslümanlara karşı sergilediği çelişkiler ve tutarsızlıklar değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### 3.1. Goldziher'in Hz. Muhammed'e Yönelik İthamları

Goldziher, Hz. Muhammed'i peygamber değil İslâm'ın kurucusu,<sup>69</sup> İslâm'ı da tarihî bir olgu ve bu oluşa katkıda bulunan bütün faktörlerin ortak eseri<sup>70</sup> kabul etmiş, İslâm âlimlerini “din ikâme eden kişiler” olarak

<sup>66</sup> Sabri Çap, “Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 259.

<sup>67</sup> Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 189, 197-200, 207.

<sup>68</sup> “Gerçek şu ki, Allah katında (tek ve gerçek) din İslam'dır...” Âl-i İmrân 3/19.

<sup>69</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 101, 113. Akgün, Goldziher'in İslâm'ın ilk yalın/saf halini ifade etmek için “Alter Islam=Eski İslâm”, diğer kültürlerin tesiriyle ortaya çıkan yeni hâlini anlatmak üzere de “Junge Islam=Genç İslâm” kavramlarını kullandığını belirtir. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 271.

<sup>70</sup> Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/107-108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Çap, “Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri”, 247. Goldziher, İslâm'ı vahiy kaynaklı bir din değil beşer ürünü kabul etmiştir. bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 196.

tanıtmış, müçtehitlerin dini anlama çabalarını “din oluşturmak” şeklinde göstermiştir.<sup>71</sup> Goldziher, Hz. Muhammed’in Ehl-i Kitab’ın kutsal kitaplarını referans alıp Kur’ân’ı yazdığını,<sup>72</sup> Kur’ân’ın bir hadis kaynağı<sup>73</sup> ve dünya edebiyatının bir abidesi olduğunu,<sup>74</sup> tarihte dinî bir cemaat tarafından vahiy ürünü kabul edilen hiçbir kanonik (sahih kabul edilen) kitabın ilk yıllarında Kur’ân metni kadar yalpalayan ve güven vermeyen bir görünüm arz etmediğini ileri sürmüştür.<sup>75</sup> O, “Kur’ân’da mevcut İncil hikâyeleri”<sup>76</sup> diyerek Hz. Muhammed’in Kur’ân’ı yazarken Hıristiyanlıktan iktibaslar yaptığını,<sup>77</sup> İncil’den aldığı efsaneleri kısmen bozarak Kur’ân’da birleştirdiğini, ayrıca Kur’ân’ın birçok yerini müphem bıraktığını<sup>78</sup> iddia etmiştir. Goldziher’e göre Hz. Muhammed dilinin fesahatini kullanarak kentlileri, gâibten haberler vererek de bedevîleri ikna etmiş, ancak yine de Kur’ân’da bedevîlerin ihtida konusunda inatçı olduklarını söyleyerek<sup>79</sup> onlardan şikâyetçi olmuştur.<sup>80</sup>

Bekir Karlığa, Goldziher’in Hz. Muhammed’in vahiy almasını “patolojik bir hâl” olarak nitelemesini bilim, tarih ve felsefe ışığında incelemiş, bu iddianın hiçbir geçerliliği olmayan önyargılar, dayanaksız

<sup>71</sup> Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/107. Goldziher’in kitabının tanıtımını yapan Hülya Alper de bu konuya dikkat çeker. bk. Ignaz Goldziher, *The Zabiris: Their Doctrine and Their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn, Giriş, Camilla Adang (Leiden: E. J. Brill, 2008, XXV+227 sh), Kitabı tanıtan, Hülya Alper, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 125-126. Ayrıca bk. Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 128.

<sup>72</sup> Akgün, Goldziher’in Kur’ân’ı Hz. Muhammed’in yazdığı iddiasını hiçbir Müslümanın kabul edemeyeceği ölçüde aşırı bulur. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 304.

<sup>73</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 294.

<sup>74</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/28. Goldziher’e göre Cahiliye dönemi bilgisizlik dönemi değil, kabalığın, barbarlığın ve gaddarlığın hüküm sürdüğü zaman dilimidir. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/309-311. Bize göre ise Cahiliye dönemi, “Kur’ân ve sahih sünnetin ilkelerinin aydınlatmadığı hayat tarzının egemen olduğu her devir ve dönemdir.”

<sup>75</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113.

<sup>76</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/255.

<sup>77</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/501-502.

<sup>78</sup> Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 124.

<sup>79</sup> Kur’ân’da bedevîleri eleştiren bazı âyetler için bk. et-Tevbe 9/97-98; el-Fetih 48/11, 16; el-Hucurât 49/11.

<sup>80</sup> Kızılkaya Yılmaz, “Goldziher’in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru”, 426 vd.



kanaatler, mutaassıp ve saldırgan bir bağnazlıktan kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>81</sup> M. Said Hatiboğlu da Kur'ân-ı Kerîm'in ilahî menşeyini kabule yanaşmayan Goldziher ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Batı'da ve Doğu'da bu derece önem verilen Goldziher'in İslâm dünyasında ilmî seviyede araştırmaların benüz yapılmadığı bir devirde otorite kurmuş olması onun gerçekten bu değere layık olduğu anlamına gelmez. Zengin kaynaklara dayalı kitap ve makaleleri İslâm ilim muhitlerinde bütünüyle tenkitten geçirilmemiş olmakla beraber onlardan bazıları üzerinde yapılmış ilmî değerlendirmeler Goldziher'in pek çok yerde hissiyatına mağlup olduğunu, haksız ve yanlış sonuçlara vardığını göstermektedir. Bununla birlikte onun ilmî tarafsızlığını zaman zaman elden bırakmadığı, İslâm'ın hoşgörü ve mistik rubanîyetine duyduğu hayranlığı dile getirdiği, Kur'ân-ı Kerîm'in ilahî menşeyini pek kabule yanaşmazken, dünya edebiyatının bir şabeseri olduğunu itiraf etmekten de kendisini alamadığı görülmektedir."<sup>82</sup>

Goldziher, Hz. Muhammed'i "semavî kitaplar okuyan bir genç",<sup>83</sup> "kendini kavminin peygamberi olmaya muktedir kılan bir deha",<sup>84</sup> "Medine'de birkaç dindar mürit tarafından kabul görmüş Mekkeli bir hayalperest",<sup>85</sup> "inzivaya çekildiği mağarada evhamlar ve yoğunlaşan halüsinasyonlar gören",<sup>86</sup> "sinir krizleri geçiren",<sup>87</sup> "epileptik esnaf"<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Bekir Karlığa, "Goldziher'in Kur'ân'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997)*, *Bildiriler* (İstanbul: İrfan Vakfı, 1999), 31-38, 39-43.

<sup>82</sup> Hatiboğlu, "Goldziher", 14/103.

<sup>83</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/50.

<sup>84</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/51.

<sup>85</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/47.

<sup>86</sup> Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 96.

<sup>87</sup> Akgün, Goldziher'in bu tür garip ifadelerini Hz. Muhammed ile ilgili diğer söz ve düşünceleriyle telif etmekte oldukça zorlandığını ifade eder. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 103, 109-110. Kanaatimizce ilerleyen yıllarda Goldziher'in hayatı daha ayrıntılı olarak incelendiği, onun siyâsî, dinî, ilmî kimliği, insanî ilişkileri, zafiyetleri ve duygusal yönü hakkında önemli bilgiler ihtiva eden günlükleri, seyahat yazıları - sansürlenmiş kısımlar dâhil olmak üzere- ortaya çıkartıldığı ve şahsiyeti hakkında nitelikli bilimsel araştırmalar çoğaldığı takdirde Goldziher'in karakteri hakkında daha isabetli değerlendirmeler yapılabilecektir. (Nitekim İbrahim Hatiboğlu, Goldziher'in günlüklerinde duyurulması istenmeyen özel bilgiler olduğu için oğlu Karl'ın bunların yayınlanması konusunda isteksiz davrandığını kaydetmiştir. Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher", 110.)

<sup>88</sup> Goldziher, "epileptik esnaf" ifadesiyle Hz. Peygamber'in vahiy alırken girdiği olağanüstü ve titreyen hâle telmihte bulunmuş, sara nöbetleri geçiren bir menfaatpereste benzetip onunla alay etmiştir. bk. Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 117.

şeklinde tanıtmıştır. Goldziher, her ne kadar ara sıra Hz. Muhammed'i öven ifadeler kullansa da onu itibarsızlaştırmak için asılsız ve uydurma rivâyetlere dayanarak "fakirlikten çok korkan, zenginliği arzulayan, kendine seksen deve kıymetinde mücevher satın alan",<sup>89</sup> "insanlar arasında ayrımcılık yapan",<sup>90</sup> "ırkçılığı ve kabileciliği normal karşılayan"<sup>91</sup> ve "eşlerini kıskanmayan biri"<sup>92</sup> olarak tanıtmaktan ve onunla ilgili kötü bir algı oluşturmaktan da çekinmemiştir.

Sonuç olarak, Goldziher'in tarafsız görünmeye çalıştığı, zaman zaman Hz. Muhammed'i metheden ifadeler kullansa da bilimsel araştırma yöntemlerine riayet etmediği, objektif olamadığı ve Hz. Peygamber'i çok yanlış tanıttığı görülmektedir.<sup>93</sup> Goldziher'in Hz. Muhammed ile ilgili

<sup>89</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/515-516.

<sup>90</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126.

<sup>91</sup> Goldziher, ırkçılığı yasaklayan hadislerin sonradan üretilip Hz. Muhammed'e nispet edildiğini iddia etmiştir. bk. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/162. Oysa Hz. Muhammed, ırkçılık ve ayrımcılık yapılmasını doğru bulmamış ve bizzat yasaklamıştır. bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Edeb", 112; Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. M. Fuâd Abdalbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fiten", 7.

<sup>92</sup> Talat Koçyiğit, "Goldziher'in İslâmî gerçekleri tahrif etmede ve bunu birtakım delillere dayandırmada son derece mahir olduğunu belirtip onun bu iddiasını güçlü delillerle çürütür. bk. Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid", 43-55.

<sup>93</sup> Eskiden beri bazı Batılı yazar ve oryantalistler, Hz. Peygamber hakkında nefret dolu ifadeler kullanmışlardır. Kanaatimizce bunların ilki Hz. Muhammed'in Eski ve Yeni Ahit okuduğunu, rahip Bahira ile görüştüğünü, sapık bir mezhep kurduğunu ve sahte bir peygamber olduğunu iddia eden manastır papazı Yuhannâ ed-Dımaşki'dir (ö. 132/749). [bk. Ömer Faruk Harman, "Yuhannâ ed-Dımaşki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/581]. Hz. Muhammed'i "bölücülük ve sapık inanç tohumları eken cehennemlik birisi" diye tanıtan *İlâhî Komedyâ* yazarı İtalyan Dante Alighieri (1265-1321), [bk. Mahmut H. Şakiroğlu, "İlâhî Komedyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/69], hadislerin Talmud'dan alındığını iddia eden ve Hz. Muhammed'e "meşhur düzenbaz, sahtekâr, yalancı peygamber" diyerek hakaret eden Fransız şarkiyatçı D'Herbeloth (1625-1695), [bk. Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", 12.], Hz. Muhammed hakkında alaycı ve aşağılayıcı dil kullanan Reinhart Dozy (1820-1883), [bk. Mehmet Özdemir, "Dozy, Reinhart Pieter Anne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/514], "Resûl-i Ekrem hakkında saldırgan bir dil kullanan ve ona sahte peygamber" diyen Sir William Muir (1819-1905) [bk. Christine Woodhead, "Muir, Sir William", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,

analizlerinde tarihî gerçekleri bilerek çarpıttığı, rivâyetleri keyfî şekilde yorumladığı, hakikatlerle örtüşmeyen hissî, maksatlı ve önyargılı değerlendirmelerde bulunduğu, Hz. Peygamber'in saygınlığını zedelemek için her yola başvurduğu anlaşılmaktadır.

### 3.2. Goldziher'in Sahâbîlere Yönelik İthamları

Goldziher, Hz. Peygamber'in yol arkadaşları olan bazı sahabîlere de haksız ithamlarda bulunmuştur. Örneğin o, birçok uydurma hadis naklederek muksirûndan olan sahâbî Ebû Hureyre (ö. 58/678) hakkında “mevzû hadis nakleden, güvenilirmez, özensiz ve yalancı biri” şeklinde negatif bir algı oluşturduktan hemen sonra; “Aslında bu uydurmaların sonradan ona nispet edilmiş olma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir”<sup>94</sup> şeklinde ihtiyatlı cümleler kurarak kendini geri plana çekip tarafsız görünmeye çalışmıştır. Zira Goldziher, bir kimse veya konu hakkında mitoloji, mevzû hadis, asılsız veya yalan haberlere dayanarak menfî algı oluşturduktan hemen sonra “bu tür sözlerle” kendini geriye çekme ve tarafsız görünme konusunda son derece mâhir bir oryantalisttir. Oysa onun bu yaptığı ne akademik ne de etik bir tavidir. Ancak Goldziher'in bu özelliğini bilmeyen birçok Batılı veya İslâm araştırmacısı<sup>95</sup> bu ve benzeri temkinli ifadelerine bakarak “onun tarafsız, objektif, dengeli ve dürüst bir ilim insanı” olduğunu zannedebilmiştir.

Goldziher, Hz. Peygamber'in duasına mazhar olan,<sup>96</sup> etkileyici sözleriyle müşriklerin hicivlerini ve kara propagandalarını tesirsiz hâle

---

2020), 31/94] bunlardan bazılarıdır. Goldziher'in de bunların ilmî görünümü bir devamı olduğu, Hz. Muhammed'i hayalperest, halüsinasyonlar gören ve sinir nöbetleri geçiren birisi olarak tanıttığı ve bu geleneği sürdürdüğü görülmektedir.

<sup>94</sup> Ayrıntılar için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 170-172.

<sup>95</sup> Örneğin Hayri Kırbaçoğlu, Goldziher'in bu üslubunu tam olarak bilmediği için objektif ve tarafsız ilim adamı olduğunu zannetmiş, yaptığı bir çalışmada onu savunmuştur. bk. Kırbaçoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 14-291.

<sup>96</sup> Hz. Peygamber, Kureyş müşriklerinin Müslümanlar aleyhine yürüttükleri kara propagandalara şüirleriyle cevap verme sorumluluğunu yüklediği Hassân b. Sâbit'e; “Allah'ım! Onu rûbu'l-kuds ile (ilâhî ilhamla/manevî yardımla) destekle!” diye dua etmiştir. bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîbu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 68; “Bed'ul-halk”, 6; “Edeb”, 91; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neyşâbûrî, *Sahîbu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fedâil”, 34; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 87; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sabîh (Sünenü't-Tirmizî)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Edeb”, 70; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mesâcid”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/269; 4/298, 301; 5/222; 6/72.

getiren, İslâm'a sayısız faydaları dokunan, şiiirleriyle Müslümanları motive eden sahâbî Hassan b. Sâbit'i (ö. 60/680); "*İslâm şairi ve Muhammed'in methinin ve zaferinin borazanı Hassan b. Sâbit*"<sup>97</sup> şeklinde yanlış tanıtmış, onu "Muhammed'e yağcılık ve dalkavukluk yapan biriymiş gibi" takdim etmiştir. Çünkü Hassan b. Sâbit o dönemde hem Ehl-i Kitab'ın hem de Arap müşriklerin yalan ve iftiralarnı etkili şiiirleriyle boşa çıkartmış, planlarını bozmuş, Müslümanları cesaretlendirmiş, böylece hem o dönemin hem de daha sonraki Yahudi ve Hristiyanların öfkelerini üzerine celp etmiştir. Kanaatimizce Yahudi oryantalist Goldziher'in Hassan b. Sâbit'e beslediği husumetin nedenlerinden birisi Hassan b. Sâbit'in İslâm'a yaptığı bu büyük hizmetlerden duyduğu rahatsızlık olsa gerektir.

### 3.3. Goldziher'in Tabîne Yönelik İthamları

Goldziher, tezlerinin önünde engel oluşturan ve iddialarnı geçersiz kılan tabîin neslinden bazı kimselere de haksız ithamlarda bulunmuştur. Mesela o, hadislerin tedvînini üçüncü asrın başlarına tarihlendirmek amacıyla<sup>98</sup> Halife Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) hadislerin tedvîn emrini vermesini bir türlü kabullenememiş, konuyla ilgili tüm rivâyetleri uydurma sayıp reddetmiştir.<sup>99</sup> Goldziher, tezi çökeceği için olsa gerek Ömer b. Abdülazîz'in, Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm'a (ö. 120/738) yazdığı ve "âlimlerin yanındaki hadisleri toplaması emrini verdiği rivâyetin" de uydurma olduğunu iddia etmiştir.<sup>100</sup> Benzer şekilde Goldziher, hedefine ulaşmak için Ömer b. Abdülazîz'in emriyle hadislerin tedvîninde önemli görev üstlenen İbn Şihâb ez-Zühri'yi (ö. 124/742) hadis uydurup yayan birisi olarak itham etmekte tereddüt göstermemiştir.<sup>101</sup> Goldziher, devleti

<sup>97</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/63.

<sup>98</sup> Hadislerin büyük çoğunluğunun dinî, sosyal ve siyasî gelişmeler bağlamında ortaya çıktığını düşünen Goldziher, İslâm âlimlerinin yer vermediği "tarihlendirme" kavramını ilk kullanan kişidir. bk. Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru", 436. Ayrıca bk. Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 147-151. Tarihlendirme kavramının ayrıntıları için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidî* (İstanbul: İSAM Yayınları 2013), 23-35.

<sup>99</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/289-290.

<sup>100</sup> Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri", 245.

<sup>101</sup> Araştırmacılar, Goldziher'in bu iddiasının gerçeklerle örtüşmediğini belirtmiş ve muknî delillerle çürütmüşlerdir. Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidî", 48-54; Hatiboğlu, "Goldziher", 14/103-104; Yücel,

yöneten bazı idarecilere de mesnetsiz ithamlarda bulunmuş, Şam ile ilgili rivâyetlerin yöneticiler tarafından uydurtulduğu ileri sürmüştür. Oysa onun bu iddiası da diğer savları gibi somut ve güvenilir delillere dayanmamaktadır. Çünkü Goldziher ihtimallerden hareketle ve asılsız haberlere dayanarak hatalı sonuçlara ulaşmış,<sup>102</sup> ancak bunları sanki “çok güçlü tarihî kanıtlara dayanan kesin doğrularmış” gibi sunmaktan da imtina etmemiştir. Benzer şekilde Goldziher, “sarayda her türlü hadisi uydurmaya hazır bir zümrenin varlığından” söz etmiş,<sup>103</sup> “üç meşic rivâyetinin de sarayın emriyle İbn Şihâb ez-Zühri’ye uydurtulduğunu” ileri sürmüştür. Ancak Goldziher’in bu tespitlerine Müslüman araştırmacılar haklı olarak itiraz etmiş ve iddialarını delillerle çürütmüşlerdir.<sup>104</sup>

Özetle, Goldziher’in kafasında kurguladıklarını birtakım kaynaklara zorla doğrulatmaya çalıştığı, genellemelerini ve maksatlı analizlerini tarihî hakikatlermiş gibi sunduğu, asılsız haberlere başvurarak ve mesnetsiz ithamlara dayanarak tabiî neslinden önemli şahsiyetleri itibarsızlaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Goldziher’in bu yaklaşımının ne akademik ne de etik bir tavır olmadığı açıktır. Dolayısıyla onun geçmişte yaşamış Arap Müslümanları bu şekilde zemmederken yaşadığı dönemdeki Arap Müslümanları övmesi “pragmatist bir tavır sergilediği düşüncesini” akıllara getirmektedir.

### 3.4. Goldziher’in İslâm Âlimlerine Yönelik İthamları

Goldziher, İslâm’a fikirleriyle ve eserleriyle hizmet etmiş âlimleri de itibarsızlaştırıp gözden düşürmek istemiş, onları bilinçli olarak yanlış tanıtmıştır. Örneğin o, statükoya boyun eğdiklerini ve ses çıkarmadıklarını iddia ettiği ulemâ hakkında isim vermeden “munis ilahiyatçılar,”<sup>105</sup> “saray

---

*Hadis Tarihi*, 200, 203, 209; Canikli, “Ignaz Goldziher’in ‘İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II’ Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış”, 350-351; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 173-177.

<sup>102</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 177-178.

<sup>103</sup> Kızılkaya Yılmaz, “Goldziher’in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru”, 459.

<sup>104</sup> Ayrıntılar için bk. Hafize Yazıcı, “Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur” Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı, 12-15 Mayıs 2016* (Isparta: y.y., 2016), 3/16-17.

<sup>105</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/137.

ilahiyatçıları”<sup>106</sup> veya “etek tutucular”<sup>107</sup> şeklinde küçümseyici ve alaycı ifadeler kullanmıştır. Goldziher; “*Her kim benim adıma bilerek yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*”<sup>108</sup> sahîh hadisinin “uydurulmuş peygamberî kelamların istilasına karşı bir tepki olarak”<sup>109</sup> sonradan üretildiğini; “*Ümmetimin ihtilâfı rahmettir*”<sup>110</sup> hadisinin de “saray uleması arabulucu ilahiyatçılar tarafından” formüle edildiğini iddia etmiştir.<sup>111</sup>

Goldziher, hadislerin çoğunluğunun sonradan üretildiğini, “hadisin kaynak olarak menşeinin Medine olduğunu, bu şehirden İslâm’ın en uzak ülkelerine götürüldüğünü” söyledikten hemen sonra; “*Bununla beraber hadislerin büyük bir kısmı o eyaletlerde kendiliğinden vücut bulmuştur*”<sup>112</sup> diyerek hadislerin o bölgelerde yaşayan kimseler tarafından uydurulduğunu ileri sürmüş, o coğrafyada yaşayan âlimleri töhmet altında bırakmıştır. Kanaatimizce onun bu iddiaları her ne kadar bir kısım doğrular içerse de gerçeklerle örtüşmeyen taraflı ve maksatlı analizlerdir.

Goldziher, adı geçen kitabında kurduğu bir cümlede mevzû hadislere doğrudan “uydurma hadisler” demek yerine “taraf tutan nebevî hadisler” demiş, daha sonra “fırka âlimlerinin fırkanın çıkarları için Hz. Muhammed’in sözlerinin kutsî otoritesine bürünerek kalemlerini harekete geçirdiklerini” iddia edip âlimlerin hadis uydurduklarını ima etmiştir. Ancak o, hâlâ bu rivâyetlere “mevzû hadisler” demek yerine “taraf tutan nebevî hadislerin büyük çoğunluğu”<sup>113</sup> demeyi sürdürmüş, “nebevî hadis”

<sup>106</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/107-108.

<sup>107</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/161.

<sup>108</sup> Buhârî, “İlim”, 38; Müslim “Zühd”, 72; “Mukaddime”, 2; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 11; İbn Mâce, “Sünnet”, 4; Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime”, 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/56.

<sup>109</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/185.

<sup>110</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve muşîlü’l-İlbâs amme’s-tebera mine’l-ebâdîsi alâ el-sineti’n-nâs* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 1/64-66. Furkan Kapkaç, bu rivâyetin belli bir senedinin olmadığını, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’in oluşumundan sonra merfû’ olarak Sünnî kaynaklarda görünmeye başladığını ve bir aslının bulunmadığını kaydeder. Furkan Kapkaç, “*İhtilâfu Ümmeti Rahmetun*” Rivâyetinin Hadis Kiriği Açısından Tesbit ve Tablîli (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 124.

<sup>111</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/107-108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 126, 273.

<sup>112</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/243.

<sup>113</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/139.

kavramını bilinçli olarak kullanmaya devam etmiş, hem âlimlere iftira atmış hem hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturmuş<sup>114</sup> hem de hadislerle ilgili kafalarda soru işaretleri oluşturmak istemiştir.

Goldziher zihninde kurguladığı tezin çökmesine sebep olan bazı âlimlere de haksız ithamlar yöneltmiştir. Örneğin o, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Hicâz'da Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767) ile Irak'ta Sa'îd b. Ebî Arûbe'yi (ö. 156/773) hadis rivâyetlerini "bâblara göre ilk tasnif eden kimseler" olarak göstermesini kabul etmemiş ve bu bilgileri geçersiz kılmaya çalışmıştır. Oysa Goldziher'in "eser isimlerinden hareketle İbn Cüreyc ve İbn Ebî Arûbe'nin eserlerinin fıkıh kitapları olduğu" şeklindeki tespitinde yanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>115</sup> Benzer şekilde Goldziher, kafasında kurguladığı tezleri kaynaklara zorakî yöntemlerle doğrulamaya çalışırken *Muvatta'*ın ilk büyük hadis mecmualarından biri olduğu gerçeğini kabule yanaşmamış, onun "bir fıkıh kitabı"<sup>116</sup> olduğu savını ısrarla tekrarlamaya devam etmiştir. Yazar, maksatlı olarak Buhârî'nin *es-Sabîb*'ini de İslâm'da ortaya konulmuş ilk musannef olarak nitelemiştir.<sup>117</sup> Oysa bu tespiti de büyük bir hatadır.<sup>118</sup> Nitekim Goldziher, daha sonra yazdığı bir makalede Buhârî'nin *es-Sabîb*'inden önce yazılmış musannef türü eserlerin varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>119</sup>

Goldziher'in duygularına esir olduğu ve Müslüman âlimlere haksız ithamlarda bulunduğu şu husus da örnek olarak verilebilir. O, büyük İslâm âlimi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl* adlı eserinde Yahudileri eleştirmesine öfkelenerek onun hakkında oldukça ağır ve negatif ifadeler

<sup>114</sup> Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in hadisleri değerlendirme yöntemini tam olarak anlayabilmek için öncelikle onun İslâm tarihi ve İslâm dini hakkındaki fikirlerinin analiz edilmesini, zira onun hadis hakkındaki görüşlerinin İslâm tarihiyle ilgili kanaatlerinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini" ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirleme Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru", 425-454.

<sup>115</sup> Bilge Kılıç, "Ignaz Goldziher'in Hadis Edebiyatı ve Kavramlarına Yaklaşımları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2022), 97.

<sup>116</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/292-294. *Muvatta'* hakkındaki düşünceleri için bk. Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 63-64.

<sup>117</sup> Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/318-319.

<sup>118</sup> Sezgin, Goldziher'i bu konuda tenkit eder. M. Fuad Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmî'i", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 117.

<sup>119</sup> Goldziher, 1896'da yayınladığı bir makalesinde elde ettiği yeni bulgular ışığında *Sabîb-i Buhârî*'den önce de musannef türü eserler yazıldığını kabul etmiş ve bu hatasını telafi etmiştir. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 244-245.

kullanmış, bu İslâm âlimini “dar kafalı ve fanatik” olmakla itham etmiş, onun gayr-i müslimlere karşı müsamahasız olduğunu ileri sürmüştür. Goldziher’in Zâhirîlerle ilgili yazdığı eserin tanıtımını yapan günümüz İslâm araştırmacılarından Hülya Alper, onun İbn Hazm hakkında çizdiği bu olumsuz tablonun İbn Hazm’ın eserlerinde savunduğu fikirlerle örtüşmediğini ve yanlışlandığını tespit edip onu tenkit etmiştir.<sup>120</sup> Bu itibarla Goldziher’in İslâm hakkında araştırmalar yaparken tarafsızlığını kaybettiği, duygularına yenik düştüğü, haksız ve hissî değerlendirmelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Goldziher’in İbn Hazm’ı “dar kafalı ve fanatik” şeklinde itham eden duygusal yaklaşımları aslında kendisinin hoşgörüsüz olduğunu ortaya koymakta, Yahudilerin genelinin yaptığı üzere diğer din mensuplarına karşı “üstenci bakışını ve ideolojik duruşunu” göstermektedir.

### 3.5. Goldziher’in Müslüman Türklere Yönelik İthamları

Goldziher, Osmanlı Devleti’ni kuran, üç kıtaya asırlarca hükmeden, pek çok ırk, renk ve dinden insanın bir arada, barış ve huzur içinde yaşamalarını temin eden Müslüman Türkleri “kaba, abartıcı ve tefessüh etmiş bir millet”<sup>121</sup> şeklinde tanıtmıştır. Kanaatimizce onun Müslüman Türkler hakkında bu tür aşağılayıcı, küçümseyici ve küçük düşürücü ifadeler kullanması, sığ genellemeler yapması, haksız ithamlarda bulunması, ideolojik davrandığını, tarafsızlığını yitirdiğini ve önyargılarıyla hareket ettiğini göstermektedir. Hatiboğlu, Goldziher’in Türklere karşı bu yaklaşımının onları “istilacı bir millet” olarak görmesinden ve Yakındoğu seyahati sırasındaki “siyasî misyonundan” kaynaklanmış olabileceğini ifade etmiştir.<sup>122</sup> Ancak Hüseyin Akgün, Goldziher’in her türlü ırkçılığı ve ayrımcılığı reddettiğini, ayrıca Türkleri aşağılayan ve onlar hakkında yanlış bilgiler verenleri eleştirdiğini iddia ederek Hatiboğlu’nun bu görüşüne katılmamıştır.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*, 125.

<sup>121</sup> Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher”, 114-115; Hatiboğlu, “Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”, 155.

<sup>122</sup> Hatiboğlu, “Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”, 155.

<sup>123</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 81.



Kanaatimizce İbrahim Hatiboğlu'nun Goldziher hakkındaki bu tespitleri son derece tutarlı, isabetli, haklı ve yerindedir. Çünkü Goldziher'in Türkleri hiçbir zaman takdir etmediği, onları "sömürgeci bir millet" olarak gördüğü, kendisine tevdi edilen siyasî misyona uygun hareket ettiği, on üç yaşındayken Yahudi cemaatine kabul merasiminde yaptığı dedelerinin imanına sadakat yeminini hiçbir zaman unutmadığı, aşırı dindar Yahudi olarak yaşadığı ve ölünceye kadar da bu inançtan ayrılmadığı anlaşılmaktadır.<sup>124</sup> Bu oryantalistin "tarafsız görünmek adına" Müslüman Türkler hakkında -Akgün'ün tespit ettiği üzere- zaman zaman bazı olumlu ifadeler kullansa da onlara iyi gözle bakmadığı, Türkler tarafından kurulan Osmanlı Devleti'nin yıkılması için bedevî Araplara ayrılıkçı fikirler aşıladığı, Filistin'de Yahudi devletinin kurulması çabalarına düşünsel manada destek olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Goldziher'in 1889'da Stockholm'da icra edilen VIII. Uluslararası Müsteşrikler Kongresi'nde "oryantalizm alanında sergilediği üstün başarılar nedeniyle" dönemin İsveç ve Norveç Kralı II. Oskar Frederik (1829-1907) tarafından büyük altın madalyaya<sup>125</sup> layık görülmesi, onun kendisine verilen vazifeleri hakkıyla yaptığını göstermektedir, denilebilir.

### Sonuç

Ignaz Goldziher'in İslâm kültür araştırmalarına sağladığı katkılar övgüye değer olmakla birlikte Müslüman ve bazı Batılı araştırmacılar tarafından bilimsel araştırma ilkelerine aykırı davranışları nedeniyle tenkit edildiği görülmektedir. Nitekim Goldziher'in tezini destekleyen rivâyetleri seçerek alması, keyfî yorumlara yönelmesi, gerçekleri tahtirif etmesi, çok sayıda kaynağı tetkik etmesine rağmen sadece kendi kurgusuna uygun olan sonuçları ön plana çıkartması, eksik alıntılar yapması, savunduğu tezi destekleyen delilleri yanlış yorumlaması, görüşleri arasında tutarsızlıklar olması, zaman zaman tenakuza düşmesi, kafasındaki fikre ters düşen delillere itibar etmemesi, ulaştığı sonuçları sanki tam bir tümevarım ve titiz bir çalışma sonucu elde edilmiş genel hükümler gibi sunması, meselelere açık aramak amacıyla yaklaşması, uydurma rivâyetler üzerine hüküm bina etmesi, konuları yanlı olarak değerlendirmesi, tarihî verileri zihnindeki ön kabuller ekseninde okuması, hipotezini çürüten bilgileri görmezden gelmesi, teorisine uymayan haberleri gerçekdışı sayması ve çok rahat

<sup>124</sup> Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/102; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105, 107; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 70.

<sup>125</sup> Bu kongreye katıldığıyla ilgili bilgi için bk. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/102; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 31, 35-40, 56.

genellemeler yapması ilmî tarafsızlığını yitirdiğine ve objektif olmadığına delalet etmektedir. Onunla ilgili yapılan tüm bu tespitler Goldziher'in araştırmalarını yaparken ilkeli ve dürüst bir yaklaşım içinde olmadığını, Müslümanlara karşı önyargılı, çelişkili ve tutarsız davranışlar sergilediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla esas niyetini gizleyerek hedefine ulaşma konusunda her türlü vasıtayı kullandığını "bizzat kendisi itiraf eden" Goldziher'in hangi sözünün gerçeği yansıttığı tam olarak bilinemeyeceği için tüm tespitleri şüpheli hâle gelmektedir. Zira içine doğruların karıştırıldığı yalanın en tehlikeli olduğunu bilen birisi ilkesizliğini itiraf eden Goldziher'in maksatlı analizlerine güvenemez ve bunları makul görüp savunamaz. Çünkü böyle yapmak onun bilinçli tahriflerini ve sübjektif kanaatlerini meşrû görme hatasına düşmek, hileli yönlendirmelerine değer vermek anlamına gelir. Bu bakımdan onun tüm tespitlerine metodik şüpheyile, kritik-analitik ve eleştirel yaklaşmayan, bazı doğrularına bakarak objektif, tutarlı ve ilkeli bir ilim insanı olduğunu zanneden yanılır, ayrıca "sağlıklı tefekkürün grameri olan mantık kurallarını" ihlal etmiş sayılır. Oysa mantık kuralları, amacına ulaşmak için her yolu mübâh gördüğünü itiraf eden birinin görüşlerinin delil değeri taşıyamayacağını ve ulaştığı sonuçların şüpheli hâle geleceğini söyler.

Goldziher'in Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in yazdığını ileri sürmesi, onu zenginlik peşinde koşan, mücevher düşkününü, insanlar arasında ayrımcılık yapan, ırkçılığı normal karşılayan, hanımlarını kıskanmayan, çelişkili sözler söyleyen, tutarsız, ilkesiz ve kararsız biri olarak tanıtması, duygularına yenik düştüğünü ve bilimsel araştırma ilkelerine sadakatten ayrıldığını göstermekte, Hz. Muhammed'e beslediği kin, husumet ve kıskançlığı gözler önüne sermektedir. Goldziher'in sahâbî Ebû Hureyre'yi "mevzû hadis nakleden, güvenilirmez ve yalancı biri", şair Hassan b. Sâbit'i "Hz. Muhammed'in borazanı" şeklinde tanıtması, Emevî hükümdarı Ömer b. Abdilazîz'in hadislerin toplanması talimatını vermesini kabul etmemesi, hadislerin tedvîninde önemli rol oynayan ez-Zühri'yi hadis uyduran biri olarak göstermesi maksatlı analizler yaptığını ve tarihî gerçekleri çarpıttığını göstermektedir. Ayrıca onun bazı hadisleri "saray uleması arabulucu ilahiyatçıların" uydurduğunu iddia etmesi, İslâm âlimlerini töhmet altında bırakması, asılsız ve uydurma haberlere dayanarak görüş beyan ettiği düşüncesini akıllara getirmektedir.

Goldziher'in eserlerinde doğrudan veya satır aralarında verdiği örtük mesajlarla Müslüman Türkler hakkında menfî bir algı oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Goldziher'in yaşadığı dönemdeki Arapları överken

Türkleri aşağılaması, Müslümanlara yaklaşımında tutarsızlıklar sergilemesi, teşmilci bir yaklaşımla Arapları sıcak ve nazik, Türkleri ise “kaba, bozuk ve kokuşmuş bir millet” şeklinde tanıtmaması, incitici, kırıcı ve küçümseyici ifadeler kullanması, bu Yahudi oryantalistin önyargılı ve ideolojik davrandığını ve ilmî tarafsızlığını kaybettiğini göstermektedir.

Goldziher'in makalemizin hacmini zorlamamak amacıyla yer vermediğimiz “siyasî görüşleri” ve “İstanbul, Kahire, Şam, Beyrut ve Kudüs'teki faaliyetleri” yazdığı günlükler, tuttuğu seyahat notları ve yaptığı akademik çalışmalar esas alınarak “bir araştırma makalesi veya yüksek lisans tezi” olarak çalışılmalıdır.

Sonuç olarak, Goldziher'in iyi yetiştirilmiş bir oryantalist olduğu, dini Yahudiliğe ve ülkesi Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na ölene dek hizmet ettiği, on üç yaşındayken Yahudi cemaatine kabul merasiminde yaptığı dedelerinin imanına sadakat yeminini unutmadığı, yirmi dört yaşındayken “ölüm döşeginde yatan babasına” verdiği sözü tuttuğu, bıraktığı eserleriyle kendisinden sonra gelen pek çok müsteşrik ve bazı Müslüman araştırmacıları etkilediği anlaşılmaktadır. Onun çalışmalarına geniş bir perspektiften, seçici dikkatle, eleştirel gözle ve bütüncül bakıldığında İslâm'a ve Müslümanlara yaklaşımının müspet olmadığı, ömrü boyunca İslâm'ı kötü göstermek için didindiği, bütün bunları yaparken kullandığı dil ve üslup nedeniyle etrafına “tarafsız bir ilim insanı imajı” vermeyi başardığı görülmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Abdurraûf, Muhammed Avni. *Yevmiyyâtü Ignaz Goldzîber*. nşr. Alexander Scheiber. Leiden: 1977. trc. Muhammed Avni Abdurraûf - Abdülhamid Merzûk. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-terceme, 2016.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-bafâ ve muzîlü'l-illâs amme's-tebera mine'l-ebâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- el-A'zamî, M. Mustafa. *Dirâsât fi'l-ḥadîsi'n-nebevî*. Riyad: y.y., 1401/1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmed, Sumaiya. "Orientalist's Reaction on the Ḥadîth Literature: A Brief Study of the Contribution of Ignaz Goldziher". *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal* 12/2 (2019), 54-65.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 179-210.
- Akgün, Hüseyin. *Goldzîber ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Bağcı, Hacı Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Beyanûnî, Fethuddîn Muhammed Ebu'l-Feth. "Müsteşriklerin Hadis İlmi ve Sünnet-i Nebi Çalışmalarındaki Referansları -Bir Analitik Tümevarım Çalışması-". çev. Hatice Dülber. *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*. ed. Enbiya Yıldırım. 476-511. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîbu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Canikli, İlyas. "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364.
- Çap, Sabri. *Goldzîber Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Çap, Sabri. "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde*

*Ahmed Na'im.* ed. İbrahim Özcoşar vd. 233-262. İstanbul: Divan Kitap, 2022.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkindî. *Sünenü'd-Dârimî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Dayhan, Ahmet Tahir. "İstişrâk ile İstişhâd Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 7-45.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Memâlik-i Osmâniyye'yi Keşfe Çıkan Oryantalistler.* İstanbul: Rihle Kitap, 2011.

Dere, Ali. "Doğu ve Batı Karşılılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı.* 57-80. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Dilek, Aysun Yaşar. *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru.* İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Eyice, Semavi. "Bell, Gertrude Lowthian". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Goldziher, Ignaz. *el-Akâide ve's-şer'ia fi'l-İslâm.* çev. Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1946.

Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları.* ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto, 2020.

Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları.* 2 Cilt. çev. Cihad Tunç. Sunuş. M. Said Hatiboğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Goldziher, Ignaz. *İslâm Tefsir Ekolleri.* trc. Abdulhalim en-Neccâr. çev. Mustafa İslâmoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

Goldziher, Ignaz. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History, A Contribution to the History of Islamic Theology.* çev. Wolfgang Behn. Giriş, Camilla Adang. Leiden: E. J. Brill, 2008, XXV+227 sh). Kitabı tanıtan, Hülya Alper. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2008), 123-126.

Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz (Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 14/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Görmez, Mehmet. “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”. *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Harman, Ömer Faruk. “Yuhannâ ed-Dımaşkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/580-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim), Muhammed Hamidullah’ın Aziz Hatırasına* 2/3 (2002), 107-121.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”. *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapaazarı*. 153-158. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. “Goldziher, Ignaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”. *İslami Araştırmalar* 6/2 (1992), 105-113.
- Hıdır, Özcan. “Oryantalizmin Günümüzde İslâmi Metinleri (Kur’an ve Sünnet) ‘Yeniden Okuma’daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi”. *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyum Bildiriler Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 11-26. İstanbul: Ege Basım, 2012.
- Kapkaç, Furkan. “İhtilâfu Ümmetî Rahmetun” Rivayetinin Hadis Kitiği Açısından Tesbit ve Tablîli. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karlığa, H. Bekir. “Goldziher’in Kur’ân’a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış”. *Kur’ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997), Bildiriler*. 25-45. İstanbul: İrfan Vakfı, 1999.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. “Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış”. çev. Seyit Bahcıvan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 185-194.

- Khan, Alam. "Distortion of Facts and History in Muslim Studies by Ignaz Goldziher Chapter II As a Model". *Asian Journal of Social Sciences and Humanities* 5/2 (2016), 109-118.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. Goldziher'i Anlamak. PDF: y.y., 2021. Erişim 30 Mart 2023. <http://www.hayrikirbasoglu.net/>.
- Kılıç, Bilge. "Ignaz Goldziher'in Hadis Edebiyatı ve Kavramlarına Yaklaşımları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2022), 85-112.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları 2013.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru". *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 421-456.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi". *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 215-248.
- Kutluay, İbrahim. "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde". *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerinde. 288-306. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 43-55.
- Koloğlu, Orhan. "Lawrence, Thomas Edward". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/114-116. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîbu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Üzerinde)". *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerinde. 99-112. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Sezgin, M. Fuad. "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmî'i". *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 115-134.
- Sezgin, M. Fuad. "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 19-36.
- Shaffat, Idri - Baru, Rohaizan. "Orientalists' Perspectives on Hadith". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9/11 (2019), 1326-1339.
- Sıbâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetubâ fî't-teşrî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1398/1978.
- Sıddıkî, Muhammed Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, Tekâmülü, Hususiyetleri ve Tenkîdi)*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınları, 1966.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "İlâhî Komedyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmî'u's-sahîb*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okcu, Abdülmecit. "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 137-151.
- Özcan, Azmi. "Şerîf Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.



- Özdemir, Mehmet. "Dozy, Reinhart Pieter Anne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Woodhead, Christine. "Muir, Sir William". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/94. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yazıcı, Hafize. "Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur" Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı, 12-15 Mayıs 2016*. 3/9-18. Isparta: y.y., 2016.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yücel, Ahmet. "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları". *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 553-590. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.



**Kur'an ile Filozofların Tasvir Ettiği Akıl Kavramı Aynı Şey Midir? \***

Nusret TAŞ\*\*

**ÖZ**

Bu çalışmada Kur'an'da bahsedilen akıl kavramı ile filozofların konu edindiği akıl kavramının mahiyeti ve işlevi ele alınmıştır. Amaç, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an ile felsefi düşüncenin temsilcileri olan filozofların akıl kavramının mahiyeti ve işlevine dair yaklaşımlarını benzer ve farklılıkları bakımından değerlendirmektir. Özü itibarıyla sözlü bir hitap olan Kur'an'ın temel amacı, muhatapları iman etmeye ve iman gereğini yerine getirmeye ikna etmektir. Filozoflar ise öncelikle "akıl nedir, nasıl oluşur, nasıl gelişir, nasıl işler" sorularının cevaplarına yoğunlaşmaktadırlar. Bununla birlikte siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında pratik akıl ve akletme fiillerine de yer vermektedirler. Felsefe tarihinde akıl kavramı bağlamında karşılaşılan ilk kavramlar, Herakleitos'un (MÖ 535-475) *Logos* ve Anaksagoras'ın (MÖ 500-428) *Nous* kavramlarıdır. Fakat akıl teorilerini *ruh teorisi* bağlamında temellendiren ilk filozof Platon (MÖ 427-347); bunu *salt form*, *göksel akıllar*, *faal akıl* ve *insani akıllar*; insani akılları da *bilkuve-bilfiil akıl* ve *teorik-pratik akıl* olarak tasnif ederek sistemleştiren Aristoteles (MÖ 384-322) olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Kur'an, Ayet, Felsefe, Filozof, Akıl, Akletme.

**Are the Concept of Reason Described by the Quran and the Philosophers the Same Thing?**

**ABSTRACT**

In this study, the nature and function of the concept of reason mentioned in the Quran and the concept of reason discussed by philosophers are discussed. The aim is to evaluate the Quran, the main source of the Islamic religion, and the approaches of philosophers, who are representatives of philosophical thought,

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Ardahan, Türkiye, nusrettas@ardahan.edu.tr. orcid.org/0000-0002-4108-7697

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21.11.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 06.12.2023

regarding the nature and function of the concept of reason, in terms of their similarities and differences. The main purpose of the Quran, which is essentially a verbal address, is to persuade the addressees to believe and fulfill the requirements of faith. Philosophers primarily focus on the answers to the questions "what is the mind, how is it formed, how does it develop, how does it work?" In addition, they also include practical reason and reasoning in the context of political and moral philosophy. The first concepts encountered in the history of philosophy in the context of the concept of mind are Heraclitus' (MÖ 535-475) Logos and Anaxagoras' (MÖ 500-428) Nous concepts. However, Plato (MÖ 427-347) was the first philosopher to base his theories of mind in the context of the theory of soul; It was Aristotle (MÖ 384-322) who systematized this by classifying it as pure form, celestial minds, active mind and human minds, and human minds as potential-actual mind and theoretical-practical mind.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Qur'an, Verse, Philosophy, Philosopher, Reason, Act of Reasoning.

## GİRİŞ

Arapçadan dilimize geçen isim köklü bir sözcük olan *akıl*, eski Yunancada *nous*, Latince *ratio* ve *intellectus*, İngilizcede ise *reason* sözcükleriyle ifade edilmektedir.<sup>1</sup> Türkçede akıl sözcüğüyle birlikte düşünme, anlama ve kavrama yetisi anlamında *us*; ayrıca algılama, hüküm verme gibi anlamlara gelen *zekâ* sözcükleri de kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Akıl kelimesi, sözlükte engellemek, alıkoymak, bağlamak<sup>3</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak da varlığın hakikatini kavrayan, formları maddeden soyutlama yoluyla kavramsallaştıran, kavramsal bağlamdan hareketle önermeler kuran ve mukayeseler yapabilen yeti anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Oluşum ve gelişim seviyelerine göre aklı; *heyûlânî*,

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 28; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/239.

<sup>2</sup> Bk. İsmail Erdoğan, *Muallim-i Sâni Uzluoğlu Fârâbî* (İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2020), 199-200; Ferhat Bayık, "Aristoteles ve Descartes Bağlamında Akıl ve Zeka Kavramlarının Farkları", *Kaygı* 18/1 (2019), 173; Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 20.

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 715-717.

<sup>4</sup> Bolay, "Akıl", 2/238.

*bilmeleke, bilkuwve, bilfiil, müstefâd akıl* gibi adlarla anan düşünürler olmuştur.<sup>5</sup> Yine çeşitli işlevlerinden hareketle akli; *çıkarsamacı, sezgisel, teorik ve pratik akıl* olarak adlandırılanlar olmuştur.<sup>6</sup>

Genel anlamda doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini veya yararlı ile zararlıyı ayırt etme yetisi olarak tanımlanan akıl kavramı veya akletme fiili, inanç ve düşünce tarihinin temel kavramlarından biridir. Genel olarak teorik anlamda insanın düşünceleri, kanaatleri veya inançları ile pratik anlamda söylem, tutum, davranış veya fiillerinin değeri, akla uygunluk ölçüsünde takdir edilmektedir. Bu anlamda hem Kur'ân'ın hem de felsefi düşünce metodunu benimseyen filozofların, akli veya akletme fiilini merkeze alma eğiliminde oldukları görülmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın daha çok pratik akıl veya akletme fiiline, filozofların ise teorik akıl veya akletme fiiline odaklanmaları dikkat çekmektedir.

Kur'ân, özü itibarıyla sözlü bir hitaptır. Masa başında yazılmış, akademik veya bilimsel bir kitap değildir. Kur'ân'ın temel amacı, muhataplarını kısa yoldan iman ve itaate sevk etmektir. Dolayısıyla akıl veya akletme fiili bağlamındaki bütün söylemlerin gayesi, bu amaca hizmet etmektir. Mekke döneminde muhatapların çoğunluğu, iman edenlerle birlikte *müşrikler* olarak tabir edilen kişilerdir. Medine döneminde ise müminlerle birlikte *ehl-i kitap* olarak tabir edilen *Yahudiler* ve *Hristiyanlar*, ayrıca gerçek anlamda iman etmedikleri halde mümin olarak görünmeye çalışan ve *münafıklar* olarak adlandırılan kimselerdir. Bu bağlamda Kur'ân'ın ilk muhatapları arasında bugünkü anlamda ateist bir kesimin bulunmadığını söyleyebiliriz. “*Bir de şöyle dediler: “Dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizî helak ettiren (öldüren) zamandan (dehr) başkası değildir.”*” anlamındaki ayetten hareketle daha sonraki dönemlerde inkârcılar, “dehriyyûn” olarak adlandırılmıştır.<sup>8</sup> Bazıları onları, tenasüh inancını savunanlarla veya günümüzdeki ateistlerle özdeşleştirmeye yönelmektedir. Oysa bu ayette dikkat çekilen husus, Allah'ın varlığını inkâr edenler veya tenasüh inancını savunanlar değil, yeniden dirilişi inkâr

<sup>5</sup> Seyit Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 154; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefî* (Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye Li'l-Kitâb, 1984), 2/84-91.

<sup>6</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 28; Bolay, “Akıl”, 2/239.

<sup>7</sup> Detaylı açıklama ve değerlendirme için bk. “el-Câsiye 45/24” ayetinin meal ve tefsiri. Komisyon, *Kur'ân Yolu* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.).

<sup>8</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1994).

edenlerdir. Bu da Mekkeli müşriklerin temel netliğidir. Zira Mekkeli müşrikler, Allah'ın varlığına inanmasına rağmen yeniden diriliş hadisesine inanmamaktaydılar. Dolayısıyla bu ayette bahsedilenler, günümüzdeki ateistler değil, yeniden dirilişe inanmayan Mekkeli müşriklerdir.

Muhatapların iman ve itaate yönlendirme amacı, Kur'ân'ın akletme fiili bağlamındaki ifadelerinde açık bir şekilde fark edilmektedir. Örneğin, Kur'ân'da Allah'ın varlığından çok onun birliği, mutlak kudret ve otoritesi ile varlık âlemindeki etkinliğini yansıtan sıfatları üzerinde durulmaktadır. Yine aklın veya akletme fiilinin teorik boyutlarıyla ilgili bilgi verme veya açıklama yapma yerine, akletme eylemini iman ve itaat bağlamında gerçekleştirme pratiği üzerinde odaklanmaktadır. Örneğin “akletmez misiniz?” şeklindeki ifadelerle biten ayetler grubunun ana gündemi, iman ve itaattir. Diğer bir ifadeyle “*akletmez misiniz?*” ifadesiyle kastedilen, muhataplara “*Hâlâ iman ve itaat etmeyecek misiniz? Neden hâlen iman ve itaatten uzak durmaktasınız?*” mesajını iletmeğidir.

Felsefi düşünme metotlarını esas alan filozoflar ise daha çok akıl kavramı ve akletme fiilinin teorik boyutlarına yoğunlaşmaktadırlar. Filozoflar, öncelikle bu iki kavramın mahiyetini anlamaya çalışmaktadırlar. Örneğin *akıl nedir, nasıl oluşur, nerede bulunur, nasıl gelişir, nasıl işler? Hangi düşünce, tutum, tavır veya eylem, akla uygun, hangileri uygun değildir?* gibi sorulara cevap bulma çabasındadırlar.

Çalışmamızın temel amacı hem Kur'ân'ın hem de filozofların konuyla ilgili temel yaklaşımlarına dikkat çekmek ve bunları değerlendirmektir. Bu bağlamda önce Kur'ân'ın temel yaklaşımı, konuyla ilgili örnek ayetler eşliğinde ortaya konulmaya çalışılacak, ardından filozofların konuyla ilgili teori ve görüşlerine değinilecektir.

Yaptığımız araştırmada Kur'ân ayetlerinde geçen akıl kavramı ve akletme fiili ile felsefi düşünce alanında akıl kavramı ve akletme fiili arasında doğrudan mukayese amacını taşıyan bağımsız bir çalışmaya denk gelemedik. Bu nedenle söz konusu bağlamda bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatine vardık.

Çalışmamızda Kur'ân ayetlerinin mealleriyle ilgili farklı meal ve tefsirlere bakmakla birlikte esas itibarıyla “Diyanet Kur'ân Yolu” meal ve tefsirinden yararlanılmıştır. Bununla birlikte Kur'ân'ın akıl kavramı ve akletme fiiliyle ilgili ayetleri bağlamında yapılan farklı çalışmalar incelenmiştir. Örneğin Yasin Pişgin'in “Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi”, Ramazan Fevzi Kahtalı'nın “Gazâlî

Düşüncesinde Akıl”, Özcan Sarıdoğan’ın “Antik Yunan’dan Fârâbî’ye Faal Akıl” ve Sadi Yılmaz’ın “Molla Sadra Felsefesinde İdrak Problemi” adlı doktora tezleri ile Mustafa Şentürk’ün “Kur’an-ı Kerim’de Akıl Kavramı”, Mehmet Kuyanay’ın “Kur’an’da Düşünmeyi İfade eden Kavramlar”, Naim Şahin’in “Kur’an-ı Kerim’de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi” adlı yüksek lisans tezleri incelenmiştir. Bununla birlikte İbrahim Emiroğlu’nun “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”, Ahmet Vefa Temel’in “Arap Dili ve Kur’ân-ı Kerim Bağlamında "Akıl" Kavramının Analizi” adlı makale çalışmaları gibi birçok makale çalışmaları incelenmiştir.

Felsefi düşüncede akıl kavramı ve akletme fiili bağlamında da başta Antik Yunan düşünürlerinden konuyla ilgili günümüze ulaşan eserleri ve onların konuyla ilgili görüşlerini benimseyen Müslüman düşünürlerin eserlerinden yararlanılmıştır. Örneğin Antik Yunan düşünürlerinden Herakleitos ve Anaksagoras’ın fragmanlarından, Platon, Aristoteles, Plotinos ve Afrodisi’nin konuyla ilgili çalışmalarından yararlanılmıştır. Yine Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ gibi klasik dönem Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili eserlerinden yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra gerek Antik Yunan düşünürlerinin gerekse Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini ele alan farklı çalışmalar incelenmiş, yararlanılan çalışmalara atıfta bulunulmuş ve söz konusu çalışmalar kaynak bölümünde belirtilmiştir.

### 1. Kur’ân’da Tasvir Edilen Akıl Kavramı ve Akletme Fiilinin Mahiyeti

Bu başlık altında genel olarak Kur’ân’ın akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti bağlamındaki yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

#### 1.1. Kur’ân’a Göre Akıl Kavramının Mahiyeti

Kur’ân’da akıl, isim formunda yer almamaktadır. Buna karşılık *taakkul*, *tefekküir*, *tedebbür*, *tezekkür* ve *teşaur* gibi farklı sözcükler, *akletme fiili* anlamında kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Bununla birlikte Kur’ân’da, “akıl” kavramıyla eş anlamda yorumlanan bazı ifadeler yer almaktadır. Örneğin tefsircilerin geneli, bağlamlarını dikkate alarak *kalb*,<sup>10</sup> *fuad* (*çoğulu ef’ide*),<sup>11</sup> *lubb* (*çoğulu*

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kuyanay, *Kur’an’da Düşünmeyi İfade eden Kavramlar* (Şanlıurfa: Harran Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lis. Tezi, 2014), 57 vd.

<sup>10</sup> Komisyon, *Kur’ân Yolu*, (Erişim 15 Temmuz 2023) el-Bakara 2/97; el-Kâf 50/37.

<sup>11</sup> en-Necm 53/11; el-İsrâ 17/36; el-İbrahim 14/37, 43; el-Mülk 67/ 23; el-Hac 22/46.

*elbâb*),<sup>12</sup> *bicr*,<sup>13</sup> *nühâ*,<sup>14</sup> *hayat*,<sup>15</sup> *hüküm/hikmet*,<sup>16</sup> *basar (basiret)*<sup>17</sup> ve *hilm (bilm, ehlâm)*<sup>18</sup> gibi kavramların, akıl kavramıyla eş anlamda kullanıldığı sonucuna varmaktadırlar.<sup>19</sup> Ancak ilgili ayetlerde geçen bu ifadelerden hareketle Kur'ân'da akıl kavramının açık bir şekilde bağımsız bir varlık veya cevher olarak ele alındığı sonucuna varmak mümkün görünmemektedir. Nitekim söz konusu ifadelerden hareketle *akıl nedir, nerededir? Cevher midir, arazı mıdır? Ne zaman ve nasıl var olmuştur? Nasıl bir gelişim sürecini izlemektedir? Hangi ilke veya kurallara göre işlemektedir?* gibi aklın mahiyetine dair soruların cevaplarına ulaşmamız mümkün görünmemektedir.

Bu durumda Kur'ân'a göre "*insan ne ile akleder?*" sorusunun cevabı merak konusu olur. Zira aklın veya akletme vasıtasının ne olduğu bilinmeden hangi inanç, tutum veya davranışların akla uygun, hangilerinin akla uygun olmadığını bilmenin imkânından bahsetmek mümkün değildir.

## 1.2. Kur'ân'a Göre Aklın Mekânı ve Akletme Organı

Kur'ân'da aklın ne olduğu açıklanmamakla birlikte akletme fiilini gerçekleştirmekle görevli organ veya organlar belirtilmektedir. Kur'ân, anlama ve kavrama olgusu için genel olarak kulak, göz ve kalp üçlüsünü birlikte anmaktadır. Bu anlamda kulaklara işitme, gözlere görme, kalbe ise akletme işlevi atfedilmektedir. Bazen görme (basiret) ve işitme (sem') de kalbin akletme işlevine denk tutulmaktadır.<sup>20</sup> Fakat genel olarak kalp, akletme fiilinin asıl organı; gözler ve kulaklar da kalbin yardımcıları gibi tasvir edilmektedir.

Kur'ân, duyu ve düşünceye bağlı fiilleri kalbe atfetmektedir. Bu anlamda görme ve işitmeye ait duyumsamalar, kalbin anlama, kavrama,

<sup>12</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>13</sup> el-Fecr 89/5.

<sup>14</sup> et-Tâ-Hâ 20/54, 128.

<sup>15</sup> el-Yâsîn 36/70.

<sup>16</sup> en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/50; el-En'âm 6/114; el-Ahzâb 33/34.

<sup>17</sup> el-Ahkâf 46/26; el-Kıyâmet 75/14.

<sup>18</sup> et-Tûr 52/32; en-Nûr 24/59.

<sup>19</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kuyanay, *Kur'an'da Düşünmeyi İfade Eden Kavramlar* (Şanlıurfa: Harran Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lis. Tezi, 2014), 255 vd.; Ayrıca bk. Hüseyin el-Kuvvetli, "Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri", çev. Veysel Akdoğan, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 127-128.

<sup>20</sup> Örnek olarak bk. el-Mülk 67/10; el-Furkân 25/44.



düşünme ve çeşitli duygusal fiillerini besleme vasıtası olarak tasvir edilmektedir.

Bu konuda örnek verilecek çok sayıda ayet mevcuttur. Örneğin “Allah, sizi annelerinizin karnından çıkardı. Siz hiçbir şey bilmez haldeydiniz; Sizi işitme, görme ve kalpler (ef’ide) verdi. Umulur ki şükredersiniz.”<sup>21</sup> ve “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme. Zira kulak, göz ve kalp (fuâd), bunların hepsi ondan sorumludur.”<sup>22</sup> anlamındaki ayetlerde bilme eylemi; kulak ve gözlerin kendilerine veya onların işlevleri olan işitme ve görme fiilleri ile kalbin kendisine veya akletme eylemine atfedilmiştir. Buna benzer birçok ayette gözlere atfedilen görme (ebsâr, basiret), kulaklara atfedilen işitme (sem’) ve kalbe (fuâd, ef’de, kulûb) atfedilen akletme fiilleri birlikte anılmaktadır.<sup>23</sup>

Söz konusu ayetlerden anlaşıldığına göre gözlere atfedilen görme, kulaklara atfedilen işitme ve kalbe atfedilen akletme fiilleri, bilme, anlama, kavrama olgusunun temelini oluşturmaktadır. İlgili ayetlerden hareketle kalbin, gözler ve kulakların duyumsamalarından yararlanarak akletme fiilini gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu durumda cevabı merak edilen soru şu olur: “Akletme eyleminin mahiyeti ve amacı nedir?”

### 1.3. Kur’ân’a Göre Akletme Fiilinin Mahiyeti ve Amacı

Kur’ân, düşünme, anlama, kavrama anlamındaki akletme fiiline çokça değinmektedir.<sup>24</sup> Örneğin *taakkul*,<sup>25</sup> *tefekküür*,<sup>26</sup> *tefekkuh*,<sup>27</sup> *tedebbür*,<sup>28</sup>

<sup>21</sup> en-Nahl 16/78.

<sup>22</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>23</sup> Bk. el-A’râf 7/177; el-Ahkâf 46/26; el-Hac 22/46; el-Bakara 2/6-7.

<sup>24</sup> Kuyanay’ın aktarımına göre düşünme, tefekkür etme veya akletme anlamındaki fiil, Kur’ân’da 672 kez geçmektedir. Bk. Kuyanay, *Kavramlar*, 2.

<sup>25</sup> el-Ankebût 29/43; el-Bakara 2/171; el-Enbiyâ 21/10.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/219, 266; el-Âl-i İmrân 3/191; el-En’âm 6/50; el-A’râf 7/176, 184; el-Yûnus 10/24; er-Ra’d 3; en-Nahl 16/11, 44, 69; er-Rûm 30/8, 21; es-Sebe 34/46; ez-Zümer 39/42; el-Câsiye 45/13; el-Haşr 59/21.

<sup>27</sup> en-Nisa 4/78; el-Münâfikûn 63/ 7.

<sup>28</sup> es-Sâd 38/29; el-Muhammed 47/24; en-Nisâ 4/82.

*tezekkür*,<sup>29</sup> *şuûr*,<sup>30</sup> *basar*, *nazar*<sup>31</sup> ve *sem*’ ifadeleri, *akletme* anlamında kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Genel olarak bunlardan *sem*’ (işitme) fiili kulaklara, *nazar* ve *basar* (görme/basiret) fiilleri gözlere, diğer fiiller ise kalbe atfedilmektedir.

Bu durumda *Kur’ân*, *akletme* fiiliyle neyi kastetmektedir? *Kur’ân*’a göre hangi fiiller akla uygun, hangileri aykırıdır? Diğer bir ifadeyle *akletme* fiilinin vasıtaları olan kalp, gözler ve kulaklar, hangi amaca hizmet etmelidir? Bunların hangi eylemlerini *akletme*, hangilerini *akletmeme* olarak adlandırmalıyız? gibi soruların cevaplarını aramalıyız.

*Kur’ân* ayetleri, Mekke döneminde, müminlerle birlikte daha çok müşriklerden, Medine döneminde ise daha çok ehl-i kitap ve münafıklardan oluşan muhataplarını Allah’a iman ve itaate sevk etmek için varlık âleminin var oluş ve düzenini gözlem yapmaya ve bunun üzerinde düşünmeye teşvik etmektedir. Ayrıca geçmişte yaşamış ve Allah’a iman ile itaatten uzak durmuş kavimlerin başına gelenleri anlatan kıssalar aktarmakta, onlardan ders alınmasını istemekte, onlardan geriye kalan kalıntılardan ibret alınmasını teşvik etmektedir. Konuyla ilgili bazı örnek ayetler şunlardır:

Mü’min 40/67’de, insanların yaratılış sürecine dikkat çekildikten sonra “*Umulur ki akledersiniz.*” ifadesi kullanılmaktadır.

Câsiye 45/5 ve Nahl 16/12’de, doğadaki düzene işaret edildikten sonra “*Bunlarda akleden kavimler için ayetler (deliller) vardır.*” ifadesi kullanılmaktadır.

Mü’minûn 23/78’de, insana verilen gözler, kulaklar ve kalplere işaret edildikten sonra “*Ne kadar da az şükretmektesiniz!*” ifadesi kullanılmaktadır.

Mü’minûn 23/80’de, Allah’ın diriltme ve öldürme, gece ile gündüzü farklı kılma fiillerine işaret edildikten sonra “*Hiç akletmez misiniz?*” ifadesi kullanılmaktadır.

<sup>29</sup> en-Nahl 16/17; en-Nûr 24/1; es-Sâd 38/29; el-Meryem 19/67; el-Câsiye 45/23; el-A’raf 7/2-3.

<sup>30</sup> el-Hücurât 49/2.

<sup>31</sup> ez-Zariyât 51/20-24; el-Mülk 67/3-5; et-Tarık 85/5-7; el-Araf 7/185; ez-Zubrif 43/66.

<sup>32</sup> Detaylı bilgi için bk. Kuyanay, *Kavramlar*, 57vd.

Rûm 30/24'te, tabiattaki işaret edildikten sonra “*Şüphesiz bunda akleden kavimler için ayetler (deliller) vardır.*” ifadesi kullanılmaktadır.

Ankebût 29/63'te, muhatapların Allah'ın varlığını ve yağmur yağdırarak yeryüzünü canlandırma gibi fiillerini tasdik etmelerine rağmen iman etmeyenler kastedilerek şu ifade kullanılmaktadır: “*Doğrusu onların çoğu akletmezler.*”

Bakara 2/170'te, atalarının inançlarından vazgeçemedikleri için iman ve itaatten sakınanlar, “*Bir şey akletmeyen ve hidayet bulmayanlar*” olarak tasvir edilmektedir.

Yûsuf 12/109'da daha önceden peygamber gönderilerek vahye muhatap kılınan kavimlerin akibetlerini görmek için yeryüzünde dolaşıp gözlem yapmaya teşvik edilmekte, ardından şu ifade kullanılmaktadır: “*Şüphesiz korkanlar (sakınanlar) için ahiret yurdu daha hayırlıdır. Akletmez misiniz?*”

Ankebût 29/35'te, geçmiş kavimlerin uğratıldığı felaketlerden bahsedildikten sonra şu ifade kullanılmaktadır: “*Şüphesiz biz akledecek bir kavim için ondan geriye bir ayet (delil) bıraktık.*”

Yâsîn 36/62'de, Şeytanın birçok nesli saptırdığına işaret edildikten sonra “*Akletmez misiniz?*” ifadesi kullanılmaktadır.

Sâffât 37/138'de, helak olan kavimlerden bahsedildikten sonra şu ifade kullanılmaktadır: “*Akletmez misiniz?*”

En'âm 6/32 ve Kasas 28/60'da, dünya ve ahiret yurdu karşılaştırılmakta, ahiret yurdunun daha hayırlı olduğu vurgulanmakta, ardından şu ifade kullanılmaktadır: “*Akletmez misiniz?*”

Bakara 2/44; Âl-i İmrân 3/65 ve A'râf 7/169'da, kendilerine kitap gönderilen Hristiyan ve Yahudilerden iman etmeyenlere hitaben sık sık şu ifade kullanılmaktadır: “*Akletmez misiniz?*”

Bakara 2/76'da, iman ve itaat konusunda ikiyüzlü davranana münafıklara hitaben “*Akletmez misiniz?*”, yine münafıklar kastedilerek Haşr 59/14'te, şu ifade kullanılmaktadır: “*Onlar akletmeyen bir kavimdir.*”

Mâide 5/58'de, ibadetlerle alay edenler için şu ifade kullanılmaktadır: “*Onlar akletmeyen bir kavimdir.*”

Yûnus 10/100'de, Allah'ın izni olmadan kimsenin iman edemeyeceği vurgulandıktan sonra şu ifade kullanılmaktadır: “O (Allah), *aklım kullanmayanlar üzerine pislik (rics) yağdırır.*”

Konuyla ilgili ayetlerden anlaşıldığına göre Kur'an'ın bahsettiği akla, insanları Allah'a iman ve itaate sevk etme sorumluluğu yüklenmektedir. Bu durumda kulaklar, işittikleriyle; gözler, nazar/görme veya basiretleriyle; kalp ise görme ve işitme eylemlerinden de destek alarak tefekkür, tezekkür, tedebbür gibi eylemleriyle aklederek Allah'a iman ve itaate hizmet etmelidir. Bu amaca hizmet eden eylemler, akla uygun veya doğru akletme fiilleridir. Bu amaca hizmet etmeyen eylemler ise akla uygun olmayan veya akletmeme fiilleridir. Dolayısıyla Kur'an'a göre iman ve onun gereği olan amellere hizmet eden her söylem, tutum, davranış ve fiiller, akla uygun; buna hizmet etmeyen her söylem, tutum, davranış ve fiiller ise akla uygun olmayan söylem, tutum, davranış ve fiillerdir.

Kur'an, akletme fiilini iman ve ona bağlı amellere hasrettiği için buna hizmet edebilecek her söylem, tutum, davranış ve fiilleri emretmekte, tavsiye ve teşvik etmekte; bunları gerçekleştirenlere genel anlamda *cennet nimetleri* olarak adlandırılan çeşitli uhrevi ödülleri vaat etmektedir. İman ve ona bağlı amellere engel olabilecek ya da zarar verebilecek her türlü söylem, tutum, davranış ve fiilleri ise yasaklamakta, onlardan sakındırmakta, onlardan uzak durma konusunda uyarmakta; bunu dikkate almayanları, genel olarak cehennem azabı olarak adlandırılan uhrevi cezalarla tehdit etmektedir.

Bu durumda Kur'an'ın tasvir ettiği akletme fiili, tamamen Allah'a iman, onun emir ve yasaklarına itaat merkezli, daha çok uhrevi fayda ve zararı hesaba katan pratik bir akletme fiili olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu amaca hizmet etmeyen veya ona uygun olmayan söylem, tutum, davranış ve akletme fiillerinin hiçbir değeri bulunmamakta, hatta bunlar, gerçek anlamda akla uygun söylem, tutum, davranış ve fiiller olarak kabul edilmemektedir. Bunu birçok ayetle örneklendirmek mümkündür. Örneğin rivayete göre Kur'an ayetlerinin mahiyetlerini merak eden ve bu amaçla gelip dinleyen fakat dinlediklerini düşünüp taşındıktan, ölçüp biçtikten sonra ikna olmadığı için iman etmeyen ve “*Bu, ancak anlatılan/nakledilen bir büyüdür. Bu, ancak bir insan sözüdür.*” şeklinde kanaat bildiren Velid b. Muğire hakkında ağır eleştiriler içeren ve sonunda “*Onu*

*sakar'a (cehenneme) atacağım...*<sup>33</sup> ifadesi yer alan ayetler inmiştir.<sup>34</sup> Kalem Suresi'nin baş kısmında da benzer bir vakiya değinilmektedir. Bu vakiada, Kur'ân ayetlerine muhatap olan, ancak ikna olmayan, dolayısıyla iman ve itaat etmeyen, buna karşılık ayetleri, "*eskilerin masalları (esâtirü'l-evvelîn)*" olarak tabir eden kişi, ağır sözlerle hırpalanmakta, "... *Yakında onun alınına (cehennemlik) damgasını vuracağız.*"<sup>35</sup> ifadesiyle sahne kapatılmaktadır.

Aslında bu diyalogların iki tarafını insan olarak düşündüğümüzde, muhatapların ikna olmamasını, fikir ve vicdan özgürlüğü kapsamında değerlendirmek, hatta ikna olmama gerekçesini sundukları için onları medeni cesaret sahibi olarak görmek mümkündür. Ancak taraflardan birini Allah, diğerini ise insan olarak tasavvur ettiğimizde durum değişmektedir. Bu durumda iddia sahibi, kendisini yanılmaz hakikatin kaynağı hatta muhatapın da sahibi olarak gördüğünden muhatap için iddia sahibine teslim olma, iman etme ve imanın gereğini yerine getirmekten başka alternatif bir yol düşünmek imkânsız hale gelmektedir.

İşte bu nedenle Kur'ân, sonucu iman ve itaat olmayan hiçbir fiili, akletme olarak görmemektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân, muhataplarına özetle "gelin, size takdim ettiğim iddiaları dinleyin, bunlar üzerinden düşünün, bunları değerlendirin. İkna olursanız iman edin ve imanın gereğini yerine getirin. İkna olmazsanız da canınız sağ olsun" şeklinde yorumlanabilecek bir imkân sunmamaktadır. Bilakis "Gelin, size takdim ettiğim bu hakikatleri düşünün, ardından iman edip imanın gereğini yerine getirin. Sizin bunu kabul etmekten ve iman edip itaat etmekten başka alternatifiniz bulunmamaktadır. Eğer iman ve itaat ederseniz sizi ödüllendireceğim. Eğer düşünmeniz, sizi ikna olmaya ve iman edip itaat etmeye sevk etmiyorsa düşünme şekliniz yanlıştır. Bu yanlıştınızı düzeltmelisiniz. Eğer düzeltmezseniz sizi ebedi azaba mahkûm edeceğim" gibi bir tutum sergilemektedir.

Bu tutumu yansıtan diğer bir pasaj ise Yûnus Suresinde yer almaktadır. Bu surede Hz. Yunus'un kavminin iman edip etmeme meselesini gündeme alan ayetlerin ardından şu ayetler gelmektedir: "*Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka iman ederdi. Sen insanları iman*

<sup>33</sup> el-Müddessir 74/16-30.

<sup>34</sup> Bk. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%BCddessir-suresi/5513/18-30-ayet-tefsiri>. (E.T. 15.06.2023).

<sup>35</sup> Bk. el-Kalem 68/1-16.

*etmeleri için zorlayacak mısın? Allah'ın izni olmadan hiç kimse iman edemez. O (Allah), akletmeyenlerin üzerine pislik yağdırır.”<sup>36</sup>*

Bu ayetler, bir yandan Allah dileyeydi, herkesin iman edeceğine, ama onun böyle bir iradesinin olmadığına, dolayısıyla muhatapları iman etme noktasında zorlamamak gerektiğine dikkat çekmektedir. Diğer yandan Allah'ın izni olmadan kimsenin iman edemeyeceğini vurgulamakta ve aklını kullanmayanları, ağır bir ifadeyle aşağılamaktadır. Ayetlerin bağlamından anlaşıldığına göre burada “akletmeyenler”den kasıt, düşünüp iman etmeyen ve imanın gereğini yerine getirmeyenlerdir. Bu da Kur’ân’ın gündemindeki akletme fiilinin merkezinde iman ve itaat olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Kur’ân’ın, muhataplarına “*akletmez misiniz?*” dediği her ayeti, aslında “*bunca açık delillere rağmen neden hâlâ iman edip itaat etmezsiniz?*” şeklinde anlamak mümkündür. Kur’ân’da yer alan bu tür ifadeleri, “*Neden çok çalışıp iyi bir meslek sahibi olmazsınız? Neden çok çalışıp daha fazla para kazanmazsınız? Neden çok çalışıp bilimsel icatlar yapmazsınız? Neden dünyevi sorunlarınızı aklınızı kullanarak rasyonel yollarla çözmezsiniz?*” gibi şekillerde yorumlamanın, bağlamından kopuk zorlama yorumlar olacağını söylemek mümkündür. Sözün özü, Kur’ân’ın asıl amacı, muhatabını ikna ederek iman ve itaate yönlendirmektir.

Kur’ân’ın akıl kavramı ve akletme fiili bağlamındaki bu değerlendirmelerden sonra artık çalışmamızın ikinci kısmını oluşturan filozofların konuyla ilgili tasavvurlarını incelemeye geçebiliriz.

## **2. Felsefi Düşüncede Tasvir Edilen Akıl Kavramı ve Akletme Fiilinin Mahiyeti**

Düşünme aktivitesinin temelinde isim ve fiil köklü sözcükler yer almaktadır. Bu anlamda sözcüklerden meydana gelen kavramlar, düşüncenin temel araçlarıdır. Felsefi düşünenin temel aracı da isim köklü “akıl” kavramı ve onunla bağlantılı fiil anlamında kullanılan “akletme” sözcüğüdür. Nitekim genel anlamda felsefi düşünce, akıl kavramı ve akletme fiilini merkeze alan bir akletme etkinliği olarak kabul görülmektedir.

Filozoflar, ana hatlarıyla üç tür akıldan bahsetmektedirler. Bunlardan birincisi, Tanrı’nın kendisidir. İkincisi faal aklın da içinde yer

<sup>36</sup> el-Yûnus 10/99-100.

aldığı göksel akıllardır. Üçüncüsü ise insanlarda bulunan tikel insani akıllardır. Çalışmamızın bu kısmında söz konusu akıl türleri; ilgili düşünceyi ortaya koyan, sistemleştiren ve geliştiren düşünürler bağlamında ele alınacak, çalışma alanının darlığı nedeniyle kısa ve öz olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda ilk olarak Herakleitos'un Logos; Anaksagoras'ın Nous, Platon'un Demiurgos ve akıl sahibi nefis kavramları ele alınacaktır. Ardından Aristoteles ve takipçilerinin salt akıl, göksel akıllar, faal akıl ve tikel insani akıllar teorilerine değinilecektir. Çalışma, Kur'an ve filozofların akıl kavramı ve akletme fiili hakkındaki tasavvurlarının mukayeseli değerlendirmesi ve sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

### 2.1. Herakleitos'ta Akıl (Logos)

Herakleitos'un kullandığı Logos kavramı, genel olarak "akıl" şeklinde tercüme edilmektedir. Özellikle felsefe disiplininin, "Mitos'tan Logos'a geçiş süreci" olarak tasvir edilmesi, Herakleitos'un bu kavramının etkisini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.<sup>37</sup>

Herakleitos'a göre Logos, bir yandan yaşam ilkesi ve akıl sahibi olan ruh, diğer yandan evrende içkin olan yasa, evrendeki zıtlıkların uyum kaynağı ve tanrısal iradedir.<sup>38</sup> Logos, duyular üstü, her şeye yön veren evrensel akıldır.<sup>39</sup> Logos, ortak ve tanrısal olan doğruluğun ölçütüdür.<sup>40</sup> Logos, ezeli ve ebedidir. Her şey Logos'a göre var olmaktadır.<sup>41</sup> Her şey, evrende hâkim olan Logos'a uymak zorundadır. Örneğin Güneş (Helios) bile kendisine belirlenen ölçüleri aşmamaktadır.<sup>42</sup> Kozmos, düşünceye

<sup>37</sup> Logos'un farklı anlamları için bk. Daniel E. Gershenson, "Logos", *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1945), 13/174-175; G.B. Kerferd, "Logos", *The Encyclopedia of Philosophy* (London, 1967), 5/83-84; İsmail Hakkı Kumbasar, *Herakleitos'un Logos Anlayışı* (İstanbul: İst. Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2015), 55 vd.

<sup>38</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Say Yayınları, 2014), Logos md.

<sup>39</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 57.

<sup>40</sup> Herakleitos, *Testimonia, Fragmenta, Imitationes*, çev. Erdal Yıldız-Güvenç Şar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), Testimonia, A16.ii SEXT.

<sup>41</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B1.

<sup>42</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B94.

göre meydana gelmiştir.<sup>43</sup> Akli başında (uyanık) olanlar, varlık âlemindeki kozmosun farkında olurlar.<sup>44</sup> Akla uygun konuşanlar, herkesin ortak yararına olan yasaya uymalıdır. Çünkü bütün insani yasalar, tanrısal yasadandır. Bu tanrısal yasa, her şeyin üstesinden gelir, her şeyi istediği gibi yönetir ve her şeyi yeter.<sup>45</sup>

Herakleitos, Logos'un insan ruhu ve akıyla ilişkisine özel atıflarla işaret etmektedir. Ona göre sınırları bilinmeyen ruhun içinde Logos vardır.<sup>46</sup> Herakleitos, Logos olmaksızın duyulara güvenmenin eğitilmemiş (barbar) ruhlara özgü bir tutum olduğunu savunmakta,<sup>47</sup> bununla birlikte hakikate ulaşmada terbiye edilmiş ruhların işitme ve görme fiillerinin önemine dikkat çekmektedir.<sup>48</sup> Ayrıca bilgeliği, evrende egemen olan Logos'a kulak verip ona göre hareket etme olarak tasvir etmektedir.<sup>49</sup> Onun bu söylemleri, Kur'an'ın anlama ve kavrama bağlamında gözler ve kulakların görme ve işitme işlevlerine dair ifadelerine benzerlik arz etmesi bakımından dikkat çekmektedir.

## 2.2. Anaksagoras'ta Akıl (Nous)

Anaksagoras'a göre evren, ezeli ve ebedidir.<sup>50</sup> Ancak başlangıçta her şey bir aradaydı, karışık, düzensizdi, yani kaos halindeydi.<sup>51</sup> Fakat bu birlikte her şeyin tohumu yer almaktaydı.<sup>52</sup> Nous'un (Akıl) ilk hareketi (müdahalesi) ile kaos halindeki evren, önce ayrıştı, sonra farklı varlıkları

<sup>43</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, Testimonia, A10.VI Bu ifade, Aristoteles'in evrenin harekete geçme nedenine dair görüşünün kaynağını oluşturmaktadır. Ayrıca "varlık âlemi, Tanrı'nın aşkıyla dönmektedir" tezinin görüşünün esin kaynağıdır.

<sup>44</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B89.

<sup>45</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B114.

<sup>46</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B45. Bu söylem, Platon, Aristoteles ve onların izini takip eden düşünürlerin faal akıl ve insani akıl teorilerine zemin hazırlamıştır. Zira Logos, hem insandan bağımsız evrensel bir akıl hem de insan nefsinde etkin olan akıl olarak tasvir edilmektedir.

<sup>47</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, Testimonia, A16; *Fragmenta*, B107, 33-34.

<sup>48</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B55, 101.

<sup>49</sup> Herakleitos, *Fragmenta*, B50; Ayrıca bk. Herakleitos, *Fragmenta*, B35, 41, 82-83.

<sup>50</sup> Anaksagoras, "Fragments of Anaxagoras", *Wikisource* ([https://en.wikisource.org/wiki/Fragments\\_of\\_Anaxagoras](https://en.wikisource.org/wiki/Fragments_of_Anaxagoras), 1920), frag. 17; Ayrıca bk. Anaksagoras, "Fragmanlar", çev. İlyas Altuner, *Beytulhikme* 3/2 (2013), 129-132.

<sup>51</sup> Anaksagoras, "Fragments", frag. 1.

<sup>52</sup> Anaksagoras, "Fragments", frag. 4.



meydana getirecek şekilde birleşti, yani kozmos haline geldi.<sup>53</sup> Nous, sınırsızdır, kendi başınadır, kendi kendini yönetir, hiçbir şeyle karışmaz. Eğer Nous, bir şeyle karışmış olsaydı her şeyden bir hissesi olurdu. Dolayısıyla Nous, her şeyin en iyisi ve en safıdır. Her şey hakkında tüm yargılara ve en büyük güce sahiptir.<sup>54</sup>

Anaksagoras, bir yandan Nous'un her şeyden ayrı olduğunu, diğer yandan bazı şeylerde bulunduğunu söyler.<sup>55</sup> Bu nedenle onun Nous teorisi, bazı çelişkiler içermektedir. Onun Nous'u, bir yandan aşkın belirleyici bir güçtür. Diğer yandan başta hayvanlar ve bitkilerdeki etkin yönetimi nedeniyle tüm doğal sistemde içkin bir güçtür. Dolayısıyla Nous hem doğal hem de tanrısal bir ilke görevini icra etmektedir.<sup>56</sup>

Anaksagoras'ın Nous teorisi ve kaos halindeki evrenin Nous tarafından kozmos haline getirme teorisi, kendisinden sonra Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerde heyecan yaratmıştır. Ancak Nous'un mahiyetini ve kaos halindeki evreni neden ve ne şekilde kozmosa dönüştürdüğünü detaylı olarak açıklamaması, onlarda hayal kırıklığına yol açmıştır.<sup>57</sup> Buna rağmen Anaksagoras'ın kozmik ve içkin akıl (Nous) teorisi, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in akıl ve Tanrı anlayışında belirgin bir etkiye sahip olmuştur.

### 2.3. Platon'da Akıl

Kendisinden önceki filozoflardan beslenen Platon, Tanrı'yı ezeli, ebedi ve değişmez varlıklar olan ideaların en üstünde yer alan *İyi İdea* olarak tasvir etmektedir. Bununla birlikte ideaları örnek alarak kaos halindeki evrene düzen verip onu kozmos haline getiren Tanrı'dan sonraki *akli bir ilkeden* de (*Demiurgos*) bahsetmektedir.<sup>58</sup> Ancak onun mahiyetiyle ilgili fazla bilgi vermemektedir. Cismani varlık âlemini insanın bedeni gibi düşünen

<sup>53</sup> Anaksagoras, "Fragments", frag. 13.

<sup>54</sup> Anaksagoras, "Fragments", frag. 12.

<sup>55</sup> Anaksagoras, "Fragments", frag. 11, 14.

<sup>56</sup> Michael Patzia, "Anaxagoras", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ts.

<sup>57</sup> Bk. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 97d-98b; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 985a18; Ayrıca bk. Patzia, "Anaxagoras".

<sup>58</sup> Bk. Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 29e vd.; Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 26a-27c; Platon, *Phaidon*, 97c-d; Ayrıca bk. Gülay Özdemir Akgündüz, "Platon'un Timaios Diyalogunda Akıl-Zorunluluk İlişkisi", *Beitülhikme* 9/3 (2019), 625-650.

Platon, onun da bir ruhu ve akılı olduğunu tasavvur etmektedir. İyi İdea olarak tasvir ettiği Tanrı'yı kusurlu gördüğü cismani âlemle doğrudan temas ettirmemekte, onun yerine evrendeki akli yönetimi Demiurgos'a havale etmektedir. Bu konu, Platon'un takipçisi Plotinos tarafından sudur nazariyesi bağlamında yeniden yorumlanmıştır.

Platon'a göre Tanrı, bedeni yaratırken içine ruh, ruhun içine de akıl yerleştirmiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla varlığın hakikatini kavrama aracı olan akıl, ölümsüz olan ruhun bir yetisidir.<sup>60</sup> İnsanda üç çeşit ruh bulunmaktadır. Tanrı, insanın bedenini tasarlarırken arzuları ve öfkeyi temsil eden ölümlü ruhları, göğüs kafesine yerleştirmiştir. Akıl sahibi ölümsüz ruhu ise kafanın içine yerleştirmiştir.<sup>61</sup> Ona uyanlar erdemli, uymayanlar ise erdemsizdir. Ezeli, ebedi, değişmez ve bozulmaz varlıklardan oluşan idealar âlemine dair akli bilgiler (episteme), gerçek bilgidir. Sürekli değişim ve dönüşüm halinde olan duyuşal âlemdeki tikel varlıklara dair duyuşal bilgiler (doksa) ise güvenilmezdir.<sup>62</sup>

Platon, bu düşüncesiyle felsefe tarihinde ruh ve akıl teorilerinin temelini oluşturan ilk kişi olmuştur. Ancak konuyu detaylandırma işi, kendisinden sonra Aristoteles ve onların takipçilerine kalmıştır.

#### 2.4. Aristoteles ve Takipçilerinde Akıl

Akıl teorilerini sistemleştiren ilk filozof olarak bilinen Aristoteles, bir yandan Tanrı'yı salt akıl olarak tasvir etmiş, diğer yandan göksel akıllardan, insan aklını aktif eden faal akıldan ve insani tikel akıllardan bahsetmiştir. İnsani aklı da bir yandan bilkuvve ve bilfiil akıl olarak, diğer yandan teorik ve pratik akıl olarak tasvir etmiştir.

<sup>59</sup> Platon, *Timaios*, 30a-b.

<sup>60</sup> Platon'un ruh ve akıl teorisiyle ilgili detaylı bilgiler için bk. Platon, *Phaidon*, 70d vd.; Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 140-146; Platon, *Timaios*, 69 vd.; Ayrıca bk. Eyüp Çoraklı, "Platon'un Ruh (Psikhe) Anlayışı", *Felsefe Arşivi* 56 (2022), 13-28.

<sup>61</sup> Platon, *Timaios*, 73b-e.

<sup>62</sup> Bk. Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 186d vd.; Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 97e-98a; Platon, *Devlet*, 507c-511e, 596a-597b; Ayrıca bk. Cemal Güzel, "Platon'un Bilgi Görüşü", *Hacettepe Ün. Ed. Fak. Dergisi* 20/2 (2003), 106-115; Sadi Yılmaz, *Molla Sadra Felsefesinde İdrak Problemi* (Kayseri: Erciyes Üni. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021), 16-20.

### 2.4.1. Salt Akıl: Tanrı

Aristoteles'e göre varlıklar, ancak ezeli olan madde (hyle) ve onun içinde kuvve olarak bulunan formun bir araya gelmesiyle birlikte fiziksel alanda var olabilmektedir.<sup>63</sup> Fakat onların bir araya gelmesi için bir ereğe (amaca), ihtiyaç vardır. O da salt form olan Tanrı'dır.<sup>64</sup> Dolayısıyla madde olmadan var olabilen tek form, Tanrı'dır.<sup>65</sup>

Aristoteles, Tanrı'yı, maddeyle hiçbir alakası bulunmayan ve hareket etmeyen muharrik, kendi kendini düşünen akıl, içinde kuvve barındırmayan salt fiil olarak tasvir etmektedir. Ona göre Tanrı'nın yaşamı, kendi üzerine, yani akıl üzerine akletmektir. Onun kendi kendini düşünmesi veya akletmesi eylemine bağlı olarak kaos halindeki varlık âlemi harekete geçmiş ve kaostan kozmosa dönüşmüştür. Varlık âleminin en dış feleği, Tanrı'nın kendisini akletme eylemine bağlı olarak hareket etmeye başlamıştır.<sup>66</sup> Diğer felekler ise göksel akılların akletme eylemlerine bağlı

<sup>63</sup> Aristoteles'in madde-form ilişkisine dair görüşleriyle ilgili detaylı bilgi ve yorumlar için bk. Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 115; Mahmut Kaya, "Madde", *DİA* (Ankara, 2003), 27/302-304; Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973), 76; Mübahat Türker Künyel, *Aristo ve Farabi'nin Varlık Öğretilerinin Karşılaştırılması* (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1959), 19; Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1977), 95; Paul Janet - Cabriel Seailles, *Metafizik ve İlahiyat*, çev. M. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 89; İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş* (İzmir: Altın Kitaplar Yayınları, 2009), 104; Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 105; Alfred Meber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 73; Ahmet Selçuk, *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2010), 20-27.

<sup>64</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İzmir: EÜEF Yayınları, 1998), 191; Selçuk, *Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, 22; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizik'i ile Gazzali Metafizik'inin Karşılaştırılması* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 46-47.

<sup>65</sup> Arda Dankel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003), 127; Bolay, *Aristo Metafizik'i*, 49.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 322b5-15; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 185a5-15, 241b35 vd., 267b20-25; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013), 312b20-25; Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 1050a30-35, 1072a15-1075a40; Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 701a5-15; Aristoteles, *Evren Üstüne*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2003), 401a10-15, 405a5-10; Frank Thilly,

olarak hareket etmektedirler.<sup>67</sup> Akledilen şeyler de akıl haline geldiği için Tanrı, kendisinden başka bir şeyi düşünmemekte/akletmemektedir. Zira kendisinden başka bir şeyi düşünürse/akletse o da kendisi gibi tanrılaşmış olacaktır.<sup>68</sup>

Dolayısıyla Aristoteles'in Salt Form'u veya İlk Akıl'ı ya da Tanrı'sı, doğrudan olmasa da varlık âlemini kaostan kozmosa geçiren İlk Neden ve varlık âleminin harekete geçiren İlk Muharrık niteliğini taşımaktadır. Meşşâî filozoflar, bazı ekleme ve düzeltmelerle Aristoteles'in bu anlayışını, savunmaya devam etmişlerdir. Ancak Kindî (801-866), Aristotelesçi olmasına rağmen, Kur'an'daki anlatımı dikkate alarak varlık âleminin yoktan var edildiğini savunmuştur. Yine Aristoteles gibi akıl ile akledilenin özdeşliğini kabul etmesine rağmen Tanrı'yı sadece kendi kendini düşünen/akleden bir varlık olarak tasavvur etmemiştir.<sup>69</sup> Buna karşılık Fârâbî (870-950)<sup>70</sup> ve İbn Sînâ (980-1037),<sup>71</sup> Aristoteles gibi Tanrı'yı kendi

---

*Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Sistem Yayınları, 1995), 131-132; Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 24; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 20, 41, 113; Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa kitabevi, 1998), 128; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: MÜFAV Yayınları, 1997), 31; Bolay, *Aristo Metafizik*, 55; Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-1* (İstanbul: AÜİF Yayınları, 1963), 69-70.

<sup>67</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 1073a26-b1; Aristoteles, *Gökyüzü*, 279a18-22; W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2011), 160-161, 241-242.

<sup>68</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 1072b20-25; Ross, *Aristoteles*, 286.

<sup>69</sup> Kindî'nin Tanrı anlayışıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015), 45-53, 64-70; el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 162-164, 180-182, 194, 210, 218-224, 242-244; el-Kindî, "Tarifler Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 256, 260; el-Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 440-442, 446; el-Kindî, "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 302-304.

<sup>70</sup> Bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehlî'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 35-37; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 8, 78; Ayrıca bk. Mehmet Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", *Kilis 7 Aralık Üni. İF Dergisi* 1/3 (2017), 125-127.

<sup>71</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik-II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 89, 94, 100.

kendini düşünen/akleden Akıl görüşünü kabul etmişlerdir. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak Plotinos'un sistemleştirdiği sudur nazariyesini, yani varlık âleminin Tanrı'nın nurundan feyezan ettiğini savunmuşlardır.<sup>72</sup> Onların bu düşüncesi, Gazzâlî (1058-1111) tarafından *Tebâfütü'l-Felâsife* adlı eserde ağır bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>73</sup> İbn Rüşd (1126-1198) ise onları savunmak amacıyla *Tebâfütü't-Tebâfüt*<sup>74</sup> adlı eseri kaleme almıştır.

#### 2.4.2. Göksel Akıllar

Varlık âlemini ay altı ve ay üstü olmak üzere iki kısım olarak tasavvur eden Aristoteles'e göre ay üstü âlem, Sabit Yıldızlar alanı, Güneş, Ay ve diğer beş gezegen ile onların içinde hareket ettikleri dairevi kürelerden oluşmaktadır.<sup>75</sup> Varlık âleminin en dış küresi, Tanrı'nın kendi kendini düşünme fiilinin etkisiyle, diğer gök cisimlerinin her biri ise ayrı bir failin (göksel aklın) etkisiyle hareket etmektedir.<sup>76</sup>

Aristoteles'in fazla detaylara girmediği bu teorisi, başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ (X. yüzyıl) ve Sühreverdî (1154-1191) gibi Müslüman düşünürler tarafından da benimsenmiştir. Ancak Müslüman düşünürler, İslam inanç esaslarını da dikkate alarak bu teoriyi kendilerine göre şekillendirip detaylandırmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ, bununla bağlantılı olarak meşhur On Akıl ve Faal Akıl teorisini

<sup>72</sup> Bk. Fârâbî, *el-Medîne*, 1990, 15-27; Fârâbî, *el-Medîne*, 1990, 152; Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467-468; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 258-260; Aynur İlhan Tunç, "Plotinos ve Farabi'de Sudur Teorisi ve Değerlendirilmesi", *Yüzüncü Yıl Üni. SBE Dergisi* 13 (2007), 159-167; Nusret Taş, "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdukları Temel Kavramlar", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2021), 332-344; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce* (İstanbul: Bil Yayıncılık, 2000), 116.

<sup>73</sup> Bk. Gazzâlî, *Tebâfüt el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

<sup>74</sup> Bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tebâfüt et-Tebâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Basım Evi, 1986).

<sup>75</sup> Bk. Aristoteles, *Gökyüzü*, 11 vd.; Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri*, 40; Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 27, 75-77; Aristoteles, *Fizik*, 81 vd., 389 vd., 407, 417; Ross, *Aristoteles*, 156 vd.; Hüseyin Gazi Topdemir - Yavuz Unat, *Bilim Tarihi ve Felsefesi* (Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2019), 62; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 151-155.

<sup>76</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 1073a26-b1; Aristoteles, *Gökyüzü*, 279a18-22; Ross, *Aristoteles*, 160-161; Ülken, *Felsefeye Giriş-1*, 69-70.

geliştirmişlerdir.<sup>77</sup> Sühreverdî, bu göksel akılların sayısına sınır koymamış, İhvân-ı Safâ ise Tanrı'nın nurundan feyezân eden ilk akı Faal Akıl olarak kabul etmiş, diğer göksel akılları Faal Akıl'ın feyzi ile beslenen Küllî Nefsin emrindeki melekler olarak tasavvur etmiştir.<sup>78</sup>

### 2.4.3. Faal Akıl

Aristoteles, insan nefsinde bilkuvve halinde bulunan aklın tam olarak bilfiil haline gelebilmesi, yani tam yetkinliğe/kemale ulaşabilmesi için etkin (faal) akla ihtiyaç olduğunu iddia etmektedir. Ona göre etkin (faal) akıl; varlık bakımından müstakildir. Her türlü karışımdan, özellikten ve etkilenimden uzaktır. Sürekli aktiftir, yani akleder haldedir. Ezeli ve ebedidir. İnsan nefsindeki edilgin (bilkuvve) akıl ise bozuluşa (ölüme) tabidir. İnsan nefsindeki bilkuvve akıl, aktif (faal) akıl olmadan hiçbir şeyi akledemez. Etkin (faal) akıl, insan nefsinde bilkuvve halindeki akı bilfiil akıl haline getirmektedir.<sup>79</sup>

Aristoteles'in Faal Akıl teorisinde öne çıkan, onun insan aklını aktif hale getirme, bir bakıma aydınlatma fonksiyonudur. Aristoteles, bir yandan Faal Akıl, insan nefsindeki akılla irtibatlı olarak tasvir etmektedir.<sup>80</sup> Diğer yandan onu, tanrısal olarak nitelendirmektedir.<sup>81</sup> Dolayısıyla onun bu muğlak tasvirleri, kendisinden sonraki düşünürlerin, bu teoriyi farklı şekillerde yorumlamalarına yol açmıştır.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Bk. Fârâbî, *el-Medîne*, 1990, 161-164, 176; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik*, 116; Bilal Karabey, "İbn Sinâ Felsefesinde Faal Akıl", *Afyon Kocatepe Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 3/1 (2020), 39-52; Kemal Sözen, "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 68-72.

<sup>78</sup> Bk. Nusret Taş, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi", *Beytulhikme* 13/1 (2023), 67-86.

<sup>79</sup> Aristoteles, *Rub Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 430a10-25; Ender Büyüközkar, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Beytulhikme* 9/3 (2019), 677.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Rub Üzerine*, 430a14-23.

<sup>81</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 1074b16-30.

<sup>82</sup> Bk. İskender Afrûdîsî, "Fî'l-Akl ala Ra'yi Aristûtâlîs", çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun Alâ Aristu Mefkûdetiün Fî'l-Yûnânîyyeti* (Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1971), 34; İskender Afrûdîsî, "Mebâdiü'l-Küll", çev. Abdurrahman Bedevî, *Aristu İnde'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye, 1947), 273; Alexander of Aphrodisias, "The De Intellectu", çev. Frederic M. Schroeder, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 49, 54-57;

Aristoteles'in Faal Akıl teorisi, Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ gibi Müslüman düşünürler tarafından da savunulmuştur. Ancak Müslüman düşünürler, bu teorinin İslam'ın temel inançlarıyla ters düşmemesi için çaba sarf etmişlerdir. Bu anlamda Kindî, Faal Akıl konusunda Aristoteles gibi fazla detaylara girmemiştir.<sup>83</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tasvir ettiği Faal Akıl, insan nefsinin aydınlatma fonksiyonu bakımından Aristoteles'in tasvir ettiği Faal Akıl'a benzemektedir. Ancak bunların tasvir ettiği Faal Akıl, aynı zamanda vahiy meleği olarak kabul edilen Cebrail ile özdeşleşmektedir.<sup>84</sup> Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Faal Akıl teorisi, bazı farklılıklar içermektedir. İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisi<sup>85</sup> ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın teorilerinden farklı olup daha çok Plotinos'un (205-270) Faal Akıl teorisine<sup>86</sup> benzemektedir. Nitekim İhvân, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Faal Akıl'ı, göksel akılların sonuncusu olarak değil, Tanrı'dan feyzan eden tek akıl olarak tasavvur etmektedir.

#### 2.4.4. Tikel İnsani Akıllar

Aristoteles, insani aklı, insani nefsin bir yetisi olarak tasavvur etmektedir. Ancak insan aklını, bir yandan bilkuvve ve bilfiil, diğer yandan teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ayrıca bilkuvve aklı bilfiil hale getiren insan nefsi dışında bir akıldan (Faal Akıl) bahsetmektedir. Ona göre var olan her şey, bir amaca doğru hareket etmektedir. Varlık amacına

---

Herbert A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes on Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 18 vd.; Ross, *Aristoteles*, 180, 253 vd.; Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 100-101; Büyüközkara, "Faal Akıl", 678-679; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi, Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 253-254.

<sup>83</sup> Bk. el-Kindî, "Fi'l-Akl", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 329, 353-358; el-Kindî, "Akıl Üzerine (Fi'l-Akl)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015), 418-425; Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisi", 11.

<sup>84</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 66-69; Fârâbî, *el-Medîne*, 1990, 102-103; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik*, 218; Fârâbî, *Maani-ül-Akl (Aklın Anlamları)*, çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvımettin Burslan (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 47; İbn Sînâ, "Fî İsbâti'n-Nübüvât", *Tis'u Resâil fî'l-Hikme ve't-Tabiiyyât* (Kahire: Dâru'l-Arab, 1989), 121-124; Karabey, "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl", 41 vd.; Fârâbî'nin Faal Akıl teorisiyle ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Sözen, "Fârâbî'de Akıl", 68 vd.

<sup>85</sup> Detaylar için bk. Taş, "Faal Akıl Teorisi", 67-86.

<sup>86</sup> Bk. Plotinos, *Dokuzluklar-V (Enneades)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 35 vd.

ulaşan, kendini gerçekleştirmiş, bir bakıma kemale ermiş sayılır. Dolayısıyla henüz varlık amacına ulaşmayan, bilkuvve halindedir. Amacına ulaşan, kuvveden fiile çıkmış, yani bilfiil hale gelmiş sayılır.<sup>87</sup>

Aristoteles, eksik ve tam olmak üzere iki tür yetkinlikten bahsetmektedir. Örneğin okuma-yazma bilgisine sahip olmak, birinci yetkinlik, onu kullanmak ise ikinci yetkinlik durumudur.<sup>88</sup> Akıl da bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles'e göre doğuştan nefiste bilkuvve halinde bulunan akıl, üzerine bir şey yazılmamış bir yazı tahtasına (tabloya) benzemektedir. Bilkuvve halindeki bu akıl, duyular yoluyla nesnelere soyutlanan formlarla özdeşleşerek bilfiil akıl haline gelmektedir. Bu seviyedeki akıl, istediği vakit bilgisini kullanabilme imkânına sahip olan bilge gibi istediği zaman akletme kuvvesine sahip olur ve kendi kendini akledebilir. Ancak henüz madde görevini gören bu aklın, tam olarak bilfiil haline gelebilmesi için ezeli ve ölümsüz olan etkin (faal) akla ihtiyaç bulunmaktadır. Zira ölümlü olan insan nefsindeki bilkuvve akıl, ölümsüz olan Faal Akıl olmadan hiçbir şeyi akledemez.<sup>89</sup>

Aristoteles'in Faal Akıl teorisi gibi insani nefis bağlamında dile getirdiği akıl teorileri de kendisinden takipçileri tarafından farklı şekillerde algılanmış ve yorumlanmıştır. Örneğin onu takip eden Afrodisî; *bilkuvve*, *bilmeleke*, *bilfiil*, *müstefâd*, *müfârik* ve *faal akıl* olmak üzere altı çeşit aklın varlığını savunmuştur.<sup>90</sup>

Kindî, Aristoteles'in insani akıl teorisi bağlamında *bilkuvve*, *bilfiil* (*müstefâd*) ve *beyânî* (*zâhir*) olmak üzere üç çeşit akıldan bahsetmektedir. O da Aristoteles gibi bilkuvve akli, nefsin doğuştan sahip olduğu akıl olarak tasvir etmektedir. Bilfiil (*müstefâd*) akli ise duyulardan gelen soyut suretlerle özdeşleşen bilfiil akıl olarak tasvir etmektedir. Bu akıl, insan nefsinin dışında yer alan Faal Akıl tarafından beyânî (*zâhir*) akıl seviyesine yükseltilmektedir.<sup>91</sup> Aristoteles, bilfiil olmayı iki aşama olarak tasvir etmesine rağmen bilfiil akli iki aşama olarak adlandırmamaktadır. Ancak Kindî, onun ilk tasvirini dikkate alarak bilfiil akli iki farklı seviyede adlandırmaktadır. Ayrıca Aristoteles, genel olarak akledilenin akılla özdeş

<sup>87</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 1050a7-18.

<sup>88</sup> Aristoteles, *Rub Üzerine*, 417a21-417b.

<sup>89</sup> Aristoteles, *Rub Üzerine*, 429a10-430a25; Büyüközkara, "Faal Akıl", 676-677.

<sup>90</sup> Afrûdisî, "Fî'l-Akl", 31-41; Santaş, "Kindî'nin Akıl teorisi?", 99.

<sup>91</sup> Bk. el-Kindî, "Fî'l-Akl", 353-358; el-Kindî, "Akıl Üzerine", 418-425.



hale geldiğini savunmaktadır. Kindî ise bu durumu sadece insan nefsindeki akıl için kabul etmekte, bunu tanrısal nitelikli Faal Akıl için kabul etmemektedir.

Aristoteles<sup>92</sup> ve Afrodisî,<sup>93</sup> bilkuvve aklın bedenle birlikte ölümlü olduğunu, Kindî ise Tanrı'nın nurundan feyezân eden bir cevher saydığı nefsin, yetileriyle birlikte ölümsüz olduğunu savunmaktadır.<sup>94</sup> Aslında bu iki görüş arasında fark olmadığını söyleyebiliriz. Zira akıl, nefsin bir yetisi ise nefsin ölümsüzlüğü ile aklın ölümsüzlüğü aynı anlama gelmektedir.

Aristoteles'i takip eden Fârâbî ve İbn Sînâ da insani nefsin bir yetisi olarak kabul ettikleri aklı, bilkuvve (heyûlânî), bilfiil ve müstefâd akıl olmak üzere üç farklı şekilde tasnif etmekte; bilkuvve aklın bilfiil hale gelebilmesi için Faal Akla ihtiyaç olduğunu savunmaktadırlar.<sup>95</sup> İhvân-ı Safâ ise aklı, doğuştan sahip olunan garizî/tabîi akıl ve bunun eğitim ve tecrübelerle aktif hale gelen müktesep/kazanılmış akıl olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>96</sup> Dolayısıyla Aristoteles ve takipçilerinden farklı bir yol izlemektedir.

Filozofların aklın mekânı veya akletme organına dair görüşlerine gelince, Hipokrat (MÖ 460-377), Platon ve Galen (129-216), aklın mekânının veya akletme organının beyin olduğunu savunmaktadırlar.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a24-25.

<sup>93</sup> Afrodisî, "Fî'l-Akl", 32-35.

<sup>94</sup> el-Kindî, "Fî'n-Nefs", *Resâil el-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 273, 278; Santaş, "Kindî'nin Akıl teorisi", 99-100.

<sup>95</sup> Fârâbî, *el-Medine*, 2001, 66-69; Fârâbî, *el-Medine*, 1990, 102, 124; Fârâbî, *Risâle Fî'l-Akl*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matbaatu'l-Katolikiyye, 1938); Fârâbî, *Maani-ül-Akl*, 42-46; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), 115, 117-127; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik*, 218; İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2013), 204-207; İbn Sînâ, "Fî İsbâtî'n-Nübüvât", 121-122; Yılmaz, *İdrak Problemi*, 32-56; Sözen, "Fârâbî'de Akıl", 68-72.

<sup>96</sup> İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), II/429; Taş, "Faal Akıl Teorisi", 47-50.

<sup>97</sup> Platon, *Timaios*, 53-54, 98-101, 134-134; Platon, *Phaidon*, 99-100; Francis E. Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 176-179; Plotinos, *Tâsûât-ı Eflâtîn*, çev. Ferid Ceber (Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997), IV: 326, 332-333; V: 434-435; Necmettin Tan, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", *İslam ve Yorum*, ed. Fikret Karaman

Müslüman düşünürlerden Kindî<sup>98</sup> ve İhvân-ı Safâ<sup>99</sup> da bu görüşü savunmaktadırlar. Kindî, bu konuda fazla detaya girmemekte, ancak İhvân-ı Safâ detaylı değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>100</sup> Aristoteles ve takipçileri ise aklın mekânının veya akletme organının kalp olduğunu savunmaktadırlar. Müslüman düşünürlerden Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî (1150-1210) gibi düşünürler de bu görüşü savunmaktadırlar.<sup>101</sup> Kur'ân ayetlerindeki ifadelerle uzlaşması, bu görüşün İslam dünyasında yaygın kabul görmesini etkilemiştir.

### 3. Kur'ân ile Filozofların Akıl Kavramının Mahiyeti Hakkındaki Yaklaşımlarının Mukayeseli Değerlendirmesi

Kur'ân ile filozofların akıl kavramı hakkındaki tasavvurları arasında bazı benzerlikler olmakla birlikte birtakım farklılıklar da dikkat çekmektedir. Kur'ân, aklın mahiyeti yerine onun Allah'a iman ve itaat yönüne odaklanmaktadır. Filozoflar ise aklın mahiyeti, türleri, oluşum ve gelişim süreçleri ile genel anlamda fonksiyonları üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Filozofların bir kısmının aynı zamanda teolojiyle ilgilenmeleri, aklı Tanrı ve tanrısal düzenle ilişkilendirmeleri, bu durumu değiştirmemektedir. Zira onlar da esas itibarıyla akıl kavramı ve akletme fiili konusunda felsefi bir yaklaşım sergilemektedirler.

Kur'ân'da akıl, isim olarak yer almamakta, dolayısıyla aklın mahiyeti hakkında detaylara yer verilmemektedir. Kur'ân, insanın akletme yolları olarak görme ve işitmeye dayalı duyumsamaya, bunlarla birlikte kalp vasıtasıyla akletme fiiline değinmektedir. Bununla paralel olarak Allah'ın

---

(Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), III/395-396; Taş, "Faal Akıl Teorisi", 52.

<sup>98</sup> Bk. el-Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016), 400-402; el-Kindî, "Fî Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 297-298.

<sup>99</sup> İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, II/189-191; İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), IV/415; İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), III/242; Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*, 51 vd.

<sup>100</sup> Detaylı bilgi için bk. Taş, "Faal Akıl Teorisi", 51-57.

<sup>101</sup> Fârâbî, *el-Medîne*, 2001, 59-61; Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ, (Eserlerinden Seçmeler)* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 390; Taş, "Faal Akıl Teorisi", 55-57; Tan, "Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", III/395-397; Arslan Terzioğlu, "İbn Sînâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/353; Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üni. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006), 137-142.

sıfatları arasında işitme, görme ve bilme fiillerine işaret etmektedir. Ancak akıl kavramı veya akletme fiili Allah'a atfedilmemektedir. Örneğin Allah, "akıl sahibi" veya "akleden" ya da "fiilleri akla uygun olan" bir varlık olarak tasvir edilmemektedir. Burada Allah'ın "alîm", "hakîm", "habîr" gibi sıfatlarla tasvir edilmesi, bu anlamı da içermektedir şeklinde bir yorum yapılabilir. Ancak kastımız, birebir akıl ve akletme fiilidir.

Kur'ân'ın bu konudaki tutumuna karşılık genel anlamda filozofların Tanrı'sı, akleden salt akıl, tanrısal yaşam ise akletmeye dayalı bir yaşamdır. Tanrı'ya atfedilen *Logos*, *Nous*, *En İyi İdea*, *Salt Form*, *Kendi Kendini Düşünen Akıl* veya *Nûrî'l-Envâr* gibi isimlendirmelerin tamamı, maddeyle alakası olmayan akıl ve akletme fiili ile ilişkilidir.

Kur'ân, özel anlamda aklın ne olduğu, nasıl oluştuğu, nasıl bir gelişim ve işleyiş sürecine tabi olduğuna değinmemektedir. Filozoflar ise bu konuyu enine boyuna ele almaktadırlar. Örneğin filozoflar hem duyuşal idrak sürecini hem de akli idrak sürecini detaylı olarak tahlil ve tasvir etmektedirler. Kur'ân, konunun bu detaylarına girmemekte, sadece görme, işitme ve akletme fiillerinin iman ve itaat bağlamında icra etmesi beklenen işlevlerine odaklanmaktadır.

Kur'ân, akletme organı olarak kalbe, ona duyumsama fiilleriyle destek olan organlar olarak da gözler ve kulaklara işaret etmektedir. Klasik dönem filozoflar ise bu konuda iki farklı görüş ortaya koymaktadırlar. Bunlardan Hipokrat, Platon ve Galen ekolü, aklın, dolayısıyla akletme fiilinin merkezinin kafa/beyin olduğunu, Aristoteles ve takipçileri ise bu merkezin kalp olduğunu savunmaktadırlar. İlk Müslüman filozof olan Kindî, detaylara girmemekle birlikte akletmenin merkezinin beyin olduğunu kabul etmektedir. Buna karşılık İhvân-ı Safâ, aklın merkezinin beyin olduğuna dair görüşü, detaylandırarak savunmaktadır. Aristotelesçi çizgiyi takip eden Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî gibi Müslüman düşünürler ise aklın veya akletme fiilinin merkezinin kalp olduğu tezini savunmaktadırlar. İbn Sînâ, Galen'i takip ettiği tıp konularını ele aldığı kitaplarında Galen gibi düşünmenin merkezini beyin olduğunu; Aristoteles'i örnek aldığı felsefe ile ilgili kitaplarında ise bu merkezin kalp olduğunu savunmaktadır.

Kur'ân'ın gündemindeki akıl veya akletme fiili, tamamen Allah'a iman, onun emir ve yasaklarına itaat merkezli bir akıl veya akletme fiilidir. Bu amaca hizmet etmeyen akıl veya akletme fiilinin hiçbir değeri bulunmamakta, böyle bir fiil gerçek anlamda akla uygun bir fiil olarak kabul

edilmemektedir. Kur'ân, fiziksel âlemde görülen her şeyden dersler çıkarılmasını ve ibretler alınmasını, ayrıca muhataplarından kendilerine sözlü olarak tebliğ edilen ayetlere kulak vererek Allah'a iman ve itaat etmelerini istemektedir. Bu isteği yerine getirenler, akla uygun davranmış, aklını kullanmış, dolayısıyla akletmiş kabul edilmektedir. Ancak buna uygun davranmayanlar, yani düşünme, tefekkür etme veya akletme girişimleri sonucunda iman etmeyen ve itaate yönelmeyenler, aklını kullanmamış, dolayısıyla akletmemiş kabul edilmekte ve bunun sonucunda karşılaştıkları azapla tehdit edilmektedirler.

Filozoflar ise genel anlamda teorik akıl veya akletme fiiliyle ilgilenmiş, bununla birlikte siyaset veya ahlak konularında pratik akıl veya akletme fiiline de yer vermişlerdir. Teologların baskın olduğu Orta Çağ felsefesinde akıl veya akletme fiilini, imana hizmetçi kılma tutumu ağırlık kazanmıştır. Fakat bu tutum, akıl konusunda genel felsefî yaklaşımı değiştirecek bir nitelikte olmamıştır.

### **Sonuç**

Kur'ân'ın bahsettiği akıl kavramı veya akletme fiiline dair yaklaşımı dikkate alındığında Kur'ân'ın amacının onların mahiyetini detaylı olarak açıklamak olmadığı sonucunu çıkarsamak mümkündür. Anlaşıldığına göre Kur'ân, muhatap aldığı toplumun akıl kavramı veya akletme fiilinin mahiyetiyle ilgili yeterli bir bilinç seviyesinde olduğunu varsaymaktadır. Bu nedenle doğrudan akıl kavramı veya akletme fiilinin icra etmesi gereken işlevine odaklanmaktadır.

Kur'an'da akıl kavramı, isim olarak açık bir şekilde yer almamakla birlikte farklı kavramlar bağlamında akletme fiiline, yoğun bir vurgu yapılmaktadır. Kur'ân, insanın düşünme, anlama ve kavrama yetisi sayesinde hayvanlardan farklı olduğuna işaret etmektedir. Örneğin görme, işitme ve akletme yetisi vasıtasıyla vahyin hakikatini idrak etmeyenler, hayvanlara benzetilmekte, hatta yol bakımından hayvanlardan daha sapkın olarak nitelendirilmektedir.

Kur'ân, kalbi hem akletme işlevini gerçekleştiren organ olarak hem de vahyin nüzul merkezi olarak tasvir etmektedir. Dolayısıyla vahiy ile akıl ya da akletme organı arasında doğrudan bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Bunun neticesinde akla ya da akletme organına, öncelikle vahyi anlama, vahyin hakikatini benimseme ve onun gereğini yerine getirme görevini tevdi etmektedir. Bu görevini hakkıyla yerine getirenleri,

akledenler kategorisinde değerlendirmekte ve takdir etmektedir. Buna karşılık bu konuda ilgisiz davranan veya gevşeklik gösteren ya da karşıt bir tutum sergileyenleri, akletmeyenler olarak tasvir etmekte ve kınamaktadır.

Kur'ân'ın bu tutumuna karşılık filozoflar, akıl kavramı ve akletme fiilinin mahiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Filozoflar, öncelikle aklın mahiyetini ele almakta, ardından aklın oluşum ve gelişim aşamaları bağlamında akıl türleri üzerinde kafa yormaktadırlar. Bununla birlikte aklın fiillerini, soyutlama (tecerrüd), tasavvur/at ve tasdik/at olmak üzere teorik; temyiz ve tefrik olmak üzere pratik açıdan iki tür fiil ortaya koymaktadırlar.

Bu durum, Kur'ân ile filozofların akıl kavramı ve akletme fiilini ele alma amaç ve yöntemlerinin farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın amacı, akıl kavramını veya akletme fiilini, bilimsel ya da felsefi bir metotla ele alıp incelemek değildir. Bilakis Kur'ân, toplumsal bilinç tarafından asgari seviyede de olsa mahiyeti bilinen akıl kavramı ve akletme fiilinin hizmet etmesi gereken işlevine odaklanmaktadır. Filozoflar ise daha çok akıl kavramının mahiyetini ve akletme fiilinin nasıl gerçekleştiğini izah etmeye yoğunlaşmaktadırlar. Dolayısıyla bu iki yaklaşımın farklılıklarını dikkate alarak onlardan her birini, kendi bağlamında değerlendirmek gerektiğini söyleyebiliriz.

**KAYNAKÇA**

- Afrûdîsî, İskender. “Fîl-Akl Ala Ra’yi Aristûtalîs”. çev. Abdurrahman Bedevî. *Şurûbun Alâ Aristu Mefkûdetün Fi’l-Yûnânîyyeti*. Beyrut: Dâru’l-Maşrîk, 1971.
- Afrûdîsî, İskender. “Mebâdiü’l-Küll”. çev. Abdurrahman Bedevî. *Aristu İnde’l-Arab*. Kahire: Mektebetü’n-Nahdeti’l-Mısıriyye, 1947.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”. *DİA*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Anaksagoras. “Fragmanlar”. çev. İlyas Altuner. *Beytulbikme* 3/2 (2013), 129-132.
- Anaksagoras. “Fragments of Anaxagoras”. *Wikisource*. [https://en.wikisource.org/wiki/Fragments\\_of\\_Anaxagoras](https://en.wikisource.org/wiki/Fragments_of_Anaxagoras), 1920.
- Aphrodisias, Alexander of. “The De Intellectu”. çev. Frederic M. Schroeder. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. 42-58. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Aristoteles. *Evren Üstüne*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2003.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles. *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Rub Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*. İstanbul: Bil Yayıncılık, 2000.

- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 12. Basım, 1992.
- Bayık, Ferhat. “Aristoteles ve Descartes Bağlamında Akıl ve Zeka Kavramlarının Farkları”. *Kaygı* 18/1 (2019), 172-187.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *DİA*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafizikî İle Gazzali Metafizikînin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Mustafa. *Fabreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üni. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.
- Büyüközkar, Ender. “Aristoteles ve Kindî’de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl”. *Beytulhikme* 9/3 (2019), 673-692.
- Cassirer, Ernst. *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İzmir: EÜEF Yayınları, 1998.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Say Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa kitabevi, 1998.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyit Şerif. *Kitâbu’t-Ta’rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çoraklı, Eyüp. “Platon’nun Ruh (Psikhe) Anlayışı”. *Felsefe Arşivi* 56 (2022), 13-28.
- Dankel, Arda. *İlkçağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.
- Davidson, Herbert A. *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Durant, Will. *Felsefe Kılavuzu*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973.
- el-Kindî. “Akıl Üzerine (Fi’l-Akl)”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 418-425. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015.
- el-Kindî. “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 294-305. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.

- el-Kindî. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 426-459. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- el-Kindî. “Fî Mâhiyeti’n-Nevm ve’r-Rü’yâ”. *Resâilü’l-Kindî el-Felsefîyye*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. 291-313. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950.
- el-Kindî. “Fî’l-Akl”. *Resâilü’l-Kindî el-Felsefîyye*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. 353-358. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950.
- el-Kindî. “Fî’n-Nefs”. *Resâil el-Kindî el-felsefîyye*. thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride. 272-282. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950.
- el-Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 144-247. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- el-Kindî. “Tarifler Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 248-271. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- el-Kindî. “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. 396-417. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2016.
- Erdoğan, İsmail. *Muallim-i Sâni Uzluukoğlu Fârâbî*. İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2020.
- Fârâbî. *el-Medinetü’l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *el-Medinetü’l-Fâzıla*. çev. Nafız Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâi Ehlî’l-Medîneti’l-Fâzıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *Maani-ül- Akl (Aklın Anlamları)*. çev. Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Burslan. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Fârâbî. *Risâle Fî’l-Akl*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Matbaatu’l-Katolikiyye, 1938.
- Folscheid, Dominique. *Felsefe Akımları*. çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Gazzâlî. *Tehâfüt el-felâsife (Filoşofların Tutarsızlığı)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gershenson, Daniel E. “Logos”. *Encyclopaedia Judaica*. 13/174-175. Jerusalem: Keter Puplicing House, 1945.



<https://ketab3.files.wordpress.com/2014/11/encyclopaedia-judaica-v-13-lif-mek.pdf>

Güzel, Cemal. "Platon'un Bilgi Görüşü". *Hacettepe Ün. Ed. Fak. Dergisi* 20/2 (2003), 105-115.

Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Herakleitos. *Testimonia, Fragmenta, Imitationes*. çev. Erdal Yıldız - Güvenç Şar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi, Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Samsun: OMÜ Basım Evi, 1986.

İbn Sînâ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. "Fî İsbâtî'n-Nübüvvât". *Tis'u Resâil fî'l-Hikme ve't-Tabiiyyât*. 120-132. Kahire: Dâru'l-Arab, 1989.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik-II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvâni's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.

İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvâni's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.

İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvâni's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.

İsfehânî, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. A. Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Janet, Paul - Seailles, Cabriel. *Metafizik ve İlahiyat*. çev. M. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

Karabey, Bilal. "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl". *Afyon Kocatepe Üni. İlahiyat Fak. Dergisi* 3/1 (2020), 39-52.

Karakuş, Mehmet. "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri". *Kilis 7 Aralık Üni. İF Dergisi* 1/3 (2017), 109-134.

Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kaya, Mahmut. "Kindî ve Felsefesi". *Kindi: Felsefî Risâleler*. 21-119. İstanbul: TYEK Başkanlığı, 2015.

- Kaya, Mahmut. “Madde”. *DİA*. 27/302-304. Ankara, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *DİA*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kerferd, G.B. “Logos”. *The Encyclopedia of Philosophy*. 5/83-84. London, 1967.
- Komisyon. *Kur’ân Yolu*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Kumbasar, İsmail Hakkı. *Herakleitos’un Logos Anlayışı*. İstanbul: İst. Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2015.
- Kuvvetli, Hüseyin el-. “Hâris ve Hâris Mezhebinde Aklın Yeri”. çev. Veysel Akdoğan. *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*. 122-146. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kuyanay, Mehmet. *Kur’an’da Düşünmeyi İfade eden Kavramlar*. Şanlıurfa: Harran Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lis. Tezi, 2014.
- Künyel, Mübahat Türker. *Aristo ve Farabi’nin Varlık Öğretilerinin Karşılaştırması*. Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1959.
- Meber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Özdemir Akgündüz, Gülay. “Platon’un Timaios Diyalogunda Akıl-Zorunluluk İlişkisi”. *Beytulhikme* 9/3 (2019), 625-650.
- Patzia, Michael. “Anaxsagoras”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ts.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Platon. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güneş - Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Plotinos. *Dokuzluklar-V (Enneades)*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Plotinos. *Tâsûât-ı Eflûtîn*. çev. Ferîd Ceber. Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2011.
- Salibâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-Felsefî*. Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye Li'l-Kitâb, 1984.
- Sarıtaş, Kamil. "Kindî'nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine". *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 90-111.
- Selçuk, Ahmet. *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üni. SBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2010.
- Sözen, Kemal. "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi". *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 65-80.
- Sunar, Cavit. *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1977.
- Tan, Necmettin. "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine". *İslam ve Yorum*. ed. Fikret Karaman. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Taş, Nusret. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi". *Beitülhikme* 13/1 (2023), 67-86.
- Taş, Nusret. "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötlük Problemi Bağlamında Başvurdukları Temel Kavramlar". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2021), 327-350.
- Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 3. Basım, 1997.

- Terzioğlu, Arslan. “İbn Sînâ”. *DİA*. 20/331-336. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: Sistem Yayınları, 1995.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ, (Eserlerinden Seçmeler)*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Topdemir, Hüseyin Gazi - Unat, Yavuz. *Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2019.
- Tunalı, İsmail. *Felsefeye Giriş*. İzmir: Altın Kitaplar Yayınları, 2009.
- Tunç, Aynur İlhan. “Plotinos ve Farabi’de Sudur Teorisi ve Değerlendirilmesi”. *Yüzüncü Yıl Üni. SBE Dergisi* 13 (2007), 143-170.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş-1*. İstanbul: AÜİF Yayınları, 1963.
- Yılmaz, Sadi. *Molla Sadra Felsefesinde İdrak Problemi*. Kayseri: Erciyes Üni. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.

*DEUİFD LVIII / 2023, ss. 261-287.*

**Sanat Terapisi Sürecinde Aktif İmgelem Tekniğinin Jung Perspektifinden Değerlendirilmesi\***

Fatma Gülsüm HEKİMOĞLU\*\*

**ÖZ**

Carl Gustav Jung'un, yaşam mücadelesi sırasında iç dünyasındaki dinamikleri anlamlandırma süreci, yaşamını eşsiz bir sanat eseri haline dönüştürmesini sağlamıştır. Yaptığı seyahatler, mitolojiye olan merakı, astroloji bilgisi, kadim teorilere yönelik hakimiyeti, farklı kültürlerden almış olduğu birikimler ve sanat ruhlu bir yapıda olması gibi bir dizi niteliği, onun orijinal ve zengin bir ekol oluşturmasına (analitik psikoloji) zemin hazırlamıştır. Yarattığı kavramlar, geliştirdiği teknik ve yöntemler, insanın doğasında mündemiç olan potansiyellerin keşfini, varlığın ötesine geçişi sağlayan farkındalıkların anahtarı niteliğinde olmuş ve Sanat Terapisi (Art Therapy) alanının kökenini oluşturmuştur. Ayrıca ruhun derinliklerini bütünsel olarak keşfetmeye yol olmasıyla bu teknik, terapi alanında sıklıkla kullanılmakta ve böylece onun bilinçdışı ile bilincin uzlaşmasını ve bütünleşmesini sağlama amacı da kendini gerçekleştirilmektedir. Sanat terapisinde aktif imgelemin kullanımı kendini keşfetmek, yeniden inşa etmek, iç dünyadaki yapılarla yüzleşmek ve kendini gerçekleştirmek varlığının derin boyutlarıyla bütünleşmek isteyen bireyler için alternatif bir pusula niteliğinde olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sembol, Aktif İmgelem, Sanat Terapisi, Aşkın Boyut.

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, e-mail: fgulsumhekimoğlu@gmail.com orcid.org/0000-0001-5983-7057

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21.11.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 18.12.2023

## Evaluation of Active Imagination Technique in the Art Therapy Process from Jungian Perspective

### ABSTRACT

Carl Gustav Jung's process of making sense of the dynamics in his inner world during his struggle for life turned his life into a unique work of art. A number of qualities such as his traveling habit, his interest in mythology, his knowledge of astrology, his mastery of ancient theories, his knowledge from different cultures and his artistic nature paved the way for him to create an original and rich school (analytic psychology). The concepts, techniques and methods he created have been the key to the awareness that enables the discovery of the potentials inherent in human nature and the transition beyond existence, and formed the roots of the field of Art Therapy. In addition, it has been frequently used in the field of therapy as it is a way to holistically explore the depths of the soul, and thus its aim of providing reconciliation and integration of the unconscious and consciousness has been realized. The use of active imagination in art therapy serves as an alternative compass for individuals who want to discover, realize and rebuild themselves, confront the structures in the inner world, and integrate with the deep dimensions of their existence.

**Keywords:** Symbol, Active İmagination, Art Therapy, Transcendental Dimension

### GİRİŞ

İmgelem (imagination) yetisi, düşüncenin imgede, imgenin de varlıkta bulunmasına araçtır.<sup>1</sup> C.G. Jung'un imgelere, sembollere verdiği önem ve ayrıca psikolojik iyileşme sürecinde imgelem gücünü kullanması sanat terapisinin gelişimi üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur.<sup>2</sup> Çalışmamız, sembolleri yorumlama tekniği olarak kullanılan aktif imgelemin bireylerin iç dünyalarındaki derinliklerin keşfedilmesindeki rolünü ele almaktadır. Bu amaçla başlangıçta Jung'un sembol hakkındaki düşüncelerine değinilmiş akabinde de aktif imgelemin sanat terapisi ile olan bağlantısı kurularak aşkın boyutun deneyimlenmesine ilişkin potansiyel bir yöntem olabileceğine yönelik bakış açısına vurgu yapılmıştır.

---

<sup>1</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi* (London: Routledge & K. Paul, 1969), s.212.

<sup>2</sup> David Edwards, *Art Therapy* (London ; Thousand Oaks: SAGE, 2004), s.32.

### Jung'un Düşüncesinde Sembol

Ernst Cassirer'in de ifade ettiği gibi insan biçimsiz, anlaşılmaz aynı zamanda görülemeyen ve algılanamaz olana biçim verme ihtiyacından dolayı sembol yaratan ve onu keşfeden bir varlıktır. İnsanı diğer türlerden ayıran bir özellik olarak sembol kullanımı ve yaratma kapasitesi, düşünen canlı (animal rationale) olarak tanımlamanın yerine sembolleştiren canlı (animal symbolicum) olarak tanımlamayı gerekli kılmaktadır.<sup>3</sup> Sembol kelimesi Yunanca'da akarsuları birleştiren ve nehirleri bir araya getiren anlamına gelen "symballo" kökünden türemekte ve bilinmeyen aktarımın bir görüntüsü veya temsilini ifade etmektedir. İç dünya bilinç ışığında tezahür etse de tam olarak açıklanamaz ve tam anlamıyla kavranamaz yapıdadır. Parmaklar, kendi ötesindeki gizemlere işaret ettiğinden sübjektif bir anlam boyutundan daha derin bir anlamı ifade etmektedir.<sup>4</sup> Sembolleri "nispeten bilinmeyen bir gerçeğin mümkün olan en iyi tanımı" olarak ifade eden Jung (1921), sembollerin kelimelerin ayrıldığı noktadan başladığı şeklinde tanımlamıştır; çünkü ona göre sembollerin başka şekillerde tanımlanamayan ve daha geniş alanı kapsayan bilinçdışı yönleri vardır. Jung'un sembol anlayışı hiçbir zaman kelimelere denk olmamıştır ve ruhumuz, doğanın bir parçası olup tıpkı onun gibi sınırsızdır. Ayrıca biz ne ruhu ne de doğayı tanımlayabiliriz. Ancak olabildiği kadar onu nasıl algıladığımızı tarif edebiliriz.<sup>5</sup> O, İnsan ve Sembolleri (Man and His Symbols) adlı çalışmasında, bir kelimenin ya da görüntünün açık ve yakın anlamından daha fazlasını ifade ettiğinde sembolik bir değer taşıdığını belirtmiştir. Zihin, sembolü araştırırken aklın kavrayışının ötesinde yatan fikirlere yol açtığından ve insan anlayışının ötesinde sayısız şeyleri ifade

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, *An Essay On Man An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New York: A Doubleday Anchor Book,1953), s.44.

<sup>4</sup> Laurie Wilson, "Symbolism and Art Therapy: I. Symbolism's Role in The Development of Ego Functions". *American Journal of Art Therapy*, 23/3 (1985), s.79–88; akt.Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols* (London: Routledge, 1988), s.xxxv.

<sup>5</sup> C.G.Jung, *İnsan ve Sembolleri*. çev. Ali Nahit Babaoğlu.(İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009),23; Warren Colman, "Symbolic Objects and The Analytic Frame", *Journal of Analytical Psychology* 56/2 (April 2011), s.196.

ettiğinden sembolik kavramların kullanımı, tanımlanamayan veya tam olarak anlaşılamayan kavramları temsil etmektedir.<sup>6</sup>

Jung'a göre kelimelerden ziyade semboller, bilinç ve bilinçdışı arasında önemli bir köprü işlevi görmektedir. Bu nedenle Jung, sembolleri ilkel bir zihinsel işlev biçimi olarak görmez. O, sembolleri kelimelerden daha üst düzeydeki bir zihinsel işleyiş biçimi olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmeye göre bir sembol kelimelerle tam olarak ifade edilebildiğinde; yani tamamen bilince yükseldikten sonra artık ihtiyaç duyulmadığından yaşayan bir sembol olarak işlev görmez.<sup>7</sup>

Jung'un sembolleri özerk olup sadece anlam ürettikleri sürece hayatta vardır. Böylece insan onlara anlam yüklemek ve görünür kılmak için semboller yaratır.<sup>8</sup> Hatta çoğu zaman canlı olmayan nesnelere bile bilinçdışının sembolik durumuna katıldığı söylenebilir. Nitekim sahibinin ölümüyle birlikte duran saatlere ilişkin pek çok rapor vardır. Örnek olarak Büyük Frederik'in şatosunda kral öldüğü an durmuş olan sarkaçlı saat, biri öldüğünde kırılan aynalar ya da duvardan düşen tablolar, duygularında karmaşa yaşayan birinin bulunduğu evin duvarlarında ortaya çıkan çatlaklar verilebilir.<sup>9</sup> Ruh için besin kaynağı olan semboller bireyin, ailenin, topluluğun ve ulusun kendi koşullarına uygun olarak üretilmekte olup sembollerin çeşitliliği ise onun mevcut yapılarına dayanmaktadır.<sup>10</sup>

### **Jung Düşüncesinde Sembollerin Açığa Çıktığı Yapılar: Arketipler**

Jung, psişenin dönüşüm sürecinde en güçlü potansiyele sahip olan evrensel sembolleri tanımlayabilmek için "arketip" kelimesiyle ifade etmiştir. Psişedeki enerjiyi dönüştüren mekanizma semboldür. İşlevleri ise

<sup>6</sup> Minnu Kejriwal and Dr. Choodamani Nandagopa, "Carl Jung's Approach To Symbolism: With Special Reference To Visual Art." *Sch. J. Arts. Humanit. Soc. Sci.* 3(4b), (2015),935.

<sup>7</sup> W.Colman, "Symbolic Objects and The Analytic Frame". *Journal Of Analytical Psychology*, 56 (2011), s.196.

<sup>8</sup> Louis Lagana, "South Korea Jungian Aesthetics, Symbols And The Unconscious" *Aesthetics And Mass Culture*. South Korea, At Seoul. Seoul National University.24-29 (July, 2016),436-440.

<sup>9</sup> C.G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu. (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2009),55.

<sup>10</sup> Stevens, 1995'den akt. Lagana, "South Korea Jungian Aesthetics, Symbols And The Unconscious" (2016).



libidoyu alt formdan üst forma dönüştürmektir. Arketipler, psişenin sayısal ve yapısal unsurları olup bilinçli zihinden mevcut içerikleri çekmelerini sağlayan belirli bir özerkliğe ve özgül enerjiye sahiptir. Jung'un arketip kavramı, dünyayı insana atıfla açıklama eğilimindedir. Çünkü arketip formlardan, figürlerden veya nesnel varlıklardan değil insan ruhunda mündemiç olan bilinçaltının çalkantılı derinliklerindeki imgelerden oluşmaktadır. Arketip ilk etapta bir epifani yani gizliliğin yeniden koşullandırması olan imge, rüya, fantezi, mit vb. yapılar yoluyla açığa çıkar. Bu spiritüel tezahürler Jung için canlı varlıkların yerine geçmez ancak içsel yaşam sürekli olarak bilinçaltından akmaktadır. Jung içgüdü ile arketip arasındaki ilişkiyi ayrıca vurgulamıştır. Duyularımızla algılayabildiğimiz fizyolojik uyarılar olan içgüdüler aynı zamanda fanteziler şeklinde de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle hayallerimiz, fantezilerimiz ve imgelerimiz, kısmen kendilerini dünya üzerinde tekrar eden kolektif bir sembol ve mit deposundan türemektedir. Arketipler, insan varlığı açısından en temel olan evrensel yaşam deneyimleri etrafında kümelenmekte ve ruhun yapısını yansıtmakta; kendilerini “anima”, “animus”<sup>11</sup>, “gölge”<sup>12</sup> ve “persona”<sup>13</sup> gibi içsel figürler aracılığıyla ortaya koymaktadır.

Arketipler her şeyi kucaklayan benzetmeler gibidir. Anlamlarına sadece kısmen erişilebilen arketiplerin kayda değer önemi insanın kendisinden çok önce var olan ve insanlığın ötesine geçen bir sır olarak kalmaktadır. Jung, arketiplerin doğasını hem imgelerin hem de duyguların sistemleri olarak tanımlar. Beynin yapısından miras alınır. Ataların kökeni gibi olan bu görüntü kılavuzları, bir yandan içgüdüsel önyargıların

<sup>11</sup> Anima ve Animus, Kişilerin içedönük taraflarını erkeklerde anima arketipi kadınlarda animus arketipi olarak tanımlamaktadır. Anima ve animus arketipleri ruhun tamamlayıcı karşıt cinsiyetini ortaya çıkarmaktadır. Bireylerin iç dünyasında denge sağlayan bu arketipler ile ruhun hem kişisel olarak tepki vermesi hem de karşıt cinsiyetin bireydeki yaşantısının yansımalarını sergilenmektedir. (akt. Sevgi Kavut, Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, (6 (2), 2020), s.686.

<sup>12</sup> Jung'un kişiliğin olumsuz yanı olarak tanımladığı gölge, kişinin yeterince gelişmemiş işlevleri, kişisel bilinçdışı içerikleri, saklamak istediği, hoş olmayan niteliklerinin toplamı anlamına gelmektedir (Storr, 2006'dan akt. Sevgi Kavut, Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, (6 (2), 2020), s.686.

<sup>13</sup> Persona, diğerlerinin beklentilerine yanıt vermek için inşa edilmiş ortaya sürülen herkese açık kendiliktir (Magnavita'dan akt. Sevgi Kavut, Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, (6 (2), 2020), s. 686.

en güçlüsü diğer yandan ise içgüdüsel adaptasyonlara karşı akla gelebilecek en etkili yardımlardır.<sup>14</sup>

Jung uzun yaşamı boyunca hem kişisel yaşamında hem de hastalarının yaşamlarında çeşitli psişik fenomenler deneyimlemiştir. Zamanla insan ruhunda özellikle rüyalarda ve görsel deneyimlerin çeşitli biçimlerinde (resim, çizim, renkler, dans, hareket vb.) sıkça ortaya çıkan evrensel temaları ve görüntüleri tanımlamaya başlamıştır. Bu tür imge ve motiflere, arketipler olarak atıfta bulunmuş ve daha sonra insanlığın kültürel, atalardan kalma ve mitsel mirasının sınırsız hazinesi olarak kolektif bilinçdışı anlayışını bu son derece yüklü sembolik formlar aracılığıyla geliştirmiştir. Arketipler terapötik süreçte çok önemli bir rol oynamaktadırlar. Böylece psişik uyumsuzluğu giderecek sembolik kılavuzlar, psişenin psikolojik bütünlük halinde olduğunu gösteren güçlü efsanevi formlar olarak hizmet etmektedir.<sup>15</sup>

### Rüya

Jung, görsel sembollerin karşılaşılabilecek ve duyumsanılacak mesajlar olduğunu düşünmektedir.<sup>16</sup> Jungçu düşüncede olan bazı araştırmacılar ise rüyayı, yol gösterici kendilikten yani bilinçaltının bilgeliğinden gelen mesajlar olarak da ele almıştır.<sup>17</sup> Rüyalar da semboller gibi spontane biçimde ortaya çıkan yapılardır. Bir başka deyişle bu imgeler, anlık tezâhürlerdir ve kesinlikle kasten ortaya çıkartılan kurgulardan oluşmamaktadır. Bu nedenle de sembol bilginin ana kaynaklarından bir diğeri de rüyalar olmaktadır. Rüyalarda simgesel duygu, düşünce, durum ve hareket vardır.<sup>18</sup> Jung için rüyalar, sembollerin anlamlarının bir katalog vasıtasıyla çözülebileceği şifreli bir yazı türü olmayıp bilakis bireysel bilinçdışının kişisel bir dışavurumudur. İnsanların sembol oluşturma

<sup>14</sup> Cirlot, *A Dictionary of Symbols.*, xxxiv-xxxvi.; David Edwards, *Art Therapy* (London ; Thousand Oaks: SAGE, 2004), s.31; Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 69.

<sup>15</sup> Judson Davis, "Active Imagination in Psychotherapy", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. David A. Leeming (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2019:1-3.

<sup>16</sup> Judith Aron Rubin, *Introduction to Art Therapy: Sources & Resources* (New York: Brunner-Routledge, 2010),98.

<sup>17</sup> W. Colman, "Dream Interpretation And The Creation Of Symbolic Meaning." *Jungian Psychoanalysis: Working in The Spirit Of Cg Jung*. Ed. Murray Stein. New York: Open Court Publishing, 2010), 102.

<sup>18</sup> Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 55.

kabiliyetinin incelenmesi için rüyaların en temel ve en kolay girilebilen malzeme olması nedeniyle de işlevsel olduğunu öne sürmektedir.<sup>19</sup>

Jung'a göre rüya, gerçekte ortaya çıkan bir şeyin farklı bir görünümünü işaret eder. Anlamın doğrusal düşüncede ortaya çıkması yerine metafor ve sembol aracılığıyla yeniden oluşturulduğu öteki düşünce alanıdır. Jung rüyayı kılık değiştirme biçiminden ziyade sembolik ifadelendirmede bir çaba olarak görmüştür. Rüya, bilinçdışındaki gerçek durumun sembolik formda kendiliğinden canlanmasıdır. Jung, rüyayı mitolojinin arketipik temalarıyla bağlantısını göstermek amacıyla yorumlayıcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yolla rüyanın sembolik temalarının açıklanabileceği daha geniş bir anlam ağı oluşturmaktadır.<sup>20</sup>

### **Sembollerini Yorumlama Tekniği Olarak Amplifikasyon ve Aktif İmgelem**

#### **Amplifikasyon**

Amplifikasyon, Jung'un bir rüya imgesini ya da motifini genişlettiği ve açıkladığı mitoloji, folklor veya dinden aktarılan benzer imgelerle karşılaştırarak anlamlı bir bağlam oluşturduğu rüya yorumlama yöntemidir. Bu yöntemde göre imgeler, yalnızca içeriği açısından yorumlanmamakta aynı zamanda içeriğin neyi sembolize edebileceği ön plana çıkarılmaktadır. Buna ek olarak sembolün kendisine anlamlı bir bağlam verilmesi de gerekmektedir.

Jung, amplifikasyonun bir rüyanın kolektif bağlamını oluşturduğuna ve onun sadece kişisel yönüyle değil aynı zamanda tüm insanlık için de ortak ve genel olan arketipsel terimlerle görülmesine olanak verdiğine inanmıştır. Başka bir deyişle Jung'a göre bir görüntüdeki her bir unsur kişinin yaşamının ve mevcut koşullarının bir temsili olabileceği gibi arketipsel simgelerin de bir temsili olabilir.

Amplifikasyon tüm boyutlardan izleyerek "imgeye bağlı kalmayı" imâ ettiği için Serbest Çağrışım (Free Association) tekniğinden farklıdır. Basitleştirilmiş bir örnek bu noktayı açıklamak için yararlı olabilir. Şöyle ki: bir ayakkabının çizimiyle serbest çağrışım içinde olan bir kişi birbirini izleyen her bir ilişki arasındaki bağlantıları uyarmak için orijinal görüntüyü kullanarak "ayakkabı, ayak, dolap, giysi" diyebilir. Amplifikasyonda ise kişi,

<sup>19</sup> Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 10, 32.

<sup>20</sup> W. Colman, "Dream Interpretation And The Creation Of Symbolic Meaning.",98, 103.

orijinal görüntüye mümkün olduğunca yakın olan “ayakkabı, ayak, sandalet, çorap” diyerek ayakkabının orijinal görüntüsünde kalması için teşvik edilir. Genel olarak amplifikasyonda, öznel ve nesnel olmak üzere iki farklı yaklaşım olduğu öne sürülmüştür. Nesnel amplifikasyonda analist, sembolü aydınlatmak için mitoloji, din ve diğer kaynaklardan temalar aktarırken sübjektif amplifikasyonda ise birey, sembolle ilişkilendirmeler yapabilmek için “Aktif İmgelem” tekniğini kullanmaktadır.<sup>21</sup>

### **Aktif İmgelem (Active Imagination)**

Jung’un perspektifinden bakıldığında dünyanın kendisine sahip olan ama imgesine sahip olmayan kişi dünyanın ancak yarısına sahiptir çünkü yoksul ruhu hiçbir şeye sahip değildir denebilir. Dolayısıyla ruhun zenginliği imgelerden beslenmektedir. Bir başka ifadeyle, dünya imgesine sahip olan kişinin hiçbir şeyi olmasa dahi dünyanın yarısına sahiptir.<sup>22</sup> Aktif imgelem, kişinin hayatına ve içsel süreçlerine açıklık ve anlam kazandırmak için bilinçdışından kaynaklanan arketipsel imgelerin terapötik bir bağlamda uygulanabileceği bir yöntemi temsil eder.<sup>23</sup>

Jung 1960’lı yıllarda<sup>24</sup> dile getirdiği düşüncesinden hareketle, bütün ampirik deneyimlerin temelinde ve arkasında tek bir nesnel gerçekliğin var olduğu söylenebilir. Bu gerçeklik bütünlük olarak tezahür etmektedir. Ona göre bütünlüğe yönelik gelişim, ruhta mündemiç olan orijinal birliğe doğru bilinçli bir gelişim ve dönüşümle mümkündür. Bu içsel bütünlük gerçeği dilin ötesinde yer alır ve bu alana sadece imgelem yoluyla ulaşılabilir.<sup>25</sup> İçsel bütünlüğe ulaşmayı sağlayan yöntemlerden biri olan ve bilinç ile bilinçdışı arasında dinamik bir bağlantı görevini yerine getirerek daha fazla psikolojik uyum ve bütünlüğün elde edilebileceği bir kanal olan ve “aktif imgelem” olarak da bilinen terapötik teknik

<sup>21</sup> Cathy A. Malchiodi, ed., *Handbook of Art Therapy* (New York: Guilford Press, 2003), s.50.

<sup>22</sup> Carl Gustav Jung, *Kırmızı Kitap*. Çev. Okhan Gündüz. (İstanbul: Kaknüs, 2015), s.106.

<sup>23</sup> Davis, “Active Imagination in Psychotherapy” s.3.

<sup>24</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. C.G. Jung, The Transcendent Function. In *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 8: The Structure and Dynamics of The Psyche (s. 67–91). London: Routledge & Kegan Paul.

<sup>25</sup> Salman 2008’den akt. Vibeke Skov, *Art Therapy Prevention Against the Development of Depression* (Denmark, Aalborg University, Doktora Tezi, 2013), 67.

bulunmaktadır.<sup>26</sup> Jung'un teorik çalışması, aktif imgelem sırasında ortaya çıkan bizzat kendi imgeleri aracılığıyla kazandığı bilgeliği yaşam boyu aktarma çabasına dayanmaktadır.<sup>27</sup> Jung çalışmalarında görsel imgeyi diyalog yoluyla ifade ederek yaratıcılığı ve öz farkındalığı vurgulamaktadır.<sup>28</sup>

Jung aktif imgelem kavramını 1913-1916 yılları arasında keşfetmiştir. Freud ile ilişkisini kestiği yıllarda kendisinde yoğun bir içsel karmaşa deneyimlemiş ve kararsızlık dönemine girerek bu durumuna kendisi de oldukça şaşırmıştır. Orta yaş krizinde Jung, yaratıcı ruhun dokusunu kaybetmiştir. Yaşadığı kaygı ve rehavet onun ruh halini mahvetmek için tehdit edici bir unsura dönüşmüştür. Yaşadığı durumu, uyumsuzluk olarak aktarmış hislerini, dayanacak bir şey bulamadığından havada asılı kalmış şeklinde betimlemiştir. Kendisini iyileştirmek için bir yol bulma girişiminde bulunmuş ancak kendisine tam olarak ne olduğunu bilemediğinden bilinçdışının imge ve dürtü alanına yönelmiştir. Jung, 1925 yılındaki bir seminerinde kendisini tedavi etmeye sebep olan şeyin bizzat kendi deneyimleri olduğuna ilişkin kayda değer hikayesini anlatmıştır. O, sembolik çocukluk oyununun tekrar keşfi sayesinde terapötik sürece başlamıştır.<sup>29</sup>Bu süreçte aktif imgelem, kişinin hayatına ve içsel deneyimlerine açıklık ve anlam kazandırmak için bilindışından kaynaklanan arketipsel imgelerin terapötik bir bağlamda uygulanabileceği bir yöntemi de temsil etmektedir.<sup>30</sup>

Jung'un öne sürdüğü terapötik metot, aktif imgelem kavramının yerleşmesinden önce birçok farklı isimle ifade edilmiştir. Başlangıçta Aşkın Fonksiyon (Transcendent Function) daha sonra Resim Metodu (Picture Metod) ve Aktif Fantezi (Active Fantasy) isimlerini almıştır. Bunlara ek olarak kendinden geçme hali/hipnoz (trancing), görüntü (visioning), egzersizler/alıştırmalar (exercises), dialektik metot (dialectical method), ayrışma tekniği (technique of differentiation), içe dönüş tekniği (technique of introversion), iç gözlem (introspections) ve iniş tekniği (technique of the

---

<sup>26</sup> Davis, "Active Imagination in Psychotherapy".

<sup>27</sup> Pat B. Allen, *Art is a way of knowing* (Boston: Shambhala, 1995). s.93.

<sup>28</sup> Robert A. Johnson, *Inner Work: Using dreams and Active Imagination For Personal Growth* (Pymble, NSW: HarperCollins e-books, 2009), s.215.

<sup>29</sup> Joan Chodorow, *Jung on active imagination* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1997:19-20).

<sup>30</sup> Davis, "Active Imagination in Psychotherapy",s.3

descents) olarak da ifade edilmiştir. Kavram, 1935 yılında ise “Aktif İmgelem” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Jung’un Analitik Psikolojisinin temel kavramları, esasında kendisinin aktif imgelem deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin; gölge (shadow), syzygy<sup>31</sup> (anima ve animus), persona, ego, ve self kavramları, psişenin fonksiyonları olup arketip, complex, libido gibi terimlerinin hepsi de insan deneyimlerinin gerçeğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde, aktif imgelem doğaldır ve kalıtsal bir süreçtir bu gerçekliği Jung bize tekrar hatırlatmıştır.<sup>32</sup>

Aktif imgelem fanteziyi ve rüyaları birincil iyileşme modu olarak ele alıp bireydeki yaratıcılığı serbest bırakmanın bir yolu olarak da tanımlanan bir yöntemdir. Bir başka ifadeyle bireyin, söz konusu görüntüleri gözlemlemeye teşvik edildiği içe doğru gerçekleşen görüntülerin dinamik üretimidir. <sup>33</sup> Aktif imgelem sürecinde olaylar ne sadece bilincin ne de bilinçdışının oluşturduğu bir yapıdır. Aktif imgelem bilincin ve bilinçdışının eşit şartlarda bulunduğu ve birlikte her ikisinden de kaynaklanan unsurları birleştiren bir yaşam deneyimi yaratmaktadır. Yani süreç, ortak bir zeminde ve yaratıcı bir düzeyde gerçekleşmektedir. İki mekanizma tek bir güçlü akıntı oluşturmak için birleşen iki nehir misali imgelem alanında birbirine doğru akmaktadır. Birbirlerini tamamlamakta, birlikte çalışmaya başlamakta ve sonuç olarak bütünlüğe ve birliğe dönüşmeye başlamaktadırlar. Bilinçli zihnin bilinçdışı ile diyalogu olan her ikisinin sentezi aşkın işlev olarak kendiliği doğurmaktadır.<sup>34</sup> Aktif imgelem iki parçaya sahiptir: İlk olarak bilinçdışında meydana gelir ve ikinci olarak da bilinçdışı ile uzlaşır. Bu durum uzun zamandır devam eden doğal bir süreçtir. Bilinçdışının ham maddesi temel olarak duygular, dürtüler ve imgelerdir. Her biri kendi yoluna ulaşır. Bazıları belirsiz bir mod ile başlar veya mantıksız ve ölçsüz duygu fışkırması şeklinde gerçekleşebilir. Jung,

<sup>31</sup> Etimolojik olarak Yunanca “syzygos” kelimesinden gelmektedir ve “birbirine bağlamak” anlamındadır. Türkçeye bu kelime “sezgi” olarak geçmiştir. Kişinin anlam kazanması için birden fazla fikrin, imgenin ve sürecin birbirine bağlanması gerektiğini ima etmektedir. Jung, bu terimi bilinç ve bilinçdışının iletişimini ve karşıt iki organizmanın arketipsel birleşimini belirtmek için kullanmıştır. Bu, erkeklerde anima, kadınlarda ise animustur ([https://www.mythicjourneys.org/newsletter\\_nov06\\_glossary.html](https://www.mythicjourneys.org/newsletter_nov06_glossary.html)).

<sup>32</sup> Joan Chodorow, *Jung on Active Imagination*. s.22-23.

<sup>33</sup> Malchiodi, *Handbook of Art Therapy*.s.50

<sup>34</sup> Robert A. Johnson, *Inner work: Using Dreams and Active Imagination For Personal Growth* (Pymble, NSW: HarperCollins e-books, 2009), s.135.

duygusal olarak hayalinde canlandırmayı ve imgelem belirene kadar konsantre olmayı önerir.<sup>35</sup>

Jung'un imgelerle çalışması yorum için daha fazla bilinçdışı materyal üretmek yerine öncelikle danışan ile imgeleri arasında aktif bir ilişkiyi teşvik etmeyi amaçlamıştır. Aktif imgelem süreci, uyanırken rüya görmeye benzeyen bir tür yaratıcı faaliyet içerir.<sup>36</sup> Rüyalarda olaylar tamamen bilinçdışı düzeyde gerçekleşirken, bilinçli zihin süreçte yer almaz. Uyanıldığında bilinçli zihin rüyayı hatırlayabilir ve anlamı hakkında düşünebilir; ancak rüya sırasında bilinçli zihin aktif olarak sürece katılmamaktadır. Aktif imgelemde ise aksine bilinçli zihin uyanık olup olaylara bilinçli olarak katılmaktadır. Aktif imgelem uygulandığında rüya görmenin dikkat çekici bir şekilde azalması da ilginçtir. Bir tefekkür yolu olarak ciddiye alındığında bilinçaltı malzemesini rüya biçiminde ortaya çıkarmadan önce asimile edildiği görülmüştür. Rüyalarda sunulacak olan konu veya içerikler, aktif imgelem sürecinde karşılaşmakta ve çözülmektedir. Rüyalarda ve aktif imgelem arasındaki bu ilişki nedeniyle Jung, çok sayıda rüya gören, her gece çok sayıda rüya ile mücadele eden ve rüya çalışmasıyla bile ona ayak uyduramayan insanlar için aktif imgelem uygulamasını tavsiye etmiştir. Aktif imgelem uygulaması düzenli olarak yapılmaya başlandığında hayallerin sayıca azaldığı ve daha yoğun bir şekilde konsantre olduğunda daha az tekrar ettiği görülmüştür. Aktif imgelem yöntemiyle sorunlar ile başa çıktıkça fantezilerin kendilerini tekrarlama ihtiyacı daha az olmaktadır.<sup>37</sup>

Jung'un ifade ettiği gibi aktif imgelem, imgelem aktivitelerinden oldukça farklı bir yapıdadır. Aktif imgelem, kavrama verilen isimden de anlaşılacağı üzere görüntülerin kendi yaşamlarına sahip oldukları ve sembolik olayların (bilinçli içerikler karışmazsa) kendi mantığına uygun olarak geliştiği bir yapıdadır. Fantezi ve oyundan daha derin bir anlam ifade etmektedir. Fanteziler veya hülyalar bilinçli deneyime yakın düşünülebilmekteyken aktif imgelem kişinin bilinçdışı yönüyle bağlantılıdır.<sup>38</sup> Aktif imgelemin özü, hayali olan deneyime bilinçli olarak katılımıdır. Bu tür hayal gücü aktiftir çünkü ego aslında iç dünyaya

<sup>35</sup> Joan Chodorow, *Jung on Active Imagination*. s.6-7.

<sup>36</sup> David Edwards, *Art therapy* (London ; Thousand Oaks: SAGE, 2004), s.30.

<sup>37</sup> Johnson, *Inner Work*. s.134-135.

<sup>38</sup> Joy Schaverien, "Art and active imagination: Reflections On Transference and The Image" *International Journal Of Art Therapy* (10/2 2007): s.415.

girmekte, konuşmakta, yüzleşmekte ve tartışmaktadır. Orada karşılaştığı kişilerle arkadaş olur veya onlarla mücadele eder. Hayal gücünde ve dramada bilinçli bir şekilde yer almaktadır. Ego, diğer aktörleri konuşmaya dahil etmekte, bakış açılarını değiştirmekte, birlikte maceralara girmekte ve sonunda birbirlerinden bir şeyler öğrenmektedirler. Bu durum aktif imgelemi sıradan ve pasif yapıda olan fanteziden farklı kılmaktadır. Pasif yapıda olan fantezide sanki bir filmdeymiş gibi zihnin arkasında devam eden bir akış izlenmektedir. Sürece bilinçli olarak katılmamakla birlikte neler olduğu hususunda bağımsız ve farkındalıklı bir konum alınmamaktadır. Fantezide bilinçdışından akan görüntülerin bilinçli olarak içine girilemeyeceğinden bu durum çoğunlukla zaman ve enerji kaybı oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak fantezide ortaya çıkan soru ve sorunlar çözülememektedir. Bu tür fantezilerin çoğu kendilerini veya bireyleri tüketene kadar zihnin bir kenarında tekrar tekrar kendini izletmektedir. Böylelikle herhangi bir dönüşüm söz konusu olmamaktadır; çünkü ego asla fantezi durumuyla yüzleşmemekte ve bilinçli, bağımsız bir güç olarak onun içine girememektedir. Buna iyi bir örnek olarak kaygı durumu verilebilir. Kaygı, bir tür pasif imgelem (fantezi) biçimidir. Birey zihninde bir fantezinin peşinden koşmakta ve görünüşte her şey yolunda gitmektedir. Sonrasında birey yenilgiye uğradığı veya küçük düşürüldüğü zaman karşıt fanteziler oluşmaya başlamaktadır. Pasif şekilde kaygı yüklü fantezilerin zihni kontrol etmesine izin verildiği sürece asla bir çözüm yolu bulunamamaktadır. Ancak aktif imgelemde kaygının üzerine gitmek, aktif olarak onunla yüzleşmek ve diyaloga girmek, kimin veya neyin içinde olduğunu bulmak mümkün olabilmektedir.<sup>39</sup>Dolayısıyla serbest çağrışımında, hastadan düşüncelerini gözlemlemesi ve rapor etmesi ancak materyal seçmekten kaçınması istenir. Aktif imgelemde ise Jung, hastaya görüntünün öncülüğünü hem seçmesini hem de takip etmesini söyler. Görünüşe göre çıkış noktası burasıdır; Jung veya danışanı, geliştirmek üzere bir dizi seçer ve danışan, fantezi materyalini detaylandırmaya teşvik edilir. Danışan hayali bir yolculuğa çıkar ve süreç, malzemenin arketipik atmosferiyle rezonansa giren bir mit veya peri masalıyla daha çok güçlendirilebilir. Bu, danışan tarafından seçilebildiği gibi bazen analistin veya danışmanın önerdiği bir şey de olabilir. Bu mekanizmanın serbest çağrışımından metot olarak farklı olduğu açıktır. Basit şekilde hayallere dalma ve hayal kurma gibi yaratıcı faaliyetler “kişisel şeylerin yüzeyinde kalır”. Aktif imgelem ise yönlendirilmiş dikkat ile daha önce bilinçdışında

---

<sup>39</sup> Johnson, *Inner Work*, s.135-136.



olan imgelerin akmasına ve böylece daha derindeki malzemenin ortaya çıkmasına izin veren bir mekanizmadır. Bilinçli şekilde bir müdahale yapılmadığı müddetçe yüzeyden derinliğe doğru geçiş yapılamamış olur.<sup>40</sup>

İmgelem sürecine duyguların katılması gerekmektedir. Aksi takdirde “aktif” olamayacaktır. Aktif imgelem her ne kadar sembolik bir deneyimi ifade etse de yine de gerçek duyguları içeren gerçek/somut bir deneyimdir. Aktif katılım ile bilinçdışı pasif bir düş olan içerikler oldukça bilinçli ve güçlü bir hayal gücüne dönüşmüş olur. Aktif imgelem doğru bir şekilde uygulandığında parçalanmış veya çatışan farklı parçaları bir araya getirerek; içteki sesleri güçlü bir şekilde uyandırmakta, savaşan ego ile bilinçdışı arasında barış ve iş birliğini sağlamaktadır. Aktif imgelemin temel amacı ego ile bilinçaltının genellikle kopuk bölümleri arasında iletişim ve bütünlük sağlamaktır. Aktif imgelem uygulandığında ruhta yer alan şeyler, ego ve bilinçdışı arasındaki ilişki değişmektedir. Ego tutumları ile bilinçaltının değerleri arasında nevrotik bir dengesizlik varsa boşluk daraltılabilir ve tamamlayıcı karşıtlıklar bir araya getirilebilir.<sup>41</sup> Dolayısıyla aktif imgelem bir tür içsel konuşma türü olarak ele alınsa da sadece fantezilerin yorumlanması veya anlaşılması ile sınırlı olmayıp bizzat onların deneyim olarak vücut bulmasını ve yaşanmasını da ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Aktif imgelem, bilinçdışı içeriğine yönelik alıcılık ve bu içerikler üzerinde bilinçli olarak aktif bir konsantrasyon olmak üzere iki temel niteliğe sahiptir. Bu durumda aktif imgelemin hem pasifliğin hem de aktifliğin bütünlüğünü deneyimleme alanı sunduğu söylenebilir. Bu süreç spontanedir, planlamadan uzak gelişir. Her ne kadar imgelem gücüyle uygulansa da bir o kadar da gerçeklik alanına geçiş sağlamaktadır.

### Sanat

Sıradan olanı sıra dışı deneyime çevirmenin bir yolu olarak sanat, bir varoluş tarzı, bilme ve eyleme şeklidir. Ayrıca kendiliği anlamlandırmanın ve gerçekleştirimin en etkili yolu olarak da ifade edilmektedir. Sanat, insanın kendi içindeki sonsuz çelişkileri ile bireysel, içgüdüsel dürtüleri ve toplumun talepleri arasında uzlaşma sağlamasına

---

<sup>40</sup> Joy Schaverien, "Art and Active Imagination: Reflections On Transference and The Image", *International Journal of Art Therapy* (10/2 2005), s.40-42.

<sup>41</sup> Johnson, *Inner Work*, s.136.

<sup>42</sup> Jung, *Kırmızı Kitap*, s.72.

referans olmaktadır. Estetiğin ve güzelliğin sakinleştirici, dinlendirici ve dönüştürücü gücünün olması tam da insanın karmaşık doğasının her bir noktasına nüfuz edebilecek bir derinliğe sahip olabilme özelliğindedir. Sanat, insanın doğumundan ölümüne dek tümüyle içinde taşıdığı, söze gelmeyen tarifsiz duygularının da bir aynası, yansıması ve ifadesidir.<sup>43</sup>

Jung'a göre sanat, insanı ele geçiren ve onu kendi âleti haline dönüştüren bir çeşit iç dürtüdür.<sup>44</sup> Jung'un perspektifinde insan psişesi, sanat ve bilimlerin rahmi olmaktadır. Dolayısıyla psişenin incelenmesi bir yandan sanat eserinin psikolojik yapısını açıklayabilmeli öte yandan ise bir kişiyi sanatsal açıdan yaratıcı yapan faktörleri ortaya çıkarabilmelidir. Jung, psişeyi bütün üretkenliğin kaynağı olarak ele almaktadır ve psişenin doğasını tümüyle anlamak mümkün olmadığını sadece onun çeşitli dışa vurumlarının görülebileceğini vurgulamıştır.<sup>45</sup> Bu nedenle tamamen anlaşılmasa da bilgi edinme imkânı vardır. Sembollerini öz-temsili olarak kullanmak, bilinçaltısının farklı kısımlarını keşfetme ve bu keşif yoluyla kişinin kendisine olan tutumunu değiştirme durumu birey için önemli bir fırsat olacaktır.<sup>46</sup>

### Sanat Terapisi (Art Therapy)

Sanat aracılığıyla ruh sağlığı ve şifalanmaya olan ilgiye rağmen tanımlanabilir bir uygulama yöntemi olarak "Sanat Terapisi" ancak yirminci yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkabilmiştir. Sanatçı olan Adrian Hill 1940'lı yıllarda bir sanatoryumda tüberküloz hastası olarak kaldığı süre boyunca sanat yapmanın değerini gözlemlemiştir. Hill, sanat yapmanın bir terapi biçimi olduğunu bizzat kendisinde deneyimlemiş ve bu alanın isim babası olmuştur. Eşzamanlı olarak Margaret Naumburg, sanat ifadesini hâkim olan psikanalitik bakış açısıyla değerlendirmiş ve sanat psikoterapisinin bilinçdışı görüntüleri göstermenin bir yolu olduğunu öne sürmüştür. Naumburg, sanat terapisini farklı bir psikoterapi biçimi olarak tanımlayan ilk uygulayıcılardan biri olarak kabul edilmektedir. O, danışanlar tarafından üretilen görüntülerin bir tür sembolik konuşma

<sup>43</sup> Şahin Filiz, "Sanat Terapisinin Felsefi Boyutları", *Mediterranean Journal of Humanities* (6/1 28 Haziran 2016), s.174-175.

<sup>44</sup> Carl Gustav Jung, *Ruh, İnsan, Sanat, Edebiyat*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. (İstanbul: Pinhan, 2017), s.136.

<sup>45</sup> Carl Gustav Jung, *Ruh, İnsan, Sanat ve Edebiyat*, s.114-115.

<sup>46</sup> [https://kunstterapi.dk/wpcontent/uploads/Clinical\\_methodology\\_in\\_Jungian\\_art\\_therapy.pdf](https://kunstterapi.dk/wpcontent/uploads/Clinical_methodology_in_Jungian_art_therapy.pdf).

olduğunu öne sürmüştü,<sup>47</sup> sembolik bir ifade türü olarak sanatın, insanlığın çağlar boyunca hem bilinçli hem de bilinçdışı kültürel ifadede önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır.<sup>48</sup>

Sanatı bir ifade aracı gibi kullanan ve diyalog kuran kişinin kendiliğine erişme imkânı sağlaması sanat terapisinin en önemli özelliklerinden biridir. Bu yönü ise onun, sözel psikoterapi (talking psychotherapy) tekniklerinden ayıran temel farkını teşkil etmektedir.<sup>49</sup>

Sanat terapisi, sanat ve psikoloji alanlarının birleşiminden doğan melez bir disiplindir. Dolayısıyla bu iki alanın entegrasyonu, sanat terapisinin hem birincil müdahale hem de yardımcı bir yöntem olarak nasıl ve neden yararlı olduğu konusunda iki genel teoriyi üretmiştir. Birincisi sanat ifadesinin, insanların sözcüklere sığdıramayacakları düşüncelerini ve duygularını ifade edebilecekleri bir görsel dil biçimi olduğunun düşünülmesidir. İkincisi ise fiziksel veya cinsel istismar, travma, keder ve diğer karmaşık duygusal deneyimler gibi dile getirilmesi oldukça zor deneyimleri iletmenin bir yolu olarak ifade edilmesidir. Dışa yansıttığı iç görüntüler, onları ortaya koyan kişinin özelliklerini açığa çıkarırken sanat terapisi sürecinin önemli bir kısmı bireyin, sanatsal ifadelerinin kişisel anlamını keşfetmesini kolaylaştırmayı da içerir.

Sanat terapistlerinden sanat terapisini tanımlaması istenildiğinde genellikle birçok farklı yanıt alınacaktır. Bazıları sanat terapisini sanatın bir iletişim ve kendini ifade etme biçimi olarak kullanımına dayanan bir tedavi yöntemi olarak tanımlar. Bazıları ise sanat terapisinin, sözelleştirmenin yerine geçmesinden çok daha karmaşık bir yapıda olduğuna inanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında imaj yaratma deneyimi doğası gereği iyileştirici olduğu varsayımından da hareketle bireylerin kendilerini keşfetmelerine, kendilerini anlamalarına, davranış değişiklikleri geliştirmelerine, problem çözümüne ve iyi oluş halini deneyimlemelerine katkı sağlamaktadır. Amerikan Sanat Terapisi Derneği (AATA,1996) sanat terapisinin “yaratıcı sanat yapma sürecinin iyileştirici ve yaşamı geliştirici olduğu” inancına dayandığını belirtmektedir. Başka bir deyişle sanat ifadesi, duygusal sıkıntıların üstesinden gelmede yardımcı olmakta; çatışmaları çözme, içgörülere ulaşma, sorunlu davranışları azaltma ve iyi olma duygusunu

<sup>47</sup> Cathy A. Malchiodi, ed., *Expressive therapies* (New York: Guilford Press, 2007) s.16.

<sup>48</sup> Margaret Naumburg, “Art As Symbolic Speech”, *The Journal Of Aesthetics and Art Criticism*. 13/4,(1955), s.435.

<sup>49</sup> Skov, *Art Therapy Prevention Against the Development of Depression*, s.34.

artırmaktadır. Örneğin, bir kişinin duygularının resmini yapmak bireyin öz farkındalığını artırabilir; kilden heykeller oluşturmak endişe yaşayan bir kişi için bir gevşeme ve stres azaltma biçimi olabilir; kolajlarının bir araya getirilmesi ciddi bir hastalığı olan bireyler için güçlendirici işlev görebilir veya belirli çizim teknikleri ile motor ve algısal becerileri yeniden öğrenmeyi sağlayacak şekilde inme geçiren yaşlı bir yetişkine yardımcı olabilir. Sanat ifadesi terapide başka bir dil biçimi olarak kullanılabilirken sanatın fiilî olarak gerçekleştirilmesi ise evrensel insan potansiyeli olan yaratıcı kapasitenin aktif olarak kullanılmasını kapsamaktadır.<sup>50</sup>

Her şeyden önce çoğu terapi yöntemi, anlam ifade eden kelimelere bağlı olsa da sanat terapisi danışana düşüncelerini ve hislerini görsel imgeler yoluyla yansıtmaya fırsatı sunmaktadır. İster çizim veya heykel olsun bir görüntü oluşturmak görsel düşünme deneyimidir ve hem danışan hem de terapist için ek bir bilgi kaynağı olabilir. İster basit bir kurşun kalem çizimi ister daha ayrıntılı bir resim veya heykel şeklinde olsun sanat yapmak doğada deneyimlenir. Çünkü duyuları kullanmaktadır. Müzik, hareket ve diğer etkileyici sanat türleri olmak üzere sanat terapisi, fiziksel eylem, kinestetik nitelikler ve algısal deneyimleri de içerir. Sanat terapisi çizim, inşa etme, düzenleme, karıştırma, dokunma, boyama, şekillendirme ve diğer somut eylemleri içeren uygulamalı bir faaliyettir. Bedeni içeren bir yöntem olduğu için de sözlü tedaviye başka bir boyut ekleyebilir veya tedavinin amaçlarına bağlı kalarak kendi başına bir müdahale tekniği olarak kullanılabilir.<sup>51</sup>

Aktif imgelem ve yaratıcı imgelem (Creative Imagination), temelde aynı süreç olduğu için bu ayrımı belirtmemiz gerekmektedir. Aradaki en temel fark yaratıcı imgelem, kadim kültürel formların (sanat, din, felsefe, toplum) yaratılmasına yönelirken aktif imgelem ise kişiliğin yaratılmasına (Know Thyself/Kendini Tanı) yönelmesidir.<sup>52</sup> Sanat terapisi sürecinde her iki imgelem türünün de bütünleştiğini söyleyebiliriz.

Birçok sanat terapisti, Jung'un düşüncesini kavramsal temellendirme bileşeni olarak kullanmıştır.<sup>53</sup> Jung'un arketip ve kolektif

<sup>50</sup> Cathy A. Malchiodi, ed., *Expressive Therapies* (New York: Guilford Press, 2007), s.17-18.

<sup>51</sup> Cathy A. Malchiodi, ed., *Expressive Therapies* (New York: Guilford Press, 2007), s.18.

<sup>52</sup> Steward 1992 den akt. Chodorow, Chodorow, *Jung on Active Imagination.*, s.47.

<sup>53</sup> Judith Aron Rubin, *Introduction To Art Therapy: Sources & Resources* (New York: Brunner-Routledge, 2010), s.100.

bilinçdışı teorileri, sanat terapisi alanında popüler olan analitik yaklaşımın da doğmasına vesile olmuştur. Bu yaklaşımı kullanarak terapistler, düşlerin ve fantezilerin içeriğini vurgulayarak danışanların olası anlamları keşfetmesine, güçlendirmesine ve aydınlatmasına yardımcı olmaktadır.<sup>54</sup>

### Aktif İmgelemin Sanat Terapisinde Kullanımı

Jung'un en önemli keşiflerinden birinin aktif imgelem yöntemi olduğu konusunda şüphe yoktur. Freud ile yollarını ayıran Jung, içine düştüğü umutsuzluk döneminde zihinsel olarak herhangi bir rahatlama yöntemi bulamadığında tıpkı çocukluğunda olduğu gibi tekrar oyun oynayarak kendini teskin etmeye çalışmıştır. Göl kenarında tıpkı on ya da on bir yaşında bir çocuğun yaptığı gibi sopa, taş ve çamur kullanarak oyunlar oynamaya başlamıştır. Bu deneyimi doğuştan gelen bireyleşme (individuation) sürecinin temel bir ifadesi olarak görmeye başlamıştır. Oyun ve fantezi, Jung'un orta yaş krizinde kendi keşfiyle oluşturduğu aktif imgelem yönteminin temelini oluşturmaktadır. Bu da onu bir çocuk gibi oynamaya daha sonra ortaya çıkan görüntülerin resimlerini çizmeye ve nihayetinde tıpkı çocuklukta gibi hayali ya da sembolik olarak bireylerle etkileşimli sohbetler etmeye itmiştir.<sup>55</sup> Yaratıcı ifadeler Jung'un aktif imgelem pratiğinin özünü oluşturmaktadır. Yalnızca iletişim biçimleri olarak değil aynı zamanda ruhun kendini iyileştirdiği alan olarak da hizmet ederler. Jung, analitik sorgulama yoluyla erişilemeyen psişenin içeriğini "algılama ve şekillendirme" teknikleri olarak çizimleri, resimleri, dansı, dramayı ve diğer yaratıcı ifadeleri kullanmıştır.<sup>56</sup>

Aktif imgelem sürecinde ilk olarak duygu durumuna odaklanmak gerekmektedir. Bu duygu durumuyla ilişkili olan fanteziler ve çağrışımların bilincinde olunmaya çalışılır. Odaklanmanın etkisiyle ortaya çıkan sembol vasıtasıyla gelen içerikler anlaşılabilir olmaktadır ve duyuş, bilince yaklaşarak bilince dönüşmektedir. Eğilime bağlı olarak doğan semboller ve içerikler sanat türü ile bütünleştirilir. Görsel zekâsı baskın olanlar imgenin oluşumuna odaklanırken işitsel zekâsı baskın olanlar ise iç sesine kulak vermelidir. Bu sayede imgeler kendilerini cümle, söz, şiir olarak veya

<sup>54</sup> Cathy A. Malchiodi, ed., *Expressive therapies* (New York: Guilford Press, 2007), s.24.

<sup>55</sup> Louis H. Stewart - Joan Chodorow, "Sandplay and Active Imagination Kay Bradway and Barbara McCoard". *Sandplay—Silent Workshop of the Psyche*. London and New York, Routledge (18/3 2000), 43.

<sup>56</sup> Shaun McNiff, *Integrating the Arts In Therapy: History, Theory, and Practice* (Springfield, Ill: Charles C. Thomas, 2009), s 45.

kendiliğinden akışta açığa çıkan yazımlar şeklinde dışa vurabilir. Böylece derin sesleri de işitebilirler.<sup>57</sup>

Jung'un yakın arkadaşı Marie Von Franz, aktif imgelem uygulamasını dört aşamada ele alarak açıklamıştır. Bu tekniği deneyimlemek için derin nefes alma verme eşliğinde güvende olduğunun hissiyle şu adımlar izlenebilir:

1. Aşama: Zihni meditasyona benzer şekilde boşaltmak.

2. Aşama: Görüntülerin dikkat alanına girmesine izin vermek ve bunlara odaklanmak (çok fazla odaklanılması ve ortaya çıkan görüntülerin gözlem yapmadan geçmesine izin verilmesi, görüntülerin ortaya çıkmasına izin vermek için gerekli olan gevşeme ile görüntülere katılmak için gereken gerginlik arasındaki bu dengenin sağlanması güç olabilir. Bu adım hem sabır hem de uzun süreli olarak pratik yapmayı gerektirebilir).

3. Aşama: Deneyime şekil vermek için talep edilen bir sanat formu aracılığıyla görüntüleri kaydetmek (görüntülere çok fazla ayrıntı yüklenmesi formların, içeriği örtmesine yol açabilir. Bunun sonucunda da alınması gereken esas anlamın kaçırılması söz konusu olabilir. Bu durumun oluşmamasına dikkat edilmelidir).

4. Aşama: Deneyim sürecinde görünür olan mesajlar üzerinde düşünmek (belirleyici olan süreçtir ve yüzleşmeyi beraberinde getirir).

Bu aşamaların tamamlanmasından sonra önemli olan husus, aktif imgelem sürecinde deneyimlenen, söylenen, işitilen, istenen veya alınan her bilgiyi yaşamda uygulayarak eyleme dönüştürmenin gerekliliğidir.<sup>58</sup> Yalnız burada dikkat edilmesi gereken birkaç husus daha vardır. Elde edilen görsel deneyimleri ham veya gerçek haliyle hayata geçirmek oldukça tehlikeli olabilmektedir. Bir örnek ile anlatmak gerekirse; aktif imgelemin uygulama sırasında düşmanlarla kılıçla savaşırken görüldüğünü varsayalım. Kılıç sembolü, içsel olarak yapılması geçerli olan bir şeyin temsili olabilir ancak bu hayâlî kılıç alınıp öfkeliendiren veya sınırlendiren insanlar üzerinde kullanılarak somutlaştırılmayacağı da aşikârdır. Ancak aktif imgelemenin konusu günlük koşullara yansıtıldıkça ayrımı görmek zorlaşabilir ve fanteziyi canlandırma isteği güçlenebilir. Bu durum imgelemin gerçek anlamda hayata geçirilmesi gerektiği anlamına gelmez.

<sup>57</sup> Jung, *Kırmızı Kitap*, s.48.

<sup>58</sup> Marie-Louise von Franz, "On Active Imagination", *Inward Journey: Art as Therapy*, Rev. Margaret Frings Keyes, ed. (La Salle, Ill: Open Court, 1983), s.125-133.

Aksine ondan damıtılan özü -deneyimden çıkarılan anlamı, içgörüyü veya temel prensibi- alıp onu yaşama entegre etmek anlamına gelir.<sup>59</sup> Bir diğer husus ise bireyde var olan gizli psikozların kilidini açma olasılığıdır. Zayıf egolu olan kişilerin egosunun parçalanması veya egonun yeterince güçlü olmaması halinde zihnin kişiliğe sahip ve hâkim olma ihtimali mevcuttur.<sup>60</sup> Yöntemin en büyük tehlikelerinden biri bilinçdışının güçlü duygulanımları, dürtüleri ve görüntüleri karşısında ezilmektir. Yalnızca bilinçdışıyla güçlü bir yüzleşmeye dayanabilecek psikolojik açıdan olgun kişiler tarafından denenmelidir. Bilinç ve bilinçdışının eşit olarak karşı karşıya gelebilmesi için iyi gelişmiş bir egoya ve bakış açısına ihtiyaç vardır.<sup>61</sup> Bu yüzden bu konuda uzmanlaşmış ve deneyimli olan rehberler yardımıyla yapılması önerilmektedir.

Sanat ifadesi, kendi başına birçok uygulayıcı/terapist tarafından bir tür aktif imgelem olarak da kabul edilmektedir. Kendiliğinden gelişen spontan şekilde çizme, boyama veya şekillendirmeye ortaya çıkan imgeler, kişinin imgeye yapışarak veya aktif imgeleme keşfe devam ederek çoğaltabileceği zengin bir malzeme sağlamaktadır.<sup>62</sup> Yazı, çizim, ahşap oymacılığı, boyama, dans ve diğer ifade biçimleriyle form vermek, her bireyin kendi imgelem üretimine araç olan sanatsal eğilimine göre gerçekleşmektedir. Bu durum, kişinin her iki yönünün de genel işleyişindeki rollerini sürdürdüğü bir yüzleşmedir.<sup>63</sup> Jung, yöntemine sanat terapisi, dans terapisi, drama terapisi, dışavurumcu sanat terapisi vb. değil, aktif imgelem olarak isimlendirmiştir. Tüm sanat türlerini, bir model teşkil edecek şekilde bir derinlik ve incelik kullanmıştır.<sup>64</sup> İmge veya içsel sese (inner voices) yoğunlaşma ve belirli bir meditatif prosedür olarak önerilen aktif imgelemin resim metodu (picture methods), sembolik çizim ve resim oluşturmak için sanat materyalleri kullanımına imkân vermesine ek olarak aktif imgelem, tek bir metot olsa bile birçok farklı formlar ile ifade edilebilmektedir. Bu formlar heykel metodu (sculpting method), beden

---

<sup>59</sup> Johnson, *Inner Work*. s.193-194.

<sup>60</sup> Molly Jordan, "Active Imagination: A Passport to the Soul", *Psychological Perspectives* (58/2 2015), s.220.

<sup>61</sup> Chodorow, *Jung on Active Imagination*. s38.

<sup>62</sup> Cathy A. Malchiodi, ed., *Handbook of Art Therapy* (New York: Guilford Press, 2003), s.51.

<sup>63</sup> Marisa Helena Silva Farah, "Jung's Active Imagination in Whitehouse's Dance: Notions of Body and Movement" *Psicologia USP* 27/3. 2016), s.545.

<sup>64</sup> McNiff, *Integrating the Arts in Therapy*, s.44.

hareket metodu (bodies movement method), müzik metodu (music method), dialektik metot (dialecting method), dramatik metot (dramatic method), sembolik oyun metodu (symbolic play method) ve yazı metodudur (writing method).<sup>65</sup>

Jung'un kendisiyle ve hastalarıyla birlikte yaptığı araştırmalar epey kapsamlı ve derinlemesine olmuştur. Yaşamının belirli bir anında, belirli bir sanatsal üretimin sonucu ve süreci tedavi sırasında ortaya çıkan sembolik görüntülere şekil verebilen terapötik araçlardır.<sup>66</sup> Kum terapisi (sandplay), aktif imgelemin bir diğer formu olarak ele alınmıştır. "Seçilen malzeme neden kumdur?" Sorusu ilginç bir noktayı işaret etmektedir. Kum, geniş bir tasarım imkanları yelpazesi sağlamakta olup herhangi özel bir beceri gerektirmeden kolayca inşa edilebilir veya bozulabilir bir formdadır. Kum tanelerinin en ufak bir harekete veya yeniden düzenlemeye bile hassasiyet göstermesi dikkatli bir ortamın oluşmasını sağlar. Bireyin hareketleri yavaş yavaş belirgin bir şekilde kuma uyum sağlar. Minik kum taneleri sürekli olarak kendilerini yeniden düzenler ve her boşluğu sıvıymış gibi doldurmaya çalışır. Kum katı bir malzeme olmasına rağmen akışkan formdadır. Bu benzersiz tutarlılık, psikolojik süreçleri görselleştirmek için onu mükemmel bir şekilde uygun hale getirir.<sup>67</sup> Jung'un deneyimlediği sembolik oyun, çok güçlü bir terapötik etkiye sahiptir. Jung'un öğrencisi olan Dora Kalff, sembolik oyun sürecini ayrıntılı bir şekilde geliştirmiş ve bu terapi tekniği ile tarih boyunca oyun oynayan çocukların kum torbalarına ve yer oyunlarına vurgu yapmıştır.<sup>68</sup> Kum oyunu sadece mevcut bir durumun tasviri olmayıp aynı zamanda bir sürecin, değişimin ve dönüşümün de başlangıcıdır.<sup>69</sup>

Jung'un psişenin nasıl işlediğini açıklamak üzere geliştirdiği teorisi ve aktif imgelem olgusu yanında sanat tekniği aracılığıyla yapılan terapi önerilerinden bir diğeri de dans ve harekettir. Bu tekniğin iki temel öğesi; beden ve harekettir. Mary Starks Whitehouse, dans alanında Jung'un teorisinin dayandığı prensiplerin terapötik bir süreç olarak kullanılmasında

<sup>65</sup> Chodorow, *Jung on Active Imagination*, s.24.

<sup>66</sup> Farah, "Jung's Active Imagination in Whitehouse's Dance: Notions of Body and Movement", s.542.

<sup>67</sup> Eva Pattis Zoja, "Sandplay".Ed.Murray Stein, *Jungian Psychoanalysis: Working in the Spirit of C.G. Jung*, Ed. Murray Stein (Chicago (Ill.): Open Court, 2010), s.142.

<sup>68</sup> Malchiodi, *Handbook of art therapy*. s.8.

<sup>69</sup> Eva Pattis Zoja, *Sandplay*. s.149.



öncü olmuştur. İlk başta terapötik terimine itiraz etmesine rağmen Whitehouse, önceleri derin ve daha sonra da “Otantik Hareket (Authentic Movement)” olarak adlandırılan ve bu çizgiyi takip eden çalışmalara büyük katkıda bulunmuştur.<sup>70</sup>

Yapılan çalışmalar ve klinik deneyimler göstermektedir ki bu yaratıcı diyaloglar, iç yaşamla bağlantılarını yitirmiş olabilecek kişiler üzerinde her zaman güçlü bir izlenim bırakmıştır. İçsel yaratıcı süreç ve imgelerin terapötik kullanımı sayesinde bilinçaltı yönlendirilerek aktivasyon sağlanmaktadır. Önemli seçimlerin yapılması gereken bir yaşam krizinde ne yapılabileceği konusunda yol ve yöntem gösteren içsel bir his oluşmadığında bireyler, düşük yaşam kalitesi deneyimlerine yol açan yaşam örüntülerine sahip olabilir. Bu süreçte içsel gerçekliğe duyulabilen güven çok azalabilir ve çoğu zaman yaratıcı kapasiteye sahip olan içsel dinamikler unutulabilir veya gözden kaçabilir. Bu nedenle terapi uygulamaya konulduğunda ilk müdahale öncelikle bireyin iç değerlerini yeniden keşfetmesini sağlamak ve daha sonraki süreçte bunları aktüel yaşamda kullanmanın bir yolunu bulmaya yöneltmesine yardımcı olmaktadır. Terapötik açıdan dış dünya ile bir ilişkinin kurulması şarttır.<sup>71</sup>

Jung’u sanat terapisinin daha sonraki süreçte gelişimi açısından bir referans noktası yapan şey, sadece imgelem önceliği ve ona bağlı olan rüya düşüncesi ya da arketipik sembolizme verdiği güçlü önem değil bilakis psikolojik farkındalığa götüren bir sanat yapma süreci oluşudur.<sup>72</sup> Aktif imgelem çalışması hem kelimeler hem de imgeler aracılığıyla bir dönüşüm ve iyileşme öyküsü ortaya koymaktadır. Terapistin rehberliği ve yardımıyla danışanın yaşamı ile ilgili imgeler anlam bulabilmekte ve bu süreci sürdürebilir kılmaktadır.<sup>73</sup> Jung bu deneyimin, düşünceleri daha net hale getirdiğini ve fantezilerin daha iyi anlaşılmasını sağladığını fark etmiştir. Ayrıca imgelere şekil vererek içsel huzurun yeniden kazanıldığını bizzat

---

<sup>70</sup> Farah, "Jung's Active Imagination in Whitehouse's Dance: Notions of Body and Movement", s.542.

<sup>71</sup> Skov, V. Clinical Methodology in Jungian Art Therapy. [https://kunstterapi.dk/wp-content/uploads/Clinical\\_methodology\\_in\\_Jungian\\_art\\_therapy.pdf](https://kunstterapi.dk/wp-content/uploads/Clinical_methodology_in_Jungian_art_therapy.pdf)

<sup>72</sup> David Maclagan, *Psychological Aesthetics: Painting, Feeling and Making Sense* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2001), s.86.

<sup>73</sup> Malchiodi, *Handbook of Art Therapy*. s.53.

deneyimlemiştir.<sup>74</sup> Deneyimlerin sanat yoluyla ifade edilebilmesi, aktif imgelem sürecinin bedenleşerek (embodied) görünür olmasına yardımcı olmaktadır. Ortaya çıkan semboller, metaforlar veya arketipler üzerinde bağlantı kurmak ve bütünlüğe kavuşmalarını sağlamaktadır. Sanatın kullanımıyla bilincin derinliklerine erişim potansiyeli doğmaktadır.

### **Aşkın Boyutu Deneyimlemeye Potansiyel Olarak Aktif İmgelem**

Aktif imgelem, bir kişiden diğerine aktarılamayan hayatın derin gerçekliklerini bireysel deneyimler vasıtasıyla öğrenmenin bir yolu olarak da kullanılmaktadır.<sup>75</sup> Jung, sembolü ruhsal yapının derinliklerini anlamının merkezine yerleştirmiştir ve insanların potansiyellerine ulaşmalarının anahtarı olarak imgelem kavramını öne sürerek bizzat kendi yaşamında uygulayarak da pekiştirmiştir. Aktif imgelem, bireyleşme sürecinde bilinci ve bilinçdışını yeniden bütünleştirme aracı olarak görsel imgenin oluşmasıdır. İmgelem gücünün kapasitesini, fiziksel dünyayı ve ruhsal dünyayı bir araya getirmek, duyuşsal ve ruhsal alemleri birbirine yeniden bağlamaktır.<sup>76</sup>

Jung aktif imgelem çalışmasını belirli bir etkiye bağlı enerjiyi keşfetmenin ve bilinçlendirmenin bir yolu olarak özetleyecek kadar da ileri taşımıştır.<sup>77</sup> Jung aktif imgeleme katılımı “psişik faaliyetin en yüksek biçimlerinden biri” olarak nitelendirmiştir. Burada bilinçli ve bilinçdışı kişilik her ikisinin de birleştiği ortak bir ürüne birlikte akar. Böyle bir deneyim insanın birlik halinin en yüksek ifadesi olabileceği gibi birlik hissine mükemmel bir anlam katarak kişiliğini de inşa edebilir.<sup>78</sup> İçsel kendilik ile iletişime geçmenin yolu öğrenildiği için daha büyük bir

<sup>74</sup> M.H.S, Farah, “Jung’s Active Imagination in Whitehouse’s Dance: notions of body and movement”, *Psicologia Usp.* 27/3(2016), s.545.

<sup>75</sup> Johnson, *Inner Work*, s.215.

<sup>76</sup> Esyllt., George. “An Exploration Of Spiritual Embodied Practice: Art, Death, Land.” *Journal For The Study Of Religious Experience.* 5:49-67 (2019), s.56.

<sup>77</sup> Malcolm Welland, “Active imagination in Jung’s Answer to Job”, *Studies in Religion/ Sciences Religieuses* 26/3 (1997), s.300.

<sup>78</sup> Susan Hogan, *Healing Arts: The History Of Art Therapy* (London: Kingsley, 2001), s.244.

bütünlüğün farkındalığı ile birliğe ve bütünlüğe doğru yolculuk başlamaktadır.<sup>79</sup>

Geliştirmiş olduğu aktif imgelem düşüncesi basit bir kavram olmayıp farklı içsel seslerin adeta birbiriyle konuşmasıdır. Peygamberler ve mistikler aktif imgelem yoluyla konuşmuştur da denebilir.<sup>80</sup> Kişi, aktif imgelem üzerine çalıştıkça bu duyuyu ve duyarlılığı yavaş ama emin adımlarla geliştirmeye başlayabilir. Eğer yeterince derine inilebilirse bu bir algı organı haline dönüşebilir. Bu beceri aracılığıyla insan, duyuların ötesindeki hayâli gerçekliği idrak edebilir. Bir başka deyişle gerçekliği sıradan duyularımızdan çok daha derin bir düzeyde tespit eden bir duyu organı vasıtasıyla algılar.<sup>81</sup>

İmgeleme dayalı deneyimin potansiyeli teorik olarak sınırsızdır. Dolayısıyla bireyleşmenin en yüzeysel olanından en derinlerine kadar kendimizi hangi aşamada bulursak bulalım hayâli olanı verimli bir şekilde keşfedebiliriz ve dönüştürücü deneyimler, bilincimizi derinleştirmek ve potansiyelimizi yükseltmek için kendi imgelem yetimiz ile çalışabiliriz.<sup>82</sup> Aktif imgelemin amacı bireylerin kendisi ile ilgili gerçeklikleri, en derinde yer alan kendiliğiyle bağlantılı olduğunu mecazî bir tarzda göstermektir. Sıklıkla, bilinçli yaşamda ihmal edilen çok önemli bir şey, görünür olmaktadır. İç dünyadaki karakterlerin yapısını, şeklini ve anlamını öğrendikten sonra daha derine doğru yolculuk etmeye istekli olduğu her an yardımcı olacak içsel rehberler ile ömür boyu sürecek ilişkiler kurulabilmektedir.<sup>83</sup> Aktif imgelem mistikler için uzun süredir dünyayı aşan âlemlere açılan kapı görevi görmüştür.<sup>84</sup> Tanrı'nın yarattıklarına yönelişi ile yarattıklarının Tanrı'ya yükselişi arasındaki karşılaşmanın yeri Hâlık-Mahluk bütünlüğünün dışında değil bir nehrin iki yakasını birleştiren bir köprü gibi onun içinde, özellikle aktif imgeleme karşılık gelen alanda yer almaktadır. Köprü'nün kendisi bir anlamda duyuşsal verileri ve rasyonel kavramların kesişimini etkileyerek sembollere dönüştüren bir anlama

---

<sup>79</sup> Johnson, *Inner Work*. s.137.

<sup>80</sup> Chodorow., *Jung On Active Imagination*. s.3.

<sup>81</sup> Jeffrey Raff, "The Alchemy of Imagination", *Psychological Perspectives* 62/2-3 (03 July 2019) s.280.

<sup>82</sup> Jeffrey Raff, "The Alchemy of Imagination", s.284.

<sup>83</sup> Pat B. Allen, *Art is a way of knowing* (Boston: Shambhala, 1995) s.91.

<sup>84</sup> Gilda Frantz, "Active Imagination and Mysticism", *Psychological Perspectives* 59/3 (02 July 2016) s.291.

yöntemidir. Bir aracı olarak aktif imgelemin temel işlevi budur.<sup>85</sup> Aktif imgelem, bilinmek isteyen “Gizli Hazine”nin ilâhi niyetini gerçekleştirir. Eğer aktif imgelem gibi bir potansiyel ve yetenek olmasaydı bir varlığın kendisine âlemleri bahşeden Tanrı’nın var olduğunu hissettiren sonsuz coşkuları deneyimlemek imkânsız olurdu.<sup>86</sup>

### Sonuç

Aktif imgelem, ruhun derinliklerine açılmayı mümkün kılan bir anahtardır. Birey, bu anahtarı kullandıkça bilincinin yükselmesine, doğasında mündemiç olan evrensel yapıları içselleştirmesine ve iç dünyasındaki zengin hazinenin deneyim alanlarına kapı açabilmektedir. İnsana verilen tüm boyutların sürece dahil edilmesiyle keşfedilmeyi ve görünür olmayı bekleyen donanımın kapasitesine dalmayı, bunları sanat ile bedenleştirmeyi ve paya düşen anlamı, varlığın bütünlüğüne ulaştırmayı içermektedir. Sürece teslim olmak, aktif imgelemin dönüştürücü ve bütünleştirici potansiyelinin açığa çıkmasına yardımcı olacaktır. Aktif imgelem, sezgi alanını deneyimlemeye, varlığın birliğini ve bütünlüğünü hissetmeye vesile olabilmektedir. Aktif imgelemin, aşkın boyutu deneyimlemeyi bir nevi Tanrı ile (temas ve diyalogtan öte olan) muhabbet halini, O’nun ile bir ve bütün oluşunu hissetmenin potansiyelini içinde taşımaktadır. Jung’un ortaya koyduğu literatürün modern yaşama katkılarının her geçen gün gelişmekte olduğu söylenebilir.

---

<sup>85</sup> Corbin, *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabi*. s.223-224.

<sup>86</sup> Corbin, *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabi*. s.229.

### KAYNAKÇA

- Allen, Pat B. (1995). *Art Is a Way of Knowing*. Boston: Shambhala.
- Cassirer, E. (1953). *An Essay On Man An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Book.
- Chodorow., J. (1997). *Jung On Active Imagination*. Princeton: Princeton University Press.
- Cirlot, J. E. (2001). *A Dictionary Of Symbols*. London Second Edition. Translated From The Spanish By Jack Sage. Usa: Routledge.
- Colman, W. (2010). Dream Interpretation And The Creation Of Symbolic Meaning. *Jungian Psychoanalysis: Working In The Spirit Of Cg Jung*. Ed. Murray Stein. New York: Open Court Publishing.
- Colman., W. (2011). Symbolic Objects and The Analytic Frame. *Journal Of Analytical Psychology*, 56: 184–202.
- Davis, Judson (2019). “Active Imagination in Psychotherapy”. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Ed. David A. Leeming. 1-3. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg.
- Edwards, D. (2004). *Art Therapy. The Historical Background To Art Therapy*. Ed. Paul Wilkins. London: Sage Publications.
- Ellis, L. (2014) The Inner Journey: Focusing And Jung. *In The Folio: Journal Of Focusing And Experiential Therapy*, 25(1): 83-91.
- Farah., M.H.S. (2016). Jung’s Active Imagination In Whitehouse’s Dance: Notions Of Body And Movement. *Psicologia Usp*. 27(3):542-552.
- Filiz, Ş. (2016). Sanat Terapisinin Felsefi Boyutları. *Mediterranean Journal Of Humanities*. V1/1:169-183.
- Frantz, Gilda. (2016). “Active Imagination and Mysticism”. *Psychological Perspectives* 59/3.
- George, E. (2019). An Exploration Of Spiritual Embodied Practice: Art, Death, Land. *Journal For The Study Of Religious Experience*. 5: 49-67.
- Henry Corbin, (1969). *Creative imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabi*, London: Routledge & K. Paul.
- Jordan, Molly. (2015). “Active Imagination: A Passport To The Soul”. *Psychological Perspectives* 58/2: 210-230.

- Jung, C. G. (2008). *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Çev. Engin Büyükinal. İstanbul: Say yayınları.
- Jung, C.G. (2009). *Anılar, Düşler, Düşünceler*. Çev. İris Kandemir. İstanbul: Can Yayınevi.
- Jung, C. G. (2009). *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Jung, C. G. (2015). *Kırmızı Kitap*. Çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs yayınları.
- Jung, C.G. (2017). *Rub İnsan, Sanat, Edebiyat*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan yayınları.
- Kavut, S. (2020). Carl Gustav Jung: Kavramları, Kuramları ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD), 6 (2), Kış, s. 681-695.
- Kejriwal, M., Nandagopal, C. (2015). Carl Jung's Approach To Symbolism: With Special Reference To Visual Art. *Sch. J. Arts. Humanit. Soc. Sci.* 3(4b): 934-937.
- Keyes, Margaret Frings. (1983). *Inward Journey: Art as Therapy*. Rev. ed. La Salle, Ill: Open Court.
- Kısa, C. (2005). *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Lagana, L. (2016). "South Korea Jungian Aesthetics, Symbols And The Unconscious. "Aesthetics And Mass Culture". South Korea, At Seoul. Seoul National University.24-29 July.436-440.
- Maclagan, D. (2001) *Psychological Aesthetics*, London: Jessica Kingsley.
- Malchiodi, C. (2003). Handbook Of Art Therapy. *Psychoanalytic, Analytic, and Object Relations Approaches*. (Ss. 41-57). Editors Cathy A. Malchiodi. America United States: Guilford Press.
- Malchiodi, C. (2007). Expressive Therapies. *Art Therapy*. (s.16-45). Editors Cathy A. Malchiodi. America United States: Guilford Press.
- Malchiodi, C. (2007). Expressive Therapies. *Expressive Therapies: History, Theory, And Practice*. (s. 1-16). Editors Cathy A. Malchiodi. America United States: Guilford Press.

- Maclagan, David. (2001). *Psychological Aesthetics: Painting, Feeling and Making Sense*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Malchiodi, Cathy A., (2003). *Handbook of Art Therapy*. New York: Guilford Press.
- McNiff, Shaun. (2009). *Integrating The Arts in Therapy: History, Theory and Practice*. Springfield, Ill: Charles C. Thomas.
- Naumburg., M. (1955). Art As Symbolic Speech. *The Journal Of Aesthetics and Art Criticism*. 13(4): 435-450.
- Raff, Jeffrey. (2019). "The Alchemy of Imagination". *Psychological Perspectives* 62/23: 276-284.
- Rubin, J. (2010). *Introduction to Art Therapy: Sources & Resources*. New York: Routledge.
- Schaverien, J. (2007). Countertransference As Active İmagination: İmaginative Experiences of the Analyst. *Journal Of Analytical Psychology*. 52: 413-431.
- Skov., V. (2013). *Art Therapy Prevention Against The Development of Depression*. Denmark: Aalborg University.
- Skov., V. Clinical Methodology in Jungian Art Therapy.  
[https://kunstterapi.dk/wp-content/uploads/Clinical\\_methodology\\_in\\_Jungian\\_art\\_therapy.pdf](https://kunstterapi.dk/wp-content/uploads/Clinical_methodology_in_Jungian_art_therapy.pdf) (04.01.2020).
- Stewart, L.H. & Chodorow, L. (2000) Sandplay And Active Imagination. *The San Francisco Jung Institute Library Journal*. 18(3):41-49.
- Wilson, L. (1985). Symbolism And Art Therapy I: Symbolism's Role in the Development of Ego Functions. *American Journal Of Art Therapy*. 23:79-88.
- Welland, M. (1997). Active İmagination in Jung's Answer To Job. *Studies In Religion*. 26/3.297-308.
- Zoja, E.P. (2010). Sandplay. *Jungian Psychoanalysis: Working In The Spirit Of Cg Jung*. Ed. Murray Stein. New York: Open Court Publishing.  
[https://www.mythicjourneys.org/newsletter\\_nov06\\_glossary.html](https://www.mythicjourneys.org/newsletter_nov06_glossary.html).(14.12.2023).





**19. Yüzyıl İhya Hareketleri: Seyyid Ahmed Şehid ve Tarikat-ı Muhammediye Örneği\***

Kazım KARAYİĞİT\*\*  
Ahmet BAĞLIOĞLU\*\*\*

**ÖZ**

XVIII. yüzyılda Şah Veliyyullah ile başlayan hadis ve sünnetin ön plana çıkarılarak dinin bid'at ve hurafelerden temizlenmesi anlayışı bir asır sonra Seyyid Ahmed Şehid tarafından devam ettirilmiştir. Seyyid Ahmed Şehid ve kurmuş olduğu Tarikat-ı Muhammediye hareketi altkıtada dinin saf haline dönüşünü vurgulayan bir geleneği temsil etmiştir. O ve hareketi tevhid akidesine önem vermiş, bölgedeki Müslümanlar arasında yaygın olan bid'at ve hurafeleri şirk olarak görmüştür. O bölgedeki dini bozulmanın sebebini taklit anlayışı ve sûfi ritüellerinde görmüştür. Onun vurgusu Hintli Müslümanların bu tür inançları terk ederek Kur'an ve sünnette dönmesi ve bu iki kaynaktan hareketle içtihat yapması yönünde olmuştur. Onun ve hareketinin görüşleri Vehhabi hareketiyle benzerlikler göstermektedir. Onun ölümünden sonra takipçileri onun ölmediğini ve geri döneceğine inanmışlardır. Onun din anlayışının kendisinden sonra gelen grupları etkileyerek bölgede katı bir din anlayışının yayılmasına neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışma XIX. yüzyıl Hindistanı'nda ortaya çıkan Seyyid Ahmed ve hareketi Tarikat-ı Muhammediye'yi incelemeyi hedeflemektedir. Seyyid Ahmed'in kısa biyografisi aktarıldıktan sonra liderlik ettiği hareketin ortaya çıkışı, dini görüşleri, Vehhabilik'le ilişkisi, bölgeye ve günümüze etkisi ele alınacaktır. Seyyid Ahmed ve Tarikat-ı Muhammediye hakkındaki bu

---

\* Bu çalışma, devam etmekte olan "Tarihsel Süreçte Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü" adlı doktora tezimizden üretilmiştir.

Yazarlar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedirler.

\*\* Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye, e-mail: kazimkarayigit@artvin.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1478-0939

\*\*\* Doç Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, e-mail: ahmet.baglioglu@deu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-5852-6951.

araştırmanın bölgedeki kayıp hareketlerden birini ortaya çıkararak XIX. yüzyıla dair çalışmalara katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İhya, Şirk, Cihad, Seyyid Ahmed Şehid, Tarikat-ı Muhammediyye

### **19th Century Revival Movements: the Example of Sayyid Ahmed Shahid and the Tarikat-i Muhammadiyyah**

#### **ABSTACT**

The concept of purifying the religion from heresy and superstitions by highlighting hadith and sunnah, which started with Shah Veliyyullah in the 18th century, was continued a century later by Sayyid Ahmad Shahid. Sayyid Ahmed Shahid and the Tarikat-ı Muhammadiyyah movement he founded represented a tradition that emphasized the return of religion to its pure state in the subcontinent. He and his movement gave importance to the belief of monotheism and considered the bid'ahs and superstitions common among Muslims in the region as polytheism. He saw the reason for the religious deterioration in that region in the understanding of imitation and sūfî rituals. His emphasis is that Indian Muslims should abandon such beliefs and turn to the Quran and Sunnah and make ijihad based on these two sources. His and his movement's views are similar to the Wahhabi movement. It has been concluded that his understanding of religion influenced the groups that came after him and caused the spread of a strict understanding of religion in the region. This work aims to examine Sayyid Ahmad and his movement Tarikat-ı Muhammadiyya, which emerged in India in the 19th century. After Sayyid Ahmad's short biography is given, the emergence of the movement he led, his religious views, whether he was influenced by Wahhabism, and its impact on the region and today will be discussed. This research on Sayyid Ahmad and the Tarikat-ı Muhammadiyya reveals one of the lost movements in the region and It is aimed to contribute to studies on the 19th century.

**Keywords:** Revival, Polytheism, Jihad, Sayyid Ahmad Shahid, Tarikat-ı Muhammadiyyah

## GİRİŞ

Hindistan'ın İslâmlaşma sürecinde<sup>1</sup> Hindularla Müslümanlar arasında bir etkileşim meydana gelmiştir. Bu süreçte rol oynayanlar ulemadan çok sûfiler olmuştur. Hinduların alt tabakalarından gelenlerin İslâm'ı kabul etmesinde sûfi kesimin etkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Altkıtanın İslâmlaşma sürecinde sûfilerin etkisi yadsınamaz olmakla birlikte sûfilerin inanç konuları, ibadetler ve ahlaki değerlerdeki batnî yorumları öne çıkarmaları ilerleyen süreçte hadis ve fıkıh ağırlıklı düşünen Sünnî ulemanın tepkisine neden olmuştur. Gelenekçi Sünnî ulemaya göre İslâm akaidini tehdit edecek derecede İslâmî olmayan uygulamalar dini düşünceye girmiş ve ahlaki çöküntüye sebep olmuştur. Sözü edilen dönemde sûfilüğün Müslüman halk arasında yaydığı ahlaki çöküntüye karşı çıkanların başında Şeyh Ahmed Sirhindi gelmektedir. O İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûtu felsefesine karşı çıkarak ıslah edilmiş sûfi usullerle desteklenmiş şeriat değerlerine vurgu yapmıştır.<sup>3</sup>

Hint altkıtasında 1556-1605 yılları arasında Babürlü hükümdarı Ekber Şah bölgede var olan dinlerin sentezinden oluşan Din-i İlahî<sup>4</sup> adında yeni bir din icat etmiş ve insanlara da bu dine girme hususunda baskı yapmıştır. Babürlülerin yıkılması ve İngilizlerin bölgeye hakim olması ile birlikte siyasi ve ekonomik istikrarsızlık artmış, dini ve sosyal hayatta da bozulmalar yaşanmış ve Müslümanlar arasında da taklitçilik ve hurafelere olan inanç yaygın hale gelmiştir.<sup>5</sup>

Hintli Müslümanlar, oryantalistlerin İslâm rivayet geleneğini sorguladıkları, bu geleneğin sıhhatine yönelik eleştiriler getirdikleri bir durumla karşı karşıya da kalmışlardır. Bu tepki Müslümanların nebevi

<sup>1</sup> Hindistan'ın İslâmlaşma süreci hakkında geniş bilgi için bkz; Abdülmün'im en-Nemr, *Taribu'l-İslam fi'l-Hind* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1981), 101-110; Muhyiddin Elvâî, *ed-Da'vetü'l-İslamiyye ve tatavvuruha fi şibhi'l-gârrati'l-Hindîyye* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1986), 181-183,189-200; Abdülhamit Birşık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 19-22.

<sup>2</sup> Muhammed Bahâuddin, *Tarib-i Ehl-i Hadis* (Dehli: Mektebe-i İslamiyye, 2008), 2/573; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 300-301.

<sup>3</sup> Fazlurrahman, *İslam*, 302.

<sup>4</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, I. Baskı 1995), 240

<sup>5</sup> İsmail Bulut, *Dehlevi Düşüncesinde Mistik Yapı ve Rüya Kavramının Önemi*, *Kelam Araştırmaları*, 9/2, (2001), 87.

sünnete daha fazla önem vermelerini ve ona sahip çıkmalarını da beraberinde getirmiştir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise Şah Veliyyullah Hindistan Müslümanlarının durumunun yeniden düşünülmesi yönündeki fikirleri ile ortaya çıkmıştır. Şah Veliyyullah'ın dönemi Hindistan'da Müslüman gücünün zayıfladığı bir döneme denk gelmesi bakımından önemlidir. Onun bu çöküşü durdurmaya yönelik çabası sünnetin yeniden canlandırılması fikrini merkeze almıştır.<sup>6</sup> Onun düşüncesi genel olarak birlik arz eden bir İslâm anlayışının ortaya konması yönünde olmuştur. Veliyyullah sûfilîği de muhafaza ederek İslâm'a yeni bir anlayış getirmeye çalışmıştır.<sup>7</sup>

Şah Veliyyullah peygamberin peygamber olmasından kaynaklanan uygulamaları ile peygamberlikten kaynaklanmayan günlük iş ve olaylarla alakalı uygulamalarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ikinci durumun herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Şah Veliyyullah'ın bu şekildeki hadis anlayışı klasik fıkıh geleneğinin yeniden değerlendirilmesi anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu anlayış aynı zamanda taklidin inkârı ve içtihat anlayışının yeniden canlandırılması gerektiğini imâ etmekteydi. O araştırma olmaksızın fıkıh mezheplerinin hükümlerine uymaya karşı çıkararak dört fıkıh mezhebinin sünnetin altında yer alması gerektiğini vurgulamıştır. Onun din anlayışının temelinde sünnete esaslı bir yer verilmekteydi.<sup>8</sup>

Şah Veliyyullah sonrası dönemde ortaya çıkan ihya hareketleri ilmî çerçeve içerisinde hareket edip, ilmî kurumlar ve faaliyetler yoluyla toplum üzerinde etkin olmak yerine toplumsal hareketlere dönüşmüşlerdir. Bu hareketler klasik ve geleneksel dindarlık ve cemaatleşme formlarını korumanın yanında yeni şartlar içinde yeni bir anlam ve fonksiyon kazanmışlardır<sup>9</sup> Bu bağlamda Veliyyullah'ın taklide karşı duruşu halefleri

<sup>6</sup> Daniel W Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 38.

<sup>7</sup> Fazlurrahman, *İslam*, 302-303.

<sup>8</sup> Brown, *Rethinking Tradition*, 41; Şah Veliyyullah'ın dini düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz; Bulut, Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2007); Mehmet İlhan, Şah Veliyyullah Dihlevi'nin Kelami Görüşleri, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007); Özgür Kavak, Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevi'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, (2011), 193-206.

<sup>9</sup> Tahsin Görgün, "Tecdid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/237.

tarafından devam ettirildiği gibi hadise karşı olan tavrı da daha ileri taşınarak tüm hadislerin tutucu ve bağlayıcı bir değerinin olduğu yönüne evrilmiştir. Onun dini bid'at ve hurafelerden arındırarak İslâm'ın saf haline geri dönüş özlemi Şah Abdüzaziz'in öğrencisi Seyyid Ahmed tarafından hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Seyyid Ahmed, Veliyyullah'ın ıslahatçı yönünü sömürgeci unsurların da etkisi ile Kur'an ve hadis'e dayalı bir anlayışın ağırlık kazandığı cihatçı bir yöne çevirmiştir.<sup>10</sup> Seyyid Ahmed'den sonra bölgenin önemli isimlerinden biri de Muhammed İkbâl'dir. Din anlayışları farklı olsa da tasavvufa bakışı konusunda İkbâl'le Seyyid Ahmed arasında benzerlikler görülmektedir. İkbâl altkıtada ıslahatçı fikirleri ile öne çıkmış, tevhîd akidesinin önemine vurgu yapmış ve özellikle şiirleri ile yozlaşmış tasavvuf anlayışına yönelik eleştiriler getirmiştir.<sup>11</sup>

Bu çalışmamız XIX. yüzyılda Hint altkıtasında ortaya çıkan Seyyid Ahmed ve hareketi Tarikat-ı Muhammediyye'yi incelemeyi hedeflemektedir. Seyyid Ahmed'in kısa biyografisi aktarıldıktan sonra liderlik ettiği hareketin ortaya çıkışı, yakın arkadaşı ve müridi İsmail Şehid'in onun görüşlerini derlediği Sırat-ı Mustakîm ve Reddül-işrak eserleri bağlamında dini fikirleri incelenecektir. Ayrıca Tarikat-ı Muhammediyye'nin Vehhabilikle ilişkisi, bölgeye ve günümüze etkisi ele alınacaktır. Seyyid Ahmed ve Tarikat-ı Muhammediyye'yi ele aldığımız bu çalışmanın dini ihyâ gayesiyle ortaya çıkan çalışmalara katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

### Seyyid Ahmed'in Hayatı

1786'da doğan Seyyid Ahmed Hindistan'ın sosyo-dînî liderlerinden biridir ve soyunun Hz. Ali'ye dayandığı iddia edilmektedir. Seyyid Ahmed sûfî bir ailede yetişmiştir ve ailesi XIII. yüzyılda İslâm'ı yayma amacıyla Arabistan'dan Hindistan'a gelmiştir. Seyyid Ahmed'in gençliğinde ilmî çalışmalara ilgi duymadığı ifade edilmektedir. O Şah Veliyyullah'ın oğlu Şah Abdülaziz'den ve onun da kardeşi Şah Abdülkadir'den kıraat ve hadis dersleri almaya başladıktan sonra ilmî konulara ilgi duymaya başlamıştır.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Fazlurrahman, *İslam*, 303; Brown, *Rethinking Tradition*, 42.

<sup>11</sup> Bu konuda yapılmış çalışmalar için bkz; İbrahim Kaplan, Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi, *Kelam Araştırmaları*, 1/1, (2003), 73-76, 81; a.mlf., M. İkbâl'in Tevhîd Yorumu: Tevhîd İnancının Dinamik Yapısı, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/1, (2007), 95-100.

<sup>12</sup> W.W. Hunter, *Indian Musalmans* (London: Trubner and Company, 1876), 2; Murray T. Titus, *Indian Islam* (London: Oxford University Press, 1939), 18; Şeyh Muhammed İkrâm, *Mevc-i Kevser* (Lahor: İdâratü Sekâfeti İslamiyye) 2003, 15-16.

Bu süreç aynı zamanda onun Şah Veliyyullah'ın fikirlerinden etkilenmesini ve onun ilmi çevresiyle yakınlık kurmasını sağlamıştır.<sup>13</sup>

1809'da Bareli'ye dönen Seyyid Ahmed, Hindistan'da yaygın bir uygulama olan camide kalma geleneğine uyararak Daire-i İlmullah Camisi'nde kalmaya başladı. Burada hem vaazlar hem de dersler veren Seyyid Ahmed'in İslâm'da bid'at olarak gördüğü şeyleri kınayan ateşli vaazları, Delhi'nin Müslüman halkını ve Şah Abdülaziz'in müritlerinin çoğunluğunu etkisi altına almıştır. Şah Veliyyullah'ın takipçisi olan Mevlevi Muhammed Yusuf, Mevlana Abdülhayy ve Şah İsmail, onun dini bid'at ve hurafelerden temizleme mücadelesine katılarak ona beyatta bulundu. Bu sayede onun ismi Şah Veliyyullah'ın takipçileri arasında hızla yayıldı. Onun burada kalması farklı kişilerle burada buluşmasına vesile olmuş ve ününün yayılmasını sağlamıştır.<sup>14</sup>

Hindistan'ın farklı yerlerinden davet mektupları alan Seyyid Ahmed bir dizi geziye başlamıştır. O bu seyahatlerde Hinduizm'den İslâm'a geçen Hint Müslümanlarının yeni yaşantılarında devam ettirdikleri bid'at ve hurafelere karşı çıkmıştır. Müslümanların Allah'tan gayrısına dua ve talepte bulduklarını, velilere, ululara ve türbelere saygı içerisinde olduklarını gözlemlemiştir. Onun bu gözlemleri zihin dünyasında değişime neden olmuş ve o bu uygulamaların sahih İslam akidesine aykırı olduğunu dile getirmiştir. Şah Veliyyullah'ın ilmi çevresinde yetişmiş olmasından dolayı Hanefiliğe yakın olan<sup>15</sup> Seyyid Ahmed kendisine biat etmeye gelenlere hayatlarını Kur'an ve sünnet ekseninde yaşamalarını öğütleyerek<sup>16</sup> sûfî geleneklerden ve fikhî mezheplerden yavaş yavaş uzaklaşma eğilimi göstermiştir.

Seyyid Ahmed bu geziler sayesinde hem kendisine tâbi olanların sayısını arttırmış hem de karşılaştığı İslâmî olmayan uygulamaların terk edilmesini öğütlemiştir. Onun bu gezileri Müslümanları içinde buldukları zor durumdan kurtarmak ve cihat için uygun ortamın

<sup>13</sup> en-Nemr, *Taribu'l-İslam fi'l-Hind*, 530; Muinüddin Ahmad Khan, Tariqah-ı Muhammediyah Movement: An Analytical study, *Islamic Studies*, 6/4, (1967), 375; Muhammed Hedayetullah, Sayyid Ahmad: A study of the religious reform movement of Sayyid Ahmad of Ra'e Bareli (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1968), 50-52.

<sup>14</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 74-75.

<sup>15</sup> Bahauddin, *Tarib-i Ebl-i Hadis*, 1/190.

<sup>16</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 75.

oluşmasını sağlamak amacı da taşıyordu.<sup>17</sup> Seyyid Ahmed'in bu dönemdeki faaliyetleri, Müslümanlar arasında saf İslâmî inançları ve uygulamaları yeniden canlandırma ve böylelikle Hindistan Müslüman topluluğunu siyasi bir güç olarak canlandırmaya yönelik bir girişim olarak ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Seyyid Ahmed'in 1810 yılında cihad aşkıyla Emir Han komutasındaki birliğe katılmasıyla,<sup>19</sup> onun siyasi reform hareketinin ilk temelleri atılmış oldu. Seyyid Ahmed, burada altı yıl kalmış ve kendisini askerî anlamda geliştirmiştir.<sup>20</sup> Seyyid Ahmed Emir Han'ın İngilizlerle anlaşması üzerine Delhi'ye geri dönmüştür.<sup>21</sup>

### **Tarikat-ı Muhammediye'nin Ortaya Çıkışı**

Seyyid Ahmed ve yaklaşık yedi yüz elliye yakın takipçisi 1821'de Hac için Arabistan'a gitti.<sup>22</sup> Burada bir yıl kaldıktan sonra kendisine olan desteği de arkasına alarak ilk olarak Sihlere<sup>23</sup> ve sonrasında Babürlülüler'den sonra Hindistan'ı işgal etmiş durumda olan İngilizlere karşı cihat hareketi başlatmaya karar verdi. Sihlerin Pencap'ta Müslümanlara karşı yaptıkları

<sup>17</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 102.

<sup>18</sup> Horlan Pearson, *Islamic Reform and Revival in Ninetennth Century India: The Tarigah-ı Muhammediyah* (New Delhi: Yoda Press, 2008), 37.

<sup>19</sup> Abdullhay b. Fahrudin Haseni, *el-İ'lam bimen fî Taribi'l-Hind Mine'l-A'lam, Eser Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesami ve'n-Nevâzir olarak da bilinmektedir.* (Beyrut: Daru'l-İbn Hazm, 1999), 7/900.

<sup>20</sup> Onun Emir Han'ın yanına gitmesi ile birtakım iddialar da dile getirilmiştir. Bu iddialara göre Ahmet Şehit Şah Abdülaziz'e biat edince onun tarafından askeri eğitim alması için Emir Han'ın yanına gönderilmiştir. Şah Abdülaziz ilmi faaliyetler yönüyle bir bölümünü Şah İshak Muhammed'in temsil ettiği, bir bölümünü de cihat faaliyetlerinde görev almak üzere Ahmet Şehid'in temsil ettiği bir yapı oluşturmayı amaçlamaktaydı. Bir diğer iddiaya göre ise Ahmet Şehid, Emir Han'ın birliklerini İngilizler ve Sihler'e karşı bölgede Müslümanların egemenliğini sağlamada bir araç olarak kullanmak istemiştir. Detaylı bilgi için bkz; Altaf Kadir, *Seyyid Ahmad Bareilvi: His Movement and Legacy from the Pukhtun Perspective* (New Delhi: Sage Publications, 2015), 30.

<sup>21</sup> Rıza Kurtuluş, "Ahmed Şehid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/134-135.

<sup>22</sup> Haseni, *el-İ'lam*, 7/901.

<sup>23</sup> Sihler hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz; W. Owen Cole and Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), 67-75, 106, 112, 129; W. H. McLeod, *Guru Nanak and the Sikh religion* (Delhi: Oxford University Press, 1968), s. 148-158; Abdurrahman Küçük, "Sihizm", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, (1986), 391-417.

zulümler, İngilizlerin Bengal bölgesinde Müslümanların ibadet yerlerine el koymaları, İslâmî kuralların uygulanmasına izin vermemeleri ve kendi adet ve geleneklerini yaygın hale getirmeleri onun bu kararında etkili olmuştur.<sup>24</sup> O, cihat faaliyetleri için Hindistan dışında Afganistan'a kadar giderek kendisine destek olacak kişileri toplamıştır. Ayrıca o Afganistan'da bölgenin dört bir yanından Peştun liderlerin bir araya geldiği toplantıda, inanç ve devlet meselelerinde halife ilan edilmiştir.<sup>25</sup> Peştun aşiretleri arasındaki dinî liderlerin onun adına hutbe okutması bölgedeki tanınırlığını arttırarak harekete katılımda etkili olmuştur.<sup>26</sup>

Seyyid Ahmed, Şah Veliyyullah ile temelleri atılan Müslüman Hint toplumunun korunması ve güçlü bir otoriteye sahip bir halifenin varlığı fikrini teoriden uygulamaya geçirme amacı taşımıştır.<sup>27</sup> Bu amaç Müslümanların ilk olarak bölgede özgürlüğüne kavuşmasını ve bireysel kurtuluştan toplumsal birlikteliğe geçişini gerekli kılıyordu.<sup>28</sup> Seyyid Ahmed çağdaş Müslüman alimlerden farklılık göstererek o vakte kadar kimsenin dile getirmediği Müslüman olmayanlara karşı cihat fikrini ortaya atmıştır. 1822 yılında Seyyid Ahmed'in hac öncesi dini bir reform olarak başlattığı hareket, hac sonrası bu özelliğinin yanında bölgede cihad faaliyetleri için teşkilatlanan bir siyasî yapıya dönüşmüştür. O, Hint Nakşibendiliği'nin önemli temsilcilerinden biri olan Hâce Muhammed Nâsır Andelîb'in<sup>29</sup> tasavvufî hareketi Tarikat-ı Muhammediyye Hâlisâ'nın isminin etkisinde kalarak kendi hareketine de bu ismi vermiştir. Hareketin

<sup>24</sup> Bazmee Ansari, Sayyid Ahmad Shahid in the Light of His Letters, *Islamic Studies*, 15/4, (1976), 235.

<sup>25</sup> Hunter, *Indian Musalmans*, 5; Pearson, *Islamic Reform and Revival*, 40.

<sup>26</sup> Haseni, *el-İ'lam*, 7/ 901; Altaf, *Seyyid Ahmad Bareilvi*, 66.

<sup>27</sup> Tarikat-ı Muhammediyye büyük ölçüde Şah Veliyyullah'tan ilham alan bir hareket olarak görülmüştür. Buna göre Veliyyullah hareketin gerçek kurucusu ve Hindistan'daki cihat hareketinin de onun fikirlerinin bir uzantısı olduğu iddia edilmektedir. Ahmed Khan, *Muiniddin, Tariğab-ı Mubammadiyah Movement*, 376-77; Martin Riexinger, How Favourable is Puritan Islam to Modernity? A Study of the Ahl-i Hadis in Late Nineteenth/Early Twentieth Century South Asia, *Modernity and Religious Identities: Religious Reform Movements in South Asia*, Editör. Gwilym Beckerlegge.(New Delhi: Oxford University Press,2008), 148.

<sup>28</sup> Ahmed, 293.

<sup>29</sup> Haseni, *el-İ'lam*, 6/ 840-841.



manevi liderliğini Seyyid Ahmed, davetçiliğini ateşli ve coşkulu vaazlarıyla Şah İsmail, yönetimini ise Mevlana Abdulhay üstlenmiştir.<sup>30</sup>

Seyyid Ahmed'in hareketi Delhi'de bulunan Nakşibendiyye geleneğinden gelmiş olsa da Tarikat'ın herhangi bir sûfi literatürde bahsi geçmemiştir. Tarikat'ın ismi genellikle XVIII. ve XIX. yüzyıl Müslüman reform hareketleri içinde değerlendirilmektedir. Tarikat, Müslümanlar arasında İslâmî inançları ve uygulamaları yeniden tesis etme ve böylece Hint Müslüman topluluğunu siyasi bir güç olarak canlandırma girişimi olarak görülmüştür.<sup>31</sup> Seyyid Ahmed ve mensupları şeriâtın emirlerine ters düştükleri için sûfilerin ritüellerinden kaçınmak suretiyle kendi kimliklerine vurgu yapmışlardır. Ancak sûfi çevreler Seyyid Ahmed'in müritlerini Vehhâbi ve küfür sınırındaki kimseler olarak görürken, kendileri de sûfileri bid'at ve şirk içerisindeki kişiler olarak vasıflandırmışlardır.<sup>32</sup>

Seyyid Ahmed ve hareketi, hedeflerini gerçekleştirmek için İngilizler ve gayr-i müslimlerin işgali ve egemenliği altında bulunan Hindistan'ı medinetü'n-nâkisa görüp dâru'l-harb olarak kabul etmiştir.<sup>33</sup> Bunun yanında halkın büyük kısmının Müslüman olduğu, hayatın her alanında İslâm esaslarının geçerli olduğu bir bölgede (medinetü't-tâmme) cihat yoluyla kurulabilecek bir yönetim şekli gerekli görülmüştür. Bu iki hedefin gerçekleşebilmesi için de bir cemaatin teşekkülü kaçınılmazdı. Dolayısıyla mensuplarını Müslümanların oluşturacağı bu cemaat Hindistan'da davet, tebliğ ve reform hareketlerine öncülük edecek, ideal İslâm devletinin kurulması için yeri geldiğinde askerî bir kuruluş gibi görev yapabilecektir. Seyyid Ahmed'in düzenlediği gezilerle gayr-ı müslim ve medinetü'n-nâkisa olan Hindistan'da davet aşamasına geçilmiştir. Camilerde inanç esaslarını öğretmek amacıyla vaazlar verilmeye başlanmıştır. Hareketin mali gücünü kuvvetlendirmek için de bağışlar

<sup>30</sup> Altaf, *Seyyid Ahmad Bareilvi*, 34; Tarikat-ı Muhammediyye hakkında ayrıca bkz; M. Naeem Qureshi, "Tarikat-ı Muhammediyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/106.

<sup>31</sup> Pearson, *Islamic Reform and Revival*, 37.

<sup>32</sup> Marc Gabarieau, Sûfilere Yönelik Eleştiriler: Ondokuzuncu Yüzyılın Başlarında Hindistan'daki Tartışmalar, çev: Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2008), 303-304.

<sup>33</sup> Titus, *Indian Islam*, 182; Altaf, *Seyyid Ahmad Bareilvi*, 36.

toplanmıştır. Ayrıca Müslümanlar arasında dinî kurallara göre adaleti sağlayacak mahkemeler kurulmuştur.<sup>34</sup>

Seyyid Ahmed'e göre İslâm devletinin kurulması için de yarı putperest uygulamalardan kurtulmak gerekiyordu. Zira İslâm dini ancak böyle bir ortamda tam anlamıyla yaşanabilirdi. Hareket mensupları için namaz, oruç ve hactan sonra en önemli ibadet ve aynı zamanda dindarlığın zirve noktası, egemen güçlere karşı cihada katılmaktı.<sup>35</sup> Bu amaç doğrultusunda hareket eden Tarikat-ı Muhammediyye, sosyal ve dinî alanda Hindistan Müslümanlarının kurtuluşu için çaba göstermiştir.<sup>36</sup> Hareket özellikle Sihler ve İngilizler'in baskısı altında yaşayan Müslümanların bir cihat hareketi ile özgürlüklerine kavuşması amacını taşımaktadır. Hareket cihad faaliyetleri için herhangi bir organizasyona sahip olmamasına rağmen bu konuda takipçileri tarafından desteklenmiştir. Cihadın gerçekleştirileceği yer olarak da Müslümanların ibadet etmelerine engel olan ve güvenliklerini tehdit eden Sihlerin bulunduğu Hindistan'ın kuzeybatı sınırının en uygun yer olacağı düşünülmüştür.<sup>37</sup> Tarikat mensupları cihat faaliyetleri kapsamında 1826 yılında Sihlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Sihlerle ikinci kez 1831 yılında Balakot'ta yapılan savaş kaybedilmiş ve Seyyid Ahmed ile Şah İsmail hareketin erken safhalarında şehit edilmiştir.<sup>38</sup> Bu savaştan sonra her iki isim de "şehid" lakabıyla anılır olmuştur.<sup>39</sup> 1831'de Ahmet Şehid'in ölümü sonrası Vilayet Ali ve İnyet Ali 1840'larda Seyyid Ahmed Şehid'in takipçileri olarak tarikatı yeniden örgütlenmeye çalışmıştır.<sup>40</sup> Hareket Bengal ve Dekken'den Mulka-Sittana'ya kadar uzanan bir lojistik ve mali ağ kurmuştur. Fakat onların da küçük çaplı cihadi faaliyetleri İngilizler tarafından 1883'te tamamen bastırılmıştır.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Ahmed, *Hindistanda İslam Kültürü Çalışmaları*, 298.

<sup>35</sup> Ahmed, *Hindistanda İslam Kültürü Çalışmaları*, 298.

<sup>36</sup> Pearson, *Islamic Reform and Revival*, 39.

<sup>37</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 117

<sup>38</sup> Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 53–54; Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 28.

<sup>39</sup> en-Nemr, *Tarihu'l-İslam*, 533.

<sup>40</sup> Qeyamuddin Ahmed, *The Wahabi Movement in India* (India: Ghost Printing House, 1966), 100-102.

<sup>41</sup> Pearson, *Islamic Reform and Revival*, 42-43; Qureshi, 106.

### Tarikat-ı Muhammediye ve Vehhâbilik İlişkisi

Muhammed b. Abdilvehhab'a nisbet edilen Vehhâbilik hareketi ile Seyyid Ahmed Şehid'in hareketlerini tanımlamada bir takım yanlış değerlendirmeler olduğu görülmektedir. Tarikat, Vehhâbilik'in devamı olarak kabul edilmektedir. Seyyid Ahmed Şehid'in 1821 yılındaki hac ziyareti ve dönüşteki faaliyetleri sömürgeci yazarlar tarafından İbn Abdilvehhab'ın öğretilerini özümsemiği ve Vehhâbi anlayışı kendi ülkesine taşımaya çalıştığı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>42</sup> Hunter da onun Hindistan'ın kuzeybatısındaki Sih devletine karşı bir cihat hareketine liderlik etmek için İbn Abdilvehhab'tan ilham aldığını ve hac ziyaretini gerçekleştirdiği dönemde Vehhâbi etkisinde kalarak Hindistan'ın diğer bölgelerinde İngiliz karşıtı isyanları teşvik ettiğini iddia etmektedir.<sup>43</sup> Fakat o bu iddiasına dair herhangi bir delil ortaya koymamaktadır.

Seyyid Ahmed Şehid ve hareketinin fikir ve görüşlerinden dolayı Vehhâbilik'in bölgedeki temsilcisi olarak görülmesi doğaldır. Onun tevhîdî düşünceye önem vermesi, şirk ve bid'atlere karşı durması, hadisleri zahiri ile anlaması, Müslümanların Müslüman olmadan önce Hindu adet ve geleneklerinden taşıdıkları inançları ve hurafeleri ortadan kaldırmaya çalışması, Vehhâbi anlayış ile benzerlik gösterdiği anlamına gelmektedir. Fakat teorik açıdan Seyyid Ahmed Şehid'in düşüncesi İbn Abdilvehhab'la benzer nitelikler taşısa da Şehid'in fikirlerini XIX. yüzyıl Hindistan'ında var olan sûfî ağırlıklı geleneksel İslâm anlayışına bir tepki olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Zira Seyyid Ahmed Şehid'in hareketi diğer kaynaklardan da beslenmiş yerli bir hareket özelliği taşımaktadır.<sup>44</sup> Nitekim Seyyid Ahmed Şehid ve hareketinin Şah Veliyyullah ve Şah Abdülaziz'in siyasi görüşlerinin etkisi altında geliştiği de ifade edilmektedir. Onun kendini gayr-ı mukallid biri olarak vasıflandırmasına rağmen Hanefî mezhebine bağlı olduğu ifade edilmektedir.<sup>45</sup> Ayrıca Yemenli alim Şevkani'nin, Seyyid Ahmed Şehid'le aynı zamanda hacca gittiği ve meşhur eseri *İthafu'n-Nübelâ'yı* ona takdim

<sup>42</sup> Titus, *Indian Islam*, 182; Charles Allen, The Hidden Roots of Wahhabism in British India, *World Policy Journal*, 22/2, (2005), 87-88; Sena Haroon, Reformism and Orthodox Practise in Early Nineteenth Century Muslim North India: Seyyid Ahmed Shaheed Reconsidered, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21/2, (2011), 63.

<sup>43</sup> Hunter, *Indian Musalmans*, 23.

<sup>44</sup> Ahmed, *Hint İslam Kültürü Çalışmaları*, 293.

<sup>45</sup> Ahmed Aydın, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 484.

ettiği de belirtilmektedir.<sup>46</sup> Seyyid Ahmed Şehid'in takipçilerinden biri olan Velayet Ali'nin onun vefatından sonra hareketin liderliğini ele geçirmek için Yemen'e giderek Şevkani'nin derslerine katılması ve ondan hadis icazeti alması<sup>47</sup> bu iddiayı destekler niteliktedir. Dolayısıyla Seyyid Ahmed Şehid'in ve hareketinin İbn Abdilvehhab'dan çok Şah Veliyyullah ve Yemen Selefi geleneğinden gelen Şevkani'den etkilendiğini söylemek daha isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Seyyid Ahmed Şehid ve hareketinin Vehhâbi olduğu iddiası Şah Veliyyullah'ın torunu ve yakın arkadaşı olan İsmail Şehid üzerinden de dile getirilmiştir. İsmail Şehid'in eserlerinde ise İbn Abdilvehhab'ın zikredildiği veya kendisine atıfta bulunulduğuna dair bir ipucu yoktur. Şah İsmail, İbn Abdülvehhâb'ın eserinden alıntı yapmıyor olsa da her iki yazarın hermeneutik yaklaşımı açıkça aynıdır ve ibadetle ilgili yaygın olarak kabul edilen aynı sûfi inançlarına ve görüşlerine meydan okumaktadırlar.<sup>48</sup> Onun şirk ve bid'at üzerine yazılan eseri *Reddû'l-işrak*, bölgesel meseleleri ele alan bir söyleme sahip iken, *Kitâbu't-Tevhîd* güncel konuları ayetler ve hadisler ışığında ele alan bir kitap özelliği taşımaktadır.

Tarikat-ı Muhammediyye'nin Vehhâbilikle ilişkilendirilmesi büyük oranda Seyyid Ahmed Şehid'in 1831 yılında şehid edilmesinden sonra olmuştur. Onun takipçileri tarafından 1864'e kadar İngilizlere karşı yürütülen cihat faaliyetleri ve İslâm'ı bid'atlerden temizlemeye yönelik çabaları Arap yarımadasındaki Vehhâbilikle özdeşleştirilmiştir.<sup>49</sup> Zira İngilizler bölgede kendilerine karşı olan herkesi Vehhâbi olarak niteleme eğilimindeydiler. Ancak tarikat ilk olarak ortaya çıktığında mensupları Hanefilerden, Seyyid Ahmed Han'ın ve Seyyid Ahmed Şehid'in taraftarlarından oluşuyordu. İngilizler bütün hareket mensuplarını Vehhâbi olarak görünce bu ithamla anılmak istemeyen Hanefî kesimle Seyyid Ahmed Han'ın taraftarları, kendilerini bu oluşumdan ayırmışlardır.<sup>50</sup> Hareketin sûfiler arasında yaygın olan ve inanç ve uygulamalara karşı olan tavrından dolayı, hareket zihniyet olarak Hint alt kıtasındaki dini akımlarla

<sup>46</sup> Titus, *Indian Islam*, 182.

<sup>47</sup> Haseni, *el-İ'lam*, 7/1134.

<sup>48</sup> İsmail Şehid, *Reddû'l- işrak*, thk: Muhammed Uzeyr Şems, (Pakistan: Mektebe-i Selefiyye, 1988), 5-12

<sup>49</sup> İqtidar Alam Khan, The Wahabis in the 1857 Revolt: A Brief Reappraisal of Their Role, *Social Scientist*, 41/ 5/6, (2013), 15-23.

<sup>50</sup> Bahauddin, *Tarib-i Ehl-i Hadis*, 1/193.

ilişkilendirilememiştir. Bu sebeple hareketin kökleri İslâm dünyasının başka yerlerinde aranmış ve Hicaz'da ortaya çıkan Vehhâbilik hareketine benzerliği İngilizler tarafından kullanılarak bu isimle özdeşleştirilmeye çalışılmıştır.

### **Ahmed Şehid ve Tarikat-ı Muhammediyye'nin Temel Tasavvurları**

Seyyid Ahmed Şehid, Şah Veliyyullah ekolünün bir takipçisi olarak onun dinin batıl inançlardan arındırılması fikrini daha belirgin hale getirmiştir. Seyyid Ahmed Şehid'in reform hareketi de İslâm'ın saf, bozulmamış peygamber dönemine dönüşü vurgulamaktaydı. Bundan dolayı da İslâm'a sonradan eklenmiş tüm uygulamalar terk edilmeliydi. Şehid'e göre onun Hint bölgesinde karşı olduğu bozuk inanışlar ve uygulamalar Hindularla olan ilişkilerden gelmekteydi. Bundan dolayı onun görüşlerinin odak noktası Hint-İslâm geleneğine girmiş çok tanrıcılık unsurlarının yok edilmesi üzerine gelişme göstermiştir. Onun hareketinin vurgusu mutlak tevhîd ve ortak kabul etmeyen Allah inancı üzerine gelişmiştir. Onun fikirleri yakın arkadaşı ve müridi İsmail Şehid<sup>51</sup> tarafından derlenerek *Sırat-ı müstakim* adlı eserde ele alınmıştır. Eserin tevhîd konusuna verilen önemden dolayı kaleme alındığı ifade edilmektedir.<sup>52</sup> Eserde şirk konusuna da vurgu yapılmakla birlikte Müslümanların mürşitlerine olan aşırı saygısı, velilerin türbelerine yaptıkları ziyaretler, şefaath için onlardan dua istemeleri, onlara adakta bulunmaları ve şeyhin suretini düşünerek tefekkürde bulunmaları gibi uygulamalar eleştirilmektedir.<sup>53</sup> Yine o sünnet, düğün ve cenaze merasimlerinde yapılan gösteri ve harcamaların terk edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>54</sup>

Seyyid Ahmed Şehid Hinduizm'den ödünç alınan ve İslâm dinine giren batıl inançlara karşı çıkmıştır. Zira Müslüman olan Hindular eski

<sup>51</sup> İsmail Şehid hakkında detaylı bilgi için bkz; A. S. Bazmee Ansari, "İsmail Şehid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/124.

<sup>52</sup> Metcalf, *Islamic Revival*, 56.

<sup>53</sup> İsmail Şehid, *Sırat-ı müstakim*, ter. Mevlana Muhammed İkrâm, İslami Akademi, Lahor, t.y, 92-94; Gaborieau, *Sâfîlere Yönelik Eleştiriler*, 304-307.

<sup>54</sup> Şehid, 102-108; Metcalf, *Islamic Revival*, 59.

inanç ve uygulamalarını devam ettiriyorlardı.<sup>55</sup> Örneğin Hint Müslümanlarının sosyal hayatında var olan dul bir kadının tekrar evlenmesine engel olunması anlayışı Hindularla olan ilişkilerin bir sonucudur. Bölge Müslümanlarının bu gibi Hindu adetlerini benimsemeleri onların dini hayatlarında da bozulmalar meydana getirmektedir. Nitekim Müslümanlar Hinduların festival ve kutlamalarına katılıyorlar, kutsal saydıkları yerlere ziyaretler düzenliyorlardı.<sup>56</sup> Onun dini bu tür inanç ve uygulamalardan arındırmak suretiyle Müslümanları Hint adet ve geleneklerinden korumayı, Kur'an ve sünnete dayalı bir Müslüman toplum oluşturmayı amaçladığı ifade edilmektedir.<sup>57</sup>

Tarikat-ı Muhammediyye dinî konularda içtihadı önem vermiş ve taklide karşı çıkmıştır. Hareketin bu özelliği mukallit kimselerin suçlanmasına neden olmuş, Kur'an ve sünnete dayalı bir din anlayışına dönülmesi gerektiği yönündeki fikri canlı tutmuştur. Seyyid Ahmed Şehid'e göre Hindistan yarımadasındaki Müslümanların ahlâkî ve siyasî bakımdan çöküntü içinde olmaları dinî anlayıştaki bozukluklardan kaynaklanmaktadır. Ona göre Müslümanlar taklit bataklığına saplandıkları için bu duruma düşmüşlerdir ve bundan kurtulmanın yolu da içtihadı dayalı bir din anlayışı geliştirmekle mümkündür. Seyyid Ahmed Şehid'e göre dini konulardaki bir problemde peygamberin hadisi varsa müctehid veya imamın hükmü geçersizdir.<sup>58</sup> Onun Kur'an ve sünnetten çıkarılacak hükümlere göre amel etmeyi benimsediği ve kendisini de gayr-ı mukallit biri olarak nitelediği ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Onun ve hareketinin içtihadı olan vurgusu Gulam Ahmed Perviz, Fazlurrahman, Mevdudî ve Emin İhsan İslahî gibi fikir adamları tarafından devam ettirilmiştir.<sup>60</sup>

Seyyid Ahmed Şehid'in genel öğretisi şirk ve bid'atlerden kaçınmak üzerinedir. Ona göre Müslümanlar, zorluk ve sıkıntı dönemlerinde pirlerin, imamların yardımlarını beklemeye başlamışlardır. Hatta bu durum Müslümanların kendi çocuklarına isim vermede kendini göstermiş, onlara

<sup>55</sup> Nagma, Impact of the Ahl-e Hadith Movement on Contemporary Muslim Society in India (India: Aligarh Muslim University, Doktora tezi, 2015), 47; Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 138.

<sup>56</sup> Şehid, 124-132.

<sup>57</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 139.

<sup>58</sup> Sünnete uymanın vücûbiyeti hakkında bkz; Şehid, *Redddü'l-İşrak*, 42.

<sup>59</sup> Pearson, *Islamic Reform and Revival*, 26; Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 158.

<sup>60</sup> Altaf, Seyyid Ahmad Bareilvi, 172.

Ali Bahş, Hasan Bahş, Hüseyin Bahş, Gulam Muhyiddin gibi isimler verilmiştir. Seyyid Ahmed karşılaştığı bu isimleri şirki çağrıştırdığı için değiştirmiştir. Hinduizm'den Müslümanlığa geçmiş olan Müslüman halk için bu türden uygulamaların kötü bir yanı bulunmuyordu. Fakat Seyyid Ahmet Şehid'e göre bu türden inanç ve uygulamalar İslâmi hayata uygun görülmemiştir.<sup>61</sup>

Seyyid Ahmed Şehid'in önde gelen müritlerinden biri olan İsmail Şehid'in *Reddül-İsrâk* adlı eseri de onun ve hareketinin din anlayışını yansıtmaya yönüyle bilinmektedir. Bu eserde şirk üzerinde daha çok duran İsmail Şehid şirki farklı kısımlara ayırmıştır. Ona göre bir kişinin Allah'a ait sıfatlara sahip olduğunu ya da o sıfatlara benzediğini iddia etmesi rubûbiyette şirk olarak görülmüştür. Yine bir kimsenin kainatta meydana gelen gizli açık her şeyin kendi ilim ve tasarrufunda olduğuna inanması bu türden bir şirk kapsamında değerlendirilmektedir. İhtiyaçların talep edilmesi, başa gelen hastalık ve musibetlerin defedilmesi noktasında sebeplere dayanmak ise ulûhiyette şirke girmektedir. Ayrıca kişinin bir başkasını yüceltmesi, onun bilgisinin her şeye yettiğine inanması ve kendini zelil duruma getirmesi ilimde şirke düşmektir. O, alemde başka bir varlığın irade sahibi olduğuna ve gerçekleşen olayların Allah'ın iradesi dışında bir irade ile meydana geldiğine inanan kimsenin düştüğü şirk çeşidini ise tasarrufta şirk olarak nitelemektedir.<sup>62</sup>

Seyyid Ahmed Şehid ve çevresinin şirk konusuna bu denli önem vermesi onları sûfî çevrelerle de karşı karşıya getirmiştir. O sûfî bir çevrede yetişse de sûfî öğretileri dinî hayatı bozan unsurlar olarak görmektedir. Sûfîzmin Müslüman toplumun sorunlarını çözemeyeceğine inanan Ahmed Şehid, Hindistan'da Müslümanların hayatına Hinduizm yanında sûfiler (Kadiriyye, Çiştîyye, Nakşibendiyye) yoluyla giren bozuk inançlardan kurtulmayı da amaçlamıştır. Zira Müslümanlar uzun seyahatlere çıkmayı göze alarak bu tarikatların liderlerine hürmette bulunmayı, hayatta olmayanların da mezarlarını ziyaret etmeyi adet haline getirmişlerdi. Ayrıca bu yolculuğu ve ziyaretleri de Mekke'ye gidip hac vazifesini yerine getirmekle bir tutuyorlardı. O, bu şekilde türbe ve mezarları ziyaret ederek onlardan bir şeyler ummayı şirk olarak görmüştür.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Şehid, 163-164; Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 135-136.

<sup>62</sup> Şehid, *Reddül-İsrâk*, 16-17.

<sup>63</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 146.

İsmail Şehid Hinduizm'in de etkisi ile halk arasında yaygın olan adak adamak, bir çocuk doğduğunda silahla ateş etmek ve altı gün sonrasında kutlama yapmak, doğum yapmış kadının yatağına Kur'ân ve ok bırakmak, sünnet olacak çocuğu mezar ziyaretine götürmek, Safer ayının on üçüncü gününü uğursuz bir gün olarak kabul edip tütsüler yakmak, Şaban ayında helva dağıtmak, Zilkade ayında evlenmemek, kişinin ölümünden sonra onun ruhu için üçüncü, onuncu, kırkıncı, altıncı ve yıldönümlerinde bir araya gelmek, Hindular gibi her türlü nedenden dolayı yıkanmak, Çarşamba günleri kişinin kendini kirli sayıp yıkanması ve o günde dışarı çıkılmaması gibi adet ve geleneklere karşı çıkmıştır.<sup>64</sup>

### **Seyyid Ahmed Şehid ve Hareketinin Bölgeye Etkisi**

Seyyid Ahmed Şehid ve Tarikat-ı Muhammediyye hareketi Hindistan İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Hareket, Hindistan'ın ilk siyasal kitle hareketi olarak alt kıtayı İngilizler ve Sihlerden kurtarmaya yönelik önemli bir adım niteliği taşımaktadır. Onun başlattığı cihat hareketi 1830'dan 1860'lı yılların sonlarına kadar devam etse de başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak onun başlattığı hareket, Hint Müslümanları arasında İngilizlere karşı konulabileceği duygusunu yerleştirmiştir. Nitekim hareket 1857'de yaşanan başarısız ayaklanmanın ilk siyasi nüvelerini de içinde barındırmaktadır.<sup>65</sup> Bu olayın planlanması ve halkın harekete geçirilmesinde Seyyid Ahmed Şehid'in takipçilerinin önemli bir role sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>66</sup> Onun ve İsmail Şehid'in fikirlerinden dolayı Vehhâbilikle ilişkilendirilmesi, İngiliz yönetimine karşı yapılan başarısız isyanın ardından Hindistan'daki Müslümanlar üzerinde büyük etki yaratmıştır. Dolayısıyla Hindistan'da kurulan birçok ilahiyat okulu, medrese, mektep, cami ve İslâmî dernek Vehhâbi etiketi ile yaftalanmıştır.

Seyyid Ahmed Şehid'in fikirleri ve faaliyetleri Hindistan Müslüman kimliğini muhafaza etmiş olmakla beraber, onun bölgede egemen güçlere karşı olan tavrı milliyetçi duygulara sahip olan Müslüman düşünürleri harekete geçirerek Pakistan'ın kuruluşuna giden yolda onlara öncülük etmiştir. Bu yüzden o iki ülke entelektüel geleneğinde ikonik bir konuma

<sup>64</sup> M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (London: Ruskin House, 1916), 509-510; Aydın, Veliyullah ed-Dihlevi ve Dihlevilik, 494.

<sup>65</sup> Brown, *Rethinking Tradition*, 27.

<sup>66</sup> Detaylı bilgi için bkz; Alam Kahn, *The Wahabis in the 1857 Revolt*, 15-19.



sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>67</sup> Onun bu konuma sahip olmasının arka planında Hindistan'da İngilizlerle Sihlere karşı cihat çağrısı ve ardından gelen şehitliği yer almaktadır. Seyyid Ahmed Şehid'in ölümünden sonra takipçileri onun ölmediği, mehdi olarak geri döneceği ve Muhammedî olarak adlandırılan takipçilerini zafere ulaştıracağı inancını taşımışlardır.<sup>68</sup> Takipçilerine göre o Allah tarafından dua etmesi için dağlara çekilmiştir. O adeta kainatı aydınlatan bir ışık gibi olduğundan insanlar onu görememektedir.<sup>69</sup>

Hint Müslümanları Şah Veliyyullah'tan sonra Seyyid Ahmed Şehid'le dini uyanışı canlı tutmuşlardır. Onun cihat hareketi Güney Asya bölgesindeki Müslüman topluluklar için yeni bir tecrübe olmuştur. Sûfî kökenli biri olan Seyyid Ahmed Şehid, İslâm adına ortaya çıkan bir harekete liderlik etmiştir. Hareket İslâm'ı bid'atlerden temizleyerek İslâm'ın ilk asırlarında olduğu gibi bir yönetim şeklini amaçlamıştır. Seyyid Ahmed Şehid, bu açıdan Hinduizm'den etkilenen Hint Müslümanlarının bakış açısını da değiştirerek Kur'ân ve hadise olan ilgiyi arttırmıştır. Bu anlayıştan dolayı alktitada ulemanın kaleme aldığı fıkıh ve tasavvufa dair eserler sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle Hanefî ekolüne eleştiriler getirilerek fıkıh kitaplarına göre değil, Kur'an ve sünnete göre amel edilmesi gerektiği fikri önem kazanmaya başlamıştır.<sup>70</sup> Tarikat-ı Muhammediyye'nin bu yöndeki fikirleri daha sonra iki ünlü alim Seyyid Nezir Hüseyin ed-Dihlevi ve Sıddık Hasan Han'ın öncülüğünde Ehl-i Hadis ekolü tarafından devam ettirilmiştir.<sup>71</sup>

Seyyid Ahmed Şehid, Avrupa'da yapılan Hint İslam Tarihi çalışmalarında da önemli bir konuma sahiptir. Hunter tarafından yazılan *The Indian Musalmans* başlıklı eserde 1857 ayaklanmasında ve İngiliz karşıtı dönemde bölge Müslümanlarının cihadî faaliyetlerinin temelinde Seyyid Ahmed'in fikirlerinin etkili olduğu kaydedilmektedir. Pakistan, Afganistan ve Keşmir gibi bölgelerde kendilerini reformist İslâmi gruplar olarak tanımlayanlar Seyyid Ahmed Şehid'in cihat hareketi ile ideolojik olarak bağ

<sup>67</sup> Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 165-166.

<sup>68</sup> Q. Ahmed, *The Wahabi Movement*, 113.

<sup>69</sup> Haseni, *el-İ'lam*, 7, 902; Hedayetullah, *Sayyid Ahmad*, 48; Gabario, Sûfilere Yönelik Eleştiriler, 298.

<sup>70</sup> Altaf, *Seyyid Ahmad Bareilvi*, 163.

<sup>71</sup> Metcalf, *Islamic Revival*, 272; Birişik, *Tefsir Ekolleri*, 113-117.

kurma yoluna gitmişlerdir.<sup>72</sup> Onun fikirlerinin 20. yüzyıl cihat hareketlerinden Hizbu'l-Mücâhidîn, Hareketü'l-Ensâr, Ceş-i Muhammed ve Leşker-i Tayyibe<sup>73</sup> gibi mücahit gruplara ilham verdiği ifade edilmektedir.<sup>74</sup> 2011'de Cemiyet-i Ulema-i İslam partisinin emiri Mevlevi Samiulhak, Pakistan'da dinî bir azınlık durumunda olan Sihlere karşı Seyyid Ahmed Şehid'in cihad hareketinin yeniden canlandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Zira ona göre Seyyid Ahmed Şehid'in XIX. yüzyılda İngiliz yönetimine ve Sihlere karşı başlattığı cihad hareketi henüz hedefine ulaşmamıştır. Aynı şekilde birçok Taliban videosunda Seyyid Ahmed Şehid'in, Tahrik-i-Taliban-ı Pakistan militanlarına cihatçı bir rol model olarak tasvir edilmesi<sup>75</sup> onun etkisinin günümüzde de devam ettiğini göstermektedir.

### Sonuç

İslam düşünce tarihinde Müslümanların birlik ve beraberliğinin bozulmadığı, mezheplerin teşekkül etmediği ve dinin saf halinin Kur'an ve sünnete göre yaşandığı selef dönemine dönüş özlemi, her devirde olagelmıştır. Bu anlayışa göre din, ilk nesiller eliyle tamamlanmış ve onlar tarafından her ihtiyaca bir çözüm getirilmiştir. Dolayısıyla, sonraki nesillerin çözüme kavuşturacakları bir mesele de kalmamıştır. Bu zihniyet, dinin bid'at ve hurafelerden temizlenmesi gerektiği iddiası ile farklı coğrafyalarda mevcudiyetini korumuştur. Hint altkıtasında Seyyid Ahmed Şehid de dini yozlaşmaya karşı Kur'an ve sünnete göre yaşamaya vurgu yaparak sûfi ritüellere ve fikhî mezheplere karşı çıkmıştır. O, bu açıdan, dinde öze dönüş geleneğini bölgede temsil eden isimlerden biri olmuştur. Bölge Müslümanları arasında yaygın olan mürşitlere aşırı hürmeti, velilerin türbelerine yapılan ziyaretleri, onlardan dua ve yardım isteme gibi uygulamaları Müslümanların inanç yapısını bozan unsurlar olarak görmüş ve bu türden uygulamaları şirk olarak değerlendirmiştir. Seyyid Ahmed Şehid'in bu tür inanç ve uygulamaların olmadığı Müslüman bir toplum oluşturma hayali, Tarikat-ı Muhammediyye adında bir oluşumu ortaya

<sup>72</sup> Altaf, *Seyyid Ahmad Bareilvi*, 163.

<sup>73</sup> Mariam Abou Zahab, Salafism in Pakistan: The Ahl-e Hadith Movement, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Editör. Roel Meijer (London: Hurst&Company, 2009), 136-141.

<sup>74</sup> Altaf, *Seyyid Ahmad Bareilvi*, 168.

<sup>75</sup> <https://www.firstpost.com/india/syed-ahmad-rai-bareilvi-and-the-18th-century-mujahidin-movement-in-the-indian-subcontinent-2790982.html> (erişim tarihi: 03.10.2023)

çıkarmıştır. Onun Hindistan'ı daru'l-harp olarak görerek İngiliz ve Sihler'le karşı cihad ilan etmesi, hareketine siyasi bir nitelik kazandırmıştır. Dini ihya etme anlayışıyla ortaya çıkan Seyyid Ahmed ve hareketi, erken sayılabilecek bir dönemde son bulmuş fakat fikirleri kendisinden sonra gelenlerin din anlayışında etkili olmuştur. Onun fikirleri, altkıtada radikal ve katı bir din anlayışının köruklenmesinde ve yayılmasında etkili olan cihadî grupların eylem ve fikir bazında beslendikleri bir kaynak olmuştur.

Görüldüğü kadarı ile dinin ıslah edilmesi, bid'at ve hurafelerden temizlenmesi gerektiği anlayışı ile ortaya çıkan hareketler, Hindistan bölgesi ihmal edilerek daha çok Mısır, Hicaz ve diğer Ortadoğu ülkeleri merkez alınarak ele alınmaktadır. Hint alt kıtası kendi dinamikleri içerisinde ele alındığında burada da bu amaçla ortaya çıkmış hareketlerin olduğu görülecektir. Fakat bu hareketler Seyyid Ahmed Şehid örneğinde olduğu gibi Vehhâbilik hareketine benzerliklerinden dolayı bu isimle özdeşleştirilmekte ve bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Bundan dolayı Şah Veliyyullah, Seyyid Ahmed ve 1857 başarısız isyan girişiminden sonra ortaya çıkan hareketlerin İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden ele alınması gerekmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Abou Zahab, Mariam, Salafism in Pakistan: The Ahl-e Hadith Movement, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Editör. Roel Meijer, 126-142. London. Hurst&Company, 2009.
- Ahmad Khan, Muinüddin, Tariqah-ı Muhammadiyah Movement: An Analytical study, *Islamic Studies*, 6/4 (1967), 375-388.
- Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Ahmed, Qeyamuddin, *The Wahabi Movement in India*, India: Ghost Printing House, 1966.
- Allen, Charles, The Hidden Roots of Wahhabism in British India, *World Policy Journal*, 22/2 (2005) 87-93.
- Ansari, Bazmee, Sayyid Ahmad Shahid in the Light of his letters, *Islamic Studies*, 15/4 (1976), 231-245.
- Ansari, A. S. Bazmee, "İsmail Şehid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/124.
- Aydın, Ahmed, Şah Veliyyullah ed-Dihlevi ve Dihlevilik (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023).
- Aziz, Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, I. Baskı, 1995.
- Bahâuddin, Muhammed, *Tarih-i Ehl-i Hadis*, Dehli: Mektebe-i İslamiyye, 2008.
- Birişik, Abdülhamit, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Brown, Daniel W, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Bulut, İsmail, Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2007).
- Bulut, İsmail, Dehlevi Düşüncesinde Mistik Yapı ve Rüya Kavramının Önemi, *Kelam Araştırmaları*, 9/2, (2001), 77-92.
- Elvâî, Muhyiddin, *ed-Da'vetü'l-İslamiyye ve tatavvuruba fi şibbi'l-gârrati'l-Hindiyye*, , Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1986.

- En-Nemr, Abdülmün'im, *Tarihu'l-İslam fi'l-Hind*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1981.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Gabarieau, Marc, Sûfilere yönelik eleştiriler: Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Hindistan'daki Tartışmalar, çev: Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008), 297-313.
- Görgün, Tahsin, "Tecdîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2011) 40/ 234-239.
- Hunter, W.W, *Indian Musalmans*, Trubner and Company, 1876.
- Haroon, Sena, Reformism and Orthodox Practise in Early Nineteenth Century Muslim North India: Seyyid Ahmed Shaheed Reconsidered, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21/2 (2011), 177-198.
- Hasan Han, Sıddık, *Ebcedü'l-Ulûm*, 3, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1889.
- Haseni, Abdulhay b. Fahrudin, *el-İ'lam bimen fi Taribi'l-Hind Mine'l-A'lam*, Beyrut: Daru'l-İbn Hazm, 1999.
- Hedayetullah, Muhammed, *Sayyid Ahmad: A study of the religious reform movement of Sayyid Ahmad of Ra'e Bareli*, Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1968
- <https://www.firstpost.com/india/syed-ahmad-rai-barelvi-and-the-18th-century-mujahidin-movement-in-the-indian-subcontinent-2790982.html> (erişim tarihi, 03.10.2023).
- İkram, Şeyh Muhammed, *Mevc-i Kevser*, Lahor: İdâratü Sekâfeti İslamiyye, 2003.
- İlhan, Mehmet, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelami Görüşleri, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007).
- Kadir, Altaf, Seyyid Ahmad Bareilvi: *His Movement and Legacy from the Pukhtun Perspective*, New Delhi: Sage Publications, 2015.
- Kaplan, İbrahim, Muhammed İkbâl'in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi, *Kelam Araştırmaları*, 1/1, (2003), 71-88.

- Kaplan, İbrahim, M. İkbâl'in Tevhîd Yorumu: Tevhîd İnançının Dinamik Yapısı, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2007), 83-101.
- Kavak, Özgür, Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, (2011), 193-206.
- Khan, İqtidar Alam, The Wahabis in the 1857 Revolt: A Brief Reappraisal of Their Role, *Social Scientist*, 41/5/6 (2013), 15-23.
- Kurtuluş, Rıza, "Ahmed Şehid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/134-135.
- Küçük, Abdurrahman, "Sihizm", *AÜİFD*, 28 (1986), 391-417.
- McLeod, W. H, *Guru Nanak and the Sikh religion*, Delhi: Oxford University Press, 1968.
- Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Mujeeb, M, *The Indian Muslims*, London: Ruskin House, 1916.
- Nagma, Nagma, Impact of the Ahl-e Hadıth Movement on Contemporary Muslim Society in India: Aligarh Muslim University, India, Doktora Tezi, 2015.
- Pearson, Horlan, *Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tarigab-ı Muhammediyah*, New Delhi: Yoda Press, 2008.
- Qureshi, M. Naeem "Tarikat-ı Muhammediyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/106.
- Riexinger, Martin, How Favourable is Puritan Islam to Modernity? A Study of the Ahl-i Hadis in Late Nineteenth/Early Twentieth Century South Asia, *Colonialism, Modernity and Religious Identities: Religious Reform Movements in South Asia*, Editör. Gwilym Beckerlegge. 147-165. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- Şehid, İsmail, *Reddül-ısrak*, thk: Muhammed Uzeyr Şems, Pakistan: Mektebe-i Selefiyye, 1988.
- Şehid, İsmail, Sırat-ı müstakim, ter. Mevlana Muhammed İkrâm, İslami Akademi, Lahor, t.y.

Titus, Murray.T, *Indian Islam*, London: Oxford University Press, 1939.

W. Owen Cole and Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.





*DEUİFD LVIII / 2023, ss. 313-344*

**Bizans İmparatoru VI. Leon'un (886-912) *Taktika*'sında Kutsallaştırılmış Savaş Anlatısı\***

Umut VAR\*\*

**ÖZ**

Bizans İmparatoru VI. Leon'a (886-912) atfedilen *Taktika* isimli askerî el kitabı, generallere ordu, teçhizat ve strateji ile ilgili birtakım bilgiler vermek üzere kaleme alınmıştır. Ancak eserin içeriği bununla sınırlı değildir. Eserin alt metninde aslında imparatorun özenle formüle ettiği ideal devlet ve bu devletin ideal generallerinin vasıfları yer almaktadır. Bu devletin generalleri ve ordusu, Mesih'in gelişinden önce dünyadaki imanlıları, Mesih-karşıtının zulmünden korumak ve Mesih'i yeryüzünde karşılamakla görevlidir. Ancak bu görev tanımının pratikte tatbik edilmesi Bizans İmparatorluğu'nda savaşın kutsallaştırılması formülü ile mümkün olacaktır. Bu makalede, Bizans İmparatorluğu'nun henüz deneyimlememiş olduğu kutsal ya da kutsallaştırılmış savaşın *Taktika*'nın alt metninde hangi vurgular ve şartlarla yer aldığını incelenmiştir. Aynı zamanda VI. Leon'un ideal devletinde kutsal savaş nosyonunun teorik ve pratik getirileri de araştırılmıştır. Çalışma, böylece VI. Leon'un askerî bir el kitabı kaleme almasının görülemeyen nedenlerini de gözler önüne serecektir.

**Anahtar Kelimeler:** *Bizans, VI. Leon, Taktika, Kutsal Savaş, Mesih*

**The Sacred War Narrative in *Taktika* Attributed to the Byzantine Emperor Leo VI. (886-912)**

**ABSTRACT**

The military handbook named *Taktika*, attributed to the Byzantine emperor Leo VI, was written to provide generals with some information about the army, equipment and strategy. However, the content of the work is not limited to this.

\* Bu çalışma İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Doktora Programı'nda hazırlanmakta olan *VI. Leon'un Eserlerinde İdeal Bir Hristiyan Devlet Olarak Bizans İmparatorluğu* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye. umutvar@artuklu.edu.tr , orcid.org/0000000269288685

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 22.11.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 14.12.2023

The subtext of the work actually includes the ideal state carefully formulated by the emperor and the qualities of the ideal generals of this state. The generals and army of this state are responsible for protecting the believers in the world from the persecution of the anti-Christ before the second coming of the Messiah and welcoming the Messiah on earth. However, the practical implementation of this duty will be possible with the formula of sanctifying war in the Byzantine Empire. In this article, it has been examined under what emphases and conditions the holy or sanctified war, which the Byzantine Empire has not yet experienced, is included in the subtext of *Taktika*. At the same time the theoretical and practical implications of the notion of holy war in Leon's ideal state have also been investigated. The study thus will also reveal the invisible reasons why emperor wrote a military manual.

**Keywords:** *Byzantium, Leo VI, Taktika, Holy War, Messiah.*

### Giriş: Bizans Askerî Yazınına İlişkin Temel Bilgiler

Bizans askerî literatürü, Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu askerî yazınının farklı alt-türlerinde kaleme alınmış eserlerden oluşan zengin bir mirasın ürünüdür. Bu askerî yazın, savaş düzeninin, manevraların ve çeşitli stratejilerin konu edildiği *taktikalardan*; komuta kademesine dair çeşitli ilkelerin sunulduğu *strategikalardan*; müstahkem kaleleri savunmaya yahut bu kalelere yapılacak saldırılara dair pek çok verinin yer aldığı *poliorketik*lerden ve donanma savaşlarına dair bilgiler veren *naumakhikalardan* oluşan çalışmaların bütünüdür. <sup>1</sup> Bizans askerî literatürü üzerinde incelemelerde bulunan araştırmacılar, Aeneas Tacticus tarafından MÖ. IV. yüzyılın ortalarında kaleme alınan *Περὶ τοῦ πῶς χρῆ πολιορκουμένων ἀντέχειν* (*Kuşatma Altında Nasıl Hayatta Kalınır*) adlı eseri<sup>2</sup>, içerik bakımından ilkel bir askerî strateji el kitabı olarak değerlendirmekte ve söz konusu mirası bu eser üzerine temellendirmektedirler. Bu eseri ise taarruz ve kuşatma teçhizatları üzerine önemli verilen sunan Athenaeus'un *Περὶ μηχανημάτων* (*Makinalar Üzerine*)

<sup>1</sup> Bizans askerî literatürüne dair daha kapsamlı veriler için bk. A. Dain, "Les Stratégistes byzantins", *Travaux et Mémoires II* (1967), s. 317-397; H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 Cilt, (München: Beck'sche Verlags Buchhandlung, 1978) (bilhassa bk. C.2, s. 321-340); J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World (656-1204)*, (London: Routledge, 1999). C. Whately, "The Genre and Purpose of Military Manuals in Late Antiquity", *Shifting Genres in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex ve H. Elton, Farnham: Ashgate, 2015, s.249-262.

<sup>2</sup> *Aeneas Tacticus*, ed. ve çev. Illionis Greek Club and Loeb Classical Library, (Cambridge: Harvard University Press, 1928).

ve Damascuslu Apollodorus'un *Πολιορκητικόν* (*Poliorketikon*)'u izler.<sup>3</sup> Onosandros'un miladî ilk yüzyılda kaleme aldığı *Στρατηγικός* (*Strategikos*) adlı eseri ve Aelian Tacticus'un MS. II. yüzyılda yazdığı *Taktika* olarak adlandırılan *Περὶ Στρατηγικῶν Τάξεων Ἑλληνικῶν* (*Yunanların Taktik Düzeni Üzerine*) adlı çalışması ise antik dönemde askerî yazının gidişatını tamamen değiştirerek bu yazının didaktik-pratik bir çizgide ilerlemesini sağlamıştır.<sup>4</sup> Bu bakımdan her iki çalışma da Orta Bizans dönemi askerî literatürünü etkileyen en önemli eserlerden sayılmaktadır. Burada önde gelen çalışmalarının kısaca sunulduğu bu zengin mirasın en erken ve etkili değerlendirilmesi ise İmparator Mavrikios (539-602) tarafından kaleme alınan *Στρατηγικόν* (*Strategikon*)'da gözlemlenmektedir.<sup>5</sup> Bu eser, imparatorluğun deneyimlediği çağdaş askerî tekniklerin antik dönemdeki askerî yazının temel başlıkları ile birleştirerek açıklanması bakımından son derece önemlidir. İlerleyen yüzyıllarda imparator VI. Leon'un (886-912) kaleme aldığı *τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις* (*Savaş Taktiklerine Dair Kısa Talimatlar*)<sup>6</sup> adlı metin ise Orta dönem Bizans askerî yazınının zirvesi olarak tanımlanacaktır. Bu noktada, askerî yazının tarihine dair çeşitli bilgiler sıralamak yerine Bizanslı yazarların söz konusu mirası ve kendi çalışmalarını nasıl değerlendirdiklerine dair veriler sunmak daha yararlı olacaktır. Bu bakımdan iki önemli soruya değinmek gerekir: **i.** Bizanslı yazarlar söz konusu mirası nasıl değerlendirdiler? **ii.** Bizanslı yazarlar askerî literatüre katkı sağlarken neyi amaçladılar?

Bizanslı yazarlar, erken dönemde askerî literatüre katkılar sağlarken yukarıda bahsolunan alt-türlere ve bu sınıflandırmalara çoğunlukla bağlı kalmışlardır. Ancak orta dönem Bizans askerî literatürü göz önüne alındığında bazı değişimlerin yaşandığı gözlemlenmektedir. Yazarlar, bu dönemden itibaren askerî el kitaplarını genelde *taktika* veya

<sup>3</sup> Athenaeus Mechanicus, *On Machine*, ed. ve çev. D. Whitehead, P. H. Blyth, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004); Apollodorus Mechanicus, *Poliorketika*, ed. ve çev. D. Whitehead, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010)

<sup>4</sup> *Onosander*, ed. ve çev. Illionis Greek Club and Loeb Classical Library, (Cambridge: Harvard University Press, 1928); *Tactics of Aelian*, ed. ve çev. V. Dillon, (London: Cox and Bayles, 1814).

<sup>5</sup> *Maurice's Strategikon*, ed. ve çev. D. T. Thomas, (Philadelphia: University of Philadelphia, 1984).

<sup>6</sup> *Taktika*, Patrologia Graeca, CVII (Leo Imperator, Cognomine Sapiens), ed. J. P. Migne, Paris: Cavellera, 1863; İng. çev. için bk. *The Taktika of Leo VI*, ed. ve çev. G. T. Dennis, (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

*strategika* şeklinde başlıklandırarak okuyucuya sunmuş ve modern araştırmacılar da uzun vadede Bizans askerî literatürünü yukarıda bahsolunan diğer alt-türleri de kapsayacak şekilde sadece bu iki başlıkla sınıflandırmışlardır. Bu konu, Bizans askeri literatürü hakkında yapılan modern araştırmalarda en önemli sorunlardan biri olarak belirginleşmektedir. Öyle ki bu iki başlığın katı ve tutarlı kategorizasyonu konusunda araştırmacılar, herhangi bir fikir birliğine varamamışlardır. Bazı uzmanlar da söz konusu eserlerin tarihi süreçte interpolasyona maruz kalmış olabileceğini göz önünde bulundurarak, katı bir sınıflandırmanın sakıncalı olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>7</sup> Nihayetinde bireysel yazılan yahut toplu kodekslerde yer alan *taktika* ve *strategikaların* edebî tür olarak sınırlarının son derece saydam olduğunu ve ele aldıkları askerî meseleler konusunda net bir üleştirmenin söz konusu olmadığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. VI. Leon'un eseri, sadece *Taktika* olarak adlandırılmasına rağmen, içerik bakımından yukarıda bahsettiğimiz alt-türlerin hemen hepsinden önemli izler taşımaktadır.

Bizans askerî literatürü incelemelerinde bir diğer önemli soru ise ilgili metinlerin kime hitap ettiği ve yazılış amacıdır. Zira bu konuda da bir kısım araştırmacılar, askerî el kitabı yazarlarından önemli bir kısmının askerî açıdan hiçbir deneyime sahip bulunmadıklarını vurgulamışlar ve buradan hareketle bu eserlerin savaş stratejisi alanında gerçekten de yararlı olup olmadıkları konusunu tartışmışlardır. Öte yandan diğer uzmanlar da bu eserlerin fikir adamları tarafından kaleme alındıklarını ve çağdaş askerî koşullar göz önüne alınarak ilgili eserlerde sunulan bilgilerin sağladıkları yararların dönem itibarıyla uygulanabilirliği ile doğru orantılı olduğunu savunmaktadırlar. Söz konusu tartışmada ilk tezin destekçileri sayabileceğimiz C. M. Gilliver ve E. McGeer, Aelianus'un *Strategikon*'u ve Nikephoros Ouranos'un *Taktika*'sı başta olmak üzere inceledikleri askerî el kitaplarının çoğunlukla Bizans aristokrasisinde yetişen ve askerî deneyimi olmayan entelektüeller tarafından kaleme alındıklarını; dolayısıyla bu çalışmaların komuta kademesine yahut orduya herhangi bir katkı sağlamaktan çok ideolojik yönlendirmelere sahip kısa bilgilendirici

<sup>7</sup> P. Range, "Introduction", *Greek Taktika: Ancient Military Writing and Its Heritage: Proceedings of the International Conference on Greek Taktika held at the University of Torun, 7-11 April 2005*, Gdansk: Foundation for the Development of the University of Gdansk, 2017, s. 9-64; A. Chen, *Crafting the Ideal Christian General in Leo VI the Wise's Taktika*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Central European University, Department of Late Antique, Medieval and Early Modern Studies, Budapest 2017, s.14-16.

metinler olarak değerlendirmişlerdir. Bu uzmanlara göre söz konusu metinlerin okuyucusu savaşa katılan askerler yahut komuta kademesi değil sadece savaş düzeni hakkında bilgi almak isteyen meraklı okuyuculardır. Bu sebeple söz konusu eserler, pratik bilgi sunmaktan ziyade teorik bilgileri ilgili okuyucuya yüksek söz sanatlarıyla sunmayı amaç edinmişlerdir.<sup>8</sup> Diğer yandan, yukarıda bahsolunan ikinci tezin savunucuları arasında bulunan G. Dagron ve P. Range ise İmparator Maurice'in *Strategikon*'u ve Onosandros'un *Strategikos*'u başta olmak üzere inceledikleri eserlerin yazıldıkları tarihi ve bu dönemdeki savaş şartlarını göz önünde bulundurarak ilgili el kitaplarının pratik kaygılarla kaleme alındığını; ancak teçhizatın zamanla gelişmesi ve farklılaşmasıyla birlikte fayda sağlayan bu bilgilerin bir kısmının geçersiz olabileceğini düşünmektedirler. Öyle ki P. Range'e göre bu durum, bazı araştırmacıları yanıltmış ve onların, söz konusu eserlerin edebî çabayla meraklı okuyucuya kısa teorik bilgiler veren çalışmalar olarak değerlendirmelerine sebebiyet vermiştir.<sup>9</sup> Aslında tıpkı bu metinlerin sınıflandırılmaları sorunu gibi, bu probleme de katı olmayan bir perspektiften bakmakta yarar vardır. Zira söz konusu metinlerin yazılış amaçları bütüncül bir şekilde göz önüne alındığında yukarıda verilen her iki tezin desteklenebilir ve çürütülebilir tarafları olduğu kolaylıkla gözlemlenebilir. Zira, E. McGeer'in savunduğu şekilde bu eserlerin salt teorik-edebî metinler olduğu son derece yanlış bir çıkarımdır. Öyle ki, Polybius, *Historiai* eserinde bu el kitaplarının generalleri eğitmek ve yönlendirmek sebebiyle kaleme alındığını belirtmiştir.<sup>10</sup> Aynı şekilde Nikephoros Ouranos'un *Taktika*'sında yer alan general karakterleri (VII. Kitap) ve diğer ulusların savaş taktikleri (XI. Kitap) son derece yönlendirici ve yüksek söz sanatlarından uzak bir üslupla kaleme alınmıştır.<sup>11</sup> Bunun

<sup>8</sup> C. M. Gilliver, *The Roman Art of War: Theory and Practice. A Study of the Roman Military Writers*, Doktora Tezi, University College, Institute of Archaeology, London 1993, s. 11-18. İlgili tez 2001'de kitap olarak basılmıştır bk. *The Roman Art of War*, Gloucestershire: The History Press, 2001; E. McGeer, "Military Texts", *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffrey vd., (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 907-914 (bilhassa bk. s. 907).

<sup>9</sup> *De Velitatione: Le Traité sur la Guérilla de l'empereur Nicephore Phokas (963-969)*, ed. ve çev. G. Dagron, H. Mihaescu, Paris: Editions du CNRS, 1986, s. 139-141; P. Rance, "Fulcum: The Late Roman and Byzantine Testudo", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 44/3 (2004), s. 265-326.

<sup>10</sup> Polybius, *Historiai*, 9.8.1.

<sup>11</sup> *Maurice's Strategikon*, ed. ve çev. T. G. Dennis, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1984), 64-78; 127-170.

yanı sıra Ouranos'un eserinde Gilliver ve McGeer'in tezini destekleyecek şekilde pratik herhangi bir yönlendirmeye yer verilmeyen vecizler ve deyimlerden oluşan birkaç bölüm de bulunmaktadır. Öte yandan ikinci tez ele alındığında, el kitapları yazarlarının retorik üstadı yahut filozof oldukları varsayıldığında, bu kimselerin salt savaş stratejisi, manevralar ve teçhizat düzeneği gibi konularda tam ve katı bir bilgi akışı sağlamalarını beklemek de doğru olmamakla birlikte eserlerin gerçekten de pratik veri sunması da yadsınmamaktadır. O halde, daha geniş ve bütüncül bir pencereden bakıldığında Bizans askerî el kitaplarının amaçlarına dair bazı ana başlıklar çıkartılabilir: **1.** Betimsel ve teorik bilgiler vermek. **2.** Yeni yetişen askerlerin eğitimine yardımcı olmak. **3.** Sivilleri askeri hiyerarşi ve stratejiler konusunda bilgilendirmek. Bu açıklamaların ardından VI. Leon'un *Taktika'sına* değinmek makalenin argümanı açısından gayet yararlı olacaktır.

#### VI. Leon'un *Taktika'sı*

Bizans İmparatorluğu tarihinde Makedonya Hanedanı olarak bilinen ailenin bir ferdi olan ve 886-912 yılları arasında tahtta oturan VI. Leon, aynı zamanda *Taktika* isimli eserin de yazarıdır. Bu eser, imparatorun en iyi bilinen, fakat aynı zamanda çok da şaşırtıcı bulunan bir yapıtıdır. Çünkü imparator, tüm hükümdarlığı boyunca orduyla tek bir askerî sefere bile çıkmamasına rağmen savaş düzenini, manevralarını ve stratejilerini işleyen böyle bir eseri kaleme almıştır. Generallere ve komuta kademesindeki kimselere rehberlik etmesi amaçlanan bu çalışma, daha önceki askerî pratiklere çağdaş şartlarla yaklaşan iyi bir hatırlatıcı olmasının yanı sıra Makedonya Hanedanı'nın sembolizmine pek önem verdiği imparatorluk otoritesinin ve gücünün bir beyanı olarak da değerlendirilmektedir.

Tam adı τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις (*Savaş Taktiklerine Dair Kısa Talimatlar*) olan *Taktika*, önsöz, yasa/tüzük adlarıyla anılan 20 bölüm ve son sözden oluşmaktadır. Önsöz, eserin içeriğine dair bazı kısa bilgilerle birlikte yazılış amacına da değinmektedir. Λέοντος ἐν Χριστοῦ ἀυτοκράτορος τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις (*Mesihin Huzurunda Hükümdar Leon'un Savaşta Uygulanan Taktiklerinin Özet Aktarımı*) adı verilen Önsöz savaflara dair genel bir izahatla birlikte komuta kademesinin, uygulanacak stratejilerin ve savaş nizamlarının genel bir özetini sunmaktadır. Bu noktada önsözü takip eden diğer bölümlerin isimlerini başlıklar hâlinde zikretmek uygun olacaktır:

1. *Υάσα: περὶ τακτικῆς καὶ στρατηγοῦ* (Taktikler ve General Üzerine)
2. *Υάσα: περὶ τοῦ οἷον εἶναι δεῖ τὸν στρατηγόν* (Generallerde Aranan Nitelikler Üzerine)
3. *Υάσα: περὶ τοῦ πῶς χρῆ βουλευέσθαι* (Nasil Plan Yapılması Gerektiği Üzerine)
4. *Υάσα: περὶ διαιρέσεως στρατοῦ καὶ καταστάσεως ἀρχόντων* (Ordu Tümeni ve Subayların Atanması Üzerine)
5. *Υάσα: περὶ ὄπλων* (Silahlar Üzerine)
6. *Υάσα: περὶ ὀπλίσεως καβαλλαριῶν καὶ πεζῶν* (Süvarilerin ve Piyadelerin Silahlanmaları Üzerine)
7. *Υάσα: περὶ γυμνασίας καβαλλαρικῆς καὶ πεζικῆς* (Süvarilerin ve Piyadelerin Eğitimi Üzerine)
8. *Υάσα: περὶ στρατιωτικῶν ἐπιτιμίων* (Askerî Cezalar Üzerine)
9. *Υάσα: περὶ ὁδοιπορίας* (Ordunun Yürüyüşü Hakkında)
10. *Υάσα: περὶ τούλδου* (Katar [Askerî Teçhizatların Lojistiği] Üzerine)
11. *Υάσα: περὶ ἀπλιτικῶν* (Kamp Üzerine)
12. *Υάσα: περὶ προπαρασκευῆς πολέμου* (Savaşa Öncesi Hazırlıklar Üzerine)
13. *Υάσα: περὶ τῆς πρὸ τοῦ πολέμου ἡμέρας* (Savaştan Bir Gün Önceki Hazırlıklar Üzerine)
14. *Υάσα: περὶ τῆς ἡμέρας τοῦ πολέμου* (Savaş Günü Üzerine)
15. *Υάσα: περὶ πολιορκίας πόλεων* (Kuşatma Altındaki Şehir Üzerine)
16. *Υάσα: περὶ τῶν μετὰ τὸν πόλεμον* (Savaş Sonrasına Dair)
17. *Υάσα: περὶ ἐφόδων ἀδοκῆτων* (Planlanmamış Saldırıları Üzerine)

18. Yasa: περὶ μελέτης διαφόρων ἔθνικῶν τε καὶ Ῥωμαϊκῶν παρατάξεων (Çeşitli Milletlerin ve Romalıların Savaş Nizamına Dair Pratikleri Üzerine)
19. Yasa: περὶ ναυμαχίας (Deniz Savaşları Üzerine)
20. Yasa: περὶ διαφόρων γνωμικῶν κεφαλαίων (Çeşitli Vecizler Üzerine)
21. Yasa: Ὑπόθεσις ἐν Ἐπιλόγῳ (Sonsöz)

Eserin bölümleri detaylıca incelendiğinde ise, VI. Leon'un *Taktika* yazımında, Onosandros'un *Strategikos*'u ile İmparator Mavrikios'un *Strategikon*'unu model aldığı görülebilir. Zira, iki metnin de yapısal ve kurgusal özellikleri ile verilerin sıralaması *Taktika*'da bir araya getirilerek yeni bir üslupla kaleme alınmıştır.<sup>12</sup> Öyle ki *Taktika*'da bilhassa askerî cezaların yer aldığı 8. Yasa'da Mavrikios'un çalışmasından direkt alıntılara rastlanmakla birlikte üslup da pek benzerdir.<sup>13</sup> Aynı şekilde, tıpkı VI. Leon gibi askerî herhangi bir sefere katılmamış olan Onosandros'un eserinde yer alan generallerin askerlere sağladıkları motivasyon pratikleri ve bu pratiklerin iletimi meselesi VI. Leon'un *Taktika*'sında da benzer perspektifle yer almaktadır.<sup>14</sup> Bu noktada, makalenin başında zikredilen ilk soruyu Leon'un *Taktika*'sına yöneltmek gerekmektedir: VI. Leon, askerî literatüre dair elde ettiği mirastan ne ölçüde yararlanmış ve bu mirası nasıl değerlendirmiştir? Leon'un kaynak olarak aldığı eserlerden büyük ölçüde faydalandığı bir gerçektir; ancak bu durum Leon'un Bizans askerî yazınında yeni bir yapı kurduğu gerçeğini de değiştirmemektedir. Her şeyden evvel imparator, yaklaşık 300 yıldır güncellenmeyen bir literatürü diriltmiş; dahası bu yapıyı oluştururken artık dönemin şartlarına uymayan savaş ve ordu nizamları ile teçhizatları gözden geçirerek generallerine daha çağdaş strateji önerilerinde bulunmuştur. Bunun haricinde, askerî literatür sınıflandırması bir kenara bırakılacak olursa, *Taktika*, *speculum principum* ya da diğer adıyla "prenslerin aynası" denilen siyasi yazının da derin izlerini taşımaktadır. Bilhassa çeşitli vecizlerin yer aldığı 20. Yasada prenslere, generallere ve hükümdarlara motivasyon amaçlı kaleme alınan kısımlar

<sup>12</sup> J. Haldon, *A Critical Commentary on the Taktika of Leo VI*, (Washington DC: Harvard University Press, 2014), 40-43.

<sup>13</sup> Misal bk. *Strategikon*, 1:2, s.12-13'teki pek çok veri *Taktika* 2:2, s. 17'de alıntılanmıştır.

<sup>14</sup> İlgili kısım için bk. *Strategikos*, 9, 324-329'daki veriler de *Taktika*, 7:1-70. Bunun haricinde *Taktika*'da Onosandros'un eserinden de alıntılara rastlanılmaktadır. Misal bk. *Strategikon*, 11, s. 425-437; *Taktika*, 8., 105-145'te direkt olarak alıntılanmıştır.



eser içerisinde bu türün en açık örneklerini oluşturmaktadır. Bizans'ta ilk örneğine 4. yüzyılda rastlanılan ve eğitim amacı taşıyan bu tür, prensler için siyasi, ekonomik, askeri ve bürokratik idareye dair çeşitli önerilen sunmaktadır.<sup>15</sup> D. Angelov'a göre Bizans yazınındaki *speculum principum* eserleri üslup bakımından iki farklı grupta değerlendirilebilir. İlk grup, Cyreneli Sinesius'un *De Regno (Krallık Üzerine)*<sup>16</sup> adlı eserinde gözlemlendiği gibi yazıya geçirilmiş söylev niteliğindedir. Diğer grup ise Agapetos'un *Ektthesis*<sup>17</sup> adlı çalışmasındaki gibi farklı bölümlerden oluşan, akrostişler, çeşitli vecizler ve aforizmalar da dahil olmak üzere yüksek sanatın uygulandığı eserlerden meydana gelmektedir.<sup>18</sup> Angelov'un bu kategorizasyonu takip edilecek olursa, VI. Leon'un *Taktika'sı*, söylevden ziyade zengin bir üsluba sahip olduğu için ikinci grup eserler arasında sayılabilir.

*Taktika'nın* yazılış amacı ve hitap ettiği kitleyi anlayabilmek de en az içeriğini çözümlmek kadar önemlidir. Zira, bu mesele bölümün girişinde Bizans askerî literatürü bağlamında zikredilen bir diğer soru ve sorundur. VI. Leon, eserinde ordu ve generallere yol göstermek temel amacının yanı sıra İslam orduları karşısında Bizans ordusunun düzeninin yeniden sağlanması ve bu yeni düzende söz konusu düşmana karşı başarı elde etmenin yollarını aramayı da hedeflemiştir.<sup>19</sup> Esere dair eleştirel bir çalışma kaleme alan J. Haldon, imparatorun herhangi bir savaşa katılmayışını göz önünde bulundurarak eserin teknik alt yapıdan yoksun olduğunu ve eserde teolojik alt yapıya sahip birtakım nüansların kurgulandığını savunmaktadır.<sup>20</sup> Başka bir deyişle Haldon, *Taktika'nın* diğer askerî el kitaplarına nispetle generalleri ve/veya askerleri yönlendirebilme kabiliyetine şüpheyle bakmaktadır. Öte yandan M. Riedel, VII. yüzyılda İslam'ın hızlı yükselişinin ardındaki ideolojinin ve sağladığı motivasyonun öneminin imparatorlar tarafından kavrandığını; dolayısıyla

<sup>15</sup> G. Prinzing, "Byzantine Mirrors for Prince: An Overview", *A Critical Companion to the "Mirrors for Princes" Literature*, ed. N. L. Perret ve S. Péquignot, (Leiden: Brill, 2023), 108-135.

<sup>16</sup> Synesius, *De Regno* 22, <https://www.livius.org/sources/content/synesius/synesius-on-imperial-rule/> erişim tarihi: (11.10.2022)

<sup>17</sup> Agapetos, *Ektthesis*, ed. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 86:1, (Paris: IC, 1865).

<sup>18</sup> D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 184-186.

<sup>19</sup> *Taktika*, Önsöz, 1-11.

<sup>20</sup> J. Haldon, *Critical Commentary*, 28-30.

VI. Leon'un da bu bağlamda eserinde teknik bilgiden çok ideal bir Hristiyan ordu resmetmeye çalıştığını vurgulamaktadır.<sup>21</sup> VI. Leon'un askeri herhangi bir başarısı olmadığı gerçeğini reddetmemekle birlikte imparatorun, güç sembollerine ve bu güce hizmet eden yazılı çalışmalara verdiği önem düşünüldüğünde bu eserin yazılış amacı konusunda Riedel'in tezi Haldon'a nispetle daha olası görünmektedir. Zira VI. Leon'un doğrudan aktarılan askerî yönlendirmelerden ziyade Hristiyan etiğiyle yoğurulmuş yoğun bir ideolojinin yüksek bir edebî üslupla askerlere sunulmasının daha yararlı olabileceğini keşfettiğini düşünülebilir. Kısacası eser, teknik bilgilerden yoksun salt edebî kurgudan ziyade okuyucuya alt metinde aksettirilmeye çalışılan "ideal Hristiyan imparatorluk" ideolojisini bir üründür. Tam da bu aşamada, askerî el kitaplarının yukarıda sıralanan amaçlarına bir madde daha eklemek yerinde olacaktır: imparatorluk ideolojisini desteklemek ve ideal imparatorluk algısına hizmet etmek.

VI. Leon'un, eserinde ortaya koyduğu bir diğer özgün nokta ise Makedonya Hanedanı'nın güç sembolizminin dini ve didaktik bir çerçevede sunumudur ki bu sunum makalenin temel argümanlarının merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu noktayı, farklı bir başlık altında detaylıca değerlendirmek gerekmektedir.

### ***Taktika*'da Kutsal Savaş Anlatısı**

*Taktika*'da Hristiyan etiği ile doldurulan didaktik çerçevenin kurgusal motivasyonunu anlamak için eserde kendisine geniş yer bulan kutsal savaş nosyonunun dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Bu nosyonun içeriği ve algılanışı nihayetinde VI. Leon'un *Taktika*'da yansıtmak istediği güç sembolizmine ışık tutmaktadır.

Temel motivasyon kaynağı din olan kutsal savaş nosyonu bazı medeniyetler için anlaşılmasa da bir karmaşa olarak kalsa Akdeniz coğrafyasının tarihsel seyrine bakıldığında bu nosyonun birçok mücadelenin merkezinde yer aldığı gözlenmektedir. S. H. Hashmi, M. P. Penn, S. Davis ve daha pek çok uzmana göre bu coğrafyada iki farklı kutsal savaş formuna rastlanılır.<sup>22</sup> Bu formlardan ilki henüz VII. yüzyılda İslam

<sup>21</sup> M. L. Riedel, *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 7-8; ayrıca bk. 33-34, 56-57.

<sup>22</sup> *Just Wars, Holy Wars and Jibads: Christians, Jewish and Muslim Encounters and Exchanges*, ed. S. H. Hashmi, (New York: Oxford University Press 2012), "Introduction", 9-13. G. T. Dennis de Hashmi'nin bu sınıflandırmasına katılmaktadır bk. G. T. Dennis, "Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium", *Byzantine Warfare*, ed. J. Haldon, (New York: Routledge, 2007), 71-79.

fetihleriyle yükselen cihat anlayışıdır. Dini buyruklara göre yaşamak, kötülükten sakınmak ve nefse karşı mücadele vermek gibi geniş bir anlama sahip olsa da cihat, bir fıkıh terimi olarak İslam'ı tebliğ etmek ve Müslüman olmayanlarla savaşmak bağlamında da kullanılmaktadır.<sup>23</sup> İkinci kavram ise nispeten geç bir tarih olan XI. yüzyılda kavramsal oluşumunu tamamlamış olan Haçlı formudur. Bu form, Tanrı'nın isteği doğrultusunda doğuda yaşayan Hristiyanları İslam hakimiyetinden kurtarma iddiasına dayanmaktadır ve Kudüs'ü ele geçirme amaçları doğrultusunda Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Bugün kutsal savaş konusunda süregelen tartışmalarda yukarıda bahsolunan bu iki form temel alınmaktadır. Ancak Bizans İmparatorluğu açısından kutsal savaş nosyonu ele alındığında yukarıdaki net ifadeleri kullanmak oldukça zordur. Zira Bizans'ın savaşa kutsiyet atfetme ve bu motivasyonla savaşlarda taraf olma meselesi bugün hâlâ önemli bir tarihyografik tartışmadır. Kutsal savaşın temel dinamiklerini detaylıca inceleyebilmek için *Taktika*'daki kutsal savaş anlatısına geçmeden evvel söz konusu tartışmalara değinmek yerinde olacaktır.

Bizans'ta kutsal savaş algısının ne olduğu sorusuna yönelik erken tartışmalar XIX. yüzyılda başlamıştır. Fransız tarihçi ve nümismat G. Schlumberger, Nikephoros Phokas (963-969) ve Ioannes Tzimiskes'i (969-976) merkeze alan iki çalışmasında bu imparatorların askeri faaliyetlerini proto-haçlı olarak tanımlamış ve Bizans'ta kutsal savaş algısını Haçlı formunda yorumlamıştır.<sup>24</sup> XX. yüzyıla gelindiğinde bu konudaki tartışmalar daha da çeşitlenmiştir. Haçlı seferleri uzmanı Fransız tarihçi R. Grousset, Bizans'taki kutsal savaş algısını çok daha net bir şekilde ifade eder. Ona göre Avrupalıların XI. yüzyılda keşfettikleri bu nosyon, halihazırda Bizans günlük yaşamının bir parçasıdır. Öyle ki Bizans sarayı da Konstantinopolis Kilisesi de kutsal savaş nosyonunu tam anlamıyla sindirmiş ve bu nosyon Bizans'ın bilhassa doğudaki mücadelelerinde temel motivasyon kaynağı olmuştur.<sup>25</sup> Bu konuya daha ılımlı bir perspektiften bakan Rus asıllı Sırp tarihçi G. Ostrogorsky ise kaleme aldığı *Bizans Devleti*

<sup>23</sup> A. Özel, "Cihad" *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1993, C.7, 531-534.

<sup>24</sup> G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au Xe siècle: Nicephore Phokas*, Paris: Imprimeurs de l'institut, 1890, s. 175-177; G. Schlumberger, *L'épopée byzantine a la fin du dixième siècle. Guerre contre les Russes, les Arabes, les Allemands, les Bulgares, luttes civiles contre les deux Bardas*, (Paris: Imprimeurs de l'institut, 1986), 82-87.

<sup>25</sup> R. Grousset, *Histoire des Croisades*, C. I, (Paris: Plon, 1934), 15.

*Taribi* adlı detaylı çalışmada Schlumberger'in proto-haçlı tezini bu kez sadece Ioannes Tzimiskes üzerinden desteklemektedir.<sup>26</sup> Buna karşın Schlumberger, Grousset ve Ostrogorsky gibi uzmanların sonrasında, Bizans yöneticilerinin ve halkının aslında hiçbir zaman "kutsal savaş" nosyonuna sahip bulunmadıkları düşüncesi oldukça keskin bir biçimde alana ilişkin araştırmalarda egemen paradigmaya dönüşmüştür. Öyle ki Fransız rahip ve Bizans kilise tarihi uzmanı V. Laurent, Bizans'ta kutsal savaş fikri ile ilgili kaleme aldığı 1946 tarihli makalesinde geniş bir kutsal savaş tanımı yaparak Bizans savaş kuramının bu tanıma uymadığını belirtmektedir. Laurent'e göre kutsal savaş, sapkınlara yahut imansızlara karşı yapılan ve Tanrı tarafından emredilen dini yayma amacını önceleyen bir olgudur. Ayrıca kutsal savaş nihayetinde Tanrı için savaşan askerlerin cennetle müjdelendiği bir mücadele durumudur. Bu sebeple cihat tek kutsal savaştır. Zira İslam'ın erken evrelerinden itibaren bu nosyon formüle edilmiştir. Ancak Haçlı seferleri nispeten geç dönemde gelişen bir fikir olduğundan ve Hristiyanlığın temel fikriyatına aslında ters düştüğünden dolayı kutsal savaş sayılmamalıdır.<sup>27</sup> Laurent'in bu tezi uzun süre gündemde kalmış ve kutsal savaş nosyonu bu kriterlere uygun olarak tanımlanmıştır. Nitekim Yunan Bizans uzmanları N. Oikonomides ve A. Laiou da çalışmalarında Bizans'ta var olan savaş fikriyatının kutsal savaş ile tanımlanamayacağını; zira kutsal savaş için verilen kararın ve yapılan çağrılarının seküler bir otoriteden ziyade dini bir karakter tarafından uygulanması gerektiğini savunmuşlardır. Aynı zamanda savaşa askerlere de tatmin edici bir cennet ya da günahların affı vaatleri verilmeli ve askerler bu motivasyonla mücadele vermelidir.<sup>28</sup> Benzer ancak daha keskin ifadelerle G. T. Dennis ve P. Lemerle de Bizans ordularının hiçbir zaman kutsal savaş düşüncesiyle hareket etmediği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Dahası Dennis, Bizans'ın ne cihadı ne de haçlı fikrini yeterince anlayabildiği savını müdafaa etmekte; bunu da özellikle VI. Leon'un

<sup>26</sup> G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, İng. çev. J. Hussey, (Oxford: Blackwell Publishing, 1956), 263; Bu eserin Türkçe çevirisi için bk. *Bizans Devleti Tarihi*, çev. F. Işıltan, (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 275.

<sup>27</sup> V. Laurent, "L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine", *Revue Historique du Stud-east Européen*, 23 (1946), 71-98.

<sup>28</sup> N. Oikonomides, "The Concept of Holy War and Two Tenth-Century Byzantine Ivories", *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor George T. Dennis S. J.*, ed. T. S. Miller ve J. Nesbitt, (Washington DC: Catholic University of America Press, 1995), 68; A. Laiou. "On Just War in Byzantium", *το ελληνικον: Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, ed. S. Langdon vd., (New Rochelle: Caratzas), 1993, 153-177.

*Taktika*'sından<sup>29</sup> ve Anna Komnene'nin *Aleksiad*'ından verdiği çeşitli örneklerle kanıtlayıcı gayreti içerisindedir.<sup>30</sup>

Bu tartışma özelinde çağdaş historiyoğrafi incelendiğinde benzer görüşlerin hâlâ popüler olduğu gözlemlenmektedir. Fakat artık söz konusu tartışmanın yönü değişmiş ve farklı tonlar kazanmıştır. Bu itibarla öne çıkan başlıca düşünce, önceki araştırmacıların kutsal savaş kavramını cihat ve haçlı formlarıyla sınırlandıran yaklaşımlarına yönelik eleştirilerdir. Başka bir deyişle, Bizans'ın kendine özgü bir kutsal savaş nosyonuna sahip bulunabileceği fikri görece daha popüler olmuştur. Nitekim yakın dönemin Bizans uzmanlarından A. Kolia-Dermizaki, 1991 tarihli çalışmasında Bizans'ta kutsal savaş olmadığını savunan keskin fikre karşı çıkmış ve tıpkı cihat ile haçlı fikirlerinin birbirlerinden farklı yanları olduğu gibi Bizans'ın da kutsal savaş fikrinin kendine özgü özellikler barındırdığını savunmuştur. Dermizaki, çalışmasında pek çok kaynak eserden örnekler sunarak Bizans'ta da savaşın kutsiyetinin varlığını kanıtlamış ve Bizans'ın kutsal savaş nosyonunu bir bakımdan formüle etmiştir. Ona göre düşmanın Hristiyan olmaması; aksine Hristiyanlara zulmetmiş olması ve/veya Roma İmparatorluğu'nun eski ve geniş sınırlarını işgal etmiş olması Bizans'ta kutsal savaş fikrini yaratan ve geliştiren faktörlerdir.<sup>31</sup> Bu faktörlerden ilk ikisi cihat ve Haçlı fikirleri ile paralel ilerlerken üçüncü faktör, savaşı meşru ve haklı kılan bir *casus belli*'dir. Bizans askeri tarih uzmanı I. Syvanne ise 2020'de yazmış olduğu makalede Romalıların “Tanrının seçilmiş halkı”, imparatorların ise “Mesih’in temsilcisi” olduğu kavramlarından yola çıkarak benzer; ancak Dermizaki kadar sistematik bir formülasyona sahip olmayan bir açıdan Bizans'ta kutsal savaş bilincinin varlığını

---

<sup>29</sup> Dennis'in *Taktika*'da kutsal savaş nosyonunun yer almadığına dair tezi ileriki sayfalarda detaylıca tartışılacaktır.

<sup>30</sup> G. T. Dennis, “Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium”, *Byzantine Warfare*, ed. J. Haldon, (NY: Routledge, 2007), 71-79; P. Lemerle, “Byzance et la croisade”, *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienza Storica, C: III (Storia del medioevo)*, (Florence: G. C. Sansoni 1955), 617.

<sup>31</sup> A. Kolia-Dermizaki, “ο βυζαντινός ιερός πόλεμος”, *Η εννοια και η προβολη του θρησκευτικου πολεμου στο βυζαντιο*, (Atina: Stephanos Vasilopoulos, 1991), 127-163. Ayrıca bk. A. Kolia-Dermizaki, “Holy War in Byzantium Twenty Years Later: A Question of Term Definition and Interpretation”, *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung*, C. XXX (2012), 121-132.

savunmuştur.<sup>32</sup> Söz konusu historiyoğrafik tartışma hâlâ son derece güncel olup çeşitli argümanlar ve tezlerle mercek altına alınmaya devam edilmektedir. Bu makalenin Bizans'ta kutsal savaşa yönelik savları ise söz konusu nosyonun aşağıdaki başlıklarla temellendirilişinin ardından verilecektir.

Yukarıda bahsolunan historiyoğrafik veriler aynı zamanda Bizans'ta kutsal savaş literatürü meselesinin de kronolojik bir özetini oluşturmaktadır. Bu halde öncelikle Bizans'ta kutsal savaş fikrini reddeden uzmanların ortak bilince vardıkları noktalar ve ardından bu duruma anti-tez üreten araştırmacıların formüle ettikleri başlıklar tek tek incelenmeli; söz konusu inceleme, VI. Leon'un *Taktika*'sı üzerinden kavramsal ve olgusal bazı değerlendirmelerle gerçekleştirilmelidir.

### Haklı Savaş mı Kutsal Savaş mı?

Bir önceki başlıkta sunulan verilerden hareketle VI. Leon'un *Taktika*'sında kutsal savaş nosyonunun varlığı ve ne ölçüde ele alındığı bu başlık altında tartışılacaktır. Yukarıda da kısaca bahsi geçtiği gibi Dennis, bu konuda yayımladığı *Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium*<sup>33</sup> başlıklı makalesinde Bizans'ta herhangi bir kutsal savaş fikri olmadığını, Bizanslıların bu fikri zaten anlamadıklarını ve bu anlayıştan tiksindiklerini savunmuş; dahası Bizans fikri dünyasında savaş mevzubahis olduğunda din ve kutsal unsurların pek de önemli bir etki oluşturmayacağını belirtmiştir. Üstelik Dennis, bu savunusunu yaparken *Taktika*'dan iki örnek de sunmuştur:

*Araplar (Σαρακηνοί) askerî nizamımıza ve görevlerimize alışkın değiller. Çokça kazanç ve yetki sabibi olabilmek için veya daha doğrusu inançları adına yağmalamalar yapmak için [savaşlar] düzenliyorlar.*<sup>34</sup>

*Muazzam bir kalabalık, sadece yağma ve kazanç için Suriye ve Filistin'de savaşlardan galip çıkmıştır.*<sup>35</sup>

Yukarıdaki her iki alıntıdan da Bizanslıların kutsal savaş fikrini bilmediklerine, anlamadıklarına ya da bu fikirden “tikindiklerine” dair herhangi bir anlam çıkartmak zordur. Zira bu alıntılarda VI. Leon, savaş

<sup>32</sup> I. Syvanne, “Holy War and a Place in Paradise? Development of the Eastern Roman Holy War from the 4th until the 11th Century”, *Historia i Sviat*, S. 9 (2020), 61-82.

<sup>33</sup> Bk. dn. 23.

<sup>34</sup> *Taktika*, 18:24, 446-447; G. T. Dennis, “Defenders”, 72.

<sup>35</sup> *Taktika*, 18:132, 446-447; G. T. Dennis, “Defenders”, 72.

nizamı üzerinden çağlar boyu Bizans İmparatorluğu'nda rastlanılan “Romalı olmayan düşman unsuru ve bu unsurun kültür dinamiklerini”<sup>36</sup> eleştirmiştir. Zira bu eleştirilerin alt metninde de güçlü yahut beklenmedik düşmanlara karşı Romalı kimliğinin yeniden formüle edilmesi ve bu yolla askerlere/okuyuculara çeşitli motivasyonlar sağlanması amacı yer almaktadır. Evvelden bahsedildiği üzere Bizans'taki kutsal savaş fikri, İslam'daki cihat anlayışıyla aynı formda olmadığı -ki aynı olması da gerekmemektedir- için VI. Leon burada barbar olarak gördüğü düşmanın savaş nizamını haliyle herhangi bir kutsiyet atfetmeden eleştirmiştir. Bunların yanı sıra Dennis'in, sadece ilk iki cümlesini kullandığı *Taktika*'daki 18:24 numaralı yasanın devamı şu şekilde ilerlemektedir:

[...] *Bu yüzden bizden bir kötülük gördüklerinde, Tanrı'nın kendilerine düşman olduğunu zannederler ve buna dayanamazlar.*<sup>37</sup>

Bu alıntı, aslında VI. Leon özelinde Bizans'ın cihat hakkında tamamen bilgisiz olduğu ya da karşısındaki düşmanı anlayamadığı tezlerini desteklemekte; aksine Dennis'in savına karşı önemli bir argümanın kaynağını oluşturmaktadır.

*Taktika*'nın 2. Yasa'sında VI. Leon, savaş şartlarına dair bilgiler sunarken kutsal savaşın her iki formunda yer alan “taarruz” gerekliliğinin tersine bir tavır sergilemektedir:

◆ *Herkesin Basileus'u ve Tanrısı Mesih sayesinde kendi tebaamız kadar barbarlar için de barışı kucaklamalıyız. Eğer diğer halklar da (έθνη) aynı duyguları taşıyıp kendi sınırları içinde kalarak bize haksızlık etmeyeceklerini taahhüt ederlerse siz de onlara karşı harekete geçmekten kaçının. Toprağı kendi tebaamızın yahut barbarların kanı ile lekelemeyin. Zira siz düşmana, bizden zarar görmedikçe harekete geçmeyin diye uyarılarda bulunurken onlar da düşmanca bir hareket içerisinde olmadıklarını belirtip halihazırda kendilerinin Basileus'un tebaasıyla barış içerisinde yaşadıklarını söyleyerek size aynı uyarıda bulunabilirler. Bizim tarafımızdan bakıldığında*

<sup>36</sup> Bizans'ta Romalı ve öteki/barbar kimliği tartışmaları için bk. *The Routledge Handbook on Identity of Byzantium*, ed. M. E. Stewart vd., (London: Routledge, 2022); *Identity and the Other in Byzantium: Papers from the Fourth International Sergi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. K. Durak ve I. Jevtic, (İstanbul: Koç University Press, 2019). Bu eserin içinde bilhassa bk. L. Jones, “Visual Evidence for the Mutability of Identity in the Middle Byzantine Period”, 129-142.

<sup>37</sup> *Taktika*, 18:24, 446-447.

*mümkünse tüm insanlarla özellikle de barış içinde yaşamak ve tebaamıza baksızlık etmeyen halklarla her an barış içinde olmalıyız. Her durumda önce barışı tercih etmeli ve bu halklarla savaştan kaçınmalıyız.*<sup>38</sup>

Ancak düşman tarafından yapılacak saldırıları tanımlama şekli ve savaşın amacına dair sunduğu direktiflerde VI. Leon'un ifadeleri kutsal savaş bağlamından bakıldığında dikkat çekicidir:

◆ *Tanrının sureti*<sup>39</sup> *ve sözüyle onurlandırılan tüm insanlar, kendi halklarına yahut başka halklara (έθνη) karşı kullanmak için ellerine ölümcül teçhizatlar almak yerine barışı kucaklamalı ve birbirlerine karşı sevgi beslemelidirler. Ancak baştan beri insanları öldüren ve ırkımıza düşman olan şeytan (διάβολος), insanları kendi türlerine karşı savaşa noktasına getirmiş ve hatta bu savaşı gerekli kılmıştır. İnsanların, şeytan aracılığıyla yayılan entrikalara karşı durmaları ve savaş isteyen halklara karşı da çekinmeden tavır almaları gerekmektedir. Ancak sonrasında gerekirse, insanlar, düşman saldırılarına karşı kendilerini savunmak, onlara karşı harekete geçmek ve onlara bak ettikleri acıyı çektirmek için askeri teçhizatlar kullanarak güvenliklerini sağlamalıdır. Böylece o zalimlerin yaptıkları kötülükleri de defetmiş olurlar. Herkes kendi güvenliğini benimsediğinde barış el üstünde tutulacak ve bir politika haline gelecektir.*<sup>40</sup>

Yukarıdaki alıntıda VI. Leon, Bizanslıların temelde şeytanın işine karşı mücadele vermesi gerektiğini; yani savaşın aslında şeytana karşı verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada Bizans politik teolojisinin bazı notaları göze çarpmaktadır. Buna göre Bizans İmparatorluğu Tanrı'nın yeryüzündeki ideal krallığı; imparatorlar Mesih'in ikinci gelişine kadar yeryüzündeki krallığı adaletle yönetmekle hükümlü temsilciler; Bizanslılar ise Tanrı'nın seçilmiş halkıdır.<sup>41</sup> Eski Ahit'ten alınan

<sup>38</sup> *Taktika*, 2:30, 34-35.

<sup>39</sup> Tanrı'nın sureti, Hristiyan teolojisinin önde gelen doktrinlerinden biridir. Bu doktrin kaynağını Yaratılış 1:27'deki ayetten almaktadır: *Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.* Söz konusu doktrin temelinde insanın, Tanrı tarafından yaratılan düzende onun adına ve planına uygun olarak yaşamını idame etmesi fikri vardır. Kısacası burada, insan, Tanrı'ya benzetilmiş ve bu sorumlulukla Tanrı'nın nihai planına hizmet etmekle görevlendirilmiştir. Bk. V. M. Kärkkäinen, *The Doctrine of God: A Global Introduction*. (Michigan: Baker Academic, 2004).

<sup>40</sup> *Taktika*, Önsöz, 4, 2-5.

<sup>41</sup> Bk. S. Runciman, *Byzantine Theocracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; S. Eshel, *The Concept of Elect Nation in Byzantium*, (Leiden: Brill, 2018); C. Pazdernik,



yoğun motiflerle hazırlanan bu politik görüşü temsil eden literatürde imparatorlar, “şeytan ile mücadele eden” Davut peygamber şeklinde *exemplum*<sup>42</sup> edilmiştir.<sup>43</sup> Bu noktada, bahsolunan krallık-imparator-halk motifi Bizans kutsal savaş formunun bel kemiğini oluşturan bir ideolojiyi sunmaktadır. Zira bu forma göre, kutsal savaş sadece Tanrı’nın yanındakiler ve karşısındakiler arasında gerçekleşir ve Tanrı’nın yanındaki halk kendisini diğer halklardan üstün görerek seçilmiş oldukları kanısına varırlar.<sup>44</sup> VI. Leon’un *Taktika*’sı, bilhassa yukarıdaki iki alıntı, kutsal savaş nosyonuna bu noktadan bakmaktadır. Bu bakış açısında savaşa saf bir kutsallık atfedecek yeterli veri bulunmasa da dini motiflerin vurgulanması ve bu vurgunun arkasında yatan askerlere motivasyon ve moral sağlama amacı kutsal savaş formları tartışmasında eski kalıpların güncellenmesi gerekliliğini göstermektedir.

#### a. Savaşın dini bir otorite tarafından ilan edilmesi meselesi

Gerek cihat gerekse haçlı seferleri öncesinde savaşın sebepleri ve hedefleri dini bir otorite tarafından duyurulmuş ve bu yolla savaşa hazırlık çağrısı yapılmıştır. İslam dünyasında bu görev aynı zamanda siyasi bir

---

“Byzantine Political Thought”, *Encyclopedia of Political Theory*, New York: Sage Publication, C. I, 148-152; C. Mango, *Byzantium and Its Image*, (Aldershot: Variorum Reprints, 1984), 213-215.

<sup>42</sup> Bu *exemplum* dair bk. S. S. Alexander, “Heraclius, Byzantine Imperial Ideology and the David Plates”, *Speculum*, 52/2 (1977), 217-237; J. Serrano del Pozo, “The Emperor Heraclius as a New David: The iconography of the Byzantine plates of Cyprus against the written sources”, *Byzantion Nea Hellas*, 36 (2017), 282-305. Ayrıca bk. C. Rapp, “Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium”, *The Old Testament in Byzantium*, ed. P Magdalino, Cambridge: Harvard University Press, 2010, 175-197 (bilhassa bk. 180-182).

<sup>43</sup> Davut peygamber ile Golyat anlatısına Eski Ahit’te 1. Samuel Kitabı’nın 17. Bölümü’nde yer verilmiştir. Buna göre kötülüğü ve Şeytanı temsil eden Golyat adlı savaşçı devî yenen Davut, halk tarafından çok sevilir ve Tanrı ona halkının krallığını bahşeder. Bk. 1. *Samuel* 17-26. Aynı anlatı Kur’an’da Bakara Suresi’nde yer almaktadır. Bk. *Kur’an-ı Kerim*, Bakara Suresi: 249-251.

<sup>44</sup> Bu anlatının kaynaklarının önemli bir kısmı Bizans ve Süryani apokaliptik metinlerinde bulunmaktadır. Pek değerli eskatolojik öğelere ve kehanetlere sahip olan bu literatürde “kutsanmış ve seçilmiş” Hristiyan halkların Mesih’in ikinci gelişinden önceki harap durumları ile sonraki muzaffer ahvali konu edinmektedir. Bk. P. Alexander, *Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothy deF. Abrahamse, California: University of California Press, 1985; Z. Duygu, *İslam ve Hristiyanlık: Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021, s. 257-272.

otorite olan halifenindir.<sup>45</sup> Haçlı seferleri bağlamında Avrupa'ya bakılacak olursa benzer bir görev papalar tarafından uygulanmıştır.<sup>46</sup> Bizans'ta kutsal savaş nosyonunun varlığını reddeden uzmanlar ise imparatorluk bürokrasisinde halifeye yahut papaya benzer güçlü bir otoritenin bulunmadığını; bu sebeple imparator tarafından yapılan savaş ilanının herhangi bir kutsiyete sahip olamayacağını savunmuşlardır. Zira onlara göre imparator, halifeye yahut papaya nispeten seküler bir otoritedir.<sup>47</sup> Bu noktada şu soruları sormak gereklidir: İmparator neden salt seküler bir otorite olarak tasvir edilmiştir? İmparator seküler bir otorite olarak görülüyorsa aynı bağlamda halife ve papa da salt dini bir otorite olarak mı tasvir edilmeli? Burada tekrar Bizans politik teolojisine ya da S. Runciman'ın ifadesiyle “Bizans teokrasisine” eğilmek gereklidir. İmparatorun konumu bağlamında Bizanslı yöneticiler ve yazarlar *Kitab-ı Mukaddes*'i kaynak olarak alarak “rahip” ve “hükümdar” karakterlerini özdeşleştirmişler ve böylece Roma imparatorluk ideası ile Hristiyanlık öğretisini birleştirmiştir. Bu bağlamda Bizanslılar, stoacı ve neo-platonik felsefenin dünya görüşüne, yani dünyadaki tüm canlı ve cansız yaratımın cennetteki gerçekliğin bir yansıması olduğu fikrine imparatorluğu da dahil ederek Bizans'ı, göksel krallığın yeryüzündeki yansıması olarak düşünmüşlerdir. Bu teokratik görüş, hem Hristiyan imparatorluğun ekümenik karakterinin bir unsuru hem de dini ve seküler otoritenin ortak ilahi kaynağı olmuştur. İmparatorluğun kilise üzerindeki haklarının bugün hâlâ tartışılmasına ve kilise-devlet ilişkilerinin her zaman uyumlu ilerlememesine rağmen imparatorun Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğu fikri imparatorluk 1453'te son bulana kadar devam etmiş ve geniş oranda kabul görmüştür.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Bu konuyu geniş izahı ve çeşitli tartışmalar için bk. N. Doğan, “Hulefâ ve Ulemâ Arasında Bir Rekabet ya da İş Birliği Alanı Olarak Savaş İdaresi”, *Belleten*, 85/304 (2021), 819-848.

<sup>46</sup> Bk. S. Runciman, *A History of the Crusade I*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 96-99.

<sup>47</sup> Bu görüş için bk. Laiou. “On Just War”, 154-155; T. M. Kolbaba, “Fighting for Christianity: Holy War in Byzantine Empire”, *Byzantine Warfare*, ed. J. Haldon, (New York: Routledge, 2007), 194-221 (bilhassa bk. 207-208).

<sup>48</sup> S. Runciman, *Byzantine Theocracy*, 20-25; S. Troianos, “Kirche und Staat: Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz”, *Ostkirchliche Studien*, 37/4 (1988), 291-296; G. Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, İng. çev. J. Birrell, (London: Cambridge University Press, 2003), 1-10; A. Spanos – N. Zarras, “Representations of Emperors as Saints in Byzantine Textual and Visual

İmparatorluğun teokratik görüşü gerek yazılı gerekse görsel kaynaklarda önemli ölçüde tasvir edilmiştir. Yazılı kaynaklarda kilise tarihçisi Eusebios, I. Konstantinos'un ölüm döşeginde vaftiz edildiğini, ilk Hristiyan imparator olduğunu ve hatta havarilerle eş sayılabileceğini (ἰσαπόστολος) belirterek ilgili görüşün erken dönemde temellerini atmıştır.<sup>49</sup> Dahası imparator için Bizans litürjik takviminde bir kutlama günü (21 Mayıs) dahi oluşturulmuştur. Sonraki dönemde hanedanların kurucularına ve “yeni Konstantinos” olarak tanımlanan pek çok imparatora da benzer ululamalar uygulanmıştır.<sup>50</sup> Orta dönem Bizans tarihinin önde gelen imparatorlarından Nikephoros Phokas'ın ve tahtının aziz olarak kutsandığı bir *akolouthia* dahi günümüze ulaşmıştır.<sup>51</sup> Nitekim imparatorun ve tahtının bir aziz ve kutlu krallığın yöneticisi olarak kutsandığı örnekler III. Ioannes Doukas, II. Manuel Palaiologos ve hatta imparatoriçe Irene'yi de kapsayacak şekilde genişletilebilir. Görsel kaynaklarda, imparatorluk otoritesi ve ilahi gücün birleştiği tasvirlerde imparatorun başında bir hale sembolü bulunmaktadır. Bu sembol imparatorun ve tahtın ne denli kutsal olduğunu göstermek için eşsiz bir kullanım alanı sunmaktadır. Zira başında hale ile tasvir edilen bir imparator direkt olarak Pantokrator İsa<sup>52</sup> ile ilişkilendirilmektedir.<sup>53</sup> Güçlü bir kutsal imparatorluk vurgusu yapan bir diğer örnek ise Tanrı'nın ilahi planı dahilinde taht bahşedilmiş imparatorun Mesih tarafından kutsandığı tasvirlerdir. Bu tasvirler arasında en iyi bilineni ise yine Makedonya

---

Sopurces”, *Hybride Kulturen im Mittelalterlichen Europa*, ed. M. Borgotte ve B. Schneidmüller, (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 63-78, A. Kaldellis, *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 165-198.

<sup>49</sup> Eusebios, *Vita Constantini*, I-44, ed. F. Winkelmann, (Berlin: de Gruyter, 1975), 25-39 (bilhassa s. 38). Ayrıca bk. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, C. II, Washington DC: DOAKS, 1966, 750-755.

<sup>50</sup> Bk. *New Constantines: The Rythm of Imperial renewal in Byzantium: 4th-13th Centuries*, ed. P. Magdalino, (London: Ashgate, 1994).

<sup>51</sup> Bk. L. Petit, “Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas”, *Byzantinische Zeitschrift* 13/2 (1904), 398-421.

<sup>52</sup> Hristiyan ikonografisinde en sık kullanılan tasvirlerden olan Pantokrator İsa, sağ eliyle takdis işareti yaparken sol eliyle de Kitabı Mukaddes'i taşımaktadır. Evrenin hâkimi/efendisi anlanına gelen pantokrator Παντοκράτωρ, İsa'nın tanrı olan mutlak hakimiyetini temsil etmektedir. E. Syndicus, *Early Christian Art*, (Oregon: Hawthorn Books, 1962), 96-99.

<sup>53</sup> S. Mergiali-Sahas, “Byzantine Emperors and Holy Relics: Use and Misuse of Sanctity and Authority”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 51 (2001), 41-60.

Hanedanı üyesi olan II. Basileios'un yer aldığı ve bugün Codex Marcianus Graecus içerisinde muhafaza edilen ikondur. Burada düşmana karşı askeri ve siyasi başarılarından dolayı<sup>54</sup> Mesih tarafından bir taç ile kutsanan imparatorun ayaklarının altında ona secde eden düşman tasvirleri bulunmaktadır. (bk. ek.1) Yine yazılı kaynaklarda olabileceği gibi burada da ilgili örnekler çoğaltılabilir.

Yukarıda sunulan veriler sonucunda, imparatorun sadece seküler bir otorite olarak ele alınmasının son derece dar bir görüş olabileceği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Nitekim imparator, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığının tahtına ilahi bir plan dahilinde oturur ve Tanrı'yı temsil ederek hükmeder. Buradan hareketle imparatorun yapmış olduğu bir savaş çağrısı ya da planı salt seküler bir çağrı olmaktan uzaktır. Tıpkı halifelik ve papalık gibi Bizans tahtı da dini ve seküler kaynakların ve kudretin birleştiği; ayrıca bu bağlamda dini ve seküler otorite ayrımının da son derece saydam sınırlarla çizildiği bir karaktere sahiptir.

#### **b. Savaşın Hristiyan olmayan unsurlara ya da sapkınlara karşı yapılması**

Kutsal savaşın uzmanlar tarafından kabul görmüş her iki formunda da savaşın farklı dinlere inanan halklara yahut heretik hareketlere karşı yapılması elzemdir. Nitekim VI. Leon'un *Taktika*'sında da benzer vurgular bulunmaktadır. İmparator'un askeri bir el kitabında İslam'daki Tanrı düşüncesini kendince yorumlaması da bu vurgunun ne ölçüde bilinçli yapıldığına dair çeşitli ip uçları sunmaktadır. 18. Yasa'da Müslümanların savaş taktiklerine dair bilgiler vermeden evvel imparator, Müslümanları ve inançlarını şu şekilde yorumlamıştır:

◆ *[Müslüman Araplar] Kutsiyet (θεῖον) söz konusu olduğunda, hürmet gösteriyor gibi görünürler; ancak görünürdeki hürmetleri küfür olarak kabul edilmelidir. Gerçekten Tanrı ve evrenin kurtarıcısı olmasına rağmen, Mesih'e Tanrı demeye dayanamazlar. Tanrı'nın her kötülüğün sebebi olduğunu iddia eder ve onun savaşlardan keyif aldığı iddia ederler. Kendi kanunlarını çiğnemez; sayarlar, etlerini semirtirler ve ruhlarını lekelerler. Bu sebeple, [biz*

<sup>54</sup> A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, (Paris: Le Belles Lettres, 1936), 86; I. Sevcenko, "The Illuminators of the Menologium of Basil II", *DOP*, 16 (1962), 243-276.

de] ortodoks inancımızın yardımı ve aracılığıyla bu imansızlığa karşı savaşarak, kanunlarımızı koruruz.<sup>55</sup>

Leon burada bir tasvirde daha fazlasını yaparak Tanrı'nın yapıp ettiklerine kötülüğün de kaynaklık ettiğini savunmakta ve Romalıların öteki olarak gördükleri Müslümanları sadece farklı değil aynı zamanda yanlış takip eden bir topluluk olarak resmetmektedir.<sup>56</sup> Ancak bu noktada VI. Leon'un İslam yorumundan daha önemli bir nokta belirlemektedir. Bizans'ta kutsal savaş nosyonunun varlığını reddeden uzmanlar, sadece 18. Yasa'nın bu kısmını değerlendirerek söz konusu yorumun etnik bir eleştiri de olabileceğini; dolayısıyla bu kısmın Bizans'ta kutsal savaş fikrini destekleyecek net bir veri barındırmadığını öne sürmüşlerdir. Ancak söz konusu yasaya daha dikkatli bakıldığında bu meselenin etnik değil dini bir eleştiri olduğunu ve VI. Leon'un bu şekilde ordu üzerinde bir motivasyon yaratarak savaşa kutsiyet atfettiği daha açık bir şekilde gözlemlenebilir. Bu gözlem için aynı yasada, Bulgarlar ve savaş taktiklerine ayrılan kısma bakmak yeterli olacaktır:

◆ *Ancak Bulgarlar (βουλγαρων), Mesib'in barışını benimsedikleri ve Romalılarla aynı inancı paylaştığı için, **onlara karşı mücadeleyi düşünmeyiz.** Artık onlara karşı herhangi bir askeri eylemi Tanrı'ya havale ederiz. **Bu nedenle, şimdilik, aynı inancı taşımamız nedeniyle ve bu konudaki tavsiyemize boyun eğmeyi vaat ettikleri için kardeş olduğumuza göre, ne onların savaş nizamını bizimkinin karşısına, ne de bizimkini onlarınkinin karşısına yerleştirip tarif etmeye hevesli değiliz.**<sup>57</sup>*

◆ *O sırada Bulgarlar barış antlaşmasını hiçe sayarak Trakya'ya akınlar yapıyorlardı. Herkesin Basileus'u olan Tanrımız Mesib'e yeminlerini bozdukları için adalet onları takip etti ve cezalarıyla çabucak karşılaştılar. Güçlerimiz Sarakenlere karşı savaşırken, ilahi takdir Romalıların yerine Türkleri Bulgarlara karşı sefere çıkardı. [...] Tanrı'nın inayeti onları, Hıristiyanlara karşı çok kötü bir şekilde silaha sarılan Bulgar ordusunun üzerine gönderdi ve Hıristiyan Romalılar, Hıristiyan*

<sup>55</sup> *Taktika*, 18: 105, 476-477.

<sup>56</sup> M. Riedel, *Leo VI*, 69-70.

<sup>57</sup> *Taktika*, 18:42, 452-455.

*Bulgarların kanını isteyerek lekelemesinler diye [Türkler] sanki cellatlarmış gibi, onları üç çatışmada kararlı bir şekilde yendiler.*<sup>58</sup>

Alıntıdan anlaşılacağı üzere, Hristiyan Bulgarların, aynı Ortodoks inanca sahip olduklarını göz ardı ederek Bizans'a karşı bir savaşa girişmeleri onları Tanrı'nın cezasıyla karşılaştırmıştır. Ancak bu ceza, Tanrı'nın müdahalesiyle Hristiyan olmayan bir unsurdan yani Türklerden gelmiş; böylece Bizans, "Hristiyan kanı" dökmek zorunda kalmamıştır. Böylece daha net bir şekilde görülmektedir ki VI. Leon, savaşın meşruiyetini etnik özellikler yahut etnik bir ötekilik üzerine değil Ortodoks inanç üzerine kurmaktadır. Elbette imparatorluğun müdahil olduğu her savaşı bu şekilde karakterize etmek yanlış olur ancak bu iki örnekte görüldüğü gibi VI. Leon'un savaşa özel bir kutsiyet atfetti ve hatta bu örnekle beraber bu atfı özel bir çaba haline getirdiği göz ardı edilmemelidir.

### **c. Savaşın "imansızlara" boyun eğdirecek ya da onları dine kazandıracak taarruz seferlerinden oluşması**

Kutsal savaşın kabul edilen her iki formunda da savaşın imansız topluluklara hâkim gelmek ya da onlara itikadı tebliğ etmek amacı taşıyan taarruz seferlerinden oluşması elzemdir. Tarihi boyunca Bizans İmparatorluğu'nun savaş karakteristiği incelendiğinde genelde savunma savaşlarının uygulandığı görülebilir. Nitekim imparatorluk, çoğunlukla Balkanlarda görüleceği gibi "imansız" halkları Ortodoks Kiliseye kazandırmak için savaş durumundan önce misyonerler görevlendirme yolunu takip etmiştir. Bazı araştırmacılara göre bu şartlarda imparatorluğun benimsediği savaş fikri kutsal savaş dahilinde sayılamaz.<sup>59</sup> Ancak X. yüzyıla gelindiğinde bu durum değişmiştir. VI. Leon, *Taktika*'da imparatorluğun komşularının savaş nizamlarını tanıtırken önceden de tartışıldığı üzere etnik kimlik üzerinden herhangi bir ayırmadan ziyade dini ayrıma gitmekte ve orduda dini motifler üzerinden motivasyon kurmayı planlamaktadır.<sup>60</sup> Nitekim bu motivasyon da savaşa atfedilen kutsiyeti vurgulamıştır. Dolayısıyla savaşların, barbar toplulukların imparatorlukla barışı bozmalarından ziyade "imansız" toplulukların Roma topraklarından atılması ve yeryüzündeki krallığa boyun eğmeleri gibi amaçlar taşıyarak düzenlenmesi formüle edilmiştir. Bundan hareketle X. yüzyılın ikinci

<sup>58</sup> *Taktika*, 18:40, 452-453.

<sup>59</sup> Bk. G. T. Dennis, "Defenders of Christians", s.75; T. S. Miller, "Introduction", *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis*, ed. T. S. Miller vd., (Washington DC: Catholic University of America Press, 1995), 6-8.

<sup>60</sup> Bk. "iii. Savaşın Hristiyan olmayan unsurlara ya da heretiklere karşı yapılması" başlığı.

yarısında Nikephoros Phokas ve Ioannes Çimiskes'in Müslüman ordularına karşı yapmış oldukları taarruzlar, VI. Leon'un formüle ettiği bu motivasyonun kısa sürede ne ölçüde başarılı olduğunu göstermiştir.

#### d. Askerlerin cennetle ödüllendirilmesi

Kutsal savaşın cihat formunda askerler için en büyük ödül cennetle müjdelenmiş oldukları kanısıdır.<sup>61</sup> Nitekim şehitlerin karşılaştığı mükafatlar Nisa, Hacc ve Tevbe sûrelerinde<sup>62</sup> belirtildiği gibi Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim gibi hadis derlemelerinde de “cennetin kılıçların gölgesi altında” olduğu vurgulanmıştır.<sup>63</sup> Ancak burada belki de İslam ordularının erken askerî faaliyetlerinde dini hassasiyetlerini ön planda tutarak mücadeleye giriştiklerini ve bu sebeple cennet beklentisine sahip olduklarını söylemek de yerinde olacaktır. Kutsal savaşın Hristiyan itikadını merkeze alan haçlı formundaki şehitlik kavramı ise Papa II. Urbanus'un (1088-1099) Clermont Konsili'ndeki çağrısından itibaren Müslümanlara karşı savaşlarda ölen askerlerin haçlı vaizleri tarafından şehit statüsü kazandırılmasına kadar çeşitli değişimler ve kavramsal genişlemeler deneyimlemiştir. Halbuki Hristiyan itikadının temelinde var olan şehitlik statüsü daha pasiftir ve büyük oranda savaş meydanlarından uzaktır.<sup>64</sup> Zira erken dönemde öldürülen Hristiyan şehitlerin, çarımha gerilme, canlı ve yırtıcı hayvanların önüne atılma ve yakılma gibi işkencelere rağmen Mesih inancından vazgeçmemeleriyle bu statüye ulaştıklarına inanılmıştır.<sup>65</sup> Tam da bu sebeple, bazı uzmanlar Bizans'ta kutsal savaş fikrinin olamayacağını;

<sup>61</sup> A. Özel, “Cihad”, s. 531; Y. Yılmaz, “Cihad Kavramı ve Hz. Peygamberin (sav) Mekke ve Medine'deki Uygulamaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (2013), 285-307.

<sup>62</sup> Nisa, 4:74; Hacc 22/58; Tevbe 9/111.

<sup>63</sup> Bk. A. Yücel, “Hz. Peygamberin Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, ed. A. Ertürk, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Ku'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), 221-248.

<sup>64</sup> Bk. J. Riley-Smith, “Death on the First Crusade”, *The End of Strife: Death, Reconciliation and Expression of Christian Spirituality*, ed. D. Loades, Edinburg: (Cambridge University Press, 1884), 14-31; J. Flori, “Mort et martyre des guerriers vers 1110. L'exemple de la premiere croisade”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1991, 121-139.

<sup>65</sup> Bu konu hakkındaki modern tartışmalar için bk. J. J. Whitfield, *Pilgrim Holiness: Martyrdom as Descriptive Witness*, (Oregon: Cascade Books, 2009). Zira Hristiyan literatürde bu anlatıların abartılı ve epik ifadelerle yansıtılmış olabileceği savı bugün daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bk. C. Moss, *The Myth of Persecution*, San Francisco: HarperOne, 2013; Duygu, *İslam ve Hristiyanlık*, 43-56.

çünkü Haçlılar gibi geç bir tarihte dahi formüle edilen herhangi bir ”cennet müjdesi” bulunmadığını kaydetmektedir.<sup>66</sup> Ancak VI. Leon’un *Taktika*’sında askerlere savaşa katılımlarından dolayı çeşitli ödüller sunulacağından bahsedilmektedir:

*Tanrımız Mesih için, akrabaları, arkadaşları, vatanımız ve tüm Hristiyan halkımız için mücadele eden herkesi hep birlikte susuzluk sıkıntısına, zaruret eksikliğine, soğğun veya sıcakın yüküne ve başlarına gelebilecek korkunç şeylere katlanma cesaretine seve seve alıştırm. Emeklerinizi karşılığında, Tanrı’nın kendisi ve Tanrı’nın bizlere gönderdiği Basileusumuz tarafından <sizin için> saklanan ödülleri kazanın.<sup>67</sup>*

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere, VI. Leon, İslam’daki cihat anlayışının bir benzerini Hristiyan orduları için formüle etmeye çalışmıştır. Hatta bununla kalmayarak generallerine bu öğretilerin askerlere sürekli tebliğ edilmesini de istemiştir:

◆ *Bu nedenle tehlikelerden önce askerlerin kalplerini ve zihinlerini burada önerilen faydalı doktrinlere (döğaç) doğru şekilde yönlendirmelisiniz.<sup>68</sup>*

Böylece görülüyor ki VI. Leon, Müslüman askerlere göre nispeten pasif durumda olduklarını düşündüğü kendi askerlerini dinî motivasyonu da kullanarak daha aktif duruma dönüştürebilmek adına ilâhî ödül retorikğine başvurmuştur. Onun bu çabası bazı örneklerde başarı kazanmış görünmektedir. Nitekim yaklaşık 50 yıl sonra Nikephoros Phokas’ın başarılı doğu seferleri öncesinde *Taktika*’dan yapmış olduğu alıntılar bu açıdan dikkate şayandır.<sup>69</sup> Dolayısıyla Bizans ordusunun, Haçlılar bölgeye gelmeden önce söz konusu retorikğe sahip olduğu düşünülebilir.

## Sonuç

XX. yüzyılın ilk yıllarında gerçekleştirilen tarih araştırmalarında “cihat” ve “haçlı” anlayışları merkeze alınmak suretiyle ortaya bir “kutsal savaş” nosyonu konulmaya çalışılmış ve bu anlayışın Bizans Dünyası’ndaki karşılığı tartışılmaya başlanmıştır. Bu itibarla özellikle iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlarından ilki; Bizans sarayının ve ordularının hak

<sup>66</sup> G. T. Dennis, “Defenders”, s. 74; D. John-Williams, “Did Byzantine Practice Holy War”, (çevrimiçi ulaşım: 22.12.2022), 9-10.

<sup>67</sup> *Taktika*, 18:19, 444-445.

<sup>68</sup> *Taktika*, Sonsöz: 23, 626-627.

<sup>69</sup> Bk. *Le Traité sur la Guérilla de l’empereur Nicéphore Phokas (963-969)*, s. 69-73; N. Oikonomides, “Cinq actes inédits du patriarche Michel Autorieanos”, *Revue des études Byzantines*, 25 (1967), 113-145.



üzerine savaştıkları ve bu hakkın özünde kutsiyet olabileceği görüşüdür. İkinci görüş ise Bizans'ta kutsal savaş nosyonunun bulunmadığını savunmaktadır.

Bu makalede, kutsal savaş kavramının belki biraz daha farklı ve özgün bir formda da olsa Bizans Dünyası'nda da benimsenmiş bir nosyon olduğu ortaya konulmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla, şehitlik ve kutsal savaşa çağrı gibi kavramlar hakkında erken dönem kilise babalarının tanım ve uygulamaları aslında Hristiyan dünyanın sonraki kutsal savaş nosyonuyla pek çok açıdan uyumsuzdur. Ancak Hristiyan dünyanın sonraki ruhanî ve siyasî liderleri İslam fetihleri örneğinde olduğu gibi Hristiyanlığın karşılaştığı beklenmedik askerî yenilgiler ve krizler karşısında daha “aktif” bir yapı taşıyan, askerî ve siyasî açıdan agresif davranmayı da ön gören yeni bir kutsal savaş tanımı geliştirerek şehitlik ve kutsal savaşa çağrı gibi olguları bu tanıma dâhil etmişlerdir. Zira burada temel amaç; Bizans İmparatorluğu özelinde, görece Hristiyan dünyanın koruyucusu sıfatıyla hareket ettiği farz edilen Bizans ordusunun manevî gücünü takviye ederek motivasyonunu arttırma şeklinde belirginleşmektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, bazı araştırmacılar XIX. yüzyıldan itibaren Bizans'ın, haklı savaş düşüncesini, diğer bazıları ise kutsal savaş anlayışını esas alarak hareket ettiği kanaatini savunmuşlardır. Bu makalede, her iki görüş de kritik edilmiş ve Bizans dünyasında dönemin ihtiyaç ve koşullarıyla paralel gelişen bir “kutsallaştırılan savaş” nosyonunun varlığı ve tekâmülü fikri ileri sürülmüştür. Bu anlayış, Bizans İmparatoru VI. Leon'un *Taktika* isimli eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak imparatorun hiçbir savaşa katılmadığı hesaba katıldığında, idealize edilmesine onun da katkıda bulunduğu bu nosyonun uygulanması yaklaşık elli yıl kadar sonra bir başka imparator II. Nikephoros Phokas ve onun sonrasında da Ioannes Tzimiskes dönemlerinde olmuştur.

Tüm bu anlatım ışığında, modern uzmanların kutsal savaş kavramına dair genellikle ezber kalıplarına dayanan görüşlerine ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Zira tüm araştırmacıların kutsal savaş tanımı kapsamında ittifak halinde ele aldıkları haçlı seferleriyle birçok açıdan benzer bir gelişim süreci yansıtan Bizans'a özgü kutsallaştırılan savaş nosyonu, bu nosyonun verileri bağlamında aslında tıpkı haçlı seferleri gibi siyasî amaçlar için dinî motivasyonu önceleyen bir yapı taşımaktadır. Dolayısıyla kutsal savaş kavramı hakkında modern literatürde yüzyıl kadar önce yazılanlar da artık

daha ulaşılabilir durumdaki kaynaklar ışığında yeniden yorumlanmalı ve güncellenmelidir.

### KAYNAKÇA

- Aeneas Tacticus*, ed. ve çev. Illionis Greek Club and Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- Agapetos, *Ektthesis*, ed. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 86:1, Paris: IC, 1865.
- Alexander P., *Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. Dorothy deF. Abrahamse, California: University of California Press, 1985.
- Alexander S. S., “Heraclius, Byzantine Imperial Ideology and the David Plates”, *Speculum* 52/2 (1977), 217-237.
- Angelov D., *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Apollodorus Mechanicus, *Poliorketika*, ed. ve çev. D. Whitehead, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.
- Athenaeus Mechanicus, *On Machine*, ed. ve çev. D. Whitehead, P. H. Blyth, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004.
- Chen A., *Crafting the Ideal Christian General in Leo VI the Wise’s Taktika*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Central European University, Department of Late Antique, Medieval and Early Modern Studies, Budapest 2017.
- Dagron G., *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, İng. çev. J. Birrell, London: Cambridge University Press, 2003.
- Dain, A., “Les Stratégistes byzantins”, *Travaux et Mémoires II* (1967), 317-397.
- De Velitatione: Le Traité sur la Guérilla de l’empereur Nicephore Phokas (963-969)*, ed. ve çev. G. Dagron, H. Mihaescu, Paris: Editions du CNRS, 1986.
- Dennis G. T., “Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium”, *Byzantine Warfare*, ed. J. Haldon, New York: Routledge, 2007.
- Doğan N., “Hulefâ ve Ulemâ Arasında Bir Rekabet ya da İş Birliği Alanı Olarak Savaş İdaresi”, *Belleten* 85/304 (2021), 819-848.
- Duygu Z., *İslam ve Hristiyanlık: Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, C. II, Washington DC: DOAKS, 1966.
- Eshel S., *The Concept of Elect Nation in Byzantium*, Leiden: Brill, 2018.
- Eusebius, *Vita Constantinii*, ed. F. Winkelmann, Berlin: de Gruyter, 1975.
- Flori J., “Mort et martyre des guerriers vers 1110. L'exemple de la première croisade”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1991, 121-139.
- Gilliver C. M., *The Roman Art of War*, Gloucestershire: The History Press, 2001.
- Grabar A., *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris: Le Belles Lettres, 1936.
- Greek Taktika: Ancient Military Writing and Its Heritage: Proceedings of the International Conference on Greek Taktika held at the University of Torun, 7-11 April 2005*, Gdansk: Foundation for the Development of the University of Gdansk, 2017.
- Grousset, R. *Histoire des Croisades*, C. I, Paris: Plon, 1934.
- Haldon J., *A Critical Commentary on the Taktika of Leo VI*, DORLC, Washington DC: Harvard University Press, 2014.
- Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World (656-1204)*, London: Routledge, 1999.
- Hunger, H., *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 Cilt, München: Beck'sche Verlags Buchhandlung, 1978.
- Identity and the Other in Byzantium: Papers from the Fourth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. K. Durak ve I. Jevtic, İstanbul: Koç University Press, 2019.
- John-Williams D., “Did Byzantine Practice Holy War”, (çevrimiçi ulaşım: 22.12.2022), 9-10.
- Just Wars, Holy Wars and Jihads: Christians, Jewish and Muslim Encounters and Exchanges*, ed. S. H. Hashmi, New York: Oxford University Press, 2012.
- Kaldellis A., *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*, Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Kärkkäinen V. M., *The Doctrine of God: A Global Introduction*. Michigan: Baker Academic, 2004.

- Kolbaba T. M., “Fighting for Christianity: Holy War in Byzantine Empire”, *Byzantine Warfare*, ed. J. Haldon, New York: Routledge, 2007.
- Kolia-Dermitzaki A., “Holy War in Byzantium Twenty Years Later: A Question of Term Definition and Interpretation”, *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung*, C. XXX (2012), 121-132.
- Kolia-Dermitzaki A., “ο βυζαντινός ιερός πόλεμος”, *Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο βυζάντιο*, Αττίνα: Stephanos Vasilopoulos, 1991.
- Laiou A., “On Just War in Byzantium”, το ελληνικό: *Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, ed. S. Langdon vd., New Rochelle: Caratzas, 1993,153-177.
- Laurent V., “L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine”, *Revue Historique du Stud-east Européen* 23 (1946),71-98.
- Lemerle P., “Byzance et la croisade”, *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienza Storiche, C:III (Storio del medioevo)*, Florence: G. C. Sansoni, 1955.
- Mango C., *Byzantium and Its Image*, Aldershot: Variorum Reprints, 1984.
- Maurice's Strategikon*, ed. ve çev. D. T. Thomas, Philadelphia: University of Philadelphia, 1984.
- McGeer E., “Military Texts”, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffrey vd., Oxford: Oxford University Press, 2008, 907-914.
- Mergiali-Sahas S., “Byzantine Emperors and Holy Relics: Use and Misuse of Sanctity and Authority”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 51 (2001), 41-60.
- Miller T. S., “Introduction”, *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis*, ed. T. S. Miller vd., Washington DC: Catholic University of America Press, 1995.
- New Constantines: The Rythm of Imperial renewal in Byzantium: 4th-13th Centuries*, ed. P. Magdalino, London: Ashgate, 1994.
- Moss C., *The Myth of Persecution*, San Francisco: HarperOne, 2013.

- Oikonomides N., “Cinq actes inédits du patriarche Michel Autorieanos, *Revue des études Byzantines* 25 (1967), 113-145.
- Oikonomides N., “The Concept of Holy War and Two Tenth-Century Byzantine Ivories”, *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor George T. Dennis S. J.*, ed. T. S. Miller ve J. Nesbitt, Washington DC: Catholic University of America Press, 1995, 62-86.
- Onosander*, ed. ve çev. Illionis Greek Club and Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- Ostrogorsky G., *History of the Byzantine State*, İng. çev. J. Hussey, Oxford: Blackwell Publishing, 1956.
- Özel A., “Cihad” *DİA VII*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1993, 531-534.
- Pazdernik C., “Byzantine Political Thought”, *Encyclopedia of Political Theory*, New York: Sage Publication, C. I, 148-152.
- Petit L., “Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas”, *Byzantinische Zeitschrift* 13/2 (1904), 398-421.
- Prinzing G., “Byzantine Mirrors for Prince: An Overview”, *A Critical Companion to the “Mirrors for Princes” Literature*, ed. N. L. Perret ve S. Péquignot, Leiden: Brill, 2023, 108-135.
- Rance P., “Fulcum: The Late Roman and Byzantine Testudo”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44/3 (2004), 265-326.
- Rapp C., “Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium”, *The Old Testament in Byzantium*, ed. P Magdalino, Cambridge: Harvard University Press, 2010, s. 175-197.
- Riedel M. L., *Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Riley-Smith J., “Death on the First Crusade”, *The End of Strife: Death, Reconciliation and Expression of Christian Spirituality*, ed. D. Loades, Edinburg: Cambridge University Press, 1884.
- Runciman S., *A History of the Crusade I*, London: Cambridge University Press, 1951.
- Runciman S., *Byzantine Theocracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Schlumberger G., *L'épopée byzantine a la fin du dixième siècle. Guerre contre les Russes, les Arabes, les Allemands, les Bulgares, lutttes civiles contre les deux Bardas*, Paris: Imprimeurs de l'institut , 1986.
- Schlumberger G., *Un empereur byzantin au Xe siècle: Nicephore Phokas*, Paris: Imprimeurs de l'institut, 1890.
- Serrano del Pozo J., "The Emperor Heraclius as a New David: The iconography of the Byzantine plates of Cyprus against the written sources", *Byzantion Nea Hellas*, 36 (2017), 282-305.
- Sevcenko I., "The Illuminators of the Menologium of Basil II", *DOP* 16 (1962), 243-276.
- Spanos A. –Zarras N., "Representations of Emperors as Saints in Byzantine Textual and Visual Sources", *Hybride Kulturen im Mittelalterlichen Europa*, ed. M. Borgotte ve B. Schneidmüller, Berlin: Akademie Verlag, 2010, 63-78.
- Syndicus E., *Early Christian Art*, Oregon: Hawthorn Books, 1962.
- Synesius, *De Regno* 22,  
<https://www.livius.org/sources/content/synesius/synesius-on-imperial-rule/> (erişim tarihi: 11.10.2022)
- Syvanne I., "Holy War and a Place in Paradise? Development of the Eastern Roman Holy War from the 4th until the 11th Century", *Historia i Swiat* 9 (2020), 61-82.
- Tactics of Aelian*, ed. ve çev. V. Dillon, London: Cox and Bayles, 1814.
- Taktika*, Patrologia Graeca, CVII (Leo Imperator, Cognomine Sapiens), ed. J. P. Migne, Paris: Cavellera, 1863.
- The Routledge Handbook on Identity of Byzantium*, ed. M. E. Stewart vd., London: Routledge, 2022.
- The Taktika of Leo VI*, ed. ve çev. G. T. Dennis, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Troianos S., "Kirche und Staat: Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz", *Ostkirchliche Studien* 37/4 (1988), 291-296.

- Whately C. “The Genre and Purpose of Military Manuals in Late Antiquity”, *Shifting Genres in Late Antiquity*, ed. G. Greatrex ve H. Elton, Farnham: Ashgate, 2015, 249-262.
- Whitfield J. J., *Pilgrim Holiness: Martyrdom as Descriptive Witness*, Oregon: Cascade Books, 2009.
- Yılmaz Y., “Cihad Kavramı ve Hz. Peygamberin (sav) Mekke ve Medine’deki Uygulamaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 285-307.
- Yücel A., “Hz. Peygamberin Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)”, *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*”, ed. A. Ertürk, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016, 221-248.



**Düzeltilme:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 56. sayısında yer alan <Fırıncı, Doğan . "Arap Dili Kelime Yapısında İstiskâli Önlemeye Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 56 (Aralık 2022): 113-131. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1183044>> referanslı makalenin yayınlanma sürecinde teknik hatalardan dolayı dipnotsuz şekilde yayınlandığı fark edilmiştir. Gerekli düzeltmeler yapılarak makalenin dipnotlu hali sunulmuştur.

**Orijinal Makalenin DOI numarası:** 10.21054/deuifd.1183044

**Arap Dili Kelime Yapısında İstiskâli Önlemeye  
Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları\***

Doğan FIRINCI\*\*

**ÖZ**

Arap dilinde aynı ve yakın seslerin kelime yapısında oluşturduğu istiskâl/ağırlıktan kaynaklanan, telaffuz zorluğu oluşturan ses olayları sonucunda kelime düzeyinde bir kısım fonetik ses değişimleri meydana gelmektedir. Kelimelerde ses değişiklikleri oluşturan bu durumun gerekçesinin tespit edilerek ortaya konulması gerekmektedir. İşte bu çalışma Arap dilinde aynı ve yakın seslerin bir araya gelmesiyle oluşan istiskâl nedeniyle gerçekleşen ses değişimlerini ortaya koymayı hedef edinmiştir. Yazıya yansımayan sadece söyleyişte gerçekleşen ses olayları çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu amaçla başta Arap dili klasik kaynakları olmak üzere yakın dönem dil çalışmaları incelenmiştir. Aynı veya yakın ses unsurlarının bir araya gelmesiyle kelime yapısında istiskâl meydana geldiği görülmüştür. Dile ağır gelen bu durumun idgâm, ibdâl, i'lâl, hazf, teskîn, tahfifu'l-hemze gibi farklı ses olaylarıyla ortadan kaldırıldığı, sağlanan çözümle birlikte kelime vezinlerinde asıllarına nazaran değişikliklerin ortaya çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Sarf, Fonetik, Aynı ve Yakın Sesler, İdgâm.

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, [dfirinci@sinop.edu.tr](mailto:dfirinci@sinop.edu.tr), orcid: 0000-0001-7245-7008.

## Sound Events to Prevent Heaviness in Words Structures of Arabic Language

### ABSTRACT

In the Arabic language, some phonetic sound changes occur at the word level as a result of sound events that cause difficulty in pronunciation caused by the weight formed by the same and close sounds in the word structure. The reason for this situation, which creates sound changes in words, should be determined and revealed. This study aims to reveal the sound changes that occur due to the weight caused by the combination of the same and close sounds in the Arabic language. The sound events that are not reflected in the article but only take place in the speech are excluded from the scope of the study. It has been observed that the combination of the same or close sound elements creates weight in the word structure. It has been concluded that this situation, which is heavy on the language, has been eliminated with different phonetic events such as incorporation, substitution, vowel alteration, deletion, mitigation, reducing of the hamza, and with the solution provided, changes have occurred in word measures compared to the originals.

**Key words:** Arabic Language, Morphology, Phonetic, Same and Near Sounds, Incorporation.

### GİRİŞ

Günümüze yakın tarihlere kadar Arap dilinde kelimelerin içyapısı ile ilgili tüm değişimler sarf bilimi kapsamındaki eserlerde ele alınmıştır. Zira kelime anlamına etki eden değişiklikler bu bilimin bir yönünü; manaya etkisi olmayan sadece şekil, harf dizimi ve telaffuz yönüyle sözcük içyapısında gerçekleşen değişimler/ses olayları ise diğer bir yönünü oluşturur.<sup>1</sup> Bu itibarla kelime düzeyinde gerçekleşen söz konusu şekli değişimlerin Arap dilinin ses yapısı ile güçlü bir ilişkisi olduğu görülür. Nitekim birçok sarf kuralı ses çalışmalarından elde edilen sonuçlara dayanmakta ve ses temelinde izah edilmektedir. Bu nedenle sarf meselelerinin anlaşılabilmesi için bu bilimin esası kabul edilen seslerin incelenmesi zorunlu sayılmıştır.<sup>2</sup> Arap dili kurallarının yazılı hale geldiği ilk

<sup>1</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtisâfu'd-darab fi 'ilmi lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed, (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998)1/22; Laîfe İbrahim en-Neccâr, *Devru'l-bunyeti's-sarfîyye fi vaşfi'z-zâbirati'n-naḥviyye ve taḥ'ûdihâ*, (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1994), 103.

<sup>2</sup> Abdurrahman Eyyûb, *Asvâtu'l-luğa* (Amman: Silsiletü'd-dirâsâti'l-luğaviyye, 1988), 25.

dönem bu yaklaşımla kaleme alınan birçok dil kitabında ses bölümlerine yer verildiği görülür. İdgâm başlığı altında ele alınan ses konularında kelime yapısından bağımsız hareket edilmemiş aksine kelime içinde veya takip eden sözcükler arasında hangi seslerin yan yana gelmesinin dile ağır geldiği, hangi sesin hangisine idgâm edilebileceği veya edilemeyeceği hususu derinlemesine incelenmiştir. Dilbilimcilerin sese yaklaşımı kelime yapısındaki ses olayları bağlamında kalması nedeniyle de sarf bilimi aynı bakış açısını sürdürmüştür.<sup>3</sup>

Esasen i'lâl, ibdâl, idgâm ve kelimelerde gözlenen diğer değişiklikler seslerin doğasından ve yan yana gelmesinden kaynaklanan olaylardır. Bu değişimler, bir araya gelen seslerin etkileşimi neticesinde ortaya çıkan zor ve dile ağır gelen söyleyişten kelimeleri mümkün olduğu derecede kurtarmak ve telaffuzlarını kolaylaştırmak için asıl kuralın terk edilmesiyle gerçekleşir.<sup>4</sup>

İşte bu çalışmada yukarıda belirtildiği üzere sarf eserlerinde konu edilen aynı ve yakın seslerin dile ağır gelmesi sonucu gerçekleşen ses olayları ele alınmaktadır. Klasik Arap literatüründe yer alan sarf-nahiv kaynak eserlerindeki açıklama ve örneklendirmelerin incelenmesi suretiyle gerçekleşen çalışmada aynı ve yakın seslerin dilde ağırlık meydana getirip getirmediği, getirdi ise bu ağırlık probleminin çözümlenmiş olup olmadığı, çözümlenmiş ise bunun hangi ses olaylarıyla çözümlendiği meselesinin araştırma neticesinde aydınlığa kavuşması ümit edilmektedir. Çalışmada öncelikle kelime yapısındaki seslerin dile ağır gelmesi ve sarf bilimi açısından seslere değinilmekte, Arap dilinin klasik kaynak eserlerindeki örneklerden hareketle aynı ve yakın seslerin oluşturduğu istiskâl nedeniyle gerçekleşen ses olayları sınıflandırılmaktadır. Söyleyişte bulunup yazıya yansımayan veya kelimenin içyapısında gerçekleşmeyen, sarf vezinlerini etkilemeyen ses olayları çalışma kapsamı dışında tutulmuştur.

### 1. Kelime Yapısında İstiskâl

Sarf biliminde ağırlık/seslerin dile ağır gelmesi, bir araya gelen seslerin telaffuzu esnasında harcanan çaba neticesinde oluşur. Kelime yapısında ortaya çıkan bu ağırlığa istiskâl denilmektedir. İstiskâl, daha çok,

<sup>3</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *el-Babsü'l-luğavî inde'l-Arab*, (Kahire: Âlemu'l-kutub, 1988), 93.

<sup>4</sup> Mahmûd Sâlim İsa Khresât, *et-Tefsîrâtü's-santiyye liç-çavâbiri's-sarfîyye* (Yarmouk: Yarmouk Üniversitesi, Arap Dili Bölümü, Doktora Tezi, 2002), 9.

dili konuşan kişiler tarafından hissedilen ve her dilde farklılık göstererek toplumun kazanmış olduğu dil motor becerilerine göre değişen bir olgudur.<sup>5</sup> Nitekim telaffuzda zorlanan kişi seslere etki eden birtakım eylemlerle harcadığı çabayı azaltmayı ister. Arap dili, genel kabule göre ağırlıktan kaçınmakta, asıl kuraldan ve dil düzeninden çıkma pahasına da olsa hafifliği seçmektedir.<sup>6</sup> O bakımdan İbn Cinnî (ö. 392/1002), bir kuralın nedeni bulunamadığında çoğunlukla altında hafiflik isteği veya ağırlıktan kaçma düşüncesi yattığını ve bu prensibin bütün asılların aslı/ilki olduğunu dile getirmiştir.<sup>7</sup>

Sarf ilminde istiskâlden çokça bahsedilmesine rağmen neredeyse istiskâlin tanımı yapılmamış gibidir. Zira ağırlık ya da hafifliğin sözlükte de tam bir tanımı yoktur. Ağırlık, hafifliğin hafiflik de ağırlığın zıddı olarak tanımlanmıştır.<sup>8</sup> Bununla birlikte sarf kitaplarına bakıldığında kelime yapılarında meydana gelen i'lâl, ibdâl, idgâm, kalb, nakil, hazf gibi ses değişimlerinin genellikle ağırlık olgusu ile gerçekleştirildiği görülmektedir.<sup>9</sup> Dilbilgisi kitaplarında اسْتَنْقَلَ (ağır görüldü), لِاسْتَنْقَلِ (ağır görüldüğü için), لِالتَّقَلِ/لِالتَّقَلِ (ağır olduğu için), أَثْقَلُ (daha ağır) gibi ifadeler doğrudan; كَرِهُوا (hoş görmediler), لِكِرَاهِهِ (hoş olmadığından), تَنَافَرُ (dilde ağırlık/telaffuz zorluğu) vb. ibareler de dolaylı olarak istiskâli belirtmektedir. Dilbilimciler ağırlığı bu nitelemelerle anlatmaya çalışmışlar, eserlerde dağınık halde bulunan bazı ağırlık ölçülerinden bahsetmişlerdir. Sarf kitaplarında konuyla ilgili olarak damme'nin fetha ve kesra'dan ağır olması,<sup>10</sup> kesra'dan damme'ye intikalin ağırlığı,<sup>11</sup> vâv'dan önce kesra ya'dan önce damme'nin ağırlığı,<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Ahmed Afîfî, *Zâbiratü't-tahfîf fi'n-nabvî'l-Arabî* (Kahire: ed-Daru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye, 1996), 29.

<sup>6</sup> Neccâr, *Devru'l-bunyeti's-sarfîyye*, 112.

<sup>7</sup> Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinnî, *el-Hasâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, (Beyrut: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme lil-Kuttâb, 1420/1999), 1/79.

<sup>8</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's- Sadr, 1409/1989), 14/1212; Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989), 1/96.

<sup>9</sup> Hassân, *İctihâd luğaviyye* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2007), 82.

<sup>10</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nabv*, thk. Abdullah en-Nehcân, (Dımaşk: Matbûâtu Mecme-i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1987), 1/350.

<sup>11</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/18-19.

<sup>12</sup> İbn Cinnî, *Surrü şmâ'ati'l-i'râb*, thk. Muhammed Hasan İsmâil - Ahmed Ruşdî Âmir, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/35; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b.

hemzenin telaffuzunda gerçekleşen ağırlık<sup>13</sup> şeklinde birtakım ölçüler yer almaktadır.

Bununla birlikte klasik dönemde bazı dilbilimciler kelime yapısında istiskâl oluşturan problemlere dair doğrudan ya da dolaylı bir şekilde açıklamalar yapmışlardır. Örneğin Sîbeveyhi (ö. 180/796) mahreçleri uzak seslerin ayrı ayrı telaffuz edilmesinin, mahreçleri yakınların ise idgâm ile seslendirilmesinin güzel olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> İbn Cinnî ise Arap dilinde mahreçleri uzak seslerin bir araya gelmesini güzel nitelerken yakın seslerde gerçekleşen aynı durumun hoş görülmediğini vurgular. Bu söylemini yan yana gelen yakın seslerin siyah üzerine siyah kalemle yazmak gibi belirsizlik oluşturmasına bağlar. Aynı zamanda art arda gelen zıt seslerin daha açık ve net olacağını hatırlatır.<sup>15</sup>

Modern dönemde ise Temmâm Hassân (ö. 2011) “Arap dili aynı cins, yakın ve zıt seslerden hoşlanmaz. Ancak farklı ve uyumlu seslerin bir arada olmasını ister”<sup>16</sup> ifadesi ile İbn Cinnî’ye yakın bir nitelemeye bulunmuştur. Latîfe İbrâhim en-Neccâr (d. 1964) ise aynı veya yakın mahreçte bulunma, ses geçişlerindeki uyumsuzluk ve birbirinden uzak sıfatların bir arada olmasının istiskâle neden olduğunu ifade etmiştir.<sup>17</sup> Yapılan nitelermelere ve sarf kitaplarında yer alan ağırlık nedeniyle gerçekleşen ses olayı örneklerine bakıldığında aynı ve yakın sesler şeklinde iki ortak başlık görülmektedir.

## 2. Aynı ve Yakın Sesler

Aynı seslerle kastedilen mahreçleri ve sıfatları bir olan aynı harf veya hareketlerdir. Bunun yanında Arap dilinde vâv sesi ile damme

---

el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *el-Lubâb fî ‘ileli’l-binâ ve’l-i’râb*, thk. Abdullâh en-Nebehân, (Dimaşk: Dâr-u’l-Fikr, 1995), 335.

<sup>13</sup> Suyûtî, *el-İtqân fî ‘ulûm’ül-Kur’ân*, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004), 1/360.

<sup>14</sup> Ebû Bîsr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî. 1408/1988), 4/446.

<sup>15</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 2/229.

<sup>16</sup> Temmâm Hassân, “el-Luğatu’l-‘Arabiyye ve’l-ḥidâse”. *Mecelletu Fusu’l* 4/3 (Haziran 1984), 137.

<sup>17</sup> Neccâr, *Devru’l-bunyeti’s-sarfîyye*, 112.

harekesi, yâ sesi ile kesra harekesi aynı tür ses kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Aynı tür iki ses art arda geldiğinde ikinci defa aynı mahrece dönerek bu sesi tekrar telaffuz etmek dile ağır gelmekte ve telaffuz zorluğu çekilmektedir.<sup>19</sup> Bu yüzden ki Arap dilinin asıl kelime yapısında ilki ve ikincisi aynı cins harften oluşan sözcükler nadiren bulunur. Genellikle aynı cins sesler orta ve son kısımda yer almaktadır.<sup>20</sup>

Sarf eserlerinde, aynı seslerin yan yana gelmesinin oluşturduğu zor durum ve hoşnutsuzluk *اجْتِمَاعُ الْأَمْثَالِ مَكْرُوهٌ* şeklinde dile getirilmekte<sup>21</sup> ve bu ses grupları *مَنْجَانِسَان*/aynı cins, *مُتَمَاتِلَان*/birbirinin benzeri, *الْحَرْفَان* /tekrar edilen harf, *الْحَرْفُ الْمَكْرَر* /aynı iki harf, *عَلَى لَفْظٍ وَاجِدٍ* /eşit iki harf, *حَرْفَانِ مِنْ مَخْرَجٍ وَاجِدٍ* /aynı mahreçten iki harf gibi terimlerle ifade edilmektedir.<sup>22</sup>

Arap dilinde aynı iki sesin bir arada bulunması dile ağır geldiği gibi yakın seslerin bir arada bulunması da istiskâl unsuru kabul edilmiştir. Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) yakın seslerin bir araya gelmesiyle oluşan ağırlığın aynı cins seslerin yan yana gelmesindeki ağırlığa benzediğini, Arapların ise bu telaffuz zorluğunu hafifletmeyi tercih ettiklerini belirtmektedir.<sup>23</sup> Zira aynı mahreçteki seslerde olduğu gibi yakın seslerde de dilin iki defa aynı yere dönmesi zor bir eylemdir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/114; ‘Ukberî, *el-Lubâb*, 2/317; Necmü’l-cimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî. *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*. thk. Muhammed Nur el-Hasan vd., (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1395/1975), 3/182.

<sup>19</sup> Doğan Fırınç, *Arap Dili Morfolojisi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 187-188.

<sup>20</sup> Kelime başındaki aynı seslere *دندن* *ببر* kelimeleri örnek verilebilir. ‘Ukberî, *el-Lubâb*, 2/280; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye* 3/239.

<sup>21</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/424; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/231; Ebu’l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya’îş b. Alî b. Ya’îş b. Muhammed el-Esedî, *Şerhu’l-Mufaşşal*, thk. İmîl Bedî’ Ya’kûb (Beyrût: Dâr-u’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422/2001), 5/362; Suyûtî, *el-Eşbâb ve’n-nezâir*, 1/39.

<sup>22</sup> ‘Âdil İbrâhîm Ebû Şîr, *el-Muştalâhâtu’s-Şavtiyye fi’t-turâsi’l-luğavî ‘inde’l-‘Arab*, (Riyad: Merkez Tafsîr li’l-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, 2015), 2/678.

<sup>23</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Huce lil- Kurrâi’s-Seb’a*, nşr. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî, (Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1986), 1/208.

<sup>24</sup> İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 5/526; Ebu’l-Hasen Alî b. Mü’min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî, İbn ‘Ufûr, *el-Mumti’i’l-kebîr fi’t-taşrîf* (Beyrut: Mektebe Lubnân, 1996), 1/453.

### 3. Aynı Seslerden Kaynaklı İstiskâli Önlemeye Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları

Aynı seslerin bir araya gelmesinden kaynaklanan istiskâlin giderilmesi için kelime içerisinde idgâm, ibdâl-i'lâl, hazf, teskîn ve tahfifu'l-hemze şeklinde gerçekleşen ses olayları bu kapsamda ele alınmıştır.

#### 3.1. İdgâm

Arap dili kelime yapısında peş peşe gelen aynı cins ses grubu nedeniyle oluşan ağırlığı kaldırmada öncelikli çözüm idgâmla sağlanmıştır. İdgâm aynı ya da yakın mahreçten çıkan iki harfin ayrı ayrı telaffuzunun ağır olmasından dolayı birinci harfin ikincisi ile birleşmesi ve iki harfin tek harf gibi okunmasıdır. Örneğin *فَعَلَ* vezninde olan *رَدَدَ* gibi fiillerde *فَرَّ* ve *رَدَّ* şeklinde idgâm yapılır. Bu sayede dilin bir defa yükselmesiyle iki harfin bir arada gerçekleşen telaffuzu dilde bir hafiflik meydana getirir.<sup>25</sup>

Her ne kadar idgâmın kelime yapısındaki ağırlığı kaldırma fonksiyonu olsa da bazen idgâm ağırlığı kaldırmakta yetersiz sayılabilmektedir.<sup>26</sup> Örneğin aslen idgâmı telaffuz edilmesi gereken *دَوَانٌ*, *قِرَاطٌ* sözcükleri kelime yapısındaki şeddenin ağır görülmesi nedeniyle aynı cins seslerden ilki öncesindeki kesra'ya uygun şekilde *يَا* harfine ibdâl-i'lâl edilerek *دِيَوَانٌ*, *قِيَرَاتٌ* şeklinde idgâm olmaksızın kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Dolayısıyla idgâm, bazen dile kolaylık verdiği için gerekli sayılırken bazen dilin kullanımını fazla etkilemeyişi sebebiyle kişisel

<sup>25</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/530-531.

<sup>26</sup> Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Muktedab*, thk. Abdulhâlık Udayme, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2010), 1/246; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâbir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1992), 1/240.

<sup>27</sup> Müberred, *el-Muktedab*, 1/246; İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâbir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, 1/240; Suyûtî bu kelimelerin mastar olan *فَعَالٌ* kalıbı ile karışmaması için kural dışı kullanıldığını belirtmektedir. Ancak bu söylem söz konusu değişikliğin aynı zamanda kelimedeki istiskâli gidermeye yönelik oluşuna mâni değildir. Suyûtî, *el-Muzâbir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fu'âd Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/103.

tercihe bırakılır. Bazı vezinlerde ise ağırlığı gideremeyişi/ağırlık oluşturması hasebiyle terk edilir.<sup>28</sup>

### 3.2. İbdâl ve İ'lâl

İbdâl ve i'lâl aynı cins seslerle oluşan ağırlığı kaldırmak için Arap dilinin başvurduğu diğer seçeneklerdendir. Ağırlığı kaldırmak maksadıyla bir harfin yerine bir başkasını getirme olarak tanımlanan ibdâl<sup>29</sup> sayesinde kelime yapısındaki istiskâl giderilir. Örneğin تَقْضَيْتُ، قَصَيْتُ، تَسْرَيْتُ gibi kelimelerin aslı تَقَضَّضْتُ، قَصَّضْتُ، تَسَرَّرْتُ şeklindedir. Kelime yapılarında aynı cins seslerin tekrarı istiskâl oluşturduğundan idgâm olamayan ses أَمَلْتُ → أَمَلَيْتُ fiilinin lâm sesinde olduğu gibi yâ'ya ibdâl edilir. Ancak içerisinde yâ sesi bulunan her kelimenin geriye dönük olarak aynı cins seslerden oluştuğunu söylemek ve bu durumu kıyâsi bir kurala bağlamak mümkün değildir.<sup>30</sup> Sîbeveyhi bu ibdâle neden olarak yâ sesinin elife benzeyişini gösterirken İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ise mahreci dil ortasında yer alan yâ'nın hafiflik açısından tercih edildiği yönünde görüş bildirmiştir.<sup>31</sup>

İlletli harflerden vâv ve yâ seslerinin kendi cinsleri ile yakınlığı durumunda da ibdâl ve i'lâl başvurulmuştur. Aslında iki vâv sesinin kelime sonunda bir araya geldiği قَوَوٌ gibi fiiller، قَوِيٌّ şeklinde i'lâl edilerek yapısındaki ağırlık ortadan kaldırılmıştır. Sîbeveyhi'nin قَوِيٌّ fiiliyle alakalı olarak iki vâv harfinin yan yana gelmesinden kaynaklı telaffuz zorluğu ve bunun giderilmesi için vâv'ın yâ'ya kalb edilmesiyle gerçekleşen ses olayına ilişkin aşağıdaki açıklaması da bu durumu ortaya koymaktadır. Şöyle ki “Araplar iki vâv harfini bir kelimedede i'lâl etmeksizin bırakmazlar, zira iki hemzenin bir araya gelmesi hoş olmadığı gibi iki vâv'ın da yan yana bulunması uygun görülmez. Bu fiilin mâzisinin fethalı ve damme'li bablardan gelmemesinin nedeni (قَوُوتٌ/قَوُوتٌ) قَوُوتٌ şeklinde iki vâv sesinin yan yana bulunmasını önlemektir. Bu nedenle bu tip fiiller vâv sesinin yâ'ya kalbini sağlayan kesra hareketiyle gelir.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/369; Zafer Kızıklı, “Arap Dilinde İdgâm Kavramı”, *Ekev Akademi Dergisi* 11/32 (Yaz 2007), 189-191.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabiyye, 1997), 7.

<sup>30</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/368-369; Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/246; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/92.

<sup>31</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/367; İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 5/368.

<sup>32</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/400.



Yine kelime başında bir araya gelen iki vâv'dan ilki وَاِءِد → وَاِءِدْ ve وَاِءِل → وَاِءِلْ örneklerinde olduğu gibi hemzeye ibdâl edilir. Ancak bu durum وُورِي، وُوي، وُوي gibi ikincisi med olan vâv'lar için geçerli değildir.<sup>33</sup>

Ayrıca حَيَوَان (aslı: حَيِيَان) örneğindeki gibi yâ sesi vâv'a kalb edilmek suretiyle de i'lâl edilebilir. Sîbeveyhi حَيَوَان kelimesinde peş peşe gelen yâ seslerinin hoş görülmemesi nedeniyle vâv sesine kalb edildiğini dile getirmektedir. Mâzinî (ö. 249/863) ise kelimenin aslen vâv'lı olduğunu iddia etse de İbn 'Uşfûr (ö. 1186/1772) onu bu konuda hatalı bulur.<sup>34</sup>

### 3.3. Hazf

Bazen de aynı cins sesler bir araya geldiğinde, sahih harflerden olmalarına rağmen, bunlardan birisinin hazfedildiği görülür. Şöyle ki tefa'ul ve tefâ'ul bablarının muzârisinde iki tâ (ت) sesinden birisi hazfedilir. Benzer kelimeler de bu kurala kıyaslanabilir. Örneğin تَنْذَرٌ gibi kelimelerin تَنْذَرٌ şeklinde kullanımı mümkündür.<sup>35</sup> Yine<sup>36</sup> تَطَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ ayetinin aslının تَنْظَاهَرُونَ olduğu kabul edilerek idgâmla تَطَاهَرُونَ veya ikinci tâ'nın tahfifiyle تَنْظَاهَرُونَ şeklinde okunmuştur.<sup>37</sup>

Bunun yanı sıra kelime içerisinde bir araya gelen sahih veya illetli iki aynı harften birisinin hazfedilmesiyle de istiskâlin giderilmeye çalışıldığı görülür. Mesela iki yâ harfinin اسْتَحْيَيْتُ fiilinde bir araya gelmesiyle oluşan ağırlık, yâ'nın harekesinin bir öncesine nakli ve yâ'lerden birisinin hazfıyla

<sup>33</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Miftâh fi's-sarf*, thk. Ali Tevfik el-Hamed, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987), 108.

<sup>34</sup> İbn 'Uşfûr, *el-Mumtî i'l-kebir fi'l-taşrif*, 1/361.

<sup>35</sup> İkinci seçenek olarak başka vezinle karışma ihtimali olmayan bu yapılarda تَنْظَرٌ → تَنْظَرٌ fiilinde olduğu gibi idgâm yapılarak تَنْذَرٌ şeklinde vâv hemzesi getirmek de mümkündür. Müberred, *el-Muktedab*, 1/242; Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî el-'Aynî, *el-Makâşidu'n-naḥviyye fi şerḥi şevâhid şurûhi'l-elfiyye'il-meşhûr bişerḥi'l-şevâhidi'l-kubra*, thk. 'Ali Muhammed Fâḥir vd., (Kahire: Dâru's-Selâm li't-Ṭibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve't-Tercume, 1431/2010), 4/1822.

<sup>36</sup> Bakara, 2/85.

<sup>37</sup> Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mucâşû el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud Kurâ'e. (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990), 1/140; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdül-celîl Abduh Şelebi, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/166.

kaldırılarak fiil اسْتَحْيَيْتُ şeklini alır.<sup>38</sup> Yine bir sözcükte art arda gelen sahih iki aynı sestem ilkinin harekesi nakledilerek veya edilmeyerek hazfın gerçekleşmesiyle de sıklet/telaffuz zorluğunun ortadan kaldırıldığı fark edilir. Örneğin aslı مَسَيْتُ، أَحْسَسْتُ، ظَلَمْتُ şeklinde olan kelimelerin، مَسَيْتُ، أَحْسَسْتُ، ظَلَمْتُ fiil formlarına dönüşmesi bu kabildendir.<sup>39</sup>

### 3.4. Teskîn

Harekeler de harfler gibi dilde ağırlık oluşturabilmektedir. Arap dilinde dört harekenin bir kelimedede peş peşe gelmesi (tevâli'l harekât) hoş görülmemiştir. Örneğin mâzî fiilinin sonuna teorik olarak fiilin parçası kabul edilen harekeli merfu' zamiri bitiştiğinde dört harekenin bir araya gelmesi söz konusu olur. Mâzinin son harekesi asıl kurala göre fetha üzere mebni olması gerekirken ضَرَبْتُ (aslı: ضَرَبْتُ) olarak sakin kılınır.<sup>40</sup>

İlletli harf ve harekelerin art arda gelmesiyle meydana gelen istiskâl de teskîn ile çözümlenir. يَعْزُو → يَعْزُو fiilinde damme'den sonra gelen damme'li vâv ile يَرْمِي → يَرْمِي fiilinde kesra'dan sonra gelen damme'li yâ'nın oluşturduğu ağırlık vâv ve yâ harflerinin teskin edilmesiyle giderilir. الْعَازِي ve الرَّامِي isimlerinde de bu durum görülür.<sup>41</sup> Yine اغْرُؤُوا → اغْرُؤُوا fiilinde damme'den sonra damme'li vâv'ın gelmesi; اَرْمِي → اَرْمِي emri hazır müennes fiilinde kesra'dan sonra kesra'lı yâ'nın bulunması illet harflerindeki harekenin hafzedilmesini gerekli kılar. Bu durumdaki illet harfi, sonrasında gelen sakin fâil vâv'ı ve muhataba yâ'sı nedeniyle hafzedilir.<sup>42</sup>

### 3.5. Tahfifu'l-Hemze

Arap dilinde hemzenin oluşturduğu ağırlık diğer harflere kıyasla daha fazladır. Yan yana gelen iki hemzeden kaynaklanan istiskâli gidermek için gerçekleşen ses olaylarına tahfifu'l-hemze denilmektedir. Bu kapsamda gerçekleşen hazf, ibdâl veya teshîl yollarından birisiyle hemze tahfif

<sup>38</sup> Ebu'l-Kâsım Ömer b. Sâbit es-Semânîni, *Şerhu't-taşrif li's-Semânîni*, thk. İbrahim b. Süleyman el-Be'imî, (y.y.: Mektebetu'r-Rüşd, 1419/1999), 519.

<sup>39</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/422; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3/21; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/560.

<sup>40</sup> Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 1/49.

<sup>41</sup> Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/182.

<sup>42</sup> Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 1/490.

edilerek ağırlık kaldırılır.<sup>43</sup> Örneğin istiskâl nedeniyle أَمِنٌ، إِيْمَانٌ، أَوْمِنُ (aslı: أَمِنٌ، إِيْمَانٌ، أَوْمِنُ) gibi kelimelerde yan yana gelen hemzelerden sakın olan ikincisi, elife ibdâl edilir. Hemzelerin her ikisinin de harekeli olduğu durumda birisinin hazfedildiği veya yakın bir sese ibdâl edildiği de görülür. Örneğin أَكْرَمٌ gibi fiillerde (aslı: أَكْرَمٌ) hemze hazfedilirken ismi tafidil (أَفْعَلٌ) vezninde أَوْمٌ (aslı: أَمٌّ) şeklinde vâv'a ibdâl edilir. Yine إِمَامٌ sözcüğü cemi killet (أَفْعَلَةٌ) vezninde أَيْمَةٌ ve kesra harekesi nedeniyle hemzenin yâ'ya ibdâliyle أَيْمَةٌ olarak gelir.<sup>44</sup> Teshîl<sup>45</sup> ile yapılan tahfif ise yazıya yansımaz.

#### 4. Yakın Seslerden Kaynaklı İstiskâli Önlemeye Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları

Arap dilinde yakınlığından dolayı ses değişimine uğrayan harf grupları çok olmasına rağmen<sup>46</sup> kelime yapısına ve yazıya etki edenlerin bazı vezin ve örneklerle sınırlı kaldığı görülmektedir. Sözelimi, ihfâ ve iklâbda olduğu gibi ses yakınlığı nedeniyle gerçekleşen ses olaylarının birçoğu yazıya aktarılmaz, sadece telaffuzla icra edilir.

Dilbilimciler sarf ilminde sesler arasındaki yakınlığı، تَقَارُبٌ، تَدَانِيٌّ، gibi terimlerle ifade ederek idgâm konusunda aynı mahreç, yakın mahreç ve yakın sıfat olmak üzere üç başlıkta ele almışlardır.<sup>47</sup> Bu başlıklar altında seslerin birbirine ibdâl ve idgâmı veya diğer yakın seslere ibdâli şeklinde gerçekleşen ses olayları görülür. İbdâl olmayan seslerde ise hazf gerçekleşir.<sup>48</sup>

##### 4.1. İdgâm

Klasik Arap dili kaynaklarında istiskâli gidermek maksadıyla yapılan idgâm; birinci sesin ikincisine kalb ve idgâmı (طَهَّرَ → تَطَهَّرَ) ve ikinci sesin ilkinde kalb ve idgâmı (ادَّكَرَ → ادْتَكَّرَ) şekilde farklı kategorilerde

<sup>43</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/360.

<sup>44</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/442; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nabv*, thk. Abdülhuseyin el-Fetelî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 3/315; Suyûtî, *el-Muzâbir*, 3/470.

<sup>45</sup> Hemzenin yumuşatılarak hâ'ya (هـ) yaklaştırılmasını ifade eden kıraat terimi.

<sup>46</sup> Yakın sesler için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 431-479; Müberred, *el-Muktedab*, 1/225.

<sup>47</sup> Ebû Şi'r, *el-Muştalâhâtü's-Şavtiyye*, 2/684.

<sup>48</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/527.

gerçekleşir. Bunun yanı sıra seslerin birbirine değil de yakın diğer bir sese (سَيْتٌ → سَيْسٌ) kalbiyle de idgâmın gerçekleştiği görülür.<sup>49</sup>

#### 4.1.1. Mahreçleri Aynı Seslerde İdgâm

Mahreçleri aynı iki ses yan yana bulunduğu bazen ikinci ses birincisine bazen de birinci ses ikincisine kalb ve idgâm edilir. Bu durum genellikle tâ harfinin bulunduğu vezinlerde görülür. Nitekim ilk harfi ط (ط) veya dal (د) olan fiiller تَفَاعَلَ، تَفَعَّلَ، تَفَاعَلَّ vezinlerinde geldiğinde tâ (ت) bu seslere idgâm edilir. Bu üç ses aynı mahreçte şiddet sıfatına ortak dil harfi olmakla birlikte diğer sıfatları açısından birbirinden farklıdırlar: tâ (ت) hems ve istifâle sıfatına sahip iken dal (د) cehr ve istifâle, ط (ط) ise cehr ve itbâk sıfatı taşıyan seslerdir. Bu nedenle aynı mahreçteki bu seslerin bir araya gelmesi telaffuzda istiskâl oluşturur.<sup>50</sup> Sözcükte oluşan ağırlık, şiddetine göre zorunlu (vâcib) veya tercihen (cevâzen) yapılan idgâmla giderilir. Örneğin birinci harfi sakin ikincisi harekeli aynı mahrece sahip اِدَّعَى (aslı: اِدْتَعَى) (اِدْتَرَدَ، اِدْتَرَدَ) kelimelerinde iki sesin idgâmı vâcib iken اِدَّتَرَ، اِدَّتَرَ، اِدَّتَرَ، اِدَّتَرَ (aslı: اِدَّتَرَ، اِدَّتَرَ، اِدَّتَرَ، اِدَّتَرَ) gibi sözcüklerde -her ne kadar aynı mahreçten olsalar da- harflerinin her ikisinin harekeli olması nedeniyle cevâzen idgâm yapılır.<sup>51</sup>

Bunun yanı sıra diğer kelimelerle iltibâs/karışma ihtimali bulunan sözcüklerde idgâm yapılmaz. Nitekim aynı mahreçten iki harf bulunduğu halde اِدَّتَرَ ve اِدَّتَرَ sözcükleri وِدَّتَرَ ve اِدَّتَرَ kelimeleri ile karışma endişesiyle idgâm edilmez. Ses dışı bir gerekçeyle (illet) idgâm yapılmaması şâz olarak değerlendirilir.<sup>52</sup>

#### 4.1.2. Mahreçleri Yakın Seslerde İdgâm

Arap dilinde bir kelimedeki aynı mahreçteki seslerde olduğu gibi yakın mahreçli iki sesin yan yana gelmesiyle oluşan telaffuz zorluğu da ses değişimiyle hafifletilmiştir. Bu durumdaki iki yakın mahreçli (... س، ض) harf bir araya geldiğinde idgâm yapılması için birisinin diğerine kalb edilmesi şarttır. Kıyasa uygun olan birinci harfin ikincisine kalb edilmesidir. Ancak idgâmın amacı hafiflik olması nedeniyle

<sup>49</sup> İbn Cinnî, *el-Haşûiş*, 2/144; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/527. Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/266.

<sup>50</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/446.

<sup>51</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/957-963.

<sup>52</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/482.

birinci harf ikincisinden daha hafif olduğunda ikincisi birincisine kalb edilir. Bu durum, her ne kadar idgâmlı olarak az kullanılsalar da boğaz harflerinde görülür. Boğaz harflerinden mahreci üste olan, daha hafif olması nedeniyle telaffuzu ağır olan daha alt mahreçteki sese idgâm edilmez.<sup>53</sup>

Bu konuda diğer bir husus da ikinci harfin zait olmasıdır. Nitekim kıyasın dışına çıkılarak *اسْتَمَعَ* → *اسْمَعُ* örneğinde olduğu gibi ikinci harfin kalbiyle idgâm gerçekleşir.<sup>54</sup>

Bazen de bir araya gelen yakın mahreçli sesler, sahip olduğu zıt sıfatlar nedeniyle birbirine değil de ortak sıfatlar barındıran yakın mahreçli diğer bir sese dönüşür. Sözgelimi aslı *سِتْس* olan *سِت* bu tür sözcüklerdendir. Bu örneğe bakıldığında *sîn* ve *dâl* harflerinin mahreçleri dil ucunda ve sıfatları birbirine yakın olan harfler olduğu görülür. Ancak *dâl sîn'e* kalb olduğunda kelimedede üç *sîn* harfi bir araya gelir. Bununla beraber şafır sıfatı kaybolacağı için *sîn dâl'e* kalb edilemez. Bu iki sesin mahreçleri yakın olmakla birlikte sıfatları birbirine zıttır; *dâl* cehr ve şiddet, *sîn* hems ve *rıhvet* sıfatlarına haizdir. Bu seslerin bir arada bulunması ve birbirlerine kalpleri olanaksızdır. Bu durumda her ikisiyle de uyumlu *tâ* sesine kalb edilerek idgâm olurlar. Nitekim *tâ*, *dâl'in* mahrecinde yer almakla birlikte ona şiddet sıfatında ortak iken aynı zamanda *sîn'in* hems sıfatına da sahiptir.<sup>55</sup>

Genellikle yakın mahreçli ses değişimleri çok sayıda mahrece yakınlığı bulunan *tâ* harfine sahip vezinlerde görülür. Bir kelime içerisinde *tâ* (ت) harfini takiben yakın mahreçli *ض، ص، ز، ط، ذ، ث* seslerinden biri bulunduğu ve aşağıdaki şartlar sağlandığında ses değişimi gerçekleşir.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/264-265, 275; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 3/371-372.

<sup>54</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/239-240; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/264-265; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 3/371-372.

<sup>55</sup> Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/266.

<sup>56</sup> *Dal* (د) ve *ṭâ* (ط) harfleri *tâ* (ت) ile aynı mahreçte olduğu için burada zikredilmedi. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/529, 552; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/270-274.

1. İdgâm olacak seslerin تَدَارَكَ → اِدَارَكَ، اَزْمَل → تَزْمَل، اِسْمَع → اِسْمَع، اَزْمَل → تَزْمَل، اِدَارَكَ → تَدَارَكَ örneklerinde olduğu gibi başka bir kelime ile karışma ihtimali bulunmayan اِفْتَعَلَ، تَفَعَّلَ، تَفَاعَلَ vezinlerinde olması,<sup>57</sup>

2. İdgâm sonucunda ilgili harflerin istiḥâle (ض), iṭbâk (ظ، ض، ص)، şafir (ص، س، ز) sıfatlarının kaybolmaması gerekir.<sup>58</sup>

Söz konusu değişimlerin gerçekleştiği vezinler ve ses değişimleri şöyledir:

A. اِفْتَعَلَ vezninde gelen fiillerin ilk kök harfi söz konusu seslerden biri olduğunda tâ (ت) ile bu ses arasındaki kalb ve idgâm aşağıdaki şekillerde gerçekleşir.

1. İlk harf sâ (ث) sesi olduğunda hems sıfatında ortak tâ'nın (ت) bu sese ya da bu sesin tâ'ya مُتَّرِد veya مُتَّرِد (aslı: مُتَّرِد) şeklinde kalb ve idgâmı mümkündür.<sup>59</sup>

2. İlk harf sîn (س) sesi olduğunda hems sıfatında ortak tâ'nın sîn'e اِسْمَع (aslı: اِسْمَع) şeklinde kalb ve idgâmı yapılabilir. Ancak şafir sıfatını korumak amacıyla sîn'in tâ'ya kalbi uygun görülmez.

3. İlk harf zey (ز) veya zâl (ذ) seslerinden birisi olduğunda üç değişim gerçekleşir.<sup>60</sup>

- Tâ (ت), zey ve zâl seslerine zıt hems ve rıḥvet sıfatlarıyla sözcükte ağırlık oluşturması nedeniyle اِذْدَكَرَ، اِذْدَانِ (aslı: اِذْدَكَرَ، اِذْدَانِ) örneklerinde görüldüğü gibi bu iki ses cehr sıfatını paylaşan dâl'e (ذ) kalb olur

- Yine اِذْدَكَرَ (aslı: اِذْدَكَرَ → اِذْدَكَرَ) fiillerinde olduğu gibi zâl (ذ) cehr sıfatında ortak dâl (ذ) sesine kalb olarak idgâm olur. Ancak zey (ز) şafir sıfatını korumak için dâl'e (ذ) kalb edilmez.

- Benzer şekilde اِذْدَكَرَ، اِذْدَانِ (aslı: اِذْدَكَرَ، اِذْدَانِ) dâl (ذ) cehr sıfatında ortak olduğu zey ve zâl seslerine kalb ve idgâm olur.

<sup>57</sup> Esterâbâdî, *Şerḥu Şâfiye*, 3/203, 267, 285. İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 5/552.

<sup>58</sup> Esterâbâdî, *Şerḥu Şâfiye*, 3/282, 283.

<sup>59</sup> İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 5/552.

<sup>60</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl fi'n-nahv*, 3/270, 271.

4. İlk harf şâd (ص), dâd (ض), zâ (ظ) seslerinden birisi olduğunda üç değişim gerçekleşir.<sup>61</sup>

- (اضْطَجَعَ، اصْطَبَرَ، اِظْطَهَرَ) (aslı: اِظْطَهَرَ، اصْطَبَرَ، اِظْطَهَرَ) örnek fiillerinde görüldüğü gibi istifâl sıfatı taşıyan tâ (ت), önüne itbâk harfleri geldiği zaman, kendisiyle şiddet sıfatında ortak ve aynı mahreci paylaşılan itbâk harflerinden tâ'ya (ط) kalb edilir.

- Yine اِظْطَهَرَ (aslı: اِظْطَهَرَ) kalıplarında görüldüğü gibi bu seslerden zâ (ظ) tâ'ya (ط) kalb ve idgâm olur. Şâd (ص) şafir sıfatının korunması için kalb edilmez.<sup>62</sup> Her ne kadar bazı Arapların<sup>63</sup> dâd'ı (ض) idgâm ederek اضْطَجَعَ → اضْطَجَعَ şeklinde kullandığı rivayet edilse de Sibeveyhi bu durumu asla kabul etmemekte üstelik garabet olarak nitelendirmektedir. Zira söz konusu idgâm neticesinde dâd'ın isti'âle sıfatı kaybolmaktadır.<sup>64</sup>

- Aynı şekilde اِظْطَهَرَ (aslı: اِظْطَهَرَ، اصْطَبَرَ، اِظْطَهَرَ) fiil formlarında aşikâr olduğu üzere tâ (ط) kendisinin de aralarında bulunduğu itbâk harflerine kalb ve idgâm olur:

B. اِظْطَهَرَ vezninde gerçekleşen kalb ve idgâm, içerisinde tâ (ت) sesi bulunması yönüyle benzer تَفَعَّلَ (اِزْمَلَّ → تَزَمَلَّ) ve تَفَاعَلَ (اِدَّارَكَ → تَدَارَكَ) veznlerinde de gerçekleşir. Bu veznlerde tâ (ت) sesinden sonra ض، ص، ز، ط، ذ، ث harflerinden birisi geldiğinde isteğe bağlı olarak idgâm yapılır.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Tâ (ط) harfi tâ (ت) ile aynı mahreçte olduğu için burada zikredilmedi. Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974), 5/125; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/554-557; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 2/283-290.

<sup>62</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nabv*, 3/272.

<sup>63</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nabv*, 3/433.

<sup>64</sup> İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nabv*, 3/371-372; Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 5/125; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/554.

<sup>65</sup> Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 5/449; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/306, 554; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/267, 285, 290; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi'ilmey et-tasrîf ve'l-hat*, thk. Salih 'Abdul'azîm eş-Şâ'ir, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 93.

### 4.1.3. Sıfatları Yakın Seslerde İdgâm

Mahreçleri uzak olmakla beraber sıfatları yakın olan ses gruplarının bir arada bulunması telaffuzda ağırlık oluşturur. Sözcük içerisinde gerçekleşen idgâm, ibdâl, i'lâl, hazf ve teskînle ağırlık giderilir. Bu ses gruplarından iki tanesini örneklemek yerinde olacaktır.

a. Mîm ve Nûn: Her ne kadar mahreçleri uzak olsa da cehr ve gunne sıfatları ortak olması nedeniyle mîm (م) ve nûn (ن) sesleri arasında telaffuzda bir yakınlık vardır. Bu durum mahreç benzerliğinden daha güçlü bir birliktelik sağlar.<sup>66</sup> *فَنَعِلْ* ve *إِنْفَعِلْ* vezinlerindeki nûn'dan sonra mîm sesi bulunduğu başka vezinlerle karışma ihtimali olmadığından idgâm ile ağırlık giderilir. Örneğin *هَمَّرَشَ، اِمْحَى، هَمَّرَشَ* (asl: *هَمَّرَشَ، اِمْحَى، هَمَّرَشَ*) kelimeleri başka bir vezinle karışmayacağından idgâmları caiz görülmüştür.<sup>67</sup>

b. Vâv ve Yâ: Sıfatları yakın seslerin idgâmı başlığı altında söylenebilecek bir diğer ses grubu ise vâv (و) ile yâ (ي) sesleridir. Bu sesler mahreçleri yakın olmadığı halde Arap dilinde çokça kullanımları ayrıca med ve lîn sıfatlarında ortak olmaları nedeniyle yakın mahreçli sesler gibi nitelenmiştir. Dolayısıyla bu seslerin yan yana gelmesi ile oluşan istiskâl idgâmla çözülmüştür.<sup>68</sup> Ancak ilk harfin sakin ve kalbin yâ sesine olması idgâmın gerçekleşmesi için gereklidir. Nitekim yâ'nın sakin, sonrasındaki vâv'ın hareketli olduğu *قَيُّومَ، قَيُّومَ، دَيُّوَارَ، مَيُّوتَ، مَيُّودَ، سَيُّودَ* sözcüklerindeki ağırlık vâv'ın hareketli olduğu *قَيُّومَ، قَيُّومَ، دَيُّوَارَ، مَيُّوتَ، مَيُّودَ، سَيُّودَ* isimlerinde olduğu gibi vâv'ın yâ'ya kalb ve idgâmıyla ortadan kaldırılmıştır.<sup>69</sup>

## 4.2. İbdâl ve İ'lâl

Arap dilinde vâv, yâ, elif ile damme, kesra, fetha arasında diğer seslerde görülmeyen bir yakınlık bulunmaktadır. Söz konusu yakınlığın gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

<sup>66</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/425.

<sup>67</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/527.

<sup>68</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/272.

<sup>69</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/239-240; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nabv*, 3/371-372; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/273; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/472; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 2/788, 3/264-265.



1. Vâv, yâ ve elif med ve lîn sıfatlarında ortak olmaları ve çok sayıda kelimedede yer almaları nedeniyle yakın seslerdir.<sup>70</sup>

2. Harekeler vâv, yâ ve elif cinsinden olması nedeniyle birbirine benzerdir.<sup>71</sup>

3. Vâv ile kesra, yâ ile damme yakın seslerdir. Mahreçleri farklı olsa da med ve lîn sıfatları ortaktır.<sup>72</sup> Dolayısıyla vâv'ın kesra'lı, yâ'nın damme'li olması dilde ağırlık oluşturur.<sup>73</sup>

4. Harekeler birbiri ardınca gelerek sözcüklere telaffuz kabiliyeti vermeleri nedeniyle aynı cins kabul edilirler.<sup>74</sup> Bununla birlikte kesra'dan damme'ye geçiş ağır görülür. Nitekim Sîbeveyhi Arap kelimelerinde ilk harfi kesra ikincisi damme olan bir sözcük bulunmadığını vurgular.<sup>75</sup>

Yukarıda ifade edilen yakınlıklar Arap lisanında genellikle ağır görülüp i'lâl'e yol açar. Ancak bu sesler, sahih harflerden farklı olduğundan çoğunlukla tek bir yakınlık i'lâl için yeterli olmaz, önce ve sonralarında kendilerine yakın üçüncü bir ses aranır. Örneğin *يَعِدُ* (aslı: *يُوعِدُ*) fiilinde yapılan i'lâlin gerekçesi sadece vâv ile öncesindeki yâ sesi değil aynı zamanda sonrasındaki kesra'nın yakınlığı da bunun nedeni olarak görülmektedir. Dolayısıyla illet harflerinin yakınlığı sahih harfler gibi her

<sup>70</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/272; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/467. Bu kısmın örneği idgâm bölümünde verilmiştir. Bu seslerden kaynaklı i'lâl örneğine rastlanmamıştır.

<sup>71</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/242; 'Ukberî, *el-Lubâb*, 2/353; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/455.

<sup>72</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 5/343; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/466; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdullhuseyin el-Fetelî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 3/372.

<sup>73</sup> Sîbeveyhi, yâ'nın dammeli ve vâv'ın kesra'lı oluşunu *وَأَنَّ* kelimesine benzetir. Zira *وَأَنَّ* kelimesinde aynı mahreçteki *ت* ve *د* sesleri yan yana gelir. Bunun gibi vâv ile kesranın ve yâ ile dammenin bir araya gelmesi bir mahreçten iki harf gibi kabul görür. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/411.

<sup>74</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/362.

<sup>75</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/335.

zaman aynı oranda ağırlık oluşturmadığından ses değişimi için birden fazla unsurun varlığı gerekli olabilmektedir.<sup>76</sup>

### 1. Vâv – damme yakınlığı nedeniyle i'lâl/ibdâl

Vâv sesi ile damme harekesinin yakınlığı nedeniyle أَقْتَنْتُ، أُجُوهُ (aslı: وَقْتَنْتُ (وَجُوهُ، وَقْتَنْتُ) sözcüklerinde meydana gelen istiskâl, vâv'ın tercihen hemzeye ibdâliyle kaldırılmıştır.<sup>77</sup> Yine يَغْرُومُ (aslı: يَغْرُومُ) gibi ecvef fiillerde hareke nakliyle، يَغْرُوْ gibi nâkıs fiillerde vâv'ın teskîniyle ağırlık giderilmiştir.

### 2. Kesra'lı vâv, damme'li yâ nedeniyle i'lâl

Söz konusu seslerin bir araya gelmesi ile oluşan istiskâl, i'lâl ile (nakil, hazf, kalb) giderilir. Bu sesler dört şekilde bir araya gelir.<sup>78</sup>

- Kesra'lı vâv: قِيلَ meçhul fiilinde (aslı: قَوْلٌ) harekesi bir öncesindeki kâf'a nakledilen vâv yâ'ya kalb edilir. Müennese emir olan أُغْزِي fiilinde ise (aslı: أُغْزِي) harekesi öncesine nakledilen vâv hazfedilir.

- Damme'li yâ: Yâ harfine damme harekesi ağır geldiğinden يَرْمِي (aslı: يَرْمِي) gibi sözcüklerde damme hazfedilerek yâ teskîn edilir. نَسُوا (aslı: نَسُوا) gibi sözcüklerde ise damme öncesine nakledilir. Sakin yâ hazfedilerek istiskâl kaldırılır.

- Vâv öncesi kesra: عِيَادَا (aslı: رُوحٌ), رِيحٌ (aslı: مَوْزَانٌ), مِيْرَانٌ (aslı: عَوَادَا), قِيَامَا (aslı: دُعَا) gibi kelimelerde öncesi kesra olan sakın vâv'ın oluşturduğu ağırlık, vâv'ın kesra cinsi olan yâ'ya kalbiyle giderilmiştir.

- Yâ öncesi damme: مُوسِرٌ (aslı: مُؤَيِّنٌ), مُوقِنٌ (aslı: مُوسِرٌ) gibi sözcüklerde öncesi damme olan sakın yâ ile ortaya çıkan istiskâl, bu sesin öncesindeki harekeye uyum sağlayıp med harfine dönüşmesiyle ortadan kalkmıştır.

### 3. Art arda harekeler nedeniyle i'lâl

Öncesi fethalı olan harekeli vâv ve yâ seslerinden vâv iki damme, yâ ise iki kesra kabul edilmiştir. Dört hareketin art arda gelmesi (tevâli'l-harekât) ağır görüldüğünden قَالٌ (aslı: قَوْلٌ), بَاعٌ (aslı: بَيْعٌ), خَافٌ (aslı: خَوْفٌ),

<sup>76</sup> Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, 4/433; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/167; Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 2/734.

<sup>77</sup> Müberred, *el-Muktedab*, 1/93.

<sup>78</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/480.

عَصَا (aslı: عَصَوُ), رَحَى (aslı: رَحَى) gibi kelimelerdeki istiskâl i'lâl ile giderilmiştir.<sup>79</sup>

### 4.3. Hazf

Kelime yapısında sıfatları yakın seslerin bir araya gelmesiyle oluşan ağırlık, nadiren de olsa, hazf yoluyla ortadan kaldırılır. Örneğin Sîbeveyhi Kur'ân'da geçen اسطاعوا<sup>80</sup> kelimesinin اسطاع → اسطيع şeklinde استفعل vezninde (aslı: اسطاع → اسطيع) olduğunu ifade etmektedir. Buna göre yakın seslerden tâ (ت) ile ṭâ (ط) sesinin bir arada bulunması ağır görülmüş ve idgâm yapılması gerekmiştir. Ancak idgâm yapıldığı takdirde sîn (س) hareke kazanacağından (اسطاع) bunun önüne geçmek için tâ sesi hazfedilmiştir. Zira استفعل veznindeki sîn'in harekelenmesi mümkün değildir. İkinci ihtimal olarak Sîbeveyhi, bu kelimenin if'âl vezninde (aslı: اطاع → يطيع) olması ve sîn harfinin vâv'dan ivaz olarak gelmesi (اسطاع → اسطيع) ihtimalini de belirtmiştir.<sup>81</sup>

### Sonuç

Sesle ilgili illetlerin içerisinde en işlevsel, mantığa en uygun, yaygın ve en az çaba ilkesine en yakın olanı istiskâl illetidir. Klasik dönem dil eserlerinde istiskâle sadece bir illet olarak bakılsa da aslında onun pek çok dil kuralının nedenini açıklayabilen genel bir dil prensibi olduğu görülmektedir.

İstiskâle dilbilimcilerin yaklaşımı hemen hemen aynı düzeyde kalmış ve bu illeti müstakil olarak ele alma gereği duymamışlardır. Ancak Arap dilinde ağırlık oluşturan/istiskâle neden olan unsurların tespit ve tasnifi son derece önemlidir. Bu amaçla yürütülen ve genel hatlarını çizmeye çalıştığımız bu çalışmada istiskâlin temelde iki unsuru olduğu sonucuna varılmıştır. Bunlardan birincisi aynı seslerdir. Nitekim aynı mahreç ve sifata sahip iki ses yan yana geldiğinde dilde ağırlık meydana gelmekte ve asıl lafızda değişiklik ihtiyacı hissedilmektedir. İkinci unsur ise

<sup>79</sup> İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/362.

<sup>80</sup> Kehf, 18/97.

<sup>81</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/285.

yakın mahreç veya sıfatı olan seslerdir. Bu türden seslerin yakınlığı da dile ağır gelmekte ve birtakım ses değışiklikleri meydana getirmektedir.

Çalışmanın en yorucu kısmı ise illet harfleri ile harekeler arasındaki ilişkinin tespiti olmuştur. Zira Arap dilinde en fazla değışikliğe maruz kalan sesler illet harfleridir. Aynı cins kabul edilen vâv ile damme, yâ ile kesra'nın bir arada bulunmasında istiskâl beklenirken; öncesi damme'li vâv ile öncesi kesra'lı yâ sesinin insicam ve uyum açısından gerekli görülmesi başlangıçta çelişki olarak görülmüştür. Ancak çalışma bizzat vâv'ın damme'li olmasının istiskâle yol açtığı gerçeğini ortaya koymuştur.

Bu çalışmada sonuçlandırılmayan problematik ise vâv ile kesra, yâ ile damme sesleridir. Vâv ile yâ'nın yakın ses kabul edilmesi, damme'nin vâv kesra'nın yâ cinsinden olması gibi argümanlar kesra ile damme'nin yakın ses olması sonucuna götürse de eserlerde böyle bir ifadenin bulunmaması, aksine kesra ile damme'nin zıt görülmesi bu seslerin tasnifini problematik hale getirmektedir. Bu dört ses arasında istiskâlin varlığı yadsınamaz olduğundan bu seslerin sıfat ve mahreç açısından araştırma konusu yapılması, hangi yönden yakın veya zıt olduklarının ortaya çıkartılması gerekmektedir.

### **KAYNAKÇA**

- ‘Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. el-Mağâşidu’n-nahviyye fî şerhi şevâhid şurûhi’l-elfiyye’il-meşhûr bişerhi’l-şevâhidî’l-kubra. thk. ‘Ali Muhammed Fâhîr vd. 4 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm li’-Tıbbâ’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’ ve’t-Tercume, 1431/2010.
- Abdurrahman Eyyûb. Asvâtu’l-luğa. Amman: Silsiletü’d-Dirâsâti’l-Luğaviyye, 1988.
- Afîfî, Ahmed. Zâhiratu’t-tahfif fi’n-nahvi’l-Arabî. Kahire: Ed-Daru’l-Misriyyetu’l-Lubnâniyye, 1996.
- Ahfeş el-Evsat, Saîd b. Mes’ade el-Mucâşû el-Belhî. Me’âni’l-Ḳur’ân. thk. Hüda Mahmud Kurâ’e. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1411/1990.
- Ahmed Muhtar Ömer. el-Bahsü’l-luğavî inde’l-Arab. Kahire: Âlemü’l-Kutub, 1988.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. el-Miftâh fî’s-sarf. thk. Ali Tefvîk el-Hamed. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta’rîfât. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrût: Daru’l-Kitabi’l-Arabiyye, 1997.
- Ebu Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. İrtişâfu’d-darab fî ‘ilmi lisâni’l-Arab, thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998.
- Ebû Şîr, ‘Âdil İbrâhîm. el-Muştalâhâtü’s-şavtiyye fi’t-turâsi’l-luğavî ‘inde’l-Arab. Riyad: Merkez Tafsîr li’-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, 2015.
- Esterâbâdî, Necmü’l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib. thk. Muhammed Nur el-Hasan vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1395/1975.
- Farîsî, Ebû Alî. el-Hucce lil-Ḳurrâi’s-Seb’a. nşr. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1986.
- Fırıncı, Doğan. Arap Dili Morfolojisi, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

- Ḥassân, Temmâm. “el-Luğatu’l-‘Arabiyye ve’l-ḥıdâşe”. Mecelletu Fuşûl 4/3 (Haziran 1984), 128-140.
- Ḥassân, Temmâm. İctihâd luğaviyye. Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub, 2007.
- İbn ‘Usfûr, Ebu’l-Hasen Alî b. Mü’min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî. el-Mumtî’u’l-kebîr fi’t-tasrîf. Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1996.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Osmân. el-Ḥaşâiş. thk. Muhammed Ali en-Neccar. 3 cilt. Beyrût: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme lil-Kuttâb, 4. Basım, 1420/1999.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth ‘Osmân. Sirru sını’ati’l-i-râb. thk. Muhammed Hasan İsmâil – Ahmed Ruşdî Âmir. 2 cilt. Beyrût: Dâr-u’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Alî Ebû Mansûr Cemâluddîn. Lisânu’l-‘Arab. Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1994.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. el-Usûl fi’n-nahv. thk. Abdulhuseyin el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1999.
- İbn Ya’îş, Ya’îş b. Alî b. Ya’îş Ebû’l-Bakâ Muvaffakuddîn. Şerhu’l-Mufassal. thk. İmîl Bedî’ Ya’kûb. 6 cilt. Beyrût: Dâr-u’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422/2001.
- İbnu’l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. ez-Zâhir fi me’ânî kelimâti’n-nâs. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1992.
- İbnu’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. eş-Şâfiye fi ‘ilmey et-tasrîf ve’l-ḥaṭ. thk. Salih ‘Abdul’azîm eş-Şâ’ir. Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 2010.
- Khresât, Mahmûd Sâlim İsa. et-Tefsîrâtu’s-savtiyye liz-zavâhiri’s-sarfıyye. Yarmouk: Yarmouk Üniversitesi, Arap Dili Bölümü, Doktora Tezi, 2002.
- Kızıklı, Zafer. “Arap Dilinde İdgâm Kavramı”. Ekev Akademi Dergisi 11/32 (Yaz 2007), 177-196.
- Müberred, Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. el-Muktedab. thk. Abdulhâlık Udayme. 4 Cilt. Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 2010.

- Neccâr, Laţîfe İbrahîm. Devru'l-bunyeti's-sarfıyye fî vaşfi'z-zâhirati'n-naḥviyye ve taḳ'îdihâ. Amman: Dâru'l-Başîr, 1994.
- Semânîni, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Sâbit. Şerhu't-taşrîf li's-Semânîni. thk. İbrahîm b. Süleyman el-Be'îmî. y.y.: Mektebetu'r-Rüşd, 1419/1999.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber. el-Kitâb. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî. 1408/1988.
- Sirâfî, Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân. Şerhu Kitâbi Sîbeveyh. thk. Ahmed Hasan Mehdeli - Ali Seyyid Ali. 7 Cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn. el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv. nşr. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekrem. 9 Cilt. Beyrût: 1405/1985.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn. el-İţkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân. thk. Ahmed b. Ali. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn. el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luġa ve envâ'ihâ. thk. Fu'âd Ali Mansûr. 2 Cilt. Kahire: Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb. thk. Abdulilâh en-Nebehân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâr-u'l-Fikr, 1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahîm b. es-Serî b. Sehl. Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. Esâsü'l-belâġa. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1989.