

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2023/2 | Cilt/Volume: 9 | Sayı / Issue: 2

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör., Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ) Doç. Dr. Halil TEMİZTÜRK (Tekirdağ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKI (Tetova Ü.) Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN
Cumhuriyet Ü.) (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit Ü.) Dr. Nizamettin KARATAŞ (Tekirdağ
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) NKÜ)
Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ) Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ
Doç. Dr. Ramazan AKKIR (Tekirdağ NKÜ) NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz
(Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan
Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar,
(Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak,
(Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.-
Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.-
İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof.
Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman
(Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı
(Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Cağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ
Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.-
Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören
(Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakfı
Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi
Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam
Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam
Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü),
Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya
(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler

Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Alan Editörleri | Field Editors

Ali SEVER (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Muhammed Emin BAYIR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Sümeyra TURAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Yusuf BUHAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Dil Editörleri | Language Editors

Mahmoud Saad Eddin SHABAN (Öğr. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy








tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBİAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor.

Dergimizin on sekinci sayısının (9/2) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Bu sayı, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, kamplara, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle yaşamını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve vatanlarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

Allah'a emanet olunuz.

Dr. Halil İbrahim Delen
hidelen@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the eighteenth issue (9/2), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

This issue is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

May Allah save you.

PhD Halil İbrahim DELEN

hidelen@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Pozitivist Modern Dünya Görüşü ve Kur'ân'ın Genel Kabulleri Bağlamında Başarılı İnsan Portresine Mukayeseli Bir Bakış

A Comparative Look at the Portrait of Successful People in the Con-text of the Positivist Modern World View and the General Acceptance of the Qur'an

Fatih ÇELİKEL

907-940

Hadis Şerhlerinde Şair Katkısı: Mütenebbî Örneği

The Contribution of the Poet in the Commentary of Hadith: the Example of al-Mutanabbî

Adnan ARSLAN - Ahmet ALKAN

941-969

M. Hayri Kırbasoğlu'nun Ignaz Goldziher Savunusuna Eleştirel Bir Yaklaşım (Goldziher'i Anlamak Adlı Çalışması Özelinde)

A Critical Approach to M. Hayri Kırbasoglu's Ignaz Goldziher Advocacy (Specific to His Study Understanding Goldziher)

Ahmet Emin SEYHAN

971-1008

Sosyolojik ve Psikolojik Unsurlar Bağlamında Latife ez-Zeyyât'ın "el-Memerru'l-Dayyık" Adlı Öyküsünün Teknik Analizi

Technical Analysis of Latifa az-Zayyat's Story "al-Mamarru'l-Dayyık" in the Context of Sociological and Psychological Elements

Cengiz PARLAK

1009-1047

Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraati

The recitation of the person who is following the imâm in prayer

Adem YENİDOĞAN

1049-1090

Arap Gramerinde Na't (Sibeveyhi'den Günümüze)

The Argument of Na't in Arabic Grammar (From Sibawayh to the Present)

Süleyman CAN

1091-1122

Rasmus Paludan ve Kur'an-ı Kerim'i Yakma Eylemleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Rasmus Paludan and the Actions of Burning the Qur'an

Musa GELİCİ

1123-1142

İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr

A Person Between Faith and Nifaq Muattib b. Kushayr

Öznur HOCAOĞLU

1143-1164

Ku'ran Okuma Dersinin Meâl Merkezli Yapılması Meselesi: Müfredat İncelemesi

The Issue of Making the Qur'an Recitation Course Based on Meaning/Maal: Curriculum Examine

Hasan Hüseyin HAVUZ

1165-1207

Basit Dilbilgisi Kurallarıyla İ'rab Yapılabilir mi: İ'rabu'l-Avâmili'l-mi'e Üzerine Bir İnceleme

Is It Possible to Do I'râb With Simple Grammar Rules: A Study on I'râb al-Awâmil al-mi'a

Nazife Nihal İnce

1209-1238

Ahmed Reşîdî ve Kâdiriyye Tarîkatının Reşîdiyye Kolu

Ahmad ar-Reshidi and the Reshidiyya Branch of Qadiriyya

Mehmet Emin BENER

1239-1277

Bâ Harf-i Cerrinin Anlam Değeri -Muallakât-ı Seb'a Özelinde-
The Meaning Value of Bâ Harf-ı Cerrı -Specific to Muallakât-ı Seb'a

Nurullah ORUÇ

1279-1309

Tefsir Mukaddimelerinde Mushaf Tarihi Olgusu

The Issue of History of Mushaf İn the Muqaddimas of Tafsir

Fatih CANKURT

1311-1336

**Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımında Dayanak Kabul Ettiği Rivayet Üzerine
Bir Değerlendirme**

An Evaluation on the Narration Accepted by al-Mâtürîdî as a Basis for Tafsîr -
Tawîl Distinction

Şeyma ALTAY

1337-1364

**Benötesi Psikolojide Yer Bulan Tasavvufteki Manevî Uygulama ve Ahlâkî
Değerler**

The Spiritual Practices and Moral Values of Sufism Used In Transpersonal
Psychology

Cemile SAĞIR

1365-1406

**Abū Dhu'ayb al-Khudhalī and His Elegies: The Case of His Elegy to His
Sons**

Ebū Züeyb el-Hüzeli ve Mersiyeleri: Oğullarına Nazmettięi Mersiye Örneęi

Esat AYYILDIZ

1407-1436

**"İslam Medeniyeti" Kavramının Doğuşu ve Şemseddin Sami'de "İslam -
Avrupa Medeniyetleri" Karşılaştırması**

The Birth of the Concept of "Islamic Civilisation" and Comparison of "Islamic-
European Civilisations" in Şemseddin Sami

Celalettin VATANDAŞ - Saniye VATANDAŞ

1437-1464

Zâhirî Âlimlerin Ashâbu'l-Hadis/Ehl-i Hadis Algısı

Perception of Ashab al-Hadith/Ahl al-Hadith of Zahiri Scholars

Hüsamettin KAYA

1465-1494

Arapçada Çok Anlamlılık ve 'Acûz Kasidesi

The Polysemy in Arabic and The Qasîda of 'Ujûz

ÖMER YILDIZ

1495-1511

Hız. Peygamber'e Yönelik "Mecnûn" İthâmının Câhiliye Dilinde Mânâsı

The Meaning of the "Majnun" Accusation Against the Prophet in Jahiliyyah

Zeynep Canan KOÇAK

1513-1542

Tarihî Şartlar Özelinde Beyan Edilen İctihadların İfta Kaynağı Olarak Kullanması Problemi

The Problem of Using İjtihads Declared Specific to Historical Conditions as a Source of İfta

Ahmet ÖZDEMİR

1543-1562

Ateistlerin Siyer'in Mekke Dönemine Bakışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Some Evaluations on Atheists' Perspective on Mecca Period of Sîrah

Ramazan TOPAL

1563-1601

Kaçarlar Döneminde Tarikatların Genel Görünümü ve Tasavvufun Modernizmle Bütünleştirilme Çabaları

General Appearance of Sects İn the Qajar Period and Efforts to İntegrate Sufism with Modernism

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

1603-1638

**Bey' u'l-Vefânın Hukuki Niteliği Hakkındaki Görüşlerin Hanefî Fetvâ
Literatüründeki Kronolojik Gelişimi -4./10-6./12. Yüzyıllar-**

The Chronological Development of Opinions on the Legal Nature of Bay' al-
Wafâ in Hanafî Fatwâ Literature -4th/10th to 6th/12th Centuries-

Okan Kadir YILMAZ

1639-1668

Dârekutnî'nin Teşeyyu' İle İtham Edilmesi

Dârekutnî's Accusation of Teşeyyu'

Metin TEKİN

1669-1699

Varoluşsal Suç Bağlamında Gerçekleşen Ontolojik Çatışmalar

Ontological Conflicts in the Context of Existential Guilt

Oğuzhan ATEŞ

1701-1731

Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci

The Soul's Process of Perfection in al-Fârâbî's Philosophy

Rıza Tefvik Kalyoncu

1733-1768

KİTAP KRİTİĞİ /BOOK REVIEW

Siddiqui, Sohaira Z. M. Law and Politics under the Abbasids: an Intellectual
Portrait of al-Juwayni. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Ömer YILMAZ

1769-1773

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

1775-1780

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 907-940

Pozitivist Modern Dünya Görüşü ve Kur'ân'ın Genel Kabulleri Bağlamında Başarılı İnsan Portresine Mukayeseli Bir Bakış

A Comparative Look at the Portrait of Successful People in the Con-text of the Positivist Modern World View and the General Acceptance of the Qur'an

Fatih ÇELİKEL

Dr. Uzman Öğrt., Meb, Şehit Mehmet Şenol Çiftçi İ.H.O.

Dr. Specialist Teacher, Meb, Martyr Mehmet Şenol Çiftçi İ.H.O.

fatihce81@hotmail.com

ORCID: 000-0002-5301-3046

DOI: 10.47424/tasavvur.1321580

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Çelikel, Fatih. "Pozitivist Modern Dünya Görüşü ve Kur'ân'ın Genel Kabulleri Bağlamında Başarılı İnsan Portresine Mukayeseli Bir Bakış". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 907-940.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1321580>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Başarı bazı kriterlere göre yapılan değerlendirmenin neticesinde ortaya konulan olumlu sonuçtur. Bu konudaki kriterlerin değişmesi, insanın başarı durumu değerlendirmesini doğrudan etkileyecektir. Günümüz dünyası genel itibariyle modern bakış açısının hâkim olduğu bir dönemi yaşamaktadır. Bu yüzden insan başarısı ile ilgili değerlendirmeler genellikle bu bakış açısı üzerinden yapılmaktadır. Modern dönemin kutsaldan uzaklaşan algısında varlık, maddeden ibaret olduğu için, başarının en birinci kriteri de maddî kazanımlardır. Ancak Kur'an'ın varlık tasavvuruna göre madde, varlığın sadece bir boyutudur. Bu sebeple Kur'an'ın başarı kriterleri, kutsal ve metafiziği dışlayan modernitenin kabul ettiği kriterlerden farklıdır. Bu durumda başarılı insanın hangi özellikleri taşıması gerektiği konusu gündeme gelmektedir. Bu makalede, modernitenin sadece maddeyi temele alan dünya görüşü bağlamında Kur'an'ın değerler manzumesi ve çizdiği başarılı insan profili mukayeseli bir bakış açısıyla incelenmektedir. Bu inceleme özellikle özgürlük, iyi/doğru iş, başarı, şehitlik gibi kavram ve değerlerin Kur'an'daki ve pozitivist modern düşüncedeki karşılıkları üzerinden yapılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın genelinde tespit, analiz ve mukayese yöntemleri kullanılmaktadır. Bu çalışma ile teoride modernite ve Kur'an'ın genel anlayışları içerisinde başarı kriterlerinin neler olduğunun tespit edilmesi, böylelikle modern zamanlarda yaşayan günümüz insanına hayatını hangi anlayış ve değerler üzerine inşa ettiği ile ilgili bir tahkik imkânı sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Modernite, İnsan, Başarı.

Abstract

Success is a positive outcome resulting from an evaluation based on certain criteria. Changes in these criteria will directly affect people's assessment of success. Today's world is living in a period dominated by a modern point of view. Therefore, evaluations of human achievement are usually made from this perspective. Since existence is composed of matter in the desecrated perception of the modern period, the first criterion of success is material gains. However, according to the Qur'an's conception of existence, matter is only one dimension of existence. For this reason, the success criteria of the Qur'an differ from the criteria accepted by modernity, which excludes the sacred and

metaphysics. In this case, the issue of what characteristics a successful person should have comes to the fore. In this article, the values of the Qur'an and the successful human profile it draws are examined from a comparative perspective in the context of the worldview of modernity that is based only on matter. This examination will be tried to be made through the equivalents of concepts and values such as freedom, good/right work, success and martyrdom in the Qur'an and positivist modern thought. Detection, analysis and comparison methods are used throughout the study. This study, aims to determine what the success criteria are in the general understanding of modernity and the Qur'an in theory, so that today's people living in modern times will be able to provide an opportunity to inquire about what understanding and values they have built their lives on.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Modernity, Human, Success.

Giriş

Modernite, Aydınlanmadan yirminci yüzyılın sonuna kadar devam eden, karakterini; bireyselleşme rasyonelleşme, sekülerleşme, demokratikleşme ve bilimsel düşüncenin gelişimi gibi unsurların oluşturduğu dönem olarak tarif edilmektedir.¹ Genel dünya görüşü olarak kilise ve onun temsil ettiği dünyaya ve kavramlara başkaldırı olarak Batı'da ortaya çıkmış bir süreci ifade etmektedir. Kökeni Rönesans'a kadar uzanan bu olgu, Aydınlanma ile birlikte güçlenmiştir. Günümüze gelindiğinde ise moderniteden etkilenmemiş bir toplum, coğrafya, kültür havzası kalmamıştır. Yaygınlık açısından küresel bir etki gösteren modernlik, yoğunluk açısından günlük yaşamın en özel ve kişisel özelliklerini değiştirme aşamasına ulaşmıştır.²

Gerçekliğin fizikî âlemden ibaret olduğu kabulünü sorgulanamaz ve vazgeçilemez bir hakikat olarak kabul eden modern bilim anlayışı³ üzerine yükselen modernizm, insanlık için doğru olarak belirlediği ilkeleri bu kabule göre inşa etmiş, değerler sistemini de bu ilkelere göre dizayn etmiştir. Hayatı-

¹ Anthony Giddens - Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Egin, (Ankara: Phoneix Yayınevi, 2018), 28.

² Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 12-13, 27.

³ Ahmet Cevzci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 598.

nı, içselleştirdiği değerler doğrultusunda yaşayan insanoğlu geçmişte bir değer, daha çok ilâhî bir öğretiyeye dayanıyor olması sebebiyle benimserken, modern zamanlarla birlikte bu yetkiyi kendi uhdesine almış, başarı, kayıp, kâr, zarar, özgürlük gibi kavramların ve değerlerin içini çağdaş dünyanın kabulle-ri ekseninde doldurmuş, bir anlamda bunları yeniden üretmiştir.

Bu dünya var olduğu müddetçe insanoğluna hidayet etmek üzere gönderilen Kur'an-ı Kerim, ahkâm, ibadet ve inanç kitabı olduğu kadar ayrıca bir ahlâk kitabıdır. Ahlâkın temelde bir değerler manzumesi olduğu gerçeği bizlere Kur'anî ahlâkın, Kur'anî değerler sistemi üzerine inşa edilmiş olması gerekliliğini hatırlatmaktadır. Bu noktada çağdaş değerlerin kutsandığı bir atmosferde yaşayan günümüz Müslümanının karşısına bir tarafta Kur'an'ın talim ve teşvik ettiği değerler manzumesinin diğer tarafta ise az veya çok bir şekilde hemen her kesimi etkisi altına alan modern değerlerin yer aldığı bir tablo çıkmaktadır. Günümüz Müslümanı böylesi farklı değerler dünyası karşısında kendisine bir rota belirlemek zorundadır. Her ne kadar bu değerler mutlaka birbirini nakzetmek zorunda olmasa da ilâhî menşeli bir değer ile meşruiyetini insanın kendisinden alan bir değer - aynı kavramla ifade edilse de - aynı olguyu ifade etmeyecektir. Dolayısıyla bu noktada zarf kadar mazrufun da incelenmesi gerekmektedir. Zira insan olmanın anlamını müdrük bir bireyden beklenen, hayatını üzerine inşa ettiği değerlerin muhtevasını, menşeni ve meşruiyetini doğru bir şekilde tespit etmesidir. Tersinden ifade edecek olursak; insan, yaşadığı hayatın hangi değerlere istinad ettiğini, bu değerlerin kaynağını ve doğruluğunu tahkik etmedikçe nasıl bir hayat sürdüğünün dolayısıyla nasıl bir insan olduğunun farkında olamayacaktır. Bu bağlamda Kur'an'ın başarı, kâr, zarar (kayıp), cömertlik, üstünlük, fazilet gibi değerlerin içini nasıl doldurduğu ve pozitivist modern dünya görüşünde bu kavramların karşılığının ne olduğunun mukayeseli bir bakışla incelenmesi hayati önem arz etmektedir.

Bu çalışma Kur'an'ın çizdiği başarılı insan profilinin, pozitivist modern anlayıştaki başarılı insan prototipi karşısındaki durumunu konu edinmekte ve bu iki prototipi mukayeseli bir bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. Yapılacak olan mukayesede, her iki anlayışın idealize ettiği dünya görüşü ve değerler sistemi esas alınacak, istisnâî durumlar söz konusu edilmeyecektir. Kur'an'ın çizdiği başarılı insan profilini tüm özellikleriyle incelemek bu maka-

lenin sınırlarını aşacağından tespit edilen temel kriterler ve özellikler üzerinden bir mukayese yapılacaktır. Bu noktada bu çalışmanın amacının kapsamlı bir modernite incelemesi olmadığına altını çizmek isteriz. Bu çalışma ile yapılmak istenen modernitenin pozitivist yüzü ile Kur'ân'ın dünya görüşü açısından başarılı insanın neye karşılık geldiğini ortaya koymaktır. Kanaatimizce moderniteyi tüm dünyayı dönüştürebilecek bir potansiyele ve etkinliğe ulaştırılan şey, başka pek çok faktörden önce modern bilim ve buna bağlı teknik gelişmelerdir. Bu gelişmelerin ortaya çıkmasına sebep olan modern bilim anlayışının dayandığı felsefe ise temelde pozitivistdir. Dolayısıyla çalışma boyunca yapılan mukayeselerde modern dünya görüşünün şekillenmesinde önemli bir rolü olan pozitivist anlayışın kastedilmiş olduğu, modernitenin bu yönüyle ele alındığı unutulmamalıdır. Yapılan incelemelerde literatürde konuyla ilgili böylesi bir çalışmayla karşılaşmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın günümüz insanına yaşadığı çağın hâkim zihniyetini tanıma ve hayatını neye göre sürdürdüğünü test etme imkanını sunması amaçlanmaktadır.

1.Moderniteye Genel Bir Bakış

Modern lafzının kökeni Latince “modernus” sözcüğüne dayanır. Modernus ise yine Latince’de “şimdi, hemen” manasındaki “modo” sözcüğünden türetilen bir lafızdır.⁴ Modern sözcüğü kavramsal düzlemde incelendiğinde, daima eski olandan farklı olana, ilerlemiş olana yani yeniye gönderme yaptığı görülür. Yeni bir çağı ifade etmesi yönüyle modernite kavramının kullanılışı, yerini Kantçı evrensel tarihte bulur, Hegel bu tarihe yeni bir biçim verir. Önceki dönemlerde Hristiyanlık döneminin pagan döneminden farklılığını ifade etmek üzere kullanılan modernus kelimesi, Hegel tarafından modernity (modernite) şeklinde “yeni dünya, Reform ve Rönesansı” orta çağlardan ayırıştırarak için geliştirilir.⁵ Bu kavramla kastedilen zaman dilimi, Rönesans ve Reform, Yeni Dünya'nın bulunuşu gibi olayları yani orta çağ ile modern zamanlar arasındaki kesişimi bir diğer ifadeyle tarihi eşiği ihtiva eder. Bazı yazarlar moderniteyi Rönesans ile sınırlasalar da bunun tarihsel bir kesinlik ifade etti-

⁴ Sezgin Kızılcılık - Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü* (İzmir: Saray Kitabevleri, 1996), 385; Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 88.

⁵ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 65.

ğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira bu konuda farklı dönemlere atıf yapıldığı da bilinmektedir.⁶ Bununla birlikte Hegel'in modern sözcüğünü Hristiyan Almanlara ait dünyayı tanımlamak için de kullandığı dikkate alındığında, bu kavramın mekânının Avrupa kıtası olduğu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi Hint medeniyeti, Çin uygarlığı yahut Doğu bilimi için 'modern' kavramı kullanılmamaktadır.⁷

İlerleme ve yenilik modernitenin adeta itici gücüdür ve modernlik düşüncesinin özünde gelenekle bir karşıtlık yer almaktadır. Her ne kadar modern toplumların en moderninde dahi gelenek bir şekilde rol almaya devam etse de bu rol, sanıldığı kadar kayda değer bir mahiyet arz etmemektedir. Zira gerekçelendirilerek haklılık kazandırılmış bu gelenek dahi iğreti giysiler içerisinde bir gelenektir ve kimliğini modernitenin düşünümSELLİĞİNDEN alır.⁸ Özetle tarif etmek gerekirse modernite, on beşinci ve yirminci yüzyıllar arasında gerçekleşen entelektüel, sosyal ve kültürel dönüşümü ifade eden sosyal bir olgudur.⁹ Bununla birlikte bu kavram aşırı derece genelleştirilmiştir ve bünyesinde farklı sosyal süreçleri barındırdığı için analitik olmaktan ziyade büyük ölçüde betimleyicidir.¹⁰

1.1.Modernitenin Tarihi Serüveni

Modernite pek çok toplumsal olgu gibi bir anda ortaya çıkmamış, kendisini besleyen olaylar zinciri, teorik sâikler vb. etkenler neticesinde teşekkül etmiştir. Bu olguyu şekillendiren tarihsel arka plan; özetle Rönesans, Akıl Çağı, Aydınlanma Çağı, İdeolojiler Çağı başlıkları altında incelenebilir.

Rönesans: Modernitenin fitilini ateşleyen Rönesans, genel olarak, Avrupa'da on beşinci yüzyıl ile on altıncı yüzyılda yaşanan Antik Yunan felsefesine dönüş eşliğinde skolastik düşüncenin reddedilip, bunun yerine natüralist

⁶ Fatmanur Altun, "Modernite ve Modernizm: Batı-İçer Bir Tartışma", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 6 (2) (2021), 99.

⁷ Şeyhmus Demir vd., "Türk Modernleşmesi: Eleştirel Bir Bakış", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2008), 77-78.

⁸ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 42-43.

⁹ Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, 72. Giddens kendi tanımında modernlik sürecinin başlangıcı olarak on yedinci yüzyıla işaret eder ve Avrupa menşeli oluşuna vurgu yapar. Ona göre bu süreç devam etmektedir. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 9-10.

¹⁰ Giddens - Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, 28.

bir anlayışın ikâme edildiği dönem olarak tarif edilmektedir. Rönesans felsefesi insan merkezlidir. Pozitif, empirist bilgi anlayışının benimsendiği Rönesans felsefesinde insan zihni sadece pasif bir alıcı olarak görülmemiş, zihni etkinliği öne çıkaran aktivizm, iradecilik ve bireycilik ile birleştirilmiştir.¹¹

Akıl Çağı: Aydınlanma'nın kaldıraç gücü olarak nitelenen Akıl Çağı, akli her alanda merkeze alan, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında başlayıp, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan zaman dilimini ifade eder. Bu çağın karakteristiğini şekillendiren üç önemli kabul bulunmaktadır. Bunlar; ezeli ve ebedî doğruların teşkil ettiği rasyonel bir düzen vardır, insan zihni bunları idrak edebilecek kapasiteye fazlasıyla sahiptir, insanın bu doğruları anlayacak zihni, ayrıca bu doğrular temelinde tercihte bulunmaya yetkin bir iradesi vardır.¹²

Aydınlanma çağı sonraki dönemler açısından daha merkezî bir öneme sahip olması hasebiyle bu dönemi diğerlerine kıyasla daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışacağız.

Aydınlanma Çağı: Avrupa'da akli mutlak otorite kılma ve bireyin bilincini bilginin ışığında aydınlatma doğrultusundaki çabalarıyla temâyüz eden kültürel bir döneme tekâbül etmekte, bilimsel keşif ve felsefî eleştiri çağı olarak tarif edilmektedir. Bu dönem bazılarınca on yedinci yüzyılın ikinci yarısında başlayıp, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğini kapsarken,¹³ bazılarına göre Aydınlanma Çağı olarak isimlendirilen dönem on sekizinci yüzyıldır.¹⁴ Bununla birlikte gerçek Aydınlanmanın on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında eytişimsel ve tarihsel özdekçiliğin açıklanmasıyla gerçekleştiğini öne sürenler de bulunmaktadır.¹⁵

Aydınlanmayı başlatan soru aslında daha önceleri de gündem olmaktadır. Ne var ki insan varlığının anlamı ve bu dünya içerisindeki yeri sorunu on sekizinci yüzyılda en geniş ölçekte ele alınmış, bu soruna verilen yanıtların ve

¹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 737; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1993), 181-182.

¹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 31.

¹³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 88.

¹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 327; Demirel, "Tarihte Bir Kırılma: Modernite", 18.

¹⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (Byy. Remzi Kitabevi, ts.), 1/117.

bunlara temel olan düşüncelerin Batı dünyasının kültüründe çok derin etkileri olmuştur. Rönesanstan bu yana gelen ve Aydınlanma ile birlikte olgunlaşan akılcılık ile insanoglu pozitif bilimlerde ilerlemesinin neticesi olarak doğa üzerinde egemen olmuştur. Artık yapılması gereken şey doğa karşısında başarı kazanan aynı akıllı, kültür dünyasına da uygulamak, matematik doğa bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla egemen olmaktır.¹⁶

Aydınlanmanın modern toplumların oluşmasında önemli bir rolü olduğu bilinmektedir.¹⁷ Bu durumda Aydınlanmaya karakterini veren eğilimlerin modern toplumlara da dolaylı yoldan şekil verdiğini söylemek mümkündür. Peki Aydınlanmaya karakterini veren başlıca eğilimler nelerdir? Aydınlanma genel bir biçimde değerlendirildiğinde kendisine ana rengini veren başlıca akımların, hümanizm, deizm, ateizm, ilerlemecilik, akılcılık ve evrenselcilik olduğu söylenebilir.¹⁸

Aydınlanmanın temel din anlayışı, "akıl dini" şeklinde ifade edilebilir. Buna göre akıl dini, akılla bulunmuş olan aklın benimsediği dindir ki kanaatimizce bunun sonucu akıllı tanrılaşmaktır. Her ne kadar Locke ve Wolff gibi bazı Aydınlanmacı düşünürler akıl dinini, vahye dayalı bir din olan Hristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmış olsa da diğerleri böyle bir uzlaşmaya ihtiyaç duymaksızın yegâne ve doğal din olarak akıl dinini kabul eder. Bunlar genelde deistlerdir.¹⁹

İdeolojiler Çağı: Felsefe tarihinde 19. yüzyıla verilen ad olarak bilinen İdeolojiler Çağı, Varoluşçuluk (Egzistansiyalizm) olarak da isimlendirilir.²⁰ Bu dönemin düşünürlerine örnek olarak Kant, Nietzsche, Hegel, Marx gibi isimler zikredilebilir. Dünyada insanı mutlu etmeyi hedef edinen ve yeryüzünde bir cennet sunma vaadinde bulunan birbirine zıt ideolojilerin çoğunluğu netice olarak totaliter rejimler üretmekten kendini kurtaramamıştır. Dinin kitleleri uyutan bir afyon olarak görüldüğü bu dönemde bazı ılımlı yaklaşım-

¹⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 326-327.

¹⁷ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları 2001), 15-16.

¹⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 88-89.

¹⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 362.

²⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 449.

lar olsa da bütün bu ideolojilerin ortak noktası sekülerizme olan bağlılıklarıdır.²¹

Modernite: Bazı araştırmacılara göre Modernite 1630-1940 yılları arasında kapsamaktadır. Bundan sonrası ise postmodernite olarak isimlendirilmelidir. Bazılarına göre ise feodalizm sonrası Avrupa’da ortaya çıkan, yirminci yüzyıla gelindiğinde dünya çapında etkiye sahip olan kurumları ve davranış biçimlerini ifade eden bir dönemdir ki bu kabaca sanayileşmiş dünyaya karşılık gelen bir dönem olarak anlaşılabilir.²² Bu sınıflandırmadan hareketle dünyanın çoğu kesiminin henüz modern dönemi idrak ettiğini dolayısıyla bu dönemin postmodernite ile birlikte varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Anlamlandırmayı aşkın olandan soyutlayan pozitivist modern dünya görüşünün varoluşla ilgili; “insan nedir, niçin buradadır, ölüm sonrası hayat var mıdır?” gibi sorulara tamamen maddî gerçeklikler üzerinden yanıtlar üretmeye çalıştığı ve çoğu zaman üretmiş olduğu cevaplara “bilimsel” etiketini yapıştırdığı öne sürülmektedir.²³

1.2.Modern Bilim

Modern bilimin temelleri, Kopernik’in kozmolojide başlattığı, Kepler ve Galilei’nin araştırmaları ile devam eden süreçle atılmıştır. Kilisenin tartışmasız otoritesine bir başkaldırı olarak başlayan bu süreçte, yapılan araştırmalar neticesinde tabiat olaylarının aşkın bir güce bağlanmadan doğal nedenlerle açıklanabileceği kabul edilmiş, deney ve tümevarım yönteminin gerçekliğe ulaşmanın ve ilerlemenin yegâne yolu olduğu düşünülmüştür. Bilimin modernleşmesi sürecinin başlangıcındaki faaliyetleri tamamen entelektüel çabalardan ibaret görmek doğru değildir. Sürecin içerisinde bu alandaki bilimsel çalışmalar ve entelektüel faaliyetler temel belirleyici olsa da herhangi bir üst gaye olmaksızın sadece pratikteki ihtiyaçları giderme güdüsü ile yapılan çalışmaların da bilimin modernleşmesine katkı sunduğu söylenebilir. Söz gelimi deniz ticareti ile uğraşanlar, rüzgarların hareketlerini, pusula göstergelerini Batlamyus’un küresel atlasını yerinden etmek için değil, kendi ihtiyaçlarını

²¹ Demirel, “Tarihte Bir Kırılma: Modernite”, 18.

²² Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 28-29. Ayrıca bk. Giddens - Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, 29.

²³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 603; Demirel, “Tarihte Bir Kırılma: Modernite”, 18-19.

karşılama üzere öğrenmek istedikleri bilinmektedir. Dolayısıyla modern bilimin kaynağının sadece akademisyenlere değil, bir yan unsur olarak günlük ticaret, zanaat uygulamalarına da dayandığı söylenebilir.²⁴ Bu bağlamda pratik zeminin geleneksel bilim paradigmasını zorlamasının, daha büyük kuramsal değişikliklerin önünü açtığını söylemek mümkündür. Bu değişikliklerin en önemlisi varlık tasavvuruyla ilgilidir. Buna göre bilimin içeriksel olarak yönü önemli ölçüde değişmekte, varlık yalnızca niceliksel yapıya indirgenmektedir.²⁵

Modern bilim anlayışının merkezinde, mekanik dünya kavramı yatmaktadır. Bu kavram, evrenin belli yasalara göre işleyen kocaman bir aygıt olduğu düşüncesine dayanır. Bilim dünyasının benimsediği genel kabule göre, kâinat tamamen maddeden ibarettir, evrendeki tüm olaylar maddenin zaman ve mekandaki hareketince, maddenin hareketi de evrendeki güç yasalarınca belirlenir. Dolayısıyla maddî düzlemde fizikî evrende bir fenomeni oluşturan koşulların ve etmenlerin bilgisine ulaşmak, o fenomeni anlamının geçer şartıdır. Yani modern bilimde ereksel açıklamanın yerini mekanik açıklama almaktadır. Bir başka deyişle modern bilim, maddeyi ve varlık alanını kendi dışında değil de tamamen niceliksel yönden, kendi terimleriyle açıklayan bilim anlayışıdır.²⁶ Dolayısıyla evreni ve evren içerisinde gerçekleşen olayları uzay zaman dışında dış, üst, metafizik bir sebebe dayandırmanın bir anlamı yoktur.

Natüralist, pozitivist ve metaryalist bir yaklaşımı yansıtan bu anlayış Modern/Pozitivist bilim paradigmasının adeta âmentüsü ve temelidir. Özetle modern bilim, tartışmasız bir şekilde kabul edilen, olguların maddî gerçeklikten ibaret olduğu ve bunların ancak deney ve gözlem yoluyla anlaşılacağı varsayımına dayanmaktadır.

Öte yandan günümüze gelinceye kadar bilimin modernleşerek toplum üstü bir faaliyet olarak değerlendirilmesi ve bir anlamda mit hâline gelerek

²⁴ Patricia Fara, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, çev.: Aysun Babacan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 134-135, 152.

²⁵ Yakup Kahraman, "Modern Bilim ve Din", *Milel ve Nihal Dergisi* 12/2 (2015), 152.

²⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 598; Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 63; Dursun Bostan, *Aydınlanma ve Postmodernizm*. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 43.

sanat, eğitim, siyaset gibi pek çok alanda ayrıca ontolojik ve epistemolojik kurguların merkezinde yer almasında pratikte sunduğu büyüleyici teknolojinin payı göz ardı edilemez. Yorumlamacı sosyolojiyi doğal sosyolojiye yeğleyenlerin dahi bilimsel çalışmalardan kaynaklanan teknolojik gelişmelere bakarak toplum bilimlerini doğa bilimlerinin yoksul bir akrabası olarak görmesi pratikteki başarının zihinlerde oluşturduğu söz konusu etkiye çarpıcı bir örnektir.²⁷ Bütün bunlarla birlikte bilimin pratikteki göz alıcı başarısından beslenen bu algı, insanoğlunun bilim ile mutluluğu, maddi ilerleme ile manevi ilerlemeyi aynileştirmek gibi bir yanılgıya düşmesine sebep olmuştur.²⁸

Modern bilimin önemli sonuçlarından biri hazcılığa alan açması ise bir diğeri maddî alana dair açıklamalarında Tanrı'yı adeta gereksizleştirerek, din karşısında kazanan tarafın kendi olduğunu kabul ettirecek başarılarla imza atmasıdır. Bu ise yukarıda dikkat çekildiği üzere modern bilimin dinin inanç yerine yeni bir inanç olarak bilimciliği ikame etmesini netice vermiştir.²⁹

Bu noktada modernite ile modern bilimi aynileştirmenin kaba bir yaklaşım olduğu söylenebilir ancak bu bilim anlayışı ile yetişen modern insanın varlık tasavvurunun az veya çok bundan etkilenmesi veya buna göre şekillenmiş olması sürpriz değildir. Şayet modern bilim, moderniteyi oluşturan detay bir unsur olsaydı bu durumda böylesi bir yaklaşımın uygun olmayacağı söylenebilirdi. Oysa modern bilimin, moderniteyi oluşturan temel paradigmalardan olduğu ve günümüzde dahi modernizmin özü olarak anlaşıldığı bilinmektedir.³⁰ Dolayısıyla burada bir aynilik olmasa da ciddi bir etkinin ve belirleyiciliğin varlığından söz etmek mümkündür.

1.3.Modernitenin Ahlak ve Değer Anlayışı

Modern bilimin gelişimiyle birlikte artık insanoğlu, insana ait tüm değer yapısını yeniden inşa edebileceğine inanır olmuş,³¹ bu doğrultuda insana yön veren ahlâkî öğretilerin muhtevası çeşitli yaklaşımlar üzerinden yeniden durulmuştur.

²⁷ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 44-45.

²⁸ Kahraman, "Modern Bilim ve Din", 155.

²⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 599.

³⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 599.

³¹ Kahraman, "Modern Bilim ve Din", 153.

Modern ahlâkî öğretiler genelde öznelci-nesnelci, doğacı-heyecancı, sonuçu- ödevci öğretiler olmak üzere üç kategoride mütalaa edilebilir. Ancak bütün bu öğretiler, kaynağı itibariyle beşerîdir ve mütekâmil normatif bir ahlak sistemi kurma konusunda yetersizdir. Söz gelimi heyecancı kurama göre ahlaki yargılara ilişkin duygular, yemekten sonra hissedilen hoşnutluk duygusuna benzetilir. Buna göre yemekten hissedilen hoşnutluğun doğru ya da yanlış olarak nitelenemeyişi gibi, ahlaki yargılara yönelik olan duygular da doğru ya da yanlış olarak nitelenemez. Yahut öznelci kurama göre “hırsızlık yanlıştır” gibi en temel ahlaki yargıların dahi doğru veya yanlış olduğu söylenemez. Ne var ki ahlakta öznelciliğin, değer rölativizmini meydana getirdiğini bunun ise önlenemez problemlere temel oluşturduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Nesnelci kuramda ahlâkî yargıların genel geçer bir mahiyet arz edebileceği savunulur. Ancak burada da kuramın belirleyicisi ve bu yargılara anlam atfeden insan olduğu için bu yargıların neden genel geçer doğru kabul edileceği sorusunu tatmin edici bir şekilde cevaplamak mümkün görünmemektedir.³²

Modern ahlak kuramlarının ahlak anlayışlarını, metafiziği dolayısıyla ilâhî otoriteyi ve ahireti yok sayarak temellendirmeye çalışmaları tabii olarak pek çok problemi gündeme getirmiştir. Söz gelimi ilâhî otoritenin yerini vicdanın aldığı, inançların ve değerlerin rolünün akla devredildiği modern dünyada, aşkın olan içkin hâle getirilip dünyevileştirilmiştir. Buradaki en önemli sorun ise ahlâkın kaynağı problemidir. Zira ontolojik olarak kendisinden üst seviyede bir kaynağa dayanmadığı müddetçe insanoğlunun normatif ahlâk kurallarını temellendirmede boşluğa düşmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler'de “Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu.” şeklinde formülize edilebilecek ifadeleri,³³ bahsini ettiğimiz gerçeğin veciz bir ifadesidir.³⁴

Modernitenin her şeyi maddeye indirgeyen varlık tasavvuru, bilim anlayışına da ahlâk tasavvuruna da yansımış, insanın rasyonel olmayan yönleri

³² Mehmet Vural, *İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 347-348.

³³ Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 868, 890.

³⁴ Vural, *İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış*, 381.

ihmal edilmiş, metafizik boyutu görmezden gelinmiştir. Bu yüzdendir ki, fiziksel görünüş, bedensel hazlar gibi somut ve hissî olgular esas alınmıştır. Nitekim 1990 yılında yapılan bir araştırmada Batı Avrupa'da Tanrıya inananların oranı %70 olmasına rağmen ölüm sonrası diriliş ve ahiret inancının yaklaşık olarak %35 seviyelerinde seyretmesi,³⁵ maddeci varlık tasavvuruna dayanan modern bilimin³⁶ inanç sahasında da etkili olduğunu gösteren dikkat çekici bir örnektir.

Konunun insan psikolojisiyle ilgili boyutu da pek iç açıcı değildir. Modernitenin bu sahada da ortaya koydukları sınırlıdır ve mevcut sorunları çözecek yeterliliğe sahip değildir.³⁷

2. Kur'an'ın Çizdiği Başarılı İnsan Prototipinin Özellikleri

Cenâb-ı Hak, yarattıklarının pek çoğuna üstün kıldığı insanoğluna³⁸ bu üstünlüğün altını dolduracak donanım ve kabiliyetler ihsan etmiştir ki bunların başında ruh gelir. Kimi müfessirlere göre Cenâb-ı Hakk'ın insanı iki eliyle yarattığını söylemesi,³⁹ onun bedeni gibi ruhunun da tamamen kendi sanatı olduğuna işaret eder.⁴⁰ Bedeninin adeta dünyanın küçültülmüş bir örneği şeklinde yaratılması gibi insana manevi anlamda benzersiz bir potansiyel verilmesi de ilâhî sanatın iki boyutlu oluşundan kaynaklanır. Bu potansiyeli nedeniyle ki, insanoğlu bir çiçeği istediği gibi bir baharı istemekte, bir baharı arzu ettiği gibi cenneti de dilemektedir. Farklı bir mekândaki dostunu görmek istediği gibi ahirete intikal etmiş dostlarını da görmek istemektedir.⁴¹ Yine bir yakının çektiği sıkıntıdan etkilendiği gibi dünyanın en ücra köşesinde eziyete uğrayan insanlardan da müteessir olması da geniş ve hassas potansiyeli sebebiyledir. Ancak insana verilen bu potansiyel tek boyutlu olmayıp, kendisini

³⁵ Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, çev. Akif Demirci, (İstanbul: Küre Yayınları, 2000), 27-28.

³⁶ Günümüzde de hakim olan modern bilim anlayışında genel olarak canlılığı sağlayan ilk nedenin bilinmemesinin bunda payının olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

³⁷ Adnan Aslan, "Modernite Dine Bir Alternatif Olabilir mi?", *Rıhle Dergisi* 1/3 (Aralık 2008), 24.

³⁸ İsrâ 17/70.

³⁹ Sâd 38/75.

⁴⁰ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 5/89.

⁴¹ Bedüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 319.

aşağuların aşağısına düşürebilecek veya en üst seviyeye çıkaracak bir mahiyete sahiptir.⁴² Allah bu denli değerli nimetlerle, sınırsız arzularla ve farklı kabiliyetlerle donattığı insanı başıboş bırakmamakta, kendisini gerçekleştirme için insanoğluna dünya hayatındaki bu nimetleri ne şekilde kullanması gerektiğini öğretmektedir. Peygamberler ve onlara verilen ilâhî kitapların tamamı, bu gayenin, yani insanın kendini gerçekleştirme, bu imtihan dünyasından alınmanın akıyla çıkması için birer rehber, birer vasıta. Peki Allah'a göre başarının kriteri nedir? Bu sorunun cevabını aşağıdaki başlıklar altında mütalaa edeceğiz.

2.1. Kur'an'ın Çizdiği Başarılı İnsan Açısından Felâh Kavramı

Felâh lafzı sözlükte hayır üzere kalmak, kurtuluş, başarı anlamlarına gelir. Ezherî'ye göre (öl. 370/980) cennetliklere muflihûn (kurtulanlar, başarıya ulaşanlar) denmesinin sebebi, sonsuza değin orada kalma başarısına nâil olmalarıdır.⁴³ Bu lafzın ayrıca "yarmak" anlamına geldiği ve çiftçilere toprağı yarıp tohum ektikleri için fellâh denildiği aktarılır.⁴⁴ Kur'anî bir kavram olarak felâh, kişinin dini ve ahlâkî sorumluluklarını yerine getirmesi neticesinde dünyada elde edeceği başarı ve mutlulukla, ahirette nâil olacağı sonsuz kurtuluş ve saadeti ifade etmektedir.⁴⁵

Kur'an'da felâh lafzının if'âl babından türetilmiş olan أَفْلَحَ ve türevi sözcükler yaklaşık kırk yerde zikredilmektedir.⁴⁶ Bu ayetler incelendiğinde; iman etmek, namaz kılmak, zekat vermek, emanete riayet etmek, namuslarını korumak, sözlerinde ve anlaşmalarında doğru olmak,⁴⁷ doğruya davet etmek, iyiliğı emretmek kötülükten sakındırmak,⁴⁸ ahirette gerçekleşecek muhasebe de iyi amellerin ağır basması,⁴⁹ mal ve can ile cihad etmek,⁵⁰ i'sâr hasletine

⁴² et-Tîn 95/4-5.

⁴³ Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 2/547.

⁴⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.), 3/233.

⁴⁵ Adil Bebek, "Felâh", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/300.

⁴⁶ Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kâhire: Dâru'l-Kütübu'l-Misriyye, 1945), 480-481.

⁴⁷ el-Mü'minûn 23/1-8.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/104.

⁴⁹ el-A'râf 7/8.

⁵⁰ et-Tevbe 9/88.

sahip olmak,⁵¹ Allah'a ve Resûlune düşmanlık edenlere sevgi beslememek⁵² gibi çeşitli özelliklere sahip olanların kurtulacağı yani başarılı olacakları bildirilir.

Mü'minûn suresinin girişinde temel özellikleri itibariyle bir mü'minin taşınması gereken vasıflar zikredilir. Bu özellikler Kur'an'ın kurtulan, kazanan, başarılı mü'min prototipini oluşturmaktadır. Bu nitelikler sırasıyla; iman etmek,⁵³ derin bir huşû ile namaz kılmak, anlamsız faydasız işlerden uzak durmak, zekât vermek için faaliyette bulunmak, iffetlerini korumak, sözünde doğru, ahdinde emin olmak gibi hasletlerdir.⁵⁴

Konuyla ilgili olarak müfessirler bu ayetlerin Cenâb-ı Hakk'a, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) inanan ve onun getirdiklerini onaylayan ve ayetlerde zikredilen niteliklerle donanmış olan mü'minlerin cennetteki sonsuz mutluluğu elde etme başarısına nâil olacaklarını anlattığını ifade ederler.⁵⁵ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ayetteki felâh kavramını "zafer kazanmak" yani başarılı olmak şeklinde tefsir etmesi, Kur'an'ın başarıyı nasıl tanımladığını göstermesi açısından manidardır.⁵⁶

Her ne kadar ilgili ayetler, başarılı olanların kimler olduğunu ve başarı için neyin ölçü alınması gerektiğini açık bir şekilde beyan etmiş olsa da ilgili

⁵¹ el-Haşr 59/9.

⁵² el-Mücâdele 58/22.

⁵³ İnsanın başarılı olarak anılabilmesi için atması gereken ilk adım, yaratıcısına inanmak ve O'nu tanımaktır. Kur'an'a göre gerçek başarının birinci kriteri budur. el-Câsiye 45/30. Kendisine gelen delillere gözünü kapayan insan, bu dünyada hangi parlak kazanımları elde ederse etsin Kur'an'a göre son derece başarısızdır. Âl-i İmrân 3/11; el-En'âm 6/12, 20; el-A'râf 7/72. Ancak bu noktada kendisine davetin ulaşmadığı veya sahil ve ilgi uyandırıcı bir surette ilâhî mesajın iletilmediği kişilerin konu dışı olduğunu belirtmek isteriz. Bu kişilerin durumu için bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, ts.) 102-103; Metin Yurdagür, "Fetret", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/476-479.

⁵⁴ el-Mü'minûn 23/1-8.

⁵⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Kâhire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001), 5/17; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 7/451; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/177; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 23/258.

⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/174.

ayetleri bir de tarihi arka planına inerek anlamaya çalışmak sözünü ettiğimiz Kur'ânî perspektifi daha görünür kılacaktır. Nitekim bu ayetlerin nüzul ortamı dikkate alınmadığı müddetçe tam olarak kavranamayacağını öne süren Mevdûdî (ö. 1399/1979), âyetin nâzil olduğu vasatı şu şekilde tasvir eder: Bir yanda lüks ve refah içerisinde yüzen, o günün mevcut lezzetlerinden alabildiğine yararlanan ve işleri sürekli yolunda giden Mekke'nin kibirli müşrikleri, diğer yanda ise çoğunluğu zaten yoksul ve kimsesizlerden oluşan, sıradan bir hayat sürmenin bile kendileri için lüks olduğu müslümanlar vardır. İşte tam bu vasatta nâzil olan *فَذُوقُوا الْعَذَابَ الْمُؤْمِنُونَ* "Şüphesiz mü'minler kurtuldu, gerçek başarıya ulaştı"⁵⁷ ifadesi inkârcılara başarı ve başarısızlığın gerçek kriterinin onların zihinlerindeki gibi olmadığını anlatır. Bu, onların övündükleri, zihinlerinde doğru yolda olmanın ve başarılı olmanın ölçütü olarak kodladıkları şeylerin, tamamen yanlış değerlendirmelere dayandığını gösteren ilâhî bir manifestodur. Çünkü onların başarı kriteri olarak gördükleri şeyler, mahiyeti gereği geçici ve sınırlı olup, sonucu ise hüsrandır. Dolayısıyla biçmiş oldukları roller hiç de kendilerinin tevehhüm ettiği gibi değildir, zâhiren kazananlar kayıpta, kayıpta olanlar ise büyük bir kazanç içerisinde.⁵⁸

Kur'ân'ın o günkü inkârcıların değerler dünyasında yapmış olduğu bu devrim, üzerinde ciddi bir şekilde durulması gereken bir kırılma noktasıdır. Bunu kavrama adına bir an için o güne gittiğimizde, hayatları her an tehlikede olan, ibadetlerini bile açıktan yapacak bir imkâna sahip olmayan, kısaca zâhiren acınacak bir durumda olan yoksul mü'minleri ve karşılarında neredeyse her istediğini elde edebilen, her biri o coğrafyanın küçük birer kralı hükmündeki inkârcıları görürüz. Maddî şartlar açısından mü'minler için dünyevî başarının adeta imkânsız görüldüğü bir tablo söz konusudur. Ancak Kur'ân ortaya koyduğu perspektifle mü'minler için hiçbir ışığın görülmediği tabloyu tamamen tersine çevirmektedir. Kur'ânî tabloya bakıldığında işkence altında ölen Sümeyyeler, Yâsirler veya sürekli hakarete, aşağılanmaya maruz kalan mü'minler başarılı sayılmaktayken, zevk ve refah içerisinde hayat sürerek bu dünyadan göç eden müşrikler başarısızlığın timsali olarak gösterilmektedir. Bu aslında hayatı sadece bu dünya ile sınırlayan zihinlerin bir anlamda alt üst olmasıdır. Hatta Kur'ân'ın ortaya koyduğu ölçü o günkü müşrikler kadar bu-

⁵⁷ el-Mü'minûn 23/1.

⁵⁸ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3/398.

günün seküler modern insanı için de şok edici bir etkiye sahiptir. Zira modern insan da tıpkı o günün inkârcısı gibi, başarı ile dünyevi kazancı eşitlemesi sonucu kazandıkça başarılı olduğu vehmine kapılmakta, hayatını tamamen bu anlayış üzerine inşa etmektedir. Adeta üzerinde büyük bir konsensüsün olduğu bu anlayış, derecesine göre müslüman bireylerin dahi zihinlerini işgal etmektedir.

Şu bir gerçektir ki modern insanın maddî sahada ve teknolojiye kaydettiği ilerleme kendisine inanılmaz bir güven sağlamıştır. Başarıyı fizikî alemdeki üstünlükle, yani teknik güçle ve teknolojik ilerlemeyle eşitleyen modern insana göre madem kendisi başarılıdır o halde doğru yolda olan kendisidir. Madem kendisi doğru yoldadır şu hâlde karşısında duranlar yanlış yolu temsil etmektedir.⁵⁹

Bu anlayış o kadar güçlü ve yaygındır ki artık sisteme uyumlu bireyler olmak ve bu değerleri benimsemek günümüz dünyasının normalidir. Bu yüzden ki modernitenin bireylere biçtiği değer; kişinin geliri, çalıştığı kurum, yetenekleri, gücü ve kişisel kimliğinin modernizmin kurumlarının yerleşik normlarıyla mikro düzeyde uyuşmasına bağlıdır. Şayet bu noktada bir doku uyuşmazlığı olursa bunun sonucu, “elverişli iyi yaşamın” dışına atılmaktır. Modernitenin istediği insan tipi olamayan kişi, toplum tarafından, “yabancı” (ya da “öteki”) muamelesine uğramayı göze almalıdır. Bununla birlikte kişinin isminin, sahip olduğu maddî statüyü gösteren sembollerden - örneğin evinden - sonra telaffuz edildiği bir dünyada (statü dünyası),⁶⁰ insanın sosyal yaşamla artık “etiketleri” muhatap olmaktadır. Modernitenin sunduğu “paket programlar” içerisinde yaşayan insan aslında kendisini - veya gerçekliğini -

⁵⁹ Aslan, “Modernite Dine Bir Alternatif Olabilir mi?”, 22.

⁶⁰ Statülere ve statü sembollerine olan düşkünlük, modernitenin insanı sürüklediği tatminsizlikle birlikte; insanın kendi değer dünyasıyla “içerlek” bir şahsiyet oluşturamaması ve edindiği statüyü kişilik olarak içselleştirmesinin tezahürüdür. Tüketim toplumu olarak nitelendirilen modern toplumlar, sözü edilen bu özelliği idealize etmekte ve insanları bu yöne doğru kamçulamaktadır. İsmail Göktürk - Mustafa Ünalın, “Modern ve Geleneksel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan”, *Selçuk Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 11/9 (Aralık 2006), 138-139.

değil, kalabalıkları, nesneleşmeyi, sıradanlığı yaşadığının çoğu zaman farkında değildir.⁶¹

2.2. Kur'an'ın Çizdiği Başarılı İnsan Profili Açısından Şehid Kavramı

Şehîd lafzı, lügatte “bir yerde hazır bulunmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, bir olaya şahit olmak” gibi anlamlara gelen şehâdet (şühûd) masdarından türetilmektedir.⁶² Dinî bir kavram olarak şehîd, Allah yolunda canını feda eden müslümanı ifade etmektedir. Kur'an'da şehîd lafzı, çoğunlukla “tanık” anlamında⁶³, bazı âyetlerde ise esmâ-i hüsnâdan biri olarak⁶⁴ “ilminden hiçbir şeyin gizli kalmadığı” anlamında kullanılmaktadır. Konumuzla ilgili olarak bu lafzın çoğul formu olan şühedâ kelimesi, Allah yolunda canını feda edenleri ifade etmek üzere üç âyette⁶⁵ zikredilmektedir.⁶⁶

Kur'an-ı Kerim farklı ayetleriyle şehitliğin önemine ve şehitlerin Allah katındaki müstesna mevkiye dikkat çeker. Söz gelimi onlara ölü denilmemesi gerektiği uyarısında bulunan Kur'an,⁶⁷ şehitlerin Cenâb-ı Hak indinde rızıklandırılmak,⁶⁸ cennetle ödüllendirilmek⁶⁹ gibi farklı ayrıcalıklarına vurgu yaparak, mü'minleri bu yüce gayeye teşvik eder.

Kur'an'ın kurmuş olduğu başarı denkleminde belirleyici rolün âhiretteki âkıbete biçildiği gerçeğinden hareketle, denilebilir ki şehitlik bu neticeyi temin etmenin en kısa ve selâmetli yoludur. Ancak konunun çerçevesini daha net çizgilerle çizme adına bu bölümde Uhud savaşı ile ilgili nâzil olan bazı ayetleri incelemek istiyoruz. Uhud, mü'minlerin mağlubiyetle ilk kez tanıştıkları bir muharebedir. Malum olduğu üzere bu savaşta yetmiş şehid verilmiş, Hz. Peygamber'in dişi kırılmış, pek çok sahabe yaralanmıştır. Bu üzücü mağlubiyet mü'minleri o derece sarsmıştır ki içlerinden bazıları, “müslüman olduğu-

⁶¹ Göktürk - Ünalın, “Yabancılaşan İnsan”, 133-134.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/238, 240-242.

⁶³ el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/41, 159; el-Mâide 5/117.

⁶⁴ en-Nisâ 4/33, 79, 166; el-Mâide 5/117.

⁶⁵ en-Nisâ 4/69; ez-Zümer 39/69; el-Hadîd 57/19.

⁶⁶ Fahrettin Atar, “Şehîd”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/428-429.

⁶⁷ el-Bakara 2/154.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/169.

⁶⁹ Muhammed 47/4-6.

muz halde bu nasıl olur” türünden sözler sarfetmiştir.⁷⁰ İşte bu esnada içerisinde iki hayatî dersi barındıran “*Gevşeklik göstermeyin, üzülmeyin; eğer inanmışsanız şüphesiz en üstün olan sizsiniz.*”⁷¹ mealindeki ayet nâzil olmuştur. Tefsirlerde benzer ifadelerle bu ayet üzerinden verilen iki derse dikkat çekilir. Buna göre bu ayetin verdiği birinci derste sünnetullahı herkesin riayet etmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Yani dünya hayatını sürdürmek için Cenâb-ı Hakk’ın koymuş olduğu kanunlara nasıl riayet ediliyor ve buna riayet edildiği ölçüde başarılı olunuyorsa, savaşta da durum farklı değildir. Savaşta barış gibi dünya hayatının bir parçasıdır ve burada da sünnetullahı uygun olarak gerekli hazırlıklar ve planlamalar yapılmalıdır. Ayetin verdiği ikinci ders, en az birincisi kadar dikkat çekicidir. Uhud savaşında mü’minlerin bir mağlubiyeti söz konusudur ve yaşamı sadece bu dünya hayatından ibaret görenler açısından bu mağlubiyet tam bir başarısızlıktır. Ancak bu, manzaranın sadece o kişilerce görünen tarafıdır. Tablonun Kur’ân’a bakan yüzüne göre, hakikatte ve esas itibarıyla üstün olan, kaybettiğinde dahi kazananlar, mü’minlerdir. Peki mü’minlere kaybettiğinde dahi kazanabilecek bir pozisyon kazandıran hasletler nelerdir? 1- Mü’minler en başta doğru bir inanca sahiptir, yani gerçek yaratıcılarına boyun eğmektedirler. Müşrikler ise sahte ilahlara. 2- Mü’minler savaşta da barışta da Cenâb-ı Hakk’ın koyduğu ölçülere göre hareket etmektedirler. Onlarsa kendi hevâlarının peşinden gitmektedir. 3- Mü’minler Cenâb-ı Hakk’ın değer verdiği kişilerdir, diğerleri ise bir müddet sonra hiç kimse tarafından hatırlanmayacak kişiler. 4- Mü’minlerin mücadelesi Cenâb-ı Hakk’ın rızasını kazanmak ve O’nun sözünü yüceltmek gibi yüce bir gayeye matuftur, onların ise gösteriş, menfaat veya küfrün sözcülüğünü yapmak gibi süflî hedeflere yöneliktir. 5- Mü’minler ebedî saadete nâil olacaktır, onlar ise ebedî hüsrana. 6- Mü’minlerden savaşta hayatını kaybedenler şehittir, yani Allah katında diridirler,⁷² onlar ise sadece birer ölüdür.⁷³

⁷⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/214; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân* (Dâru’l-Kütubu’l-Misriyye, 1964), 4/265.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/139.

⁷² el-Bakara 2/154.

⁷³ el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/459; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/418; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.), 1/478, 480.

Bu noktada tamamlayıcı olması açısından Uhud sonrasında Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) ile Hz. Ömer (ö. 23/644) arasında yaşanan bir diyalogu aktarmak isteriz. Zira bu diyalog, Kur'ân'ın mü'minlere aşılacak istediği bilincin sahabe nesli tarafından nasıl içselleştirildiğini gösteren somut bir örnektir. Rivayetlere göre Uhud savaşının ardından Ebû Süfyân, Müslümanların bulunduğu tepenin karşısına gelir ve onlara savaşın nöbetle olduğunu Bedir'e karşılık Uhud'u almakla eşitlendiklerini söyler. Hz. Peygamber ahabına "Hayır, hayır asla eşit durumda değiliz, zira sizin ölümleriniz cehennemde, bizim öldürülenlerimiz ise cennettir" şeklinde cevap verilmesini ister.⁷⁴ Bir başka rivayette Hz. Ömer'in Ebû Süfyân'a cennet ehli ile cehennem ehlinin bir olmayacağını bildiren ayeti⁷⁵ okuduktan sonra ilgili sözü söylediği aktarılır.⁷⁶

Görüldüğü üzere Kur'ân hadiseleri anlık değerlendirmelere tabi tutan ve sadece zâtı itibariyle ele alan yaklaşımları onaylamamaktadır. Aksine Kur'ân'ın sunmuş olduğu perspektife göre, durumlar ve hâdiseler zâhiri, gelip geçici, anlık kazançlara göre değil, kalıcı esaslı kazanımlara göre değerlendirilmeli, hakiki başarı buralarda aranmalıdır. Bunu Uhud özelinde biraz açacak olursak; Kur'ânî yaklaşımı devre dışı bırakan bir anlayış açısından zâhirî görüntü ve anlık değerlendirmeler mü'minlerin büyük bir kayıp içerisinde olduğunu göstermektedir. Ancak Kur'ânî perspektife göre, buradaki mağlubiyet ârizî bir durumdur, hak yolunda olanların haklılığına ve haklı olmaktan kaynaklanan üstünlüğüne esastan etki etmemektedir.

Neticeleri itibariyle ise Uhud'da yaşanan üzücü olayların en büyüğü olan mü'minlerin can kaybı, cenneti kazandıran yüksek bir derece olan şehitliğin elde edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Kuşkusuz bu, yanında en yüksek dünyevî kazançların dahi sıfırlandığı muhteşem bir kazanımdır. Zira insanoğlunun elde edebileceği dünveyî kazanım ne kadar büyük olursa olsun sonuçta fânîdir. Fânî bir şeyin bâkî olanın yanında bir anlam ve değer ifade etmediği açıktır. Nitekim inkarcılar her fırsat bulduklarında dünya hayatı dışında bir hayatı tanımadıklarını ifade ederken Kur'ân ise ahiret kaygısı taşımayıp sadece dünyayı amaç edinen bu gruba "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/154.

⁷⁵ el-Haşr 59/20.

⁷⁶ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/157.

şey değildir”⁷⁷ demek suretiyle gerçeği hatırlatmaktadır.⁷⁸ Kur’ân, ısrarla ve farklı vesilelerle bu gerçeği ders verir. Söz gelimi yine Uhud savaşında yaşananlardan ötürü mü’minleri teselli sadedinde nâzil olduğu söylenen⁷⁹ ve her nefsin ölümü tadacağından bahseden ayette cehennemden uzaklaştırılıp cenneti kazanan kişinin gerçek kurtuluşa ulaştığı vurgulanır.⁸⁰ İlgili ayetin sonunda مَتَاعُ الْغُرُورِ “dünya hayatı aldatıcı bir metâdan başka bir şey değildir” şeklinde bir ifadeyle dünya hayatının “ayartıcı ve aldatıcı” yönüne dikkat çekilmesi ise, verilmek istenen dersi tamamlayıcı bir mahiyet arz etmesi yönüyle oldukça önemlidir.

Şehitlik modernitenin değerler dünyasında kendisine yer bulamayan bir kavramdır. Onun ne hakikat anlayışında, ne hayat anlayışında ne de bilgi anlayışında böyle bir değere yer bulmak mümkün değildir. Zira modernite öncelikle gerçekliği fizik ve metafizik olarak ikiye ayırır ve birincisini gerçek ikincisini ise hurafe olarak kabul eder.⁸¹ Bir “hayat”tan söz edilecekse bu sadece dünya hayatıdır. Şayet insan için bir cennet söz konusuysa o dünya hayatındadır veya burada elde edilmelidir. Dolayısıyla insana sürekli tüketmeyi, maddî üstünlüğü, hazlarının peşinde koşmayı, bireysellik adı altında bencilliği telkin eden modernitenin değerler sisteminde şehitlik kavramının yer almaması yadırğanmamalıdır.

Yukarıdaki ifadelerimizle maddî kazancın, bilim ve teknoloji alanında kaydedilen ilerlemelerin hiçbir anlam ve değer ifade etmediğini söylüyor değiliz. Böylesi bir iddia en başta, İslâm’ın reddettiği bir anlayıştır.⁸² Eleştirdiğimiz ve Kur’ân’ın da tenkid ettiği anlayış, önceki bölümlerde de altını çizdi-

⁷⁷ el-En’âm 6/32.

⁷⁸ Samed Yazar, *Kur’ân’da Oyun ve Eğlence Olgusu; Lehv, La’ib ve Lağv Kavramları Ekseninde* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 113.

⁷⁹ Hayreddin Karaman, vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/730-731.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/185.

⁸¹ Abdurrahman Arslan, “Soruşturma”, *Rihle Dergisi* 1/3 (Aralık 2008), 51.

⁸² bk. Enfâl 8/60. Başarılı bir mü’min portresinin çizildiği ayetlerde de zekat vermenin veya zekat vermek için çalışmanın zikredilmesi, mü’minin maddî anlamda da üstün olması gerektiğine işaret etmektedir. el-Mü’minûn 23/4. Veren elin alan elden üstün olduğunu ifade eden nebevî öğretisi ise zekat ve sadaka vermeyi teşvik eden ayetlerin bir beyanı, İslâm’ın bu konudaki tavrının veciz bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Buhârî, “Zekât”, 30.

ğimiz üzere hayatı sadece dünya hayatına, başarıyı ise sadece maddî kazanca indirgeyen seküler pozitivist modern dünya görüşüdür.

Bu noktada bir parantez açarak olası bir yanlış anlamının önüne geçmek isteriz. Pek çok olgu gibi modernitenin de kendi içerisinde olumlu ve olumsuz yönleri bulunmaktadır. Nitekim sosyolojinin üç kurucusu olarak görülen Marx, Durkheim ve Weber de mevzuya olabildiğince analitik bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve bu konuyu olumlu ve olumsuz yönleriyle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu değerlendirmelerin detaylarına girmek konumuzun sınırlarını ihlal anlamına gelecektir ancak örnek kâbilinden zikrecek olursak, söz gelimi Marx ve Durkheim modern çağı sorunlu bir dönem olarak görseler de bu çağın sunduğu olumlu fırsatların, olumsuz karakteristiklerine daha ağır bastığına inanmaktayken, Weber'in bu konuda daha kötümser olduğu söylenmektedir.⁸³

2.3. Kur'an'ın Çizdiği Başarılı İnsan Profili Açısından Salih Amel

Kur'an'a göre bir insanın değerini ve statüsünü belirleyen temel unsurlar sırasıyla inanç ve ameldir.⁸⁴ *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* "iman edenler ve salih amel işleyenler" ifadesi, başarıya giden yolun adeta Kur'anî formülüdür. Kur'an açısından salih amel kavramı kişinin içini dilediğince doldurabileceği bir kavram değildir. Genellikle "din ve dünya için faydalı iş" olarak tanımlanan salih amel kavramı,⁸⁵ Kur'anî bir süzgeçten geçirildiğinde bir amelin "salih" olarak nitelendirilmesi için önce iman, sonra niyet gibi temel iki filtreden geçmiş olması gerekir. İnkârcıların amellerinin boşa gideceğini belirten ayetler gibi⁸⁶ Allah'ın rızası dışında farklı gayeler güdülen amellerin de iptal edileceğini ifade eden ayetler,⁸⁷ Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımının çerçevesini çizmektedir.

Bu bağlamdaki bir başka âyette Cenâb-ı Hak kendi rızasının gözetilmediği işlerin boşa gideceği hakikatini etkili bir temsil üzerinden ders verir. Bu

⁸³ Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 15-18.

⁸⁴ Bazı örnekler için bk. el-Bakara 2/82, 277; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/57, 122; el-Mâide 5/9.

⁸⁵ Mustafa Çağrıncı, "Sâlih", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/31-32.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/21-22; el-A'raf 7/148; el-Kehf 18/105.

⁸⁷ el-Bakara 2/264; et-Tevbe 9/61-69; el-Ahzâb 33/12-19.

temsile göre, yalçın bir kayanın üzerinde bulunan toprağı yağmurun silip süpürmesi gibi gösteriş için yapılan infâktan da geride faydaya medar hiçbir şey kalmayacaktır.⁸⁸ Bedir savaşına giderken Müşriklerin kervanın kurtulmuş olmasına rağmen Mekke'ye dönmeyi reddedip, Arapların kendilerinden övgüyle bahsetmeleri için orada develeri kurban edeceklerini ve eğleneceklerini söylemeleri, ayetin eleştiri kapsamına giren riyâcı anlayışın tipik yansımalarındandır.⁸⁹ Buna karşılık Allah'ın rızası gözetilerek yapılan infâk, Kur'ân'da iki kat ürün veren verimli bir bahçe örneğı üzerinden anlatılır.⁹⁰ Bu, Kur'ân'ın ameller konusunda neyi belirleyici kıldığını açık bir şekilde ortaya koyan bir mukayesedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'a göre amelin sâlih olup olmadığının kriteri, amelin kendisi değil, o ameli ortaya çıkaran tetikleyici güçtür. Hz. Peygamber'in meşhur "ameller niyetlere göredir" hadisi ise Kur'ân'ın bu konudaki tavrının veciz bir beyanıdır.⁹¹ Özetle Kur'ân'a göre aslı belirleyen olması sebebiyle usûl, asıldan önce gelir.

Bu yüzdendir ki ameller "insanların en hayırlısı başkalarına en faydalı olandır"⁹² nebevî öğretisinden hareketle "Allah rızası" diye adlandırılan bir üst ideal içindi, hiçbir iş sıradan veya rutin görülmemekteydi. Ne var ki modern zamanlarla birlikte insanın toplumla ve kozmik âlemlerle bütünleşmesini sağlayan üst ideallerin yerini faydacılık, bencillik ve bireycilik aldı. Modernite bir yandan teknolojik ilerlemelere imza atarken diğer taraftan böylesi önemli açmazlarla yüzleşmek zorunda kaldı.⁹³

Moderniteye göre bir işin değerli olup olmadığı, dünyevî bir kazancı netice verip vermediğı üzerinden anlaşılmaktadır. Bir iş için ne kadar gayret sarfedilirse sarfedilsin karşılığında bir şeyler elde edilemiyorsa o iş boşa gitmiş bir eylem, bu eylemin sahibi de başarısız bir insandır. Oysa Kur'ân'a göre amelin değerini belirleyen, neticeden önce niyet, süreç ve gayrettir. Peygamberlere görevlerinin insanları hidayete erdirmek değil sadece tebliğ olduğunu

⁸⁸ el-Bakara 2/264.

⁸⁹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/63; 11/216.

⁹⁰ el-Bakara 2/265.

⁹¹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1.

⁹² Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cem'ül-evsat* (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/58 (No. 5787).

⁹³ Göktürk -Ünalın, "Yabancılaşan İnsan", 132.

telkin eden ayetler,⁹⁴ başarının neticeye değil, görev bilinci ve süreç yönetimi gibi kriterlere göre değerlendirileceğine işaret eden açık emirlerdendir. Söz gelimi Hz. Nuh (a.s.) yüzlerce sene kavmine tebliğde bulunmuş olmasına rağmen kendisine az sayıda insan inanmıştır.⁹⁵ Kur'ân'ın kriterlerine göre oldukça başarılı olan Hz. Nuh'un, modernitenin verdiği karnede de aynı sonuçla karşılaşacağını kim iddia edebilir?

Süreci, gayreti ve niyeti değil, sadece bu dünyadaki sonucu ölçü almak bireyi pragmatist bir anlayışa sürükler. Böyle birisi için önemli olan pratikte elde edilendir, yani "olmak"tan ziyade "görünmek". Oluşturduğu bu zemin sebebiyle modern sistemde rakamlar, etiketler ve oluşturulan algıların hâkimiyeti söz konusudur, kişinin eylemleri bu etiketlere ve yerleşik algıya göre şekillenir.

Yeniden Kur'ân'ın değerler manzumesine dönecek olursak, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki sadece bu dünyada kazanmayı hedefleyen bir davranış türünün Cenâb-ı Hak indinde bir değeri yoktur. Mevdûdî'nin ifadesiyle Batıya uyanlar, amelleri mizanda tartıldığı zaman, hayatlarının muhteşem işleri olarak gördükleri şeylerin hiçbir anlam ve değer ifade etmediğini bizzat kendi gözleriyle göreceklerdir.⁹⁶

Sonuç olarak Kur'ân amelleri; niyetlere, gayretlere, sürece göre değerlendirir ve bunlar üzerinden insana bir başarı karnesi sunar. Kur'ân'ın çizdiği başarılı insan, olandır, görünen değil. Moderniteye göre ise bir ameli değerli ve anlamlı kılan, süreç ve gayretten ziyade dünyevî yararadır. Yaptığı işte dünyevî bir faydanın olmadığı düşünülen insan, niyeti ve gayretine bakılmaksızın başarısız sayılır. Böylesi bir yaklaşımın, insanları neticeyi alma adına her yolu mübah gören bir hayat tarzına teşvik ettiği açıktır. Bunun insanlığa hediyesi ise şahsiyetlerin değil de maskelerin revaçta olduğu bir dünyadır. Ne var ki insan kitlenin bir parçası olmaktan kendini kurtarıp tarihin öznesi olmadığı müddetçe, kullanmış olduğu maskeler onu bir nesne olmaktan öteye götüremeyecektir.⁹⁷

⁹⁴ er-Ra'd 13/40; en-Nahl 16/82; el-Kasas 28/56; eş-Şûra 42/48.

⁹⁵ Hûd 11/40.

⁹⁶ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/13. Ayrıca bk. el-Kehf 103-105.

⁹⁷ Göktürk -Ünalın, "Yabancılaşan İnsan", 134.

2.4. Kur'ân'ın Çizdiği Başarılı İnsan Profili Açısından Özgürlük

İlâhî öğretinin getirdiği temel prensiplerden birisi, inancın bir vicdan meselesi olduğu, insanların tamamen kendi özgür iradeleri ile iman etmesinin gerekliliğidir. Kur'ân'ın farklı din müntesiplerinin İslam dinini kabul etmeye zorlanmasını onaylamaması bunun bir yansımasıdır. Kur'ân uhrevî sonuçlarına katlanmak şartıyla daveti reddetmenin veya başka inançlara tâbî olmanın kapısını herkese açık bırakmaktadır.⁹⁸ “Dinde zorlama yoktur” ilkesi⁹⁹ Kur'ân'ın bu konuda insanlığa hediye ettiği temel evrensel ilkelere biridir.¹⁰⁰

Kur'ân'ın sunduğu özgürlüğün mahiyeti bakımından sûreten değil özü itibariyle hakiki bir hürriyet olduğu söylenebilir. Kur'ânî özgürlük, gücünü ilâhî mesajın en temel doktrini olan tevhid ilkesinden alır.¹⁰¹ En yalın tanımıyla Kur'ân'a göre gerçek anlamda özgür insan, yalnızca Allah'a kulluk eden ve O'nun çizdiği sınırlar içerisinde hayat süren kişidir. Kur'ân'ın özgürlük ve tevhid arasında kurmuş olduğu anlamlı bağı daha net görebilmek adına bazı ayetleri mercek altına almak yararlı olacaktır. Bunlardan biri Cenâb-ı Hakk'ın “şeytana ibadet (kulluk) etmeyin” emrini içeren ayettir.¹⁰² Bu ayet, şeytanı bir mâbud, insanları da onun kulu pozisyonunda tasvir etmektedir. Peki bundan maksat nedir? Bu sorunun cevabı için tefsirlere başvurulduğunda buradaki nehiyden maksatın, “şeytanın telkinlerine, kışkırtmalarına aldanmak suretiyle ona itaat etmeyin” şeklinde açıklandığı görülür.¹⁰³ Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre, gerek bu ayetten gerekse Hz. İbrahim'in babasına şeytana kulluk etme uyarısından kastedilen,¹⁰⁴ yapılmasını emrettiği veya telkin ettiği şeylerde şeytana uyulmamasıdır.¹⁰⁵ Kur'ân'ın özgürlük ile tevhid arasında kurmuş olduğu denklemi anlamaya yardımcı olacak bir diğer ayet ise, hevâsını ilah

⁹⁸ el-Gâşiye 88/21-26.

⁹⁹ el-Bakara 2/256.

¹⁰⁰ Mustafa Özden, *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 108.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/51; Hûd 11/2; Fussilet 41/14; el-Ahkâf 46/21

¹⁰² Yâsin 36/60.

¹⁰³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/470; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/23; Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001), 4/459.

¹⁰⁴ Meryem 19/44.

¹⁰⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/358.

edinen kişi tiplemesinden bahseden ayetlerdir.¹⁰⁶ Tefsirlerde “hevâsını ilah edinen” ifadesiyle tasvir edilen prototip, genellikle bir adamın bir taşı veya kayayı ilah edindiği ondan daha güzelini gördüğünde onu bırakıp diğer nesneyi ilah kabul ettiği şeklinde veya daha genel bir bakış açısıyla, hevâsının (nefsinin) isteklerine boyun eğen ve sürekli bu istekleri yerine getirmeye çalışan kişi olarak açıklanır.¹⁰⁷

İlgili ayetlerin çizdiği tablo, Kur'an'ın özgürlük anlayışını ana hatlarıyla çizmekte ve özgürlük ile tevhid arasındaki ilişkiyi net bir şekilde resmetmektedir. Buna göre kişi sadece yaratıcısına bağlı olmalı sadece O'na boyun eğmeli, hayatını O'nun istediği sınırlar içerisinde sürdürmeli, kendini sadece O'na beğendirme kaygısı taşımalıdır. Bu, dışarıdan bakıldığında başta haram-helal olmak üzere belli kayıtlara dikkat etmeyi gerektirmesi sebebiyle özgürlüğü kısıtlayıcı bir tavır olarak görülse de aslında bizatihi özgürlüğün kendisidir. Zira koyulan bu kayıtların tamamı, kişiyi; maddî kazanımlar, kişisel çıkarlar, nefsin bitmek bilmeyen süflî arzuları gibi pek çok sahte ilâhın esiri olmaktan kurtarmaktadır. Yani kişi tek bir ilâha kulluk etmekle, başta en tehlikeli düşmanı olan nefsi olmak üzere¹⁰⁸ tüm sahte mâbutların boyunduruğuna girmekten kurtulmaktadır ki Kur'an'ın insanı ulaştırmak istediği özgürlük tam da budur.

Modern dünya ise özgürlüğü tüm içgüdülerin, arzu ve heveslerin serbest bırakılması olarak anlamakta ve tanımlamaktadır. Buna göre insanın her istediğini yapabiliyor olması, yani içgüdülerinin kendisini sürüklediği her yöne gitmesi, özgürlüktür. Bir diğer ifadeyle; salgı bezlerinin, hormonların esiri olmuş bir hayat tarzı, özgürlüğün ete kemiğe bürünmüş halidir. Moderniteyle birlikte insan ilk kez tamamen insan ürünü nesnelere oluşan bir dünya oluşturmakta ve kendisini oluşturduğu Golem'in (robot, otomat) kölesi olarak algılamaktadır. Araba, televizyon, cep telefonu gibi pek çok araç, gerçek işlevleri dışında sahiplerinin toplum içindeki üstün mevkilerini belirleyici konuma

¹⁰⁶ el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23.

¹⁰⁷ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 17/459; el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/28; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/540.

¹⁰⁸ Ebü Dâvûd, “Edeb”, 35, (No. 4780).

yükseltilmekte, bu ise rollerin değişimi anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Modern dünyada hükmeden ve özgür olan insan gibi görünse de aslında hevâların, arzuların ve nesnelere hükümranlığı söz konusudur. Dolayısıyla kendini özgür sanan insan, hakikatte iç mekanizmalarını, arzularını bile kontrol edemeyen hatta bunların esiri olmuş, Kur'ân'ın hevâsını ilâh edinen kişi olarak tarif ettiği tipten ta kendisidir. Şurası açıktır ki haz, lezzet, menfaat arayışlarıyla hırs ve ihtirasın bütününe ifade eden hevâ, ilâhî bir otorite tarafından belirlenen ilkelerce denetlenmez ve kontrol altına alınamazsa fertler ve toplumlar için helâk sebebi olur. Hakkın insanların hevâsına tabi olması durumunda gökler, yer ve bu ikisinde bulunanların fesâda uğrayacağına dikkat çeken ayet,¹¹⁰ tam da bu noktaya ışık tutmaktadır.

Modernite ile Kur'ân, özgürlük örneğinde de görüldüğü üzere çoğu zaman aynı kavramlardan bahsetmekte ise de bu kavramların içeriğini doldurma konusunda neredeyse taban tabana zıt bir yaklaşım sergilemektedir. Bu beklenmeyen bir sonuç değildir. Çünkü modernite ile Kur'ân'ın varlık tasavvurundan, hakikat anlayışına kadar en temel meselelerde ciddi bir ayrışım göze çarpmaktadır.

Söz gelimi Kur'ân'ın hakikat anlayışına göre gerçeğin, doğrunun (hakikatin) kaynağı ilâhîdir. Hakikatin bilgisi insana semâdan vahiy ve ilham yoluyla nakledilir. Peygamberler kendilerine inen vahiyler aracılığıyla insanları hakikatle buluşturur. Ancak bu hakikat ile insan âlemi, kendisini ve yaratıcısını tanır. Yine insan, ancak bu marifet ile bu üçlü arasındaki ilişki ağını sahil bir şekilde örebilir. Söz konusu hakikatin meyvesi ise kişide güzel ahlak, toplumda barış, istikrar ve huzurdur. Modern dünya görüşünde hakikatin kaynağı da ölçüsü de insandır. Dolayısıyla her şeyin yerini, değerini, anlamını insan tayin eder. Modernitenin hakikatten gayesi insanı mutlu etmektir. Bunun, nefsanî istek ve arzuların önündeki engelleri kaldırmak ve kişiye olabildiğince yüksek seviyede haz alabileceği bir hayat sunmakla bu dünyada gerçekleşeceğine inanır.

¹⁰⁹ Erich Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev. Bozkurt Güvenç, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 61.

¹¹⁰ el-Mü'minûn 23/71.

İkinci olarak Kur'an'a göre insan ilâhî nefhadan bir unsur taşımakta ve halifelik misyonunu üstlenmekteyken,¹¹¹ modernite açısından insan bir canlıdır, diğer canlılardan farkı sadece daha gelişmiş olmasıdır.¹¹² Hatta fen bilimlerinde geçerli olan natüralist anlayışa göre her şey maddeden ibaret olduğu için, insan sadece kas, kemik, hormon, enzim gibi çeşitli maddelerin farklı kombinasyonlarından teşekkül etmiş, gelişmiş bir canlıdır.¹¹³ Bu noktada bir parantez açarak zihne gelmesi muhtemel olan, "Modernite Batı kaynaklıdır ve Batı düşüncesinde Tanrı'yı kabul eden görüşler de mevcuttur. Dolayısıyla burada yapılan mukayese, hatalı veya eksiktir." şeklindeki itirazı cevaplandırmak isteriz.

Bu itirazda gözden kaçırılan iki husus söz konusudur. Bunlardan birincisi, Batı dünyasında hâkim anlayış, metafiziği reddeden ve her şeyi maddeye ve doğal sebeplere indirgeyen natüralist bilim anlayışıdır. İkincisi ise modern Batı düşüncesinde kabul edilen Tanrı, Descartes ve Spinoza felsefelerinde olduğu gibi pasifize edilmiş bir ilâhtır. Yani, Tanrı artık ya deizmin Tanrı'sıdır yahut varlığın geri kalanından ayrı olmayan panteizmin Tanrı'sıdır. Her iki durumda da Kutsal ya tam aşkınlaştırılarak ya da tam içkinleştirilerek buharlaştırılmıştır.¹¹⁴

Yeniden konumuza dönecek olursak, Kur'an ile modernite arasındaki ayrışımı tetikleyen en önemli konulardan biri de hayat tasavvurudur. Kur'an'a göre hayat iki aşamalıdır ve asıl olan ikinci hayattır. Modern dünya görüşüne göre tek bir hayat vardır o da bu dünyadadır. Modernite, göremediği ölçemediği şeylere yani gayba iltifat etmez. Modern dünya görüşünde görünenin, görüntünün bu kadar önemli olması ve öncelenmesine karşılık, Kur'an'da sıkça ahirete, görünmeyene dikkat çekilir ve insanlar görünenin câzibesine

¹¹¹ el-Bakara 2/30; es-Secde 32/9.

¹¹² Aslan, "Modernite Dine Bir Alternatif Olabilir mi?", 23.

¹¹³ Örneğin naturalist anlayışa göre insan fiziksel ve kimsayal süreçlerin bir ürünüdür. Ölüm denen hadise biyolojik hayatın sonlanmasıdır. Genel geçer standartları olan ahlâk kuralları yoktur. Değerlerin tamamı insan tarafından belirlenir. Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", *Bilimname* 34/2 (Ekim 2017), 125-126.

¹¹⁴ Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tahlil ve Eleştirisi", 129.

aldanmama konusunda uyarılır.¹¹⁵ Örneğin aşağıdaki ayetlerde Kur'an'ın hayat ve dünya tasavvuru harika bir şekilde mezc edilerek sunulur.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ
أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

“Bize kavuşma ümidi taşımayanlar, dünya hayatıyla yetinip onunla mutlu ve huzurlu olanlar, kanıtlarımıza aldırış etmeyenler var ya, hak ettikleri için onların yeri ateştir.”¹¹⁶

Yûnus sûresinde geçen bu ayetler, asıl olanın âhiretteki hayat olduğuna işaret etmek suretiyle, bu dünya hayatını en yüksek gaye edinmeyi ve bununla tatmin olmaya çalışmayı şiddetle eleştirmekte, dünyanın Cenâb-ı Hak'ı tanıtan deliller manzumesi tabiri caizse ilâhî bir sergi olarak görülmesi gerektiğini ders vermektedir. Yûnus 10/8. âyette verilen mesaj ise Kur'an'ın olayları neticeleri itibariyle değerlendiren bakış açısını net bir şekilde yansıtmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki insanın kendisi gibi dünyanın da fâni oluşuna sürekli vurgu yapan Kur'an'ın nezdinde ahiretin hesaba katılmadığı dünya hayatının da bu dünya hayatındaki lezzetlerin de hiçbir önemi yoktur. Bütün çabalarını bu dünyadan daha fazla haz alma hedefine yönelten inkârcıların ulaşmak için hayatlarını sarfettikleri ve en yüksek gaye olarak gördüğü dünyevî zevkler, Kur'an'ın nazarında “son derece kısa ve sonu acıklı bir eğlence”den başka bir şey değildir.¹¹⁷

Sonuç

Günümüz insanı modernitenin hükümranlığını sürdürdüğü bir dünyada yaşamaktadır. Bu, yaşamını çoğunlukla Batı menseli modern dünya görüşü tarafından içi doldurulmuş değerlere göre sürdürdüğü anlamına gelmektedir. Modernitenin değerler dünyasında maddî kazanımlar başarının en önemli ölçütü haline gelmiştir. Bu husus, günümüz insanının başarılı olmak veya başarılı görünmek adına maddî kazanımların peşine düşmesine, bu tutumu bir müddet sonra kanıksamasına ve olması gereken olarak algılamaya başlamasına sebep olmuştur. Başta özgürlük olmak üzere modernitenin günümüz

¹¹⁵ Âli İmrân 3/14, 185; et-Tevbe 9/38; er-Ra'd 13/62; Lokmân 31/33; el-Fâtır 35/5.

¹¹⁶ Yûnus 10/7-8.

¹¹⁷ Âli İmrân 3/197; en-Nisâ 4/77; İbrahim 14/30; el-Hicr 15/3; ez-Zümer 39/8.

insanına sunduğu değerler pratikte genel kabule mazhar olmuş durumdadır. Ancak bu değerler, Kur'ân'ın değerler sistemi ile uyuşmamaktadır. Kur'ân ile modernitenin temel kabulleri arasında ciddi bir ayrışma hatta çoğu zaman zıtlaşma söz konusudur. Modernitenin maddeyi bu kadar önemsemesi ve tüm başarıları görünür maddî kazanımlara bina etmesine karşın, Kur'ân'a göre başarının tespitinde belirleyici etken manevîdir. Bir insanın yoksul insanlara yaptığı maddî yardımda dahi belirleyici olan o kişinin niyetidir ki bu tamamen manevî bir olgudur. Modernitenin özgürlük anlayışı da Kur'ân'ın özgürlük tasavvuru ile uyuşmamaktadır. Kur'ân'a göre hevâyı kontrol etmek, sadece Allah'a kul olmak ve O'na itaat etmekle elde edilen özgürlük, moderniteye göre hevâ ve arzuların peşinden gitmekle elde edilmektedir. Hayat ise Kur'ân'a göre dünya ve ahiret hayatı olmak üzere iki boyutludur. Kalıcı olan ise ikincisidir. Modernite ise tamamen bu dünya hayatını esas alır, bu dünyada mutluluğu en yüksek gaye olarak belirler. Şehitlik gibi kavramların modern dünya görüşünde bir karşılığı yoktur zira hayatını kaybedenlerin, aslında yaşıyor olduğu inancı her şeyi maddede gören modern dünya görüşünün idrakini aşan bir husustur. Bütün bu zıtlaşma ve ayrışmaların temelinde Kur'ân ile modernitenin varlık, eşya, hayat tasavvurlarındaki farklılığın hatta aykırılığın yer aldığı görülmektedir. Bu meyanda sadece maddeye ve geçici olan dünya hayatına bina edilen modern dünya görüşünün ve başarı anlayışının insanı tatmin etmekten uzak olduğu, Kur'ân'ın sunduğu değerler sisteminin ve başarı kriterlerinin insanın fitratına çok daha uygun olduğu tespit edilmiştir. Zira açıktır ki niyetlerin dikkate alınmadığı ve adaletin tamamen sağlanmadığı bir değerlendirmenin neticesinde verilen başarı karnesinin insanoğlunu tatmin etmesi mümkün değildir. Israrlı bir şekilde geçici olan dünya hayatının aldatici zevklerinin peşinden gitmeyi, sürekli tüketmeyi ve daha fazla kazanmayı telkin eden modern dünya görüşü, dünya hayatının aldatici, geçici, kırılğan yönünü ustaca gizlemek suretiyle insanın mutlu olma isteğini istismar etmektedir. Özellikle de ülkemizde 6 Şubat 2023'te gerçekleşen kuvvetli depremler sonrasında yaşananlar ve benzeri hadiselerin ferdî planda her an yaşanabilecek oluşu ihtimali karşısında modern dünya görüşünün iflas ettiğini, Kur'ân'ın ise hayatın her anına ve yaşanacak her ihtimale dair son derece tutarlı bir tasavvur ve çözüm önerisi sunduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur‘âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945.
- Altun, Fatmanur. “Modernite ve Modernizm: Batı-İçi Bir Tartışma”. *İbn Hal-dun Çalışmaları Dergisi* 6 (2) (2021), 99.
- Arslan, Abdurrahman. “Soruşturma”. *Rihle Dergisi* 1/3 (Aralık 2008), 51.
- Aslan, Adnan. “Modernite Dine Bir Alternatif Olabilir mi?”. *Rihle Dergisi* 1/3 (Aralık 2008), 24.
- Atar, Fahrettin. “Şehîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 38/428-429.
- Bebek, Adil. “Felâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/300.
- Bostan, Dursun. *Aydınlanma ve Postmodernizm*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1413/1994.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağrıçı, Mustafa. “Sâlih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 36/31-32.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

- Çiğdem, Ahmet. *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Davie, Grace. *Modern Avrupa'da Din*. çev. Akif Demirci. İstanbul: Küre Yayınları, 2000.
- Demir, Şeyhmus. vd., "Türk Modernleşmesi: Eleştirel Bir Bakış". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2008), 77-78.
- Demirel, Serdar. "Tarihte Bir Kırılma: Modernite". *Rihle Dergisi* 1/3 (Aralık 2008), 16-17.
- Fara, Patricia. *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Fromm, Erich. *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, trc. Bozkurt Güvenç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, ts.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony - Sutton, Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. Ali Esgin. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2018.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1993.
- Göktürk, İsmail. - Ünal, Mustafa. "Modern ve Geleneksel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan". *Selçuk Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 11/9 (Aralık 2006), 138-139.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. Byy.: Remzi Kitabevi, ts.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed. *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Ahmed, Halîl. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kahraman, Yakup. "Modern Bilim ve Din". *Milel ve Nihal Dergisi* 12/2 (2015).
- Kızılçelik, Sezgin - Erjem, Yaşar. *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*. İzmir: Saray Kitabevleri, 1996.
- Kumar, Krishan. *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahrü'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnaut. Byy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Öğüt, Salim. "Modern İlahiyatçılar Hangi Anlayışın Mümessilleri", *Rihle Dergisi* 1/3 (Aralık 2008), 34.
- Özden, Mustafa. *Kur'ân'a Göre İnanma Hürriyeti*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001.
- Tokat, Latif. "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi". *Bilimname* 34/2 (Ekim 2017), 125-126.
- Vural, Mehmet. *İslâm Ahlâkı ve Modern Ahlâk Felsefelerine Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Yazar, Samed. *Kur'ân'da Oyun ve Eğlence Olgusu; Lehv, La'ib ve Lağv Kavramları Ekseninde*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Yurdagür, Metin. "Fetret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/476-479.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Hadis Şerhlerinde Şair Katkısı: Mütenebbî Örneği

The Contribution of the Poet in the Commentary of Hadith: the Example
of al-Mutanabbî

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali
University,
Faculty of Islamic Sciences Department of Arabic
Language and Rhetoric
Bilecik/Turkey
adnan.arslan@bilecik.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3989-6612

Ahmet ALKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Ass. Professor, Bilecik Şeyh Edebali University,
Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith
Sciences
Bilecik/Turkey
ahmet.alkan@bilecik.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4628-7337

DOI: 10.47424/tasavvur.1324178

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Arslan, Adnan- Alkan, Ahmet. "Hadis Şerhlerinde Şair Katkısı: Mütenebbî Örneği". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 941-969.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1324178>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Arapların kültür tarihinde edebiyatın özellikle de şiirin kuşkusuz büyük bir yeri olmuştur. Cahiliye döneminde Arap şairi; kabile mensuplarının kahramanlıklarını destanlaştırmak, vefat edenlerinin isimlerini ölümsüzleştirmek, hasım kabile ve kişileri hicvederek bir nevi psikolojik üstünlük sağlamak gibi pek çok kritik işlev üstlenmekteydi. Şiir Arapların kültürel kodlarına sirayet ettiği için İslamiyet'ten sonra da şiir hayatın her alanında varlığını sürdürmüştür. Bunun bir tezahürü olarak, ilerleyen yıllarda teşekkür eden İslami disiplinlerde şiirlerden azami düzeyde istifade edilmiştir. Arap şiiri sadece sarf, nahiv gibi dilbilimsel çalışmalarda değil tefsir, hadis ve kıraat gibi İslami ilimlerin de başvuru kaynaklarından biri olmuştur. İstılahta istişhâd olarak terimleşen şiirden delil getirme ameliyesinin tatbiki hadis şerhlerinde de görülmektedir. Şârihler, hadislerde geçen kimi garib lafızların manasını şiirde ararken bazen de hadisin manasına tam mutabık düşen birkaç beyte yer verirdi. Bu çalışmada Peygamber (s.a.s.) ile muhaddislerin şiire karşı tutumu ve hadis şerhinde şiirin rolüne dair bilgiler verilmiştir. Ayrıca, hadis şerhlerinde şiirlerine sıklıkla atıfta bulunulduğu görülen Abbâsî şairi Mütenebbî (ö. 354/965) şiirlerinin hadis şerh kaynaklarında nasıl ele alındığı incelenmiştir. Böylece araştırma sonuçlarının Arap dili ve belâgatı ile hadis alanı araştırmacılarına veri sağlayacağı öngörülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâgatı, Hadis, Mütenebbî, Hadis şerhleri, İstişhâd.

Abstract

Literature, especially poetry, has undoubtedly had a great place in the cultural history of the Arabs. Arab poet in the period of ignorance; It had many critical functions, such as making the heroism of the tribesmen epic, immortalizing the names of the deceased, and providing a kind of psychological superiority by satirizing the opposing tribes and people. Poetry continued to exist in all areas of life after Islam, as poetry spread to the cultural codes of the Arabs. As a manifestation of this, poems were utilized to the maximum in Islamic disciplines that were formed in the following years. Arabic poetry has been one of the reference sources of Islamic sciences such as tafsir, hadith and qiraat, not just linguistic studies such as nahiv. The application of the process

of bringing evidence from this poem, which is termed as *istishhad* in istilah, is also seen in the hadith annotations. While the commentators were looking for the meaning of some strange words in the hadiths in poetry, they sometimes included one or a few couplets that fully agreed with the meaning of the hadith. In this study, it has been examined how the poems of the Abbasid poet al-Mutanabbî, whose poems are frequently referred to in the hadith commentaries, are handled in these sources. It is foreseen that the results of the research will provide data to the researchers of Arabic language and rhetoric and hadith.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Hadith, al-Mutanabbî, Hadith commentaries, *Istishhad*.

Giriş

Arap olmayan milletlerin İslamiyet'e girmesiyle birlikte Kur'ân'ın indirildiği Arapça bozulmaya başlamış¹ ve buna karşılık bir tedbir olarak da Arap dilinin kaideleri tespit edilmeye çalışılmıştır.² Henüz hicri ilk yüzyılın ikinci yarısında nüveleri teşekkül eden nahiv ve sarfın disiplinleşme sürecinde³ kuşkusuz Arap şiirine büyük bir görev düşmüştür. Şiire verilen bu önem, nahiv ilminin temel kaynaklarında yüzlerce beyte başvurulmasında kendini göstermektedir.⁴

Araplar arasında şairliğin son derece revaçta olması hasebiyle sözlü kültürde dilden dile aktarılan sayısız şiirlerin tabii ki hepsi de kaidelerin tespitinde kanıt olma bakımından aynı görülmemiştir. Dilbilimsel çalışmalarda eldeki mevcut şiir dökümünün kritiği yapılmış, delil olarak kullanılacak şiir ve şairine ilişkin nesnel ölçütler zaman içerisinde şekillenmiştir. Daha sonra

¹ Ahmed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 15.

² Konu hakkında ayrıntı için bk. Muhammad Afthon Ulin Nuha, "Neş'etu'n-nahvi'l-Arabî", *An-Nas: Jurnal Humaniora* 2/2 (2018), 213-224.

³ İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/301.

⁴ Derli toplu ilk nahiv kaynağı olan Sibeveyhî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde 1050 şiirle *istishâdda* bulunduğu belirtilmektedir. Harun Ögmüş, "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 33.

istişhâd olarak terimleşecek bu şiirle tahkim⁵ ameliyesinin üzerinde fikir birliğine varılmış kriterlerinden birisi de hicri 150'den sonra yaşamış şairlerin müvelled/muhdes kabul edilip şiirleriyle *istişhâd* yapılmaması olmuştur.⁶ Bu ölçüt, dilbilimcilerin ekseriyeti tarafından kabul görmüştür. Cahiliye, muhadram ve İslami dönem şairlerinin şiirleri nahivde bir kanıt olarak kullanılmışken daha sonraki dönem şairlerine kapı -büyük oranda- aralanmamıştır. Bu gruptaki şairlerin şiirlerine karşı gösterilen bu çekincenin tabii ki haklı gerekçeleri vardır ve bu gerekçeler, dipnotta atıfta bulunduğumuz ilgili kaynaklarda teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır.

Yukarıdaki paragrafta müvelled/muhdes grubundaki şairlerin şiirleriyle *istişhâd* yapılmamasıyla ilgili sarf edilen cümlelerde "ekseriyetle" ve "büyük oranda" kayıtları dikkat çekmiş olmalıdır. İstisnai bir durumu ima eden bu kayıtların sebebi şudur: İster nahiv konuları olsun ister tefsir ve hadis şerhleri, bir takım dil ve din âlimleri müvelled olarak tanımlanan bu gruptaki bazı şairlerin şiirleriyle *istişhâd*da bulunmakta bir beis görmemişlerdir. Özellikle tefsirler üzerinde yaptığımız taramada tefsirde otorite kabul edilen pek çok ismin Ebû Temmâm (ö. 231/846), İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896),⁷ Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84),⁸ Buhtürî (ö. 284/897)⁹ gibi müvelled şairlerin şiirlerini nahiv ve belâgat konularında şâhid gösterdikleri müşahede edilmiştir.

Benzer tutum araştırma konumuz olan hadis şerhleri için de geçerlidir. Bu şerhlerde, hadiste anlatılmak istenen manayı takviye yahut telhis edici

⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-sınâ'ateyn: el-kitâbe ve's-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419), 416.

⁶ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), 1/6; Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbil*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (B.y.: Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/113.

⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmi'zî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tevîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, 1407), 1/87; 1/357.

⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1422), 5/312.

⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harâd (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.), 7/553.

müvelled şair şiirleriyle istişhâdlar yapılmıştır. Ayrıca garîb lafızların açıklanması ve nahvî müşkillerin halledilmesi için de bu şairlerin şiirlerine başvurulduğu görülmektedir.

Bu çalışmada Peygamber (s.a.s.) ve muhaddislerin şiire karşı tutumları ele alınacaktır. Ardından hadis şerh kitaplarının şiirle istişhâdına ve bu kitaplar için şiirin önemine değinilecektir. Akabinde müvelled şairlerden kabul edilen Abbâsî şairi Mütenebbî'nin şiirlerine hadis şerhlerinde nasıl başvurulduğu incelenecektir. Çalışmanın Mütenebbî örneğiyle sınırlandırılmasının nedeni; hadis şarihlerinin Mütenebbî'den çokça faydalanmış olmasıdır. Ayrıca hadis tasnifinin zirvesine ulaşarak hadis lafızlarının kitaplarda adeta donuklaştığı hicri dördüncü asrın şairlerinden olması çalışmamız açısından çok önemlidir. Makalenin ilerleyen aşamalarında izah edileceği üzere, şarihlerin hadislerin şerhi için Mütenebbî dönemi şairlerine çokça atıfta bulunmalarında kanaatimizce bu durumun etkisi büyüktür.

Hadis şerh kitaplarında şiirlerin kullanılmasını araştırma konusu edinen bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak genel olarak hadis şerh literatürünü ele alan doktora tezleri, makale ve matbu' eserler bulunmaktadır. Bu çalışmalarda genellikle garîb kelime ve lafızların açıklanması, fıkhi ihtilaflar, mezhepsel yorumlar, muhteva ve metot, müellifin şerh metoduna etki eden kişisel ve çevresel faktörler gibi hususlara yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte; bu çalışmaların bazısında Arap şiiriyle istişhâda ve hadislerin şerhinde lügat ilminin önemine dair çalışmamıza kaynaklık edecek bölümler de bulunmaktadır.¹⁰ Ancak bu çalışmaların çerçevesi geniş olup hadis şerhlerinde şiirle istişhâd ve lugavî şerhin önemine ayrılan kısımlar iki veya üç sayfalık yüzeysel bilgilerden ibarettir. Ayrıca çalışmamız, Arap şiirleriyle istişhâdda hadisin konumunu ve temeyyüz ettiği hususları müvelled Arap şairlerinden olan Mütenebbî örneğiyle ortaya koyması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Zişan Türcan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 87-88; Bessâm b. Halil es-Safedî, *İlmü şerhi'l-hadîs* (Gazze: el-Camiatü'l-İslamiyye, Külliyyetü Usûlî'd-Dîn, Doktora Tezi, 2015).

1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Şiire Karşı Tutumu

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şiirle ilgili tutumunu araştıran bir kişi onun insanları küfür, fısk, fücür, yalan ve batıl inanç ve fiillere sevk eden şiirleri zemmettiğini, buna mukabil hikmet ve nasihat barındıran şiirlere karşı müspet bir tutum içinde olduğunu mülahaza eder.¹¹ Onun şu sözü bu hususa delalet etmektedir;

“Bazı şiirler hikmeti barındırır.”¹²

Yine, Peygamber'in (s.a.s.) bizzat ağzından şiir aktaran sahih rivayet bulunmaktadır. Şöyle ki; Peygamber (s.a.s.) bir gün yolda yürürken parmağına bir taş gelir ve parmağı soyulup kanamaya başlar. Bu sırada onun mübarek dudaklarından nefesine sabır telkin ettiği şu sözler dökülür¹³:

وفي سبيل الله ما لقيت هل أنت إلا إصبع دميت

Sen sadece kanayan bir parmaksın

Bu çektiğin sıkıntı Allah yolundadır.

Ayrıca Peygamberin (s.a.s.) şairlerden şiir rivayet ettiği de vâkidir. Örneğin; Ebû Hüreyre'nin Rasûlullahtan (s.a.s.) rivayet ettiği şu hadisi zikedebili-

¹¹ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Yılmaz, “Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2 (2013), 177-206; İsmail Güleç, “Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 123-146; Osman Nedim Yektar, “Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu”, *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 405-432.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Bab ma yecûzu mine'ş-şiri”, (No: 6145), Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebi Dâvud* (Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabî), “Bab ma câe fi'ş-Şiri”, 95 (No: 5011); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavût (Daru'r-Risâle İlmîyye, 2009), “Babü'ş-şiri”, 41 (No: 3755)

¹³ Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, “Bab ma yecûzu mine'ş-şiri”, (No: 6146); Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri (ö. 261/875), *Sahîh Müslim*, (Beyrut: Darü'l-Ceyl), “Babü ve fi sebilillahi ma lekiyte”, 112 (No: 4677); et-Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ma'rûf Beşşâr Avvâd (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1998), “Bâb ve min sûreti ve'd-duhâ”, 81 (No: 3345)

riz; Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Lebîd'in şu cümlesi şairlerin söylediği en doğru sözdür:¹⁴

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

Allah Teâlâ'nın dışında kalan her şey batıldır.

Sahih kaynaklarda Peygamber'in (s.a.s.) bazen şiir okunduğuna şahit olduğu ve olumlu karşıladığı da anlaşılmaktadır. Örneğin; Peygamber (s.a.s.) Hayber kalesini fethetmek için ashabıyla çıktığı bir yolculuk esnasında bir adam Âmir b. el-Ekva'dan şiir okumasını ister. Âmir b. el-Ekva' şu şiir okur:

اللَّهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا
وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا
فَاغْفِرْ فِدَاءَ لَكَ مَا اقْتَعَيْنَا
وَتَبَّتِ الْأَقْدَامُ إِنْ لَا قَيْنَا
وَأَلْقَيْنُ سَكِينَةً عَلَيْنَا
إِنَّا إِذَا صَبَحَ بِنَا أَتَيْنَا
وَبِالصَّبَاحِ عَوْلُوا عَلَيْنَا

Ey Allah'ım! Şayet sen olmasan hidayeti bulmazdık,

Sadaka vermez, namaz kılmazdık;

Bağışla! Nefsim senin rızana masruftur.

Düşman ile karşılaşırsak ayaklarımızı sabit kıl;

Üzerimize sükûneti hâkim kıl.

Çağırılınca emrine âmâdeyiz,

Bir feryat ki onunla bizden yardım isterler.

¹⁴ Buhâri, *el-Câmiü's-sahîh*, , "Bab ma yecûzu mine'ş-şî'ri", (No: 6147); Müslim, *Sahîh Müslim*, "Bâb esdeku kelimetin kâleha şâir", (No: 5950); Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizî*, "Bab ma câe fi inşâdü'ş-şî'ri", 70 (No: 2849); İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*, "Bâbü'ş-şî'ri", 41 (No: 3757).

Peygamber (s.a.s.) şiiri duyunca bunu okuyan kimdir diye sorar. Onun Amir b. el-Ekve' olduğunu söylerler. Peygamber (s.a.s.) şöyle der: "Allah ona rahmet etsin"¹⁵

Burada zikredilmesi faydalı bir başka husus; yukarıdaki hadisin devamında şiiri okuyan Amir b. el-Ekve'in Hayber fethi esnasında yaralanarak şehit olduğu zikredilir. Onun şair kimliğinden dolayı amellerinin boşa gittiği dedikodusu yayılır. Durum Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bildirilince şöyle der: "Onlar yalancılardır. O, cühd ve cihad üzere öldü."

Yukarıda zikredilen rivayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şiirin hikmet ve nasihat barındıran türüne karşı menfi bir yaklaşımı söz konusu değildir.

2.Muhaddislerin Şiire Karşı Tutumu

Kökleri edebiyat ve şiire dayanan Arap dili ilimlerinin tarihi süreç içindeki gelişim aşamalarını inceleyen bir araştırmacı onun hadis ilimleriyle sürekli etkileşim içinde olduğunu görür. Örneğin; tıpkı muhaddislerin hadis rivayet etmek için sema meclislerinde toplanmaları gibi, daha ilk dönemlerden itibaren lügat âlimlerinin de lügat sema meclisleri kurdukları bilinmektedir. İlim talebeleri bu meclislere giderek Arap şiir ve edebiyatına dair nakilleri isnad yoluyla alırlardı. Bu nedenle Suyûti, lügat hafızlarının imla meclislerindeki vazifelerini ele alırken muhaddis hafızların imla meclislerindeki davranışlarını referans göstermektedir.¹⁶ Hadis rivayetlerinin taksiminde rivayetin sayısına göre; mütevâtir ve âhad, sıhhat durumuna göre; sahih ve zayıf, kaynağa muttasıl senediyle ulaşıp ulaşmaması açısından; "müsned", "muttasıl", "münkât" ve "mürsel" gibi taksimleri lügat nakleden rivayetler için de aynen görüyoruz¹⁷. Öyle ki; Süyûti'nin (ö. 911/1505) *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga* adlı

¹⁵ Buhâri, *el-Câmiü's-sahîh*, "Bab ma yecûzu mine's-şi'ri", (No: 6148) ; Müslim, *Sahîh Müslim*, "Bab gazveti Hayber", 123 (No: 1802); Nesâî Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî*, (Beyrut: Dar'ul-Marife, 2007), "Bab men kâtele fi sebilî'l-lahi fertede aleyhi seyfuhi fe katelehu", (No: 3150).

¹⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûti, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve enva'iha*, thk. Fuad Ali Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1998), 2/268.

¹⁷ Süyûti, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati*, 1/11-1/191.

eserini okuyan bir kişi bu eserin bazı bölümlerinde ulûmü'l-hadis eserlerinden birini okuduğu zannına kapılabilmektedir¹⁸.

Hadis imamlarının eserlerindeki lügavî hataları tespit etmek için bazı kitaplar kaleme alınmıştır. Ortaya çıkan sonuç hadisçilerin lügat ilmine vukufiyetini ortaya koymaktadır. Örneğin; Hattâbî (ö. 388/998) muhaddislerin hadis rivayet ederken yaptıkları lügavî hataları bir araya getirmek için *İslâhü ğalati'l-muhaddisîn* adlı bir eser telif etmiştir. Bu eserinde sadece yüz kırk civarında hata tespit etmiştir. Büyük hadis külliyyatı göz önünde bulundurulduğunda bu miktar ciddiye alınmayacak seviyede azdır. Yine çarpıcı örneklerden birisi; nahiv alanında yazdığı meşhur *Elfiye*'siyle bilinen İbn Malik'in (ö. 672/1274) Buhari'nin *el-Camiü's-Sahîh*'i üzerine *Şevâhid'it-tevdîh ve't-tashîh li müşkilâti Camiü's-Sahîh* adlı eseridir. İbn Malik, Buhari'deki bütün kelime ve cümleleri inceledikten sonra çoğu nahivdeki tartışmalı konulardan olan 180 müşkil tespit ettiğini ifade etmiştir. Burada özellikle zikre değer olan husus; bu hataların hiç birinin Buhârî kaynaklı olmamasıdır.¹⁹ Bilindiği üzere bâb başlıkları başta olmak üzere *el-Camiü's-Sahîh*'te İmam Buhari'ye ait azımsanmayacak miktarda kelime ve cümle bulunmaktadır²⁰.

Lügat ile hadis ilimleri arasındaki derin etkileşime delalet eden bir başka husus; ulûmü'l hadis kaynakları, hadislerdeki lügavî hataları en asgariye indirmeyi mümkün kılacak lügavî delillere dayanan bir takım kaide ve kurallara özel başlıklar altında işaret etmişlerdir. Örneğin; İlk müstakil ulûmü'l-hadis kitabı müellifi kabul edilen Râmhürmüzî (ö. 360/971) *Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-*

¹⁸ Hicri ilk üç asırda lügat alanında kullanılan rivayet terimleriyle alakalı detaylı bilgi için bk. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, *Hicri ilk üç asırda Arap dili ve belagati kaynaklarında rivayet sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 75-186.

¹⁹ İbn Malik Muhammed b. Abdullah (ö.672 h.), *Şevâhidü't-tavdîh ve't-tashih li müşkilâti'l-Camiü's-Sahîh*, thk. Tâhâ Muhsin (B.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, h.1405), 14.

²⁰ Ayrıca Hadisçilerin lügat alanındaki titizlikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Üsâme Bozkurt, "Sadırın Zaptından Satırın Zabtına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *tasavvur* 8/1 (Haziran 2022), 445-459; Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkânı Bağlamında Bir İnceleme", *tasavvur* 8/1 (Haziran 2023), 579-617.

râvî ve'l-vâî adlı eserinde, “el-Kavlü fi takvîmi'l-lehni bi islahi'l-hata”²¹ (hadiste ki lügavi hataları ıslah ederek düzeltmek) başlığında, Hatîb el-Bağdâdî ise (ö. 463/1071) *el-Cami' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* adlı ulümü'l-hadis konulu eserinde *et-Terğîb fi teallümi'n-nahvi ve'l-Arabiyyeti li edâi'l-hadîsi bi'l-ibâreti's-seviyyeti*²² (Hadisi doğru nakledebilmek için Arapça ve nahiv öğrenmeye teşvik) adlı başlıkta, hadis âlimlerinin lügat ilmine verdikleri önemi ifade eden haberler nakletmektedir. Hatîb, aynı kitabının bir başka yerinde geçmiş şairlerin şiirlerini yazmaya teşvik eden bir bâb da zikretmektedir²³.

Hadisçilerin lügat ilmine verdikleri önemi ifade eden yukarıda zikredilen verilerin yanı sıra, bizzat muhaddislerden Arap lügati ilimlerine teşvik eden pek çok nakil olduğunu belirtmiştik. Bunlardan birkaçını aşağıdaki gibi zikredilebiliriz;

Ebü Süfyan Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) şöyle dedi: “Bir gün el-A'meş'in yanına giderek ondan hadis aldım. Hadisleri ona arz ederken bazı kelimelerde hata yaptım. Bana şöyle dedi: Ey Ebü Süfyan senin için öğrenilmesi hadisten daha önemli olan bir şeyi ihmal etmişsin. Ey Ebü Muhammed benim için hadisten daha önemli olan nedir diye sordum. “O nahivdir” dedi ve bana önce nahiv kurallarını cem' eden bir risale yazdı. Sonra hadis ihtiva eden bir cüz yazdı.”²⁴

Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) şöyle dedi: “Hadis talep edipte Arapça'yı gözetmeyen kişinin misali; başı olmadığı halde bornoz kıyafeti giyinen kimse gibidir.”²⁵

Muhammed b. Abdullah b. Amr b. Osman (ö.145/763) “Bir hadiste lügavî hatalar gördüğün zaman hataları lügat ehlinin kıyasına uygun şekilde

²¹ Râmihürmüzî Ebü Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd, *el-Muhaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrüt: Dârü'l-Fikr, 1404 h.), 524.

²² Hatîb el-Bağdâdî Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif), 2/24.

²³ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/197 (كُتِبَ أَشْعَارُ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي الشُّعْرِ) الْحِكْمُ الْقَادِرَةُ وَالْأَمْثَالُ السَّائِرَةُ وَشَوَاهِدُ التَّفْسِيرِ وَدَلَائِلُ التَّأْوِيلِ فَهَوَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ وَالْمُعْتَدُّ لِنَعَاتِهَا وَوُجُوهُ حُطَابِهَا فَلَزِمَ كِتَابَتُهُ لِلْحَاجَةِ (إلى ذلك)

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/26.

²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, 2/26.

düzeltilir. Çünkü ilk dönem râvîler hadiste lahn yapmazlardı.”²⁶ diyerek râvinin hadisi duyduğu gibi aktarması kuralının belki de tek istisnası olarak lügat ehline muhalefeti zikretmiştir.

Muhaddislerin Arap şiirine karşı tutumunu noktalamadan önce, hadisçilerin tarih boyunca şiire karşı asla menfi bir tutum içinde olmadıklarını belirtmek gerekir. İslam dininin en temel kaynağı olan Kur’an’ın tefsirinde şiirin rolü göz ardı edilemez bir hakikattir. Kur’an’ı tefsir ederken delil olabilecek bir hücceti, hadis şerhinde dini değerlere aykırı görmenin akıl ve ilim ile bağdaşmayacağı açıktır. Diğer taraftan hadisçilerin şiirin geneline karşı menfi bir tutum içinde olduklarını destekleyen hiçbir delile rastlayamadık. Aksine sünneti rivayet eden pek çok râvî Arap edebiyatı, sarf, nahiv, belagat gibi ilimlerle ön plana çıkmıştır. Örneğin; İbn Abbas’tan hadis rivayet eden râvî tabakasını göz önünde bulundurulduğunda; Yâkût el-Hamevî, bunlardan Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]),²⁷ İkrime (ö. 105/723),²⁸ ve Mücâhid b. Cebrî (ö. 103/721),²⁹ Arap edebiyatçıları arasında zikretmiştir. Yine, meşhur hadis imamlarından eş-Şa’bî (ö. 104/722) lügat, edebiyat ve nahiv alanlarındaki imamlardan zikredilmektedir³⁰. İbn Hibbân (ö. 354/965) sika râvîleri cem’ ettiği *es-Sikât* adlı eserinde onun şair olduğunu belirtir.³¹ Yine, *Buhârî, Müslim* ve geri kalan *Kütüb-i Sitte* eserlerindeki râvîler arasında şair kimliğiyle öne çıkan pek çok ravi bulunmaktadır.³²

3.Hadislerin Anlaşılmasında Şiirle İstişhâdın Rolü: Genel bir Bakış

Hadislerin anlaşılmasında şiirlerin rolünü Peygamber (s.a.s.) dönemi açısından ele alacak olursak; hiç şüphesiz o gün için böyle bir ihtiyaç söz konusu olmamıştır. Çünkü Kur’an hicaz bölgesindeki Arap kabilelerinin konuştuğu güncel lügata göre nazil olmuştur. Dolayısıyla Peygamber (s.a.s.) döneminde

²⁶ Râmhürmüzî, , *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 526.

²⁷ Hamevî Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu‘cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Darü'l-ğarb el-İslâmî, 1993), 3/1363.

²⁸ Hamevî, *Mu‘cemü'l-üdebâ*, 4/1627

²⁹ Hamevî, *Mu‘cemü'l-üdebâ*, 5/2272

³⁰ Hamevî, *Mu‘cemü'l-üdebâ*, 4/1475

³¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sikât* (Hindistan: Dairetü'l-Meârifü'l-Osmaniyye, 1973), 5/185.

³² Detaylı bilgi için bk. Dr. Hâtim b. Arif el-Avni “*el-İmtâ‘ eş-Şi‘rî inde'l-muhaddisîn*”

yaşayan Araplar Kur'an'ı kolaylıkla anlamaktaydılar. Bunun yanı sıra; Peygamber'in (s.a.s.) Arapların farklı kabilelerinin kullandığı lügat ve lehçelere geniş vukufiyeti kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Örneğin; Peygamber'e (s.a.s.) nispeti zayıf olan bir rivayette Hz. Ömer, 'Ey Allah'ın Resulü sürekli aramızda olmana rağmen seni içimizde lisan olarak en fasih yapan nedir' diye sorar. Peygamber (s.a.s.) şöyle cevap verir: "Cebrail bana gelerek babam İsmail'in lügatini öğretti."³³

Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra özellikle İslam topraklarının genişleyip Arap dışındaki bazı toplumların İslam'a iltihakı hem Arap hem de Arap olmayan toplumlar için bazı değişimleri beraberinde getirmiştir. Bunların başında dil ve kültür alanındaki etkileşim zikredilebilir. Bu hızlı etkileşim zaman içinde Peygamber (s.a.s.) dönemindeki fasih Arapçanın bozulmaya başlamasına neden olmuştur. Dilin değişime meyilli ve muhtaç yönü de göz önünde bulundurulduğunda Peygamber (s.a.s.) döneminde kullanılan kelimelerin manasının izaha ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Buna ilaveten, şiirin Arap dili tarihine ayna tutan bir rolü bulunmaktadır. Onun bu rolünden hiç şüphesiz kaynak ve kökeni Arapça olan bütün ilim dalları nasibini almıştır. Ancak bütün ilim dallarının Arap şiirinden faydalanma usulü nispeten farklılık gösterebilir. Bu farklılığın temel nedeni; şiirden istişhâd edilerek manası beyan edilen lafızların ait olduğu zaman dilimidir. Örneğin; Kur'an-ı Kerim lafızla nakledildiğinden Kur'an-ı Kerim'i anlamaya çalışan bir şahıs hangi asırda yaşarsa yaşasın kelimelerin Peygamber (s.a.s.) döneminde kullanılan manasını tespit etmek zorundadır. Buna mukabil, hadisler çoğunlukla mana ile rivayet edildiğinden rivayet döneminin devam ettiği IV-V./10-11 yüzyıllara kadar şiirle istişhâda fazla ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü mana ile rivayet, hadis metninin rivayet edildiği dönemin insanları tarafından rahatlıkla anlaşılmasını sağlamıştır. Yani, hadis metinleri Hz. Peygamber (s.a.s) döneminden itibaren bir sonraki kuşaklara her dönemin kullanılan Arapça lafızlarıyla nakledilmiştir. Ancak hadislerin tek tek isnadıyla rivayetinin sona ererek hadis metinlerinin Kütüb-i Sitte gibi büyük hadis külliyatlarında donuklaşmaya başlamasıyla beraber hadislerin sonraki kuşaklar tarafından anlaşılması sorunu başlamıştır. Tıpkı Kur'an'ı Kerim lafızlarında olduğu gibi hadislerin anla-

³³ Süyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Camiü'l-Kebîr*, thk. Muhtâr İbrâhîm el- Hâic ve diğerleri (Kahire: el-Ezherü'f-Şerîf, 2005), 21/172.

şılması için de şiirlere müracaat zaruri hale gelmiştir. Binaenaleyh, genellikle şiirlerle istiḥâd hicri ikinci asrın ilk yarısıyla sınırlandırılırken Mütenebbî örneğinde zikredeceğimiz misallerden anlaşılacağı üzere hadis şârihleri h. V. Asrın sonlarına kadar uzanan rivayet döneminin şairleriyle istiḥâdda beis görmemişlerdir. Çünkü yukarıda izah edildiği üzere hadislerin ekseriyeti Peygamber'in (s.a.s.) mübarek ağzından çıkan lafızlarla günümüze ulaşmamıştır. Bunun yerine âlimler bazı özel şartlarla hadislerin mana ile rivayetini caiz görmüşlerdir. Bu konuyla ilgili ilk detaylı bilgi İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Risâle* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Hadislerin mana ile rivayetinin doğal sonucu olarak hadis lafızları rivayet süreci boyunca sürekli kendisini güncelleme imkânı bulduğundan ilk dönem şiirleriyle istiḥâda çok fazla ihtiyaç duyulmamıştır. Pek çoğu nakil döneminde telif edilen hadis şerh kitaplarında şiirlerin karşımıza çokça çıkması tesadüf değildir. Çünkü nakil dönemiyle beraber hadis lafızları kitaplarda birkaç yüz yıl boyunca donuklaşmaya maruz kalmıştır. Dilin canlılığını göz önünde bulundurulduğunda bu lafızların donuklaşmaya başladığı tarihten itibaren izaha ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır.

Esasen hadis şerhi bir güncelleme faaliyetidir; nevâzil olarak ifade edilen güncel problemlerin sürekli yenilenmesi karşısında değerleri evrensel kabul edilen Kur'an ve sünnetin bu olaylar için çözüm üretme gayretinin bir sonucudur.³⁴ Peygamber (s.a.s.) kendi ifadesiyle *cevâmiü'l-kelim* ile gönderilmiştir.³⁵ *Cevâmiü'l-kelim*; sözlerinin nicelik olarak az kapsam olarak genişliğini ifade eder. Bu hacimleri küçük manası geniş ve derin lafızlar olayların çözümünde anahtar rolü görmektedirler. Dolayısıyla söz konusu Peygamber'in (s.a.s.) sözleri olduğunda nicelikten çok nitelik ön plana çıkmaktadır. Onun sözlerinin de Arapça olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Arap dilinin dayanak ve referansı kabul edilen şiirlerin, Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinin anlaşılmasındaki rolü aşikârdır. Bu bağlamda İmam Şâfiî'nin şu sözü önemlidir: "Her Müslümanın Arap lügatini gücü yettiğince öğrenmesi gerekir. Allah

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Zişan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009), 101-134.

³⁵ Buhâri, *el-Câmiü's-sahîh*, "Bab kavli'n- Nebiyyi sallallahu aleyhi ve sellam bu'istu bi cevâmiü'l-kelim", (No: 7273)

Teâla bu dille nübüvveti sonlandırmış ve son kitabı Kur'an'ı indirmiştir.”³⁶ İbn Teymiye şöyle der: “Arap lügatinin bizatihi kendisi dindendir. Bilinmesi vacip ve farzdır. Zira Kur'an ve sünneti anlamak farz olup ancak Arap lügatinin bilinmesiyle anlaşılabilirler. Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey vacip hükmündedir.”³⁷

4.Hadis Şerhlerinde Mütenebbî: Genel Bir Bakış

Hadis edebiyatı çerçevesinde hadis şerhleri oldukça büyük bir yekûna ulaşmıştır. Diğer taraftan garîbu'l-hadisler de şerh çalışmalarının ilk örnekleri arasında kabul edilmektedir. Dolayısıyla doğal olarak hadis şerhlerinin tümünü incelemek bir makale düzeyinde mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan bu çalışmada İslam dünyasında en çok rağbet gören hadis şerhleri seçilmiştir. Makale boyunca, kronolojik olarak oldukça geç bir dönemde yetişen fakat hadis şerhçiliğindeki başarısı ile takdir gören Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'î's-şagîr* adlı eserine birden fazla atıfta bulunuldu. Bunun dışında İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Alî el-Kârî (ö. 1014/1605), et-Tibî'nin (ö. 743/1343), Müslim şârihi Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî'de (ö. 656/1258) gibi şârihlere de yer verildi. Örnekler, hadis şerhlerinde çoğunlukla şiire başvurulmuş nahvî izahlar ve anlamı pekiştirme konularından seçildi. Diğer taraftan bazı hadis şerhlerinde Mütenebbî şiirleriyle istişhâdda bulunulmasına rağmen söz konusu örneklerin bu çalışmaya dâhil edilmediğini belirtmek gerekir. Zira aynı istişhâdların daha önceki şerhlerde geçtiği ve şarihin tekrara düştüğü gözlemlenmiştir. Daha da ötesi tüm şerhlerdeki bütün Mütenebbî şiirlerinin incelenmesinin makale düzeyinde bir çalışmanın bilimsel sınırını zorlayacağı düşünülmüştür.

Alanyazın taramasında şairin, hadis şerhçiliğinde öne çıkan isimlerin dikkatini çektiği ve şiirlerindeki anlam derinliği ve ifade gücü ile şerhe katkıda bulunduğu fark edilmiştir. Mütenebbî'nin hayatı ve şairliği hakkında Türk, Arap ve Batı üniversitelerinde çok sayıda çalışma bulunduğu göz önünde

³⁶ Şâfi'i Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 47.

³⁷ İbn Teymiye Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî (ö. 622/1225), *İktidâü's-sirâti'l-müstakîm li muhalefeti ashâbi'l-cehîm*, thk. Nâsır Abdülkerim (Beyrut: Darü Âlemi'l-Kütub, 1999), 1/449-450.

bulundurularak³⁸ burada doğrudan araştırma konusu olan hadis şerhlerinde Mütenebbî varlığına geçilecektir. Burada ağırlıklı olarak deskriptif/tasvîrî yöntem kullanılacaktır.

Araplar için şiirin ne denli önemli bir yere sahip olduğu izahtan varesten bir gerçektir. Arap-İslam düşünce tarihinde edebiyattan çok uzak olacağı düşünülen mantık, miras hukuku, astronomi, nahiv vb. ilmi disiplinlere ait kaynak eserlerin dahi manzum olarak kaleme alınması bunun bir göstergesidir denilebilir. Arapların şiire gösterdikleri ihtimam tefsir ve hadis şerh kaynaklarında da kendini göstermiştir. Müfessirlerin sıklıkla âyetteki garîb lafızların izahı için şiire başvurdukları gibi³⁹ hadis şarihleri de yeri geldikçe sözlerini güvenilir bir şairin sözleriyle temellendirme ihtiyacı hissetmişlerdir.

Arap edebiyat tarihinde şiirleriyle adından en çok bahsettiren şairin Mütenebbî olduğu pek çok edebiyat eleştirmeni tarafından kabul edilmektedir.⁴⁰ Mütenebbî'nin şiirleri, sadece edebî eserlerde değil, aynı zamanda Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210)⁴¹, İbn Kesîr (ö. 774/1373)⁴², Beyzâvî (ö. 685/1286), Tîbî (ö. 743/1343)⁴³ ve İbn Atıyye (ö. 541/1147)⁴⁴ gibi tefsirde otorite isimlerin de bazı çıkarımlarda kaynağı olmuştur. Mütenebbî'nin şiirleri Arapların gündelik

³⁸ Şairin hayatı ve şairliği hakkında bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

³⁹ Konu hakkında müstakil çalışmalara örnek olarak bk. Lawand Ali, *Tefsirde Nahiv Kaideleriyle İlgili Şiirle İstişhad (Beydavi'nin Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil Adlı Eseri Örneğinde)* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Abdulkadir Kabdan, *Nesefî Tefsirinde Şiirle İstişhâd* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Mücahit Ekinci, "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhu Adlı Eserinde İstişhâd Metodu", *marifetname* 9/2 (2022), 467-492.

⁴⁰ Ârif el-Hicâvî, *Teelluku's-şi'ri asru'l-Mütenebbî* (Kahire: Dâru'l-Meşrik, 2017), 261.

⁴¹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 6/408.

⁴² Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419), 3/482.

⁴³ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fî (ve)'l-keşf 'an kinâ'i'r-reyâ*, thk. İyâd Muhammed el-Gavc (Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye, 1434/2013), 16/480.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye El-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1422), 5/312.

hayatında o derece yer etmiştir ki onun bazı şiirleri atasözü haline gelmiş ve dilden dile aktarılmıştır.⁴⁵ Onun şiirlerinin Arapların hayatına ne ölçüde nüfuz ettiğini anlamak için şunu duymak yeterli olacaktır: İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) aktardığına göre İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Mütenebbî'nin Seyfüddevle (ö. 356/967) için inşat şu iki beyti Allah'a münacat ederken secdede dile getirdiğini ifade etmiştir:

وَمَنْ أَعُوذُ بِهِ مِمَّا أَحَازِرُهُ يَا مَنْ أَلُوذُ بِهِ فِيمَا أُوَمِّلُهُ
وَلَا يَهَيِّضُونَ عَظْمًا أَنْتَ جَابِرُهُ لَا يَجْبِرُ النَّاسَ عَظْمًا أَنْتَ كَاسِرُهُ

Ey umduğum konuda kendisine iltica ettiğim;

Ey sakındıklarımın kendisine sığındığım.

Senin kırdığın bir kemiği kimse düzeltemez;

Senin düzelttiğini de kimse kıramaz.⁴⁶

Mütenebbî'nin hadis şerhlerindeki varlığına baktığımızda şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Şârihler ister nahiv olsun ister belâgat, Mütenebbî'nin şiirlerine başvurmuşlardır. Bu başvurularda amaç genel anlamda ikiye ayrılır. Birincisi: Şârih, hadiste geçen anlamı muğlak bir kelimenin izahı yahut nahivle ilgili ihtilafı bir meselenin vuzuha kavuşturulmasında Mütenebbî şiirlerine atıfta bulunur. Bu kısım Mütenebbî referanslarına açıkçası çok rastlanmaz. Zira bu tür dilsel temellendirmelerde Mütenebbî oldukça geç bir dönemin şairidir. Garîb kelimenin anlamını tespit ve tartışmalı nahiv meselelerin çözümünde Mütenebbî'nin selefi şairlerin kendisine sebkât etmiş olması büyük bir olasılıktır. İkincisi: Bu kapsamdaki alıntılarda şârih, hadisin bağlamına tam münasip olduğunu düşündüğü bir yahut birkaç beyte yer verir. Mütenebbî'nin şiiri, hadisin manasını mükemmel bir şekilde teyit eder. Bu mükemmellik çoğu zaman hadisin işaret ettiği duruma şiirin örnek olmasında kendini gösterir. Hadisin daha kolay anlaşılması, manasının akılda kalması ve kolayca ezberlenmesi açısından Mütenebbî'nin söz konusu şiiri, şârihe büyük bir katkı sunar. Şârihlerin Mütenebbî alıntılarının çoğunu bu kısım oluşturur.

⁴⁵ Bu konuda müstakil bir çalışma bk. Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965).

⁴⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Matbaatu's-Saâde, ts.), 11/259.

Bu alıntılar istilâhî anlamda bir istişhâd değildir. Anlamı teyit edici yahut örneklilik teşkil edici beyitlerle şârih, Mütenebbî'nin derin gözlemlerinden istifade etmiş olur. Bu iki kısım alıntılar başlıklar halinde incelenecektir.

4.1.Hadisın Anlamını Pekiştirme

Münâvî'nin⁴⁷ şerh etme ihtiyacı hissettiği hadislerden birisi şudur: خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوْلَاهَا وَشَرُّهَا آخِرُهَا. "Erkeklerin olduğu safların en hayırlısı ilk saftır. En şerli saf da en son saftır."⁴⁸ Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr* başlıklı şerhine göre safların hayırlı-şerli olarak tasnif edilmesindeki hikmet mahremiyetle ilişkilidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında camiler doğal olarak tek katlı oldukları ve kadın erkek ayrımında herhangi bir duvar ayrımı da olmadığı için kadınlar en arkada erkekler de önde namaza duruyorlardı. Dolayısıyla erkeklerin en arka safı kadınlara en yakın saf olduğu için fitneye de daha fazla müsait oluyordu. Bu bakımdan hadiste arka safta olmanın getirebileceği fitne tehlikesine karşı nebevî bir ikaz bulunmaktadır. Münâvî bu şerhi yaptıktan sonra en ön safa ilerlemenin fazilet ve sevabına talip olmak gerekliliğini ifade ettikten sonra bağlama tam mutabık düşen Mütenebbî'nin şu şiirine yer verir:

كَتَفَصِ الْفَادِرِينَ عَلَى التَّمَامِ وَلَمْ أَرِ فِي عُيُوبِ النَّاسِ شَيْئًا

Tamamlamaya gücü yetip de eksik bırakmaktan daha

*Fazla bir ayıp ben insanlarda görmedim.*⁴⁹

Görüldüğü gibi şairin beyti buradaki bağlama hakikaten de tam münasip düşmektedir. Şaire göre bir insan herhangi bir işi mükemmel olarak yapabilecekken yarım bırakırsa bu büyük bir eksiklik olur. Hadisle alakalı olarak da kişi en ön safta namaz kılarak daha fazla sevap alıp fitneden de uzak kalma imkânına sahip olduğu halde bunu yerine getirmekten imtina ederse büyük bir kusur işlemiş olur.

⁴⁷ Müellif Hakkında bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdür-raûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/571-573.

⁴⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî, 1374/1955), "Salat", 28.

⁴⁹ Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârifin b. Nüriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356), 3/487.

Bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s), Hûd sûresinin kendisini ihtiyarlattığını ifade etmiştir. Şârih Münâvî bu hadisi şerh ederken Hûd ve benzeri sûrelerde anlatılan kıyamet ahvalinin korkunçluğunu dile getirir. Tam da bu bağlamda Mütenebbî'nin şu şiiri ile hadisin manasını pekiştirir:

ويشيب ناصية الصبي ويهرم
والهم يخترم الجسم مخافة

Gam, bedeni korkudan yıpratır;

*Çocuğun saçına ak düşürür ve ihtiyarlatır.*⁵⁰

Hanbelî Mezhebî'nin önemli isimlerinden olan İbnü'l-Cevzî⁵¹ bir hadisin şerhinde Mütenebbî'nin bir beytine başvurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde şöyle demiştir: “İnsanların yüz devede gibi olduğunu görürsün. Adam onda binilecek bir tane bulamaz.”⁵² İbnü'l-Cevzî'ye göre bu hadisle kastedilen çokluğun önemsizliğidir. İnsanların içinden seçkin olanları azdır. Hadis, asıl olan kemiyet değil, keyfiyetin olduğunu deve teşbihi üzerinden verir. Müellif hadisin manasını Mütenebbî'nin şu şiiri ile teyit eder:

وإن كثرت في عين من لم يجرب
وما الخيل إلا كالصديق قليلة

Tecrübesi olmayanın gözünde her ne kadar çok olsa da atlar;

*Ashında dost gibi azdır.*⁵³

Mütenebbî bu şiirinde her ne kadar at cinsinden çok hayvan bulunsa da savaşma, atiklik ve zekâ bakımında iyi atların sayısının az olduğunu anlatmak isterken bu hakikati gerçek dosta benzeter. Nasıl ki insanın çevresinde çok sayıda arkadaş varken gerçek manada dost az olur; atlar da böyledir. Müellifin, Mütenebbî'nin bu şiiriyle anlamı takviye etmesi kendisinin şiir ve hadis yorumu hakkındaki ilişkiyi kurmada mahir bir isim olduğunu göstermektedir.

⁵⁰ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/168.

⁵¹ Müellif hakkında bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, “İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

⁵² Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 44.

⁵³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*, thk. Alî Huseyn el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 2/487.

Alî el-Kârî⁵⁴ müminlerin cennete girdikten sonra bir münadinin kendilerine şöyle sesleneceğini ifade eden bir hadise yer verir: *يُنَادِي مُنَادٍ: إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصْحُوا فَلَا تَسْقَمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَحْيُوا فَلَا تَمُوتُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشَبُّوا فَلَا تَهْرَمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَمُوا فَلَا تَبْأَسُوا أَبَدًا* “Cennette münadinin biri şöyle seslenir: “Ey cennet ehli! Şüphesiz ki sizin için ebedîyen sıhhat var, hastalık yok ve sizin için ebedîyen yaşam var ölüm yok, sizin için ebedîyen gençlik var ihtiyarlık yok, sizin için dâima nimetlenme mutluluk var sıkıntı ve keder yok.”⁵⁵

Müellif bu hadisin şerhini yaptıktan sonra et-Tîbî'nin⁵⁶ şu kavline yer verir: *هَذَا النِّدَاءُ، وَالْبَشَارَةُ أَلَدُّ وَأَشْهَى مَا فِيهِ مِنَ السُّرُورِ* “Bu sesleniş ve müjde, içindeki mutluluktan daha lezzetlidir.” Tîbî'nin bu sözünden sonra el-Kârî, Mütenebbî'nin şu şiirinde söylediği şeyin tam tersinin olduğunu söyler:

تَيَقَّنْ عَنْهُ صَاحِبُهُ ارْتِحَالًا أَشَدُّ الْعَمِّ عِنْدِي فِي سُرُورِ

Benim nezdimde en büyük acı, sahibinin

*Son bulacağını bildiği lezzetin içindedir.*⁵⁷

Mütenebbî bu sözleriyle dünyevi tüm lezzetlerin bir sonu olması hasebiyle gerçek mutluluğu temin etmekten çok uzak olduğu düşüncesindedir. Eğer insan o an tattığı mutluluğun eninde sonunda biteceğinin farkında ise bu takdirde yaşadığı mutluluk kendisine mutlaka acı verecektir. Kârî, Mütenebbî'nin mezkûr beytindeki derin acının tam tersinin cennetteki münadinin sözlerini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitmekte olduğunu söyler. Son bulacağı bilinen bir mutluluk nasıl kalpte derin bir acı bırakır; aynı onun gibi son bulacağı bilinen dünyadaki dertler de aslında kalpte bir ferahlık kaynağıdır. İnsan hayatında sıkıntılar çeker, dertlerle çilekeş olur fakat mademki eninde sonunda o dertler ebediyen son bulacaktır o halde böyle bir müjdenin bilinmesi o

⁵⁴ Müellif hakkında bilgi için bk. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/403-405.

⁵⁵ Müslim, “Cennet”, 51. Çeviri Hasan Rıza Özdemir'e aittir. Hasan Rıza Özdemir, “Müslüman Olmayanların Cehennem'de Görecekları Azâbın Ebedîliği Sorunu”, *Dini Araştırmalar* 20/51 (2017), 159.

⁵⁶ Müellif hakkında bilgi için bk. Halit Özkan, “Tîbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/125-127.

⁵⁷ Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâtü'l-meşâbih* (Beyrut: âru'l-fikr, 1422/2002), 9/583.

müjdeye nail olmaktan daha büyük bir saadet kalbe tadını bırakacaktır. Görüldüğü gibi Mütenebbî'nin şiiri hadis şerhine büyük bir anlam desteği sunmuştur.

Ebû Hüreyre'den nakledilen bir kudsi hadiste Allah şöyle buyurmuştur: *إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ يُؤَذِّنِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي الْأَمْرُ أَقْلِبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ* (zaman) söverek bana eziyet eder. Oysaki dehr benim; her şey benim elimdedir. Geceyi gündüzü çeviren benim."⁵⁸

Bu hadisten geçen *يُؤَذِّنِي* "bana eziyet eder" ifadesi ilk bakışta zat-ı ilahiyenin münezzehiyetine uygun düşmez. İnsanın Allah'a eziyet vermesi nasıl mümkün olabilir? Hadisi şerh eden muasır âlimlerden Abdullâh b. Muhammed el-Guneymân Arapların dehri tezyif ve tahkir sadedinde çok sözleri olduğunu söyleyerek bu konuda Mütenebbî'nin bir beytine yer verir:

وجه له من كل قبح برقع قبحاً لوجهك يا زمان فانه

*Yüzün batsın ey zaman. Her çirkinde bir peçesi var.*⁵⁹

Mütenebbî'nin büyük bir şair oluşu onun şiirlerinin pek çok farklı mecralarda dilden dile aktarılmasından anlaşılmaktadır. Ancak şu da bir gerçek ki kimi zaman hadis şârihi onun şiirlerine atıfta bulunurken bağlama çok da uygun düşmeyen beyitler aktarır.

Buna benzer bir durum Müslim şârihi Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî'de göze çarpar.⁶⁰ Müslim'in Ebû Hüreyre'den aktardığına göre Hz. Peygamber (s.a.s.) çocukları vefat eden ebeveyni teselli makamında şöyle buyurmuştur: *لَا يَمُوتُ إِلَّا تَحْتَهُ النَّارُ إِلَّا تَحْتَهُ الْقَسَمُ* "Bir Müslümanın üç çocuğu vefat ettiğinde kendisini ateşten koruyacak bir kalkan verilir."⁶¹ Kurtubî bu hadisi şerh ederken vefat eden çocukların sayısının neden üç ile sınırlı tutulduğunu anlamak ister. Ona göre bunun bir manası insanların musibetlere alışması ile ilgili olmalıdır. Üç kadar çocuğu vefat eden ebeveyn bundan son derece acı

⁵⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Tevhîd", 35.

⁵⁹ Abdullâh b. Muhammed el-Guneymân, *Şerhu Kitâbi't-tevhîd min sahihi'l-Buhârî* (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405), 1/95.

⁶⁰ Müellif hakkında bilgi için bk. Nuri Topaloğlu, "Kurtubî, Ahmed b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/454-455.

⁶¹ Buhârî, "Eymân," 86.

çeker. Bu onlar için büyük bir musibettir. Hâlbuki üçten sonra artık insan o musibete alışır ve artık bu alışkanlıktan dolayı musibet ona ağır gelmez. Hadiste bahsedilen ecir musibetin büyüklüğündendir. Evladın vefat etmesindeki musibetin büyüklüğü de üçe kadardır. Kurtubî bu şerhi yaptıktan sonra anlayışını teyit ettiğini düşündüğü Mütenebbî şiirine yer verir:

ثمَّ اعترفت بها فصارت ديدنا أنكرت طارقة الحوادث مرة

Hadiselerin darbesini ilk seferinde veryansın ettim;

Sonra onları tanıdım ve bende artık adet haline geldi.⁶²

Mütenebbî hayatta çok büyük belalarla boğuştuğunu ve hayatın nice felaket ve afetleriyle cedelleştğini şiirlerinde defalarca dile getirir. Şair bu sözleriyle aslında kendini övmektedir. Şair, güngörmüş, hayatın cilvelerini yaşamış çilekeş bir aksakallı olduğunu dile getirmek ister. Yukarıdaki beytinde de amacı farksızdır. Şairin başına gelen felaketler birer âdete dönüşmüş ve kendisi acı nedir bilmeyen ve gözünü budaktan sakınmaz bir kara gözlü olmuştur. Kanaatimize göre şairin kendini övmek amacıyla mübalağalı bir üslupta söylediği bu sözleri hadiste neden üç çocuk zikredilmiştir sorusuna cevap olmaktan uzaktır.

Alî el-Kârî, Hz. Peygamberin şemailine dair bir rivayete yer vermiş ve onu şerh etmiştir. Ca'fer b. Muhammed'in babasından naklettiğine göre Hz. Peygamber kendisine verilen yaratılış ve ahlakî tekâmülü ifade ederken şöyle demiştir: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَسَّنَ خُلُقِي وَخَلَقِي، وَرَأَى مِنِّي مَا شَانَ مِنْ غَيْرِي" "Yaratılış ve ahlakımı güzel kılan ve başkasında çirkin olan şeyi bende güzelleştiren Allah'a hamdolsun."⁶³ Kârî bu hadis hakkında Tîbî'nin şöyle dediğini aktarır: "Bu sözde 'بُعُثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ' "Güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." hadisinin manası vardır." Ali el-Kârî'nin Tîbî'den alıntılıdığına göre eksiklik bir ayıp kılınmıştır. Kârî, Tîbî'nin Mütenebbî'den yaptığı bir alıntıya yer verir:

كُنْفَصِ الْقَادِرِينَ عَلَى النَّمَامِ وَلَمْ أَرِ فِي عُيُوبِ النَّاسِ عَيْبًا

⁶² Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim (el-Müfhim fi şerhi Muhtaşarı Müslim, el-Müfhim fi şerhi Müslim)*, thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 6/538.

⁶³ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Huseyn Esed (Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1983), 4/478 (No. 2611).

Tamamlamaya gücü yetenlerin noksanlığından

Daha büyük bir ayıp insanlarda görmedim.⁶⁴

Burada Tîbî'nin yer verdiği ve Kârî'nin de yerinde bulduğu anlaşılan bu beytin konuyla alakalı olmadığı söylenebilir. Zira hadisin bağlamı Hz. Peygamberin (s.a.s.) fiziki ve ahlaki yaratılışına hamd etmesidir. Cenâb-ı Hak O'nu maddi manevi, zahiri batını ile en güzel bir surette yaratmıştır. Süreten ve sîreten en mükemmel bir mahiyette yaratılan Hz. Peygamber başkalarında bulunabilecek maddi manevi arızalardan hâlî oluşundan dolayı şükür makamında böyle söylemektedir. Mütenebbî'nin şiirinde ise kişinin bir şeyi tamamlamaya gücü yettiği halde eksik bırakmasının büyük bir eksiklik olduğu vurgulanır. Elinden geleni yapmak mümkün iken kişi neden işini yarım bırakır? Şairin kınadığı husus açıktır. Hâlbuki Hz. Peygamberin (s.a.s.) dışındaki insanların onun gibi mümtaz bir yaratılış ve ahlaka nail olması onların kudretleri dâhilinde değildir. Dolayısıyla Mütenebbî'nin söz konusu beytinin bu bağlamda zikredilmesinin pek isabetli olmadığı görülmektedir.

4.2.Nahiv Konuları

Hadis şarihlerinin kimi zaman da Mütenebbî şiirleriyle nahiv konularında istişhâdda bulunduğu görülür. Açıkçası bu beklenmedik bir durumdur. Zira ilk dönem dilciler arasında müvellet şairlerle istişhâdda bulunulmayacağına dair bir fikir birliğinden çalışmanın girişinde bahsedilmişti. Ancak söz konusu Mütenebbî olunca büyük ihtimalle şârihlerin bir kısmı bu kuralı çiğnemekte bir beis görmemişlerdir. Bu başlık altında verilebilecek bir örnek İbn Reslân olarak bilinen Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs (ö. 844/1140)'a aittir.

Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'inde geçen rivayetlerden birinde Hz. Peygamber'in kıldığı namazın şekli özellikleri vasfedilir. Sahâbî Vâil b. Hucr (ö. 51/671 [?]), Resûl-i Ekrem (s.a.s.) hakkında *فلما سجد وقعنا ركبناه إلى الأرض* "Secde ettğinde iki dizi yere değdi." der.⁶⁵ İbn Reslân, sahabînin bu ifadesinde nahiv açısından bir işkâl görmüştür. Nahiv bakımından *ركبناه* fiilindeki elif faildir. Fiil cümlesi olması hasebiyle *وقعنا* ifadesi içinde geçen elifin zikredilmemesi

⁶⁴ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 8/184.

⁶⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen* (Delhi: el-Matba'atu'l-Ensâriyye, 1323), 1/310.

gerekirdi. Şârih bu ifadedeki durumun اكلوني البراغيث “beni pireler yedi” cümlesindeki kullanımla aynı olduğunu söyler ve bu kullanımın Arap dilinde var olduğunu Mütenebbî'nin şu şiiriyle delillendirir:

سهم يعذب والسهم تريح ورمى وما رمنا يداه أصابني

Attı da iki elinin attığı bana isabet etti;

*Bir ok azap verir, oklar ise rahatlatır.*⁶⁶

Şiirin ilk mısraında Mütenebbî, cümlelerin nahivsel yapısı bakımından Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde geçen rivayetle benzer bir cümle kurmuştur. Buradaki رمنا يداه ifadesi rivayette geçen وقعتا ركبناه ile nahiv bakımından tamamen aynıdır.

4.3.Kelime Tahlilleri

İlk vahiy (bed'u'l-vahy) hadisi, cüzi lafız farklılıklarıyla birlikte Buhârî başta olmak üzere hemen bütün hadis kaynaklarında geçmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Nûr Dağı'nda ilk vahye mazhar olunca telaşla evine dönmüş ve Hz. Hatice'ye hadiseyi anlatmıştır. Burada Hz. Peygamberi (s.a.s.) ilk teselli şerefi ile serfirâz olan kıymetli zevcesi onu teskin ve temkin sadedinde şöyle demiştir: كَلَّا وَاللَّهِ، مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّجْمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ “Öyle deme! Yemin ederim ki Allah hiçbir zaman seni utan-dırıp üzmez. Çünkü sen akrabayı gözetirsin, doğru konuşursun, işini görmekten âciz kimselerin elinden tutarsın, yoksulları kayırırısın, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin.”⁶⁷

Hz. Hatice'nin teselli makamındaki وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ sözü hakkında Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267)⁶⁸ “Fakire vermesi ve onun mal edinebilmesi için kendisine yardım etmesi” şeklindeki bir şerhe yer verir. Şârih bundan sonra “ma'dûm” kelimesi hakkında şöyle der: وَالْعَرَبُ تَعْبِرُ بِالْقَلَّةِ عَنِ الْعَدَمِ وَبِالْعَدَمِ عَنِ

⁶⁶ Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs İbn Reslân el-Makdisî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 4/341.

⁶⁷ Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1. Çeviri M. Yaşar Kandemir'e aittir. M. Yaşar Kandemir, “Hatice,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 465.

⁶⁸ Müellif hakkında bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/233-235.

”الفلة“ Araplar azlıkla yokluğu (‘adem), yoklukla da azlığı ifade ederlerdi.” Şârih Arapların bu kullanımına örnek olarak Mütenebbî’nin şu şiirini delil gösterir:

إِذَا رَأَى غَيْرَ شَيْءٍ ظَنَّهُ رَجُلًا وَضَاقَتْ الْأَرْضُ حَتَّى كَانَ هَارِبُهُمْ

Dünya onlara dar geldi; öyle ki kaçanlardan biri

Hiçbir şey görmese de bir adam gördüm sanırdı.⁶⁹

Mütenebbî bu şiirde Seyfüddevle orduları karşısında düşmanların yaşadığı korku ve kargaşa halini tasvir etmek ister. Yeryüzü onlara dar gelir. Hatta korkularından kaçarlarken ortada korkulmayı gerektirecek hiçbir şey dahi olmasa yine de onu kendilerine saldıracak bir kişi sanıp telaş ederler. Şair bu cümleleriyle düşmanın yaşadığı korku psikolojisini anlatır. Ölüm korkusu öyle bir dereceye varmıştır ki adeta halüsinasyon görmeye başlarlar. Şarihin aktardığına göre beytin ikinci mısraında geçen غَيْرَ شَيْءٍ hiçbir şey anlamına gelmez. İfade yokluk anlamında değil, شخصًا ضَعِيفًا أو شَيْئًا قَلِيلًا zayıf bir kişi yahut az bir şey manasında kullanılmıştır. Mütenebbî’nin de başvurduğu Arap dilindeki bu kullanıma göre وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومُ ile Hz. Hatice’nin kastettiği elinde hiç mal olmayan kişi değil, malı az olan demektir. Görüldüğü gibi burada şârih bir kelimenin Arap dilindeki kullanımına örnek olarak Mütenebbî şiirine yer vermiştir.

Sonuç

Hadis ilmi ile Arap lügatı ilimleri arasında metot ve usûl bakımından derin bir bağ ve etkileşim bulunmaktadır. Peygamber (s.a.s) kendisinde hakikat ve hikmeti barındıran şiirlere karşı müsbet bir tutum içinde olmuş ve bu tarz şiirleri okuyan şairleri de övmüştür. Hadiste mutkin olan hadis imamları ve hadis nakleden pek çok ravi aynı zamanda Arap lügatı ilimlerinde mutahassıs kişilerdir. Hadislerin çoğu mana ile rivayet edildiğinden rivayet dönemi boyunca hadiste kullanılan kelime ve cümlelerin manası güncellenmiştir. Bu nedenle rivayet döneminde hadis eserlerinde şiirle istişhâd, tefsir gibi ilim dallarına nispeten azdır.

⁶⁹ Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fi meb'âsi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, thk. Cemâl 'Azvan (Şarika: Mektebetu'l-'Umrayn, 1420/1999), 142.

Hadis şerh kitapları müellifin Arap dili belagatı ve şiire olan hakimiyetini fazla fazla gösterdiği mekânlardandır. Bunun temel nedeni; bu eserlerin, kitapların nakil döneminde telif edilmiş olmasıdır. Hadis şerhi yapan müellifler, başta garib ve müşkil lafızların beyanı olmak üzere, manayı pekiştirme ve nahiv kurallarına atıfta bulunmak gibi pek çok konuda şiirle istişhâd yapmışlardır. Bu çalışmada Mütenebbî'nin şiirlerinden hadis şârihlerinden nasıl ve hangi açılardan yararlandığı incelenmiştir. Gördüğümüz kadarıyla hadis şârihlerinin şiirlerinden en fazla istifâ ettiği şairlerin başında Mütenebbî gelmektedir. Bunun temel nedeni; kanaatimizce Mütenebbî'nin Arap dili ve belagattındaki mertebe ve derecesinin yanı sıra, onun hadis lafızlarının kitaplardaki son halini aldığı zamanlara tekabül eden tasnif dönemi şairlerinden olmasıdır. Araştırmamız makale düzeyinde ancak belirli sayıda istişhâd örneklerine yer verebilmiştir. Hadis şerhlerinde gördüğümüz fakat bir makalenin bilimsel hacminden dolayı çalışmaya alamadığımız pek çok Mütenebbî istişhâdları bulunmaktadır. Bu çalışmada bu istişhâdlar içerisinde şairin hadis yorumunda katkısının büyük olduğunu düşündüğümüz örnekler seçilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Mütenebbî, her ne kadar müvelled bir şair olsa da hadis şârihleri nezdinde seçkin bir konumda görülmüş ve şiirlerinde kullandığı dil ve belâgat özellikleri açısından takdir edilmiştir. Dolayısıyla müvelled şairlerin şiirleriyle istişhâd yapılmaması gerektiği yönündeki yaklaşımın en azından Mütenebbî özelinde uygulanmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- Ali, Lawand. *Tefsirde Nahiv Kaideleriyle İlgili Şiirle İstishad (Beydavi'nin Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil Adlı Eseri Örneğinde)*. Mardin: Artuklu Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme El-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn: el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1419.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.

- Bozkurt, Üsame. "Sadırın Zaptından Satırın Zabtına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *tasavvur* 8/1 (Haziran 2022), 445-459.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi u'ş-şâhih*. nşr. Mustafâ Dîb el-Biğâ. Şam: Dâru İbn Kesîr,1414/1993.
- Durmuş, İsmail, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. 4 Cilt. Delhi: el-Matba'atu'l-Ensâriyye, 1323.
- Ekinci, Mücahit. "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstîşâd Metodu". *marifetname* 9/2 (2022), 467-492.
- Guneymân, Abdullâh b. Muhammed. *Şerhu Kitâbi't-tevhîd min sahîhi'l-Buhârî*. 2 Cilt. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405.
- Güleç, İsmail. "Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017), 123-146;
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harâd. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hicâvî, Ârif. *Teelluku'ş-şi'ri asru'l-Mütenebbî*. Kahire: Dâru'l-Meşrik, 2017.
- İbn Abbâd, Sâhib. *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Saâde, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs el-Makdisî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 19 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. thk. Alî Huseyn el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- Kabdan, Abdulkadir. *Nesefti Tefsirinde Şiirle İstişhâd*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkânı Bağlamında Bir İnceleme", *tasavvur* 8/1 (Haziran 2023), 579-617.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. *Hicri ilk üç asırda Arap dili ve belagati kaynaklarında rivayet sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatice". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/465-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Münâvî, Muhammed Abdürraûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31/571-573. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirķâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtü'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: âru'l-fikr, 1422/2002.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî. *el-Umde fi mehâsini's-şer ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. B.y.: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim (el-Müfhim fi şerhi Muhtaşarı Müslim, el-Müfhim fi şerhi Müslim*. 7 Cilt. thk. Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Makdisî, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fi meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*. thk. Cemâl 'Azvan. Şarika: Mektebetu'l-'Umrayn, 1420/1999.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsned*. thk. Huseyn Esed. Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1983.

- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî. *Feyzü'l-kağîr şerhu'l-Câmi'i'ş-şagîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahiîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî, 1374/1955.
- Nuha, Muhammad Afthon Ulin. "Neş'etu'n-nahvî'l-Arabî". *An-Nas: Jurnal Humaniora* 2/2 (2018), 213-224.
- Öğmüş, Harun. "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 27-45.
- Özdemir, Hasan Rıza. "Müslüman Olmayanların Cehennem'de Görecekları Azâbın Ebediliği Sorunu". *Dini Araştırmalar* 20/51 (2017), 153-168.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özkan, Halit. "Tibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/125-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Tantâvî, Ahmed. *Neş'etu'n-nahv*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Tibî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-gayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*, thk. İyâd Muhammed el-Gavc. Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye, 1434/2013.
- Topaloğlu, Nuri. "Kurtubî, Ahmed b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/454-455. (İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Türcan, Zısan. "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009), 101-134.
- Yavuz, Yusuf Şevki. Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yektar, Osman Nedim. "Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu". *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 405-432.

Yılmaz, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 177-206.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-tevîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1407.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 971-1008

M. Hayri Kırbaşoğlu'nun Ignaz Goldziher Savunusuna Eleştirel Bir Yaklaşım (Goldziher'i Anlamak Adlı Çalışması Özelinde)

A Critical Approach to M. Hayri Kırbasoglu's Ignaz Goldziher Advocacy
(Specific to His Study Understanding Goldziher)

Ahmet Emin SEYHAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD,
Assoc. Prof., University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith.

ahmeteminseyhan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5740-487X

DOI: 10.47424/tasavvur.1324508

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Temmuz/ July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Seyhan, Ahmet Emin. "M. Hayri Kırbaşoğu'nun Ignaz Goldziher Savunusuna Eleştirel Bir Yaklaşım (Goldziher'i Anlamak Adlı Çalışması Özelinde).

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 971-1008.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1324508>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

M. Hayri Kırbasoğlu akademik çalışmalarını hadis alanında yürüten bir araştırmacıdır. O, son çalışmasını ünlü oryantalist Ignaz Goldziher hakkında yapmış, *Goldziher'i Anlamak* adını verdiği kitabında özellikle Müslüman araştırmacılar tarafından tenkit edilen Goldziher'in doğru anlaşamadığını, ona karşı nefret ve karalama kampanyasının yürütüldüğünü ve çok büyük bir haksızlığa uğradığını iddia etmiştir. Bu makalenin yazılma nedeni Kırbasoğlu'nun mezkûr çalışmasında ortaya koyduğu Ignaz Goldziher savunusunun analizini yapmak ve tespitlerinde haklı olup olmadığını değerlendirmektir. Araştırmalarımız sonucunda daha önce Kırbasoğlu'nun Goldziher savunusuna eleştirel yaklaşan başka bir çalışmanın olmadığı görülmüş ve bu makalenin yazılmasına karar verilmiştir. Makale, Kırbasoğlu'nun söz konusu çalışmasıyla sınırlandırılmış, buradaki görüşlerinden hareketle hem onun hem de Goldziher'in doğru tanıtılması hedeflenmiştir. Makalenin sonunda Kırbasoğlu'nun Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher ile ilgili değerlendirmelerinin sübjektif, tek taraflı, önyargılı, tepkisel, objektiflikten uzak ve yüzeysel olduğu sonucuna varılmış, ayrıca Goldziher ile alakalı analizlerinin büyük bir kısmının gerçeklerle örtüşmediği neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâm, Kur'ân, Ignaz Goldziher, Hayri Kırbasoğlu, Oryantalizm.

Abstract

M. Hayri Kırbasoglu is researcher who studies in the field of hadith. Kırbasoglu's latest work was on the famous orientalist Ignaz Goldziher, and in his book *Understanding Goldziher*, he claimed that Goldziher, who was criticized by Muslim researchers, was not understood correctly, a hate and smear campaign was carried out against him, and he suffered a great injustice. The reason for writing this article is to analyze the defense of Goldziher put forward by Kırbasoglu in the aforementioned study and to evaluate whether he is right in his opinions and determinations. As a result of our research, it was seen that there was no other study that was critical of Kırbasoglu's defense of Goldziher, and it was decided to write this article. The article is limited to Kırbasoglu's aforementioned work, and it is aimed to introduce both him and

Goldziher correctly, based on Kırbasoglu's views here. At the end of the article, it was concluded that Kırbasoglu's evaluations about the Jewish orientalist Goldziher were subjective, one-sided, biased, reactive, far from objectivity and superficial, in addition, it was concluded that most of his analyzes related to Goldziher do not correspond to the facts.

Keywords: Hadith, Islam, Qur'an, Ignaz Goldziher, Hayri Kırbasoglu, Orientalism.

Giriş

Hayri Kırbasoğlu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmış, akademik çalışmalarını hadis alanında yürütmüş, eleştirel düşünceyi önemseyen günümüz hadis araştırmacılarındandır. O, Talat Koçyiğit (ö. 1432/2011) ve M. Said Hatiboğlu'nun yetiştirdiği öğrencilerden olup yıllarca lisans, yüksek lisans ve doktora dersleri vermiş, pek çok talebeyi etkilemiş, hadis ilmine katkı sunan çalışmalar yapmıştır. Kırbasoğlu, araştırmalarını hadis ve sünnetin doğru anlaşılması ve yorumlanması konularına teksif etmiş ve bu amaçla da pek çok kitap ve makale telif etmiştir.

Ignaz (İshak) Goldziher (1850-1921) ise Stuhlweissenburg'da Yahudi bir ailede dünyaya gelmiş, Macar Kültür Bakanı Jozsef Eötvös'ün (1813-1871) desteğiyle Budapeşte, Berlin, Leipzig ve Leiden'de eğitimini tamamlamış, 1873 yılında Macar Hükümeti'nin desteğiyle Suriye, Filistin ve Mısır'a seyahat etmiş ve oradaki İslâm âlimlerinden dersler almıştır. O, Macar Hükümetini ve Macar Bilimler Akademisi'ni birçok uluslararası kongrede temsil etmiş, 1889'da Stockholm Müsteşrikler Kongresi'nde Kral II. Oskar tarafından büyük altın madalyaya layık görülmüş bir oryantalisttir. 1889-1890'da *Muhammedanische Studien (İslâm Kültür Araştırmaları)* adlı eserini yayınlayan Goldziher'in bilimsel çalışmalarının yanı sıra seyahat yazıları ve tuttuğu günlükler bulunmaktadır.¹

Bu makale üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Kırbasoğlu'nun *Goldziher'i Anlamak* adlı kitabının analizi yapılmış, ikinci başlıkta Goldziher

¹ Mehmet Said Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 31, 35-40, 56.

savunusu ayrıntılı olarak değerlendirilmiş, üçüncü başlıkta ise Goldziher'e yöneltmek zorunda kaldığı bazı tenkitlere yer verilmiştir.

1.Kırbaşoğlu'nun Goldziher'i Anlamak Adlı Çalışmasının Analizi

Kırbaşoğlu, Goldziher ile ilgili neden böyle bir çalışma yaptığını yine kendisi açıklamıştır. O, Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı eseri Türkçeye çevrilir çevrilmez ilahiyat camiasında satır satır okuyan ilk kişinin kendisi olduğunu, daha önce kulaktan duyma bilgiler ya da yüzeysel okumalar üzerinden kafasında oluşan Goldziher imajının bu kitabı okuyunca yerle yeksan olduğunu ve ilk şoku yaşadığını, ardından Goldziher ile ilgili Hüseyin Akgün tarafından yazılan *Goldziher ve Hadis* adlı kitabı hızlıca gözden geçirin-ce ikinci şoku yaşadığını ve üçüncü olarak da kafasındaki imaja asıl ve en önemli öldürücü darbeyi vurup paramparça edenin David Moshfegh'e ait *Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion'* adlı doktora tezi² olduğunu kaydetmiştir. Kırbaşoğlu, Moshfegh'in tezinde Türkiye'de ve İslâm dünyasında çizilen klişe oryantalist portresinden çok farklı bir kimlikle karşılaştığını ve söz konusu üç çalışmanın etkisiyle Goldziher üzerine yoğunlaştığını ve bu notları tuttuğunu ifade etmiştir.³

Kırbaşoğlu, çalışmasının birinci bölümünde Goldziher ile ilgili kişisel analizlerine yer vermiş, ikinci bölümde Moshfegh'in tezinden alıntılar yapmış, bunları birinci bölümdeki yaklaşımlarını besleyecek ve temellendirecek şekilde başlıklandırmıştır. O, üçüncü bölümde Goldziher ile ilgili muhtelif çalışmalardan pasajlara yer vermiş, dördüncü bölümde çoğunluğu Arapça yazılmış Goldziher ile ilgili bazı olumsuz değerlendirmeleri bir araya getirmiş, burada, ilk bölümdeki kişisel kanaatlerine mesnet teşkil edecek örneklerden bir seçki yapmıştır. Kırbaşoğlu, beşinci bölümde Goldziher'in İslâm gelişim tarihinin izlerini sürdüğü ilk cildi İslâm öncesine, ikinci cildi İslâm sonra-

² 386 sayfadan oluşan bu doktora tezi 2012 yılında California Üniversitesi'nde Prof. Dr. Martin Jay'in danışmanlığında hazırlanmıştır.

³ Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak* (PDF: y.y., 2021), 14. Bu çalışma 295 sayfadan oluşmakta olup Kırbaşoğlu'na ait <http://www.hayrikirbasoglu.net/> adlı internet sitesinde 19.09.2021 tarihinde elektronik ortamda PDF olarak yayınlanmıştır. Bu çalışma bir matbaada basılmamış, e-kitap olarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Makale hazırlanırken adı geçen sitedeki e-kitap indirilmiş ve kaynak olarak mezkûr çalışmanın sayfaları gösterilmiştir.

sına ait *İslâm Kültür Araştırmaları* adlı kitabının geniş bir değerlendirmesini yapmıştır. Kırbaşoğlu, bu çalışmasında “destekleme ile eleştiri arasında özel bir denge” gözettiğini belirtmiş, çalışmasının “ne bir Goldziher güzellemesi ne de Goldziher karalaması” olduğunu, sadece onu anlama çabasının bir ürünü olduğunu ifade etmiştir. O, bu anlama çabasının beraberinde hakkaniyeti getirdiğini, bunun için de Goldziher hakkında Doğu’da ve Batı’da ortaya çıkan, özellikle muhafazakâr İslâmî kesimlerde görülen yanlış anlamalara, önyargılı yaklaşımlara, temelsiz ve mesnetsiz ithamlara cevap verdiğini, bunu yaparken de “hakkaniyet ve insaf adına hareket ettiğini ve bazı şeyleri ifşa ve teşhir etmekte de hiçbir tereddüt göstermediğini” kaydetmiştir.⁴

Kırbaşoğlu, İslâm dünyasında ve özellikle muhafazakâr çevrelerde Goldziher’in -bilimsel eleştiri düzeyi ve kapsamı dışında- şeytanlaştırma derecesinde bir nefret objesi haline getirildiğini, bu nefret söylemlerinin bir asır boyunca İslâm dünyasının enerjisinin boşa harcanmasına neden olduğunu, yaptığı çalışmanın bu enerji israfını durdurma ve Goldziher’in çalışmaları başta olmak üzere Batı’daki İslâm araştırmalarına “bilimsel serinkanlılıkla” yaklaşmaya katkıda bulunması amacını taşıdığını ileri sürmüştür.⁵ Kırbaşoğlu, çalışmasının Batılı bir İslâm araştırmacısının nasıl incelenip araştırılması gerektiğine dair “uygulamalı bir örnek işlevi görmesi niyetini” taşıdığını da kaydetmiştir. O, bir bilim adamını hayat hikâyesinden, kişiliğinden, çevresinden, döneminin tarihsel şartlarından bağımsız olarak ve anakronik biçimde, sadece yazdıklarına bakarak anlamaya çalışmanın ilmî bir yaklaşım olamayacağını iddia etmiştir.⁶ Yazar, bu çalışmanın kitap veya makale olmadığını, ama her iki amaç için de kullanılabilir hammaddenin ya da ham malzemenin olabildiğince sistematik ve analitik bir şekilde sunulmasından ibaret olduğunu ifade etmiştir. O, 13 Kasım 1921 tarihinin Goldziher’in 100. ölüm yıldönümü olduğunu, bu çalışmanın Batı’da ama özellikle Doğu’da vahamet ölçüsünde yanlış anlaşılacak bu “katıksız ilim adamının” İslâm araştırmaları alanındaki yeri ve önemini tarafsız bir zihniyetle ve bilimsel bir yöntemle yeniden

⁴ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 15.

⁵ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 15.

⁶ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 16.

belirlenmesine katkı sunacağını, ayrıca onun ölüm yıldönümü için yapılabilecek “en anlamlı çaba” olduğunu belirtmiştir.⁷

Kanaatimizce Kırbaoğlu'nun bu çalışması onun da ifade ettiği üzere ne kitap ne de makale olup her iki amaç için de kullanılabilir malzemenin derlenmesinden ibarettir. Kırbaoğlu'nun söylediğinin aksine çalışmada söz konusu ham malzeme olabildiğince sistematik ve analitik bir şekilde bir araya getirilememiştir. Ayrıca bu çalışma, “Batılı bir İslâm araştırmacısının nasıl inceleneceğine dair uygulamalı örnek işlevi” görebilecek düzeyde ve kapasitede değildir. Zira çalışma Goldziher'i aklama çabasıyla alelacele derlenen notlardan oluşmakta, benzer ifadeler oldukça sık tekrarlanmakta, bölümler ve paragraflar arasında mantıksal bir uyum ve bütünlük bulunmamaktadır. Bu bakımdan Kırbaoğlu'nun mezkûr ifadelerinin bilimsel tespitlerinden ziyade Goldziher'e duyduğu hayranlıktan kaynaklanan his ve temennilerini yansıttığı ifade edilebilir. Kırbaoğlu'nun tuttuğu bu notların “Doğu'da ve Batı'da tam olarak anlaşılmayan Goldziher'in hakkıyla değerlendirilmesine ve hak ettiği yere oturtmak için sergilenecek çabalara bir başlangıç ve mütevazı katkı sunmasını umduğunu söylemesi” de Goldziher savunusu yaptığına delâlet etmektedir. Ayrıca Kırbaoğlu'nun Joseph van Ess'in (1934-2021); “*Goldziher'in İslâm'a yaklaşımı tasavvur edilemeyecek kadar olumlu iken İslâm dünyasındaki imajı niye bu kadar berbattır? Günümüzde Müslümanlar niçin ona karşı [hasmane] bir tavır almaktadırlar?*” şeklindeki “haklı sitemlerini” bu çalışmanın bir ölçüde hafifletmiş olacağını ifade etmesi de⁸ Goldziher'i savunma çabasını ortaya koymaktadır. Zira burada “haklı sitemlerden” ziyade Goldziher'e hayran bir başka Batılı araştırmacının onu masum gösterme gayretleri, tek taraflı analizleri ve hissî yaklaşımları söz konusudur.⁹ Bu nedenle Kırbaoğlu'nun Müslüman ilim adamlarının Goldziher'e yönelik eleştirilerini “karalama kampanyası”, ancak kendisi gibi düşünen Batılı bir araştırmacının sübjektif kanaatlerini “haklı sitem” olarak yansıtması daha en baştan ilmî tarafsızlığını yitirdiğini göstermektedir.

⁷ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 16.

⁸ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 16.

⁹ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 129-132.

Goldziher hakkında doktora tezi hazırlayan Yahudi asıllı Moshfeqh'in de tıpkı Kırbaşoğlu gibi tarafsızlığını kaybettiği, ona hayran olduğu ve tezinde Goldziher savunusu yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim Moshfeqh'in; "*Geleneksel muhafazakâr Müslüman ilim adamlarının Goldziher'in İslâm'a olan yaklaşımlarında kendilerinininki gibi dogmatik ve skolastik bir teslimiyet içinde davranmasını beklmelerinin yanlış olduğunu*"¹⁰ söylemesi ve Müslüman ilim adamlarını "dogmatik ve skolastik bir teslimiyet içinde olmakla itham etmesi" onun da İslâm'a ve Müslümanlara karşı objektif bakmadığını göstermektedir. Nitekim Moshfeqh'in mezkûr ifadeleri İslâm'a negatif bakışı hakkında fikir vermekte, tezinde Goldziher ile ilgili ulaştığı sonuçların Kırbaşoğlu'nun kanaatleri gibi bilimsellikten uzak, taraflı, önyargılı, tepkisel ve duygusal olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

2.Kırbaşoğlu'nun Goldziher Savunusunun Değerlendirilmesi

Kırbaşoğlu, Goldziher ile ilgili akademik çalışma yapan ve onu eleştiren Müslüman ilim adamlarını "muhafazakâr ve baġnaz",¹¹ "mutaassıp muhafazakâr İslâmî kesimler",¹² "muhafazakâr ulemâ",¹³ "klasik İslâm ulemâsı",¹⁴ "muhafazakâr savunmacı İslâmî çevreler"¹⁵ vb. sıfatlarla nitelerken Goldziher'i "dindar nefretin odağına yerleştirilen bir akademisyen",¹⁶ "dindar Yahudi ailenin dindar evladı",¹⁷ "vahamet ölçüsünde yanlış anlaşılabilir katıksız bir ilim adamı",¹⁸ "hayatını ideallerine adayan ve bu ideale sadık kalan sağlam karakter sahibi tutarlı ve dürüst bir kişilik",¹⁹ "saflık, maneviyat ve bozulmamışlık peşinde koşan bir insan",²⁰ "şarlatan, şöhret avcısı, çıkarıcı ve ilkesiz biri değil aksine gayet tutarlı ilim ve fikir adamı",²¹ "evrensel insanî hedefe yöne-

¹⁰ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 27.

¹¹ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 22.

¹² Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 198, 209, 234.

¹³ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 198, 289.

¹⁴ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 228-229, 242.

¹⁵ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 220, 232, 234, 252.

¹⁶ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 22.

¹⁷ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 288.

¹⁸ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 16.

¹⁹ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 23.

²⁰ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 23.

²¹ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 23.

lik fikir üreten çok yönlü bir polimath (farklı disiplinlerde engin bilgiye sahip kişi/hezârfen)"²² vb. sıfatlarla övmüştür. Kırbaoğlu'nun Müslüman araştırmacıları küçümseyen ama Goldziher'i metheden mezkûr ifadeleri ona hayranlık duyduğunu, objektif ve dengeli bir yaklaşım içinde olmadığını, onu savunmak amacıyla bu çalışmayı yaptığını göstermektedir.

Kırbaoğlu, Goldziher ile ilgili akademik araştırmalar yapan Müslüman ilim adamlarını önyargılı olmakla ve bilimsel etik ilkelere uymamakla da itham etmiş, "sosyal bilimlerde anlamamanın ilk şartının kişinin kendisini metne açması olduğunu söylemiş, önyargılı yaklaşarak daha en baştan Goldziher'e ve eserlerine kendisini kapatanların onu anlayamayacaklarını" ileri sürmüştür.²³ Kırbaoğlu, Goldziher'in İslâm'a dair çalışmalarına yön veren temel motivasyonunun ne olduğunu anlamadan, moda tabirle büyük fotoğrafı görmeden küçük fotoğrafın karelerine bakarak ya da ormanı görmeden tek tek ağaçlara bakarak onu anlamaya çalışmanın kaçınılmaz olarak Goldziher'e şaşkınlık veya miyop bir bakışla sonuçlandığını, İslâmî kesimlerin Goldziher'i yargılamadan önce onu anlamaya çalışmaları gerektiğini sık sık vurgulamasının sebebinin "tam olarak bu" olduğunu kaydetmiştir.²⁴ Kanaatimizce Kırbaoğlu, Goldziher'in eserlerini okurken kendisini metne büyük bir hayranlıkla açmış, bu nedenle de onun bazı hatalarını fark edememiş, yanlış tespitlerinin bir kısmını savunmak durumunda kalmış, satır aralarında verdiği gizli mesajları veyahut bilinçli tahriflerini algılayamamış, metne kendilerini kapattıklarını ve önyargılı olduklarını iddia ettiği Müslüman veya bazı Batılı araştırmacıların gördüklerini görememiştir.

Aşağıda yer alacak başlıklar altında Kırbaoğlu'nun Goldziher savunusu muhtelif açılardan değerlendirilecektir.

2.1.Kırbaoğlu'nun Goldziher'in Yahudi Oluşuna Yapılan Vurguya Eleştirisi

Kırbaoğlu, çalışmasında muhafazakâr ve bağnaz İslâmî çevrelerden Goldziher hakkında "bir şeyler karalayıp" da onun Yahudi kökenine²⁵ özel

²² Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 38.

²³ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 57.

²⁴ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 223.

²⁵ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 167.

olarak vurgu yapmayan hiç kimsenin olmadığını, başka ilim adamlarının etnik kökenine tutarlı ve özel olarak vurgu yapılmazken Goldziher ile ilgili “kasıtlı karalama kampanyasının” yürütüldüğünü iddia etmiştir. Ayrıca o, bir insanın etnik kökenine bakarak hüküm vermenin hem İslâm’ın şiddetle yasakladığı ırkçılık hem de kültürel olarak anti-semitizm olduğunu, oysa Goldziher’in ölünceye kadar tavizsiz Siyonizm karşıtı bir tavır sergilediğini, ama söz konusu çevrelerin bu gerçeği ısrarla görmezden geldiğini ve onun hakkında derin bilgisizlik içinde olduklarını ileri sürmüştür.²⁶ Kanaatimizce Kırbaşoğlu’nun Goldziher ile ilgili akademik çalışmalar yapan Müslüman ilim adamlarının yazdıklarını daha en baştan “bir şeyler karalamak” şeklinde küçümsemesi tarafsızlığını yitirdiğini göstermektedir. Çünkü Kırbaşoğlu, Müslümanların Goldziher hakkında yaptıkları çalışmaların büyük bir kısmını ilmî eleştiri kapsamında görmemiş, polemik amaçlı yazılar olduğunu iddia etmiştir.²⁷ Bu da onun Müslümanların çalışmalarına hiçbir kıymet atfetmediğini, önyargılarıyla hareket ettiğini, aşırı tepkisel davrandığını göstermekte, duygusal ve savunmacı üslubunu ele vermektedir. Öte yandan Goldziher’in bizzat kendisi her daim Yahudi olmakla övünen, başarılarını “Bir Yahudi’nin başarısı”²⁸ şeklinde niteleyen, “Benim nabzımın atışı Yahudiliğe göredir”²⁹ ve “Yahudilik, hayatımın ayrılmaz bir parçasıdır”³⁰ diyen bir oryantalisttir. Nitekim o, günlüklerinde inandığı dinin “peygamberlerin evrensel dini Yahudilik”³¹ olduğunu ve Yahudi doğduğu için kendisini bu dinin “atanan temsilcisi” gibi hissettiğini belirtmektedir.³² Onun bu sözleri kendisini “seçilmiş” gördüğüne delâlet etmektedir. Dolayısıyla Müslümanların onun Yahudi oluşuna yaptık-

²⁶ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 22-23.

²⁷ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 60.

²⁸ Aysun Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 13, 58.

²⁹ İbrahim Hatiboğlu, “Yakındoğu 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), 156-157; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 79.

³⁰ Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 37.

³¹ Hatiboğlu, “Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”, 157.

³² Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 27; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 79.

ları vurgudan rahatsız olmak ve bunu bir problem gibi görmek/göstermek isabetli değildir. Kaldı ki Goldziher Yahudi oluşunu gizlememekte, bununla övünmekte, kendini dinine adamakta, çalışmalarını reformist Yahudiliğe göre yürütmekte,³³ bunu da bizzat günlüklerinde ifade etmektedir. Diğer taraftan Kırbaoğlu, "muhafazakâr İslâmî kesimlerin Goldziher'i anlamaya çalışmadan yargılamayı tercih ettiğini, bunun temel sebebinin her Yahudi'yi Siyonist zannetme şeklindeki "yaygın algı ve çok güçlü takıntı olduğunu" ileri sürmüştür.³⁴ Kanaatimizce bu durum Kırbaoğlu'nun her ne pahasına olursa olsun Goldziher'i aklama telaşını göstermekte, bu ifadeleriyle bütün Müslüman araştırmacıları töhmet altında bırakmakta, tikel örneklerden yola çıkıp genelleme yapmakta, Goldziher'e duyduğu hayranlığı bir kez daha gözler önüne sermekte ve ilmî tarafsızlığını yitirdiği şeklindeki görüşümüzü teyit etmektedir.

Kırbaoğlu'nun Goldziher'in anti-siyonist ve anti-emperyalist olduğunu söyleyerek savunmaya kalkışması da uygun değildir. Çünkü burada önemli ve asıl üzerinde durulması gereken husus "onun İslâm'a karşı tarafsızlığını yitirip yitirmediği, gerçek niyetini gizleyerek İslâm hakkında maksatlı, önyargılı ve taraflı değerlendirmelerde bulunup bulunmadığı ve amacına ulaşmak için hakikatleri bilerek çarpıtıp çarpıtmadığıdır." Nitekim Goldziher'in çalışmalarını inceleyen ilim adamlarının kanaati "ilmî tarafsızlığını yitirdiği, maharetli bir şekilde İslâm aleyhtarı çalışmalar yürüttüğü ve bunu yaparken de kendini gizlemeyi çok iyi başardığı" yönündedir.³⁵ Dolayısıyla burada asıl cevaplanması gereken mezkûr tespitlerin haklı olup olmadığıdır. Çünkü onun anti-siyonist ve anti-emperyalist olması İslâm'la ilgili yaptığı tahrifatı, maksatlı değerlendirmeleri ve feci yanlışları ortadan kaldırmamaktadır.

2.2. Goldziher'in İslâm Düşmanı Olduğu Söylemine Eleştirisi

Kırbaoğlu, Goldziher'in kesinlikle bir İslâm ve Müslüman sempatzanı olduğunu, İslâmî kesimlerde Goldziher'in İslâm ve Müslüman düşmanı oldu-

³³ Akgün, Goldziher'in reformist bir tarafı olmakla beraber "geleneğe bağlı bir ihyâcı" olarak nitelendirmenin daha doğru olacağı kanaatindedir. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 79.

³⁴ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 57.

³⁵ Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1967), 43-44.

ğuna dair yaygın kanaatin nesnel bir delilinin bulunmadığını, bunda Siyonizm ile Yahudiliği aynı şey zanneden ve her Yahudi'yi Siyonist zanneden "çağdaş İslâmî hareketlerdeki düşünce sefaletinin" büyük etkisinin olduğunu iddia etmiştir. Kırbasoğlu, Goldziher'in eserlerinde, günlüklerinde ve yaşantısında İslâm'a ve Müslümanlara düşmanlık ettiğine dair "tek satır" dahi bulunmadığını, İslâm düşmanı olarak damgalanmasının nedeninin İslâmî konularda bir Müslümandan beklenebilecek yaklaşımların ondan beklenmesi ve bilimsel eleştirilerinin de düşmanlık olarak takdim edilmesi olduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Kanaatimizce Kırbasoğlu'nun Goldziher'in İslâm'a düşmanlık ettiğinin delilini yazdığı satırlarda araması, ama onun satır aralarında vermek istediği mesajları veya oluşturduğu menfî algıyı ya bilerek ya da bilmeden göz ardı etmesi eleştirel düşünceyi önemseyen bir akademisyene yakışmasa gerekir. Zira Goldziher mesajlarını satır aralarında örtük/gizil şekilde veren, İslâm ve Müslümanlar hakkında negatif algı oluşturmayı maharetle başaran bir oryantalisttir. Böyle bir algı oluşturma çabası ise gizli İslâm düşmanlığından başkası değildir. Görüldüğü üzere Kırbasoğlu, söz konusu Goldziher olunca tenkitçi zihniyetini bir kenara bırakmış, eleştirel düşünceyi terk etmiş, apoloji güdüsüyle hareket etmiş, metin tetkiki/tenkidi yapmamıştır. Oysa Goldziher'in çalışmaları dikkatlice incelendiğinde onun İslâm, Kur'an, Hz. Muhammed ve hadisler hakkında oluşturduğu negatif algı rahatlıkla görülebilir ve bütün bunlar İslâm'a düşmanlık ettiğine delil olarak sunulabilir. Nitekim Goldziher, İslâm dininin sahâbe ve sonraki nesillerin gayretiyle oluşturulduğunu, Kur'an'ın hayalperest Muhammed tarafından yazıldığını,³⁷ hadislerin fakih ve kelamcılarının sözlerinin Muhammed'e nispet edilmesi olduğunu³⁸ ve isnâdların da sonradan uydurulduğunu iddia etmiştir.³⁹ Bütün bunlar

³⁶ Kırbasoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 30.

³⁷ Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 189, 197-200, 207.

³⁸ Sabri Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri", *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özçoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 237-239.

³⁹ Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-şerîa'fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısri, 1946), 69. Goldziher'in isnâd hakkındaki kanaatleri için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2020), 147-151; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru",

onun ilmî tarafsızlığını yitirdiğini ve oluşturmak istediği algıyı gözler önüne seren tespitlerdir. Bu bakımdan Goldziher'in çalışmalarında gerçekleri çarpıtarak İslâm'ı tahrif ettiği, Batılı okuyucu nezdinde İslâm'ı kötü gösterdiği eserlerinin satır aralarında sık sık zikrettiği beyanlarından anlaşılmaktadır.

2.3. Goldziher'in Şarlatan Olduğu Söylemine Eleştirisi

Kırbasoğlu, mutaassıp İslâmî kesimlerin Goldziher'e karşı önyargılı ve hasmâne tavır takındıklarını, kişiliğini merak edip yakından tanımak için uğraşmadıklarını, bu önyargılarının Goldziher ve onun gibileri "düşman, ahlaksız ve şer insanlar" olarak görmelerini meşrulaştırmaya sevk ettiğini iddia etmiştir. Kırbasoğlu, Goldziher'in akademik endişelerden öte herhangi bir çıkar endişesi taşımayan, hayatını ideallerine adayan, bu ideallerine sadık kalan, tutarlı ve dürüst bir kişilik; hayatını evrensel ideale adanmış "adlanmış", gayet tutarlı ilim ve fikir adamı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰ Kanaatimizce Kırbasoğlu'nun bu ifadeleri gerçeklerle örtüşmeyen hissî analizlerdir. Çünkü Müslüman ilim adamları Goldziher'in şahsına hasmâne tavır takınmamış, ilmî tarafsızlığını yitiren ve İslâm'ı tahrife yeltenen bir müsteşrikin çalışmalarını tenkit etmiş ve iddialarını çürütmüşlerdir.⁴¹ Âlimlerin bilimsel eleştirilerini hasmâne tavır olarak nitelemek, Goldziher'i masum göstermeye çalışmak, tikel örneklerden yola çıkıp ona "şarlatan, şöhret avcısı, çıkarıcı, düşman, ahlaksız" denildiğini iddia edip genelleme yapmak, konuyu mecrasından saptırmak, mugalataya başvurmak, böylece ona yönelik eleştirileri cevapsız bırakmak doğru bir yöntem olmasa gerektir.

Kırbasoğlu'nun "Goldziher'in akademik endişelerden başka hiçbir endişe taşımayan, hayatını ideallerine adayan tutarlı ve dürüst bir kişilik" olduğunu iddia etmesi, Goldziher'e duyduğu derin hayranlığı ve savunmacı üslubunu ele vermekte, adeta kendisiyle aynileştirdiği Goldziher'i savunurken kendi savunusunu yaptığı şeklinde bir izlenimin oluşmasına neden olmaktadır. Oysa bu tür övgü dolu ifadelere gerek yoktur. Çünkü ilim adamlarının yazdıkları

Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 32/2 (2021), 437-439, 454; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 167-168.

⁴⁰ Kırbasoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 23.

⁴¹ Mehmed Said Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (1992), 107-109.

rı kayıt altına alınmıştır. Ehil araştırmacılar bu kayıtları dönemin şartlarını dikkate alarak, anakronizme düşmeden, sağlıklı tefekkürün hakkını vererek tahlil eder ve bu ilim adamlarının gerçekten “tutarlı ve dürüst bir kişiliğe sahip olup olmadıklarını” delilleriyle ortaya koyarlar. Dolayısıyla İslâm konusunda tarafsızlığı yitiren ve Hz. Muhammed’e hakaretlere varan ağır ithamlarda bulunan Goldziher’in hayatını ideallerine adadığı bir gerçektir. Ancak bıraktığı eserlerden anlaşıldığına göre onun ideali İslâm’ı itibarsızlaştırmaktan başkası değildir. Bu gerçeği Goldziher’in kitap, makale ve günlüklerini büyük bir hayranlıkla okuyanlar değil, eleştirel gözle, seçici dikkatle, sorgulayarak, irdeleyerek ve çözümlenerek analiz edenler fark edebilir. Bu itibarla Kırbaşoğlu’nun Goldziher’in bilinçli tahriflerini ve hatalarını görememesi, eserlerine kritik-analitik ve bütüncül bakamaması, onunla ilgili mağduriyet algısı oluşturma çabası hissî davrandığını göstermektedir, denilebilir.

2.4. Goldziher’in Yılanın Başı Olduğu Söylemine Eleştirisi

Kırbaşoğlu, Müslümanların Goldziher’i adeta “yılanın başı” veya “büyük şeytan” görece kadar nefret etmelerinin kasıtlı olarak girişilen sistematik bir karalama kampanyasının ürünü olduğunu, muhtemelen bu kampanyanın altında da “İslâm geleneğine kutsayıcı bakışın” yattığını söylemiştir. Kırbaşoğlu, Goldziher’i şeytanlaştırma kampanyasının asıl hedefinin oryantalizmden gelen harici sebepleri bahane ederek ya da araç olarak kullanarak İslâm geleneğine -özel olarak da hadis geleneğine- yöneltilen “içeriden eleştiri ve sorgulama taleplerini bastırmak ve meşruiyetine leke sürmek” şeklinde açıklamıştır.⁴² Kanaatimizce Kırbaşoğlu’nun sürekli nefret söyleminden bahsetmesi ve Goldziher’e yönelik sistematik karalama kampanyasının yürütüldüğünü iddia etmesi kesinlikle doğru değildir. Zira Goldziher hakkında görüş belirten Müslümanların hakaret içermeyen ifadeler kullanmaları ve bu müsteşrike karşı müminleri uyarmaları gayet normaldir. Bu, karalama kampanyası değil, aksine “bilinçli olarak yürütülen akademik görünümlü İslâm’ı kötü gösterme faaliyetlerinin odağındaki kişiyi deşifre ederek” ümmet-i Muhammed’i uyarmak, bu müsteşrikin yazdıklarına karşı onları dikkatli olmaya davet etmektir.

⁴² Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 23.

Kırbaoğlu'nun iddiasının aksine burada İslâm geleneğini kutsama değil İslâm'ı yanlış tanıtma faaliyetlerine gösterilen "meşrû tepkiler" vardır. İslâm araştırmacılarının dinlerini koruma gayretlerini "geleneği kutsama" şeklinde göstermek ve Goldziher'i aklamaya çalışmak yanlıştır. Zira Goldziher İslâm geleneğini değil, doğrudan İslâm'ın kendisini hedef almaktadır. İslâm'ı bile- rek yanlış tanıtan bir müsteşrikin geleneği eleştirdiğini iddia etmek ve Müslümanların haklı tepkilerini "geleneği kutsama" şeklinde takdim etmek ne akademik ne de etik bir tavidir. Elbette Goldziher İslâm geleneğinin yanlışlarını veya hatalı din anlayışlarını eleştirebilir ve bu, gayet doğaldır. Ama doğrudan İslâm'a ve Hz. Muhammed'e yönelik haksız ithamlarda bulunması ve gerçekleri çarpıtması "gelenek eleştirisi" olarak gösterilemez. Bu bakımdan Müslüman araştırmacıların yaptığı Goldziher'e itibar suikastı değil, adı geçen oryantalistin çalışmalarındaki hileli yönlendirmeleri, önyargılı, art niyetli ve maksatlı değerlendirmeleri ifşa ve teşhir edip İslâm toplumunu ikaz etmektir.

Kırbaoğlu, mezkûr çalışmasında Goldziher'in "İslâm geleneğinin yanlışlarına sürekli vurgu yapmasını ve bunlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmasını" gayet güzel tespit etmiş, ancak onun "geleneğin yanlışları üzerinde bu denli çok durmasının amacını/hedefini" bir türlü fark edememiştir. Nitekim Kırbaoğlu, onun bu çabalarını; "Goldziher'in sürekli olarak İslâm'ın eşitlikçi öğretisine vurgu yapması ve bu öğretilerden sapmaları kitabında geniş geniş ve derinliğine incelemesi..."⁴³ şeklinde hayranlık dolu ifadelerle izaha kalkışmıştır. Oysa burada Kırbaoğlu'nun idrak edemediği ama Goldziher'in esas yapmak istediği şey "İslâm geleneğinin yanlışlarını geniş geniş ve derinliğine" tahlil ederek geleneği "din" gibi göstermek ve buradan hareketle İslâm'ı değersizleştirmektir. Nitekim Goldziher'in çalışmalarında izlediği yöntem genel olarak böyledir. O, bu metodunda son derece başarılı olmuş, geleneğin yanlışlarını "dine mal ederek" İslâm'ı itibarsızlaştırma konusunda âdeta uzmanlaşmıştır. Ancak onun bu yaptığı bilimsel araştırma yöntemlerine aykırı, insaftan uzak, art niyetli yaklaşımlar olup İslâm'a objektif bakmadığını ve ilmî tarafsızlığını yitirdiğini göstermektedir.

2.5. Goldziher'in Saf İslâm'ı Aradığını İddia Etmesi

⁴³ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 194.

Kırbaşoğlu, Goldziher'in monoteist/tevhidçi/muvahhit bir tavırda olduğunu, İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin de üzerinde ve hepsini kuşatacak bir ideal olarak "evrensel monoteizmi" savunduğunu, onun İslâm üzerindeki bütün çalışmalarının da bu evrensel monoteizm ile yakından ilgisinin bulunduğunu iddia etmiştir. O, Goldziher'in bu ideale ulaşmak için idealin taşıyıcısı olarak gördüğü "gerçek saf İslâm'ı" yaşanmış tarihî İslâm içerisinde çekip çıkarmak, İslâm'ın saflığını bozan yabancı unsurlardan, özellikle de monoteizme aykırı pagan unsurlardan ayıklamak olduğunu ve araştırmalarını bu yönde sürdürdüğünü kaydetmiştir.⁴⁴ Kanaatimizce Kırbaşoğlu'nun bu tespitleri gerçeklerden tamamen uzak, tepkisel, yüzeysel ve duygusal analizlerdir. Çünkü Goldziher'in gerçek bir İslâm âlimi gibi "saf İslâm'ı" aramak ve "yaşanmış tarihî İslâm" içerisinde onu çekip çıkarmak gibi bir derdi hiçbir zaman olmamıştır. Kaldı ki İslâm'da zaten pagan unsurlar yoktur. Ancak İslâm geleneğindeki pagan unsurları İslâm'a mal etmek de büyük bir problem ve art niyetli bir yaklaşımdır. Goldziher'in gerçek saf İslâm'ı aramak ve onu monoteizme aykırı pagan unsurlardan temizlemek gibi bir amacı olsaydı bilinçli olarak "İslâm" ile "İslâm geleneğini", "İslâm" ile "İslâm kültürünü", "İslâm" ile "İslâm toplumunu" birbirine karıştırmaz, geleneğin yanlışlarını bilerek ve isteyerek dine mal etmezdi. O, İslâm'ın saf bir şekilde anlaşılması için gayret göstermek şöyle dursun kendisini adadığı mezkûr ideal uğruna İslâm'ı asılsız haberlere dayanarak tahrife yeltenmezdi. Mesela o, Hz. Muhammed'i hayalperest biri olarak tanıtmaz,⁴⁵ Kur'ân'ı onun yazdığını iddia etmez,⁴⁶ onu itibarsızlaştırmak için "hanımını kıskanmayan",⁴⁷ "mal ve servet düşkünü",⁴⁸ "ırkçılığı normal karşılayan biri olarak"⁴⁹ göstermez, İslâm'ın sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tabiîn gayretleriyle tamamlandığını ileri sürmez,⁵⁰ hadislerle güvenilemeyeceği algısı oluşturmaz, hadislerin üç asır sonra yazıldığını ispatlamak için olağanüstü çaba sarf etmez, mızrak çuvala sığmayınca da bu görü-

⁴⁴ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 29, 41, 221, 270-271.

⁴⁵ Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 1/47.

⁴⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/28; Goldziher, *el-Akîde ve's-şer'îa' fi'l-İslâm*, 6-8.

⁴⁷ Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 43-45.

⁴⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/515-516.

⁴⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126, 162.

⁵⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/343; 2/20.

şünden dönmek zorunda kalmazdı.⁵¹ Dolayısıyla Goldziher'in muvahhit bir tavırda olmadığı, "saf İslâm'ı" aramadığı, asıl amacının Yahudiliğe hizmet olduğu ve ölünceye kadar da bu idealinden vazgeçmediği ifade edilebilir.

Kırbaoğlu, Goldziher'in eserlerinde genel olarak "İslâm'daki batıl inançlardan" seçti sunmaktaki amacını "İslâm'ın saf ve katıksız tevhîd öğretisinin üzerine asırlar boyunca birikmiş tevhîde aykırı unsurlara dair çeşitli alanlardan örnekler vererek durumun vahametini gözler önüne sermeye çalışmak" şeklinde açıklamıştır.⁵² Kanaatimizce Goldziher'in buradaki amacı "geleneğin yanlışlarına" bol bol örnekler vererek "İslâm'ın tam da böyle bir din" olduğu algısını zihinlere yerleştirmek, özellikle Batılı okuyucuya İslâm'ı sapkın bir dinî akım/öğreti olarak göstermektir. Kırbaoğlu bu hakikati bir türlü fark edemediği ya da ona duyduğu hayranlık nedeniyle anlamak istemediği için sürekli onun İslâm'ın tevhîd öğretisi üzerine birikmiş tortuları tespit, teşhis ve temizleme arayışında olduğu savını tekrarlamıştır. Kırbaoğlu, Goldziher'in zaman zaman kullandığı "İslâm" tabirinin aslında din olarak değil de "daha ziyade kültürel İslâm" olduğunu, bu gerçeği "sözün bağlamına bakarak çıkarmanın" hiç de zor olmadığını iddia etmiştir.⁵³ Bize göre Kırbaoğlu'nun anlamak istediğinin tam tersine Goldziher İslâm tabirini "kültürel İslâm" anlamında değil, bilinçli olarak "din" manasında kullanmıştır. O, "kültürel İslâm'ın", "yaşanmış tarihî İslâm'ın", "İslâm geleneğinin" bir başka ifadeyle "İslâm toplumunun" tüm yanlışlarını, hatalarını, kusurlarını, sapmalarını büyük bir ustalıkla İslâm'a mal etmiş, eserlerinde sürekli buna vurgu yapmış, İslâm hakkında negatif algı oluşturmak için olağanüstü gayret göstermiştir.

Kırbaoğlu, Goldziher'in evrensel monoteizm idealine ulaşmak için İslâm geleneğine eleştirel yaklaşımının içinden geldiği reformist Yahudilikte egemen olan filolojik tarihsel eleştiri yöntemini benimsemiş olmasından kaynaklanmış olabileceğini iddia etmiştir.⁵⁴ Ancak Goldziher, benimsediği bu yöneme de sadık kalmamıştır. Nitekim Görmez, Goldziher'in tarihi tenkit metodunu hadislere dürüst bir şekilde uygulamadığını, binlerce hâdiseden ve ara- larındaki benzerlikten hareketle "Asrın Rûhunu (Zeitgeist)" tespit edeceğine,

⁵¹ Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020), 17.

⁵² Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 286.

⁵³ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 279, 284.

⁵⁴ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 37.

bir tek hâdiseden veya iki üç olaydan hareketle Asrın Rûhunu tespit edip yüzlerce hatta binlerce hadisi de bu ruha göre değerlendirmeye tabi tuttuğunu, bunun ise dürüstlikle bağdaşmayacağını ifade etmiştir.⁵⁵ Kırbaşoğlu'nun Goldziher'in İslâm geleneğine eleştirel yaklaşımını "filolojik tarihsel eleştiri yöntemini" benimsemiş olmasına bağlaması kısmen doğru olabilir. Kaldı ki Goldziher, İslâm geleneğini her türlü yöntemi kullanarak da eleştirebilir; lakin Görmez'in de ifade ettiği üzere bunu yaparken genelleme yapamaz, geleneğin yanlışlarını İslâm'a mal edemez ve onu "pagan unsurlarla dolu bir din gibi" gösteremez. Çünkü böyle yapmak yöntem ne olursa olsun bilinçli bir tahriftir. Zira "İslâm" ayrı "dinî gelenek" ayrıdır; "İslâm" ayrı "kültürel İslâm" ayrıdır; "İslâm" ayrı "yaşanmış tarihî İslâm" ayrıdır. Dolayısıyla Kırbaşoğlu'nun Goldziher'i muvahhit göstermeye çalışırken bu tür çarpıtmalarını görmezden gelmesinin doğru olmadığı ifade edilebilir.

Kırbaşoğlu'nun Goldziher'in Şia'ya eleştirel yaklaşımlarını, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Batnîlik aleyhine yazdığı *el-Mustazhurî* adlı eserini yayımlamasını, içinde Yeni Eflatuncu unsurlar barındıran rivâyetlere dair incelemesini, evliya kültürüne dair çalışmalarını, siyasî, fikhî ve kelâmî polemiklerin taşıyıcısı olarak gördüğü rivâyetlere eleştirisini "saf İslâm üzerine birikmiş tortuları/yabancı unsurları ayıklamak ve temizlemek hedefiyle bağlantılı olduğunu" iddia etmesi de⁵⁶ zorakî yorumlardır. Çünkü Goldziher'in yukarıda sözü edilen çalışmaları yapmaktaki temel hedefi karşıt görüşleri incelemek, bunlar arasından tezine en uygun malzemeyi bulmak ve bunları İslâm'ı itibarsızlaştırmak için kullanmaktır. Nitekim Goldziher kafasında kurguladığı neticeyi elde etmek için öncelikle Şîî-Sünnî, Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y tartışmalarını incelemiş, Müslümanların birbirleri aleyhine söylediklerini tespit etmiş,⁵⁷ elde ettiği malzemeyi tezini destekleyecek şekilde yorumlamış, tarihî malzemede önermesini destekleyecek rivâyetler bulamadığı zaman keyfî⁵⁸ ve zorakî yo-

⁵⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 88.

⁵⁶ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 29, 177, 214, 233.

⁵⁷ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 162.

⁵⁸ Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 49-50.

rumlara yönelmiştir. Ancak araştırmacılar onun bu yöntemini tespit edip karıtlara geçirmiş ve Müslümanları uyardımlardır.⁵⁹

2.6. Goldziher'in Rivâyetlere Metodik Şüpheyile Yaklaştığını İddia Etmesi

Kırbasoğlu, Goldziher'in İslâmî rivâyet malzemesine ve literatürüne önyargılı ve toptancı bir şüphecilikle yaklaşmadığını iddia etmiş ve bunu ispatlamak için epey uğraşmıştır.⁶⁰ Oysa Goldziher rivâyet malzemesine büyük bir tereddütle yaklaşmış, hadisler hakkında şüphe uyandıran tavrını hiçbir zaman terk etmemiş,⁶¹ her fırsatta hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturmuştur.⁶² Kanaatimizce Kırbasoğlu ona duyduğu hayranlık nedeniyle bu art niyetli tutumunu fark edememiş, Goldziher'in temkinli metodik şüpheciliğinin hadis rivâyet malzemesinin tamamına değil, siyasî, kelâmî, tasavvufî ve fikhî akımlar, ekoller ve eğilimlerin eserlerinde yer verdiği "polemik türü rivâyetlere" olduğu tezini savunmuştur.⁶³ Oysa Kırbasoğlu'nun bu tespitleri de gerçeklerle örtüşmemektedir. Çünkü Goldziher'in şüpheciliği metodik olmaktan ziyade "hadisler hakkında şüphe uyandırma ve çoğuna güvenilemeyeceği algısı oluşturma"⁶⁴ amacına matuftur. Nitekim Theodor Nöldeke (1836-1930), onun bu aşırı şüpheci yaklaşımını doğru bulmamış ve ona haklı itirazlar yönelmiştir.⁶⁵ Goldziher rivâyet malzemesinin Hz. Peygamber'e aidiyetiyle veya güvenilirliğiyle hiçbir zaman ilgilenmemiş, kendi görüşünü destekleyen rivâyetleri İslâmî literatürden seçip almış, birincil önceliği bu malzemeyi zih-

⁵⁹ Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105-106.

⁶⁰ Kırbasoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 195-199.

⁶¹ İlyas Canikli, "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), 356.

⁶² Hafize Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği", *HADITH* 5 (2020), 136-137.

⁶³ Kırbasoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 222.

⁶⁴ M. Fuad Sezgin, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 25.

⁶⁵ Nöldeke'nin itirazlarının ayrıntıları için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 292.

ninde kurguladığı hedefe ulaşmak için araçsallaştırmak olmuştur.⁶⁶ Hadislere güven konusunda daha pozitif yaklaşım sergileyen Johann Fück (1894-1974) de, Goldziher ve ona tabi olanların bu yaklaşımını tenkit etmiştir. Fück, her ne kadar Müslüman münekkitle, rivâyetlerdeki uydurma olan unsurların tamamını ayıklayamamış olsalar da hadislere güvenin tamamen yitirilmesinin haksız bir genelleme olacağını, zira hadislerin gerçek bir özünün bulunduğunu, “hadislerin ilk iki asrın icadı ve sadece sonraki nesillerin peygamber ve sahâbesini nasıl tasavvur ettiklerini gösterdiğini iddia eden bakış açısının” hem Peygamberin kudretli kişiliğini hem de bağluları üzerinde meydana getirdiği olağanüstü etkiyi tamamen yanlış anlamalarından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶⁷ Elbette Goldziher hadislere iyimser bir güven yerine “şüpheli bir temkinle” yaklaşabilir. Ancak metodik şüphe ile hadisler hakkında şüphe uyandırma arasında da fark vardır. Goldziher’in yaptığı şüpheli temkin değil, hadislere güveni sarsmaktır. Herbert Berg’in⁶⁸ Goldziher’in “az da olsa sahîh hadisin varlığını kabul ettiğini” yahut “hadisleri muhafaza işlemini güvenilir bulduğunu” belirtmesi de⁶⁹ bu gerçeği değiştirmemektedir. Kanaatimizce Goldziher’in böyle “birkaç küçük doğru tespitine” bakarak devasa yanlışlarını ve negatif algı oluşturma çabalarını⁷⁰ görmezden gelmek, yaptıklarını haklı ve meşrû göstermek bilimsel bir tavır değildir. Kırbasoğlu, tenkitin muhatabı Goldziher olunca “metodik şüphelilik” ile “hadisler hakkında şüphe uyandırma faaliyetini” birbirine karıştırmış görünmektedir.

2.7. Goldziher’in Nâsih-Mensûh Konusuna Yaklaşımına Sessiz Kalması

Kırbasoğlu, Goldziher’in icmaa aykırı hadis rivâyetlerini savunan hadisçilerin içine düştükleri sıkıntılı durumu aşmak için “hileli bir uygulama olan nâsih-mensûh yöntemine” başvurduklarını iddia etmesini ve bu bağlamda

⁶⁶ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/105; Rahile Kızılkaya Yılmaz, “Hegel’in Tarih Felsefesinin Goldziher’in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 223.

⁶⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 163.

⁶⁸ Herbert Berg, hâlen North Carolina Wilmington Üniversitesi’nin Felsefe ve Din bölümünde profesördür. Berg, yüksek lisans ve doktorasını Toronto Üniversitesi’nin Centre for the Study of Religion bölümünde tamamlamıştır.

⁶⁹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 165-166.

⁷⁰ Ebû Hüreyre (ö. 58/678) hakkında oluşturduğu menfi algıyla ilgili bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 170-172.

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) icmaa saygı duyan yaklaşımını daha dürüst bulduğunu söylemesini övmüştür.⁷¹ Kanaatimizce Kırbaoğlu, Goldziher'in iddia ettiği gibi nâsih-mensûh konusunun "hileli bir uygulama olmadığını", icmaa aykırı hadisleri savunanlarla bir ilgisinin bulunmadığını, birkaç örnekten yola çıkarak genelleme yapmasının yanlış olduğunu ifade etmeyerek hata etmiştir. Aynı şekilde Kırbaoğlu, Goldziher'in İbn Kuteybe'nin yaklaşımını daha "dürüst" bulduğunu söylemesini ön plana çıkartıp icmaa aykırı hadis rivâyetlerini savunan hadisçileri zan altında bırakmasına ve hadisler hakkında şüphe uyandırmasına sessiz kalarak da yanlış yapmıştır. Nitekim Talal Maloush⁷² ve Harald Motzki (1948-2019), Goldziher'in sınırlı sayıdaki örnekten yola çıkarak çok kolay "genelleme" yapabildiğini, amacına hizmet eden rivâyetlere "seçici" yaklaştığını, işine gelenleri alıp gelmeyenleri yok saydığını söyleyip onu tenkit etmişlerdir.⁷³ Fakat Kırbaoğlu çalışmasında Maloush ve Motzki'nin bu tespitlerine⁷⁴ hiç yer vermemiştir. Dolayısıyla Kırbaoğlu'nun eksik bilgiye dayalı bu araştırması Goldziher ile ilgili sağlıklı analizler yapmasını ve doğru sonuçlara ulaşmasını engellemiştir. Bu bakımdan bir araştırmacının akademik birikimi, yeterliliği ve güvenilirliğinin sorgulanmasına neden olabilecek eksik incelemeye dayalı hatalı analiz ve değerlendirmelerden kaçınmasının uygun olacağı ifade edilebilir.

2.8. Goldziher'in Hatalı Tercümelere Dayanılarak Eleştirildiğini İddia Etmesi

⁷¹ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 237.

⁷² Talal Maloush, 2000 yılında Edinburg Üniversitesi'nde hazırladığı ve başarıyla savunduğu 389 sayfadan oluşan *Early Hadith literary and the theory of Ignaz Goldziher* isimli doktora tezinde bu sonuçlara ulaşmıştır.

⁷³ 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), 291-292. Akgün de Goldziher'in teşmilci yaklaşımını eleştirmiştir. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 151, 203, 216-220, 290, 294.

⁷⁴ Ahmet Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları", *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 585-586.

Kırbaşoğlu, “sağlıksız tercümelere dayanılarak Goldziher’i eleştirme ve yargılama hatasının yapıldığını, özellikle Arap dünyasında yayımlanan ve diğer İslâm ülkelerine yayılan Goldziher eleştirilerinin pek çoğunun bu yanlış tercümelere bir ürünü” olduğunu iddia etmiştir.⁷⁵ Kırbaşoğlu bu tespitinde kısmen haklıdır; ancak bu durum Goldziher’in yaptığı fahiş hataların ve gizli İslâm düşmanlığının tespit edilmesine engel değildir. Yapılan tercümelelerdeki bazı küçük kusurları gerekçe göstererek onun bilinçli tahriflerinin üzerine örtmeye çalışmak sağlıklı bir metot değildir.

Kırbaşoğlu, Goldziher hakkında karalama kampanyaları yürüten kesimlerin doğrudan onun eserlerinden ziyade ikinci üçüncü dereceden tevsik edilmemiş bilgi ve iddialara, aslı olmayan söylentilere dayandıklarını, eserlerini inceleyenlerin ise onun hakkında kapsamlı bir araştırma yapmaksızın bazı eserlerinden hareketle yola çıktıklarını, o eserleri de ciddi bir biçimde incelemeksizin sadece cımbızla işlerine gelen pasajları çekip onlar üzerine yoruma giriştiklerini söyleyerek savunmuştur. Yazar, Goldziher’i anlama konusunda muhafazakâr kesimlerdeki isteksizliğin pek çok sebebinin bulunduğunu, bunların başında da onu ötekileştiren, hatta şeytanlaştıran söylemler kadar onun yazdıklarının muhafazakâr kesimlerin ezberlerini bozarak kendilerini sorgulamaya sevk etme ihtimali ve bu ihtimalin yol açtığı “hakikat korkusu” olduğunu iddia etmiş,⁷⁶ hem niyet okuyuculuğu yapmış hem de Goldziher’i haklı göstermek için çabalamıştır. Ayrıca Kırbaşoğlu, Müslümanların Goldziher ile ilgili değerlendirme ve eleştirilerini tamamen bilimsel temele oturtacaklarına, işi apoloji konusu, hatta polemik meselesi yapma cihetine götürdüklerini ileri sürmüştür.⁷⁷ Kanaatimizce Kırbaşoğlu söz konusu Goldziher olunca aşırı iyimser tavır takınmış,⁷⁸ gerçekçi olamamış, apoloji güdüsüyle hareket etmiş, genellemelerine hiç itiraz etmemiş, maksatlı tespitlerine eleştirel gözle ve seçici dikkatle yaklaşmamış, bu nedenle de Goldziher ile ilgili doğru analizler yapma imkânından mahrum kalmıştır.

2.9. Goldziher’in Eserlerini Batılılar İçin Yazdığını İddia Etmesi

⁷⁵ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 58.

⁷⁶ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 287.

⁷⁷ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 288.

⁷⁸ Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânetuhâ fı’t-teşrî’l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1398/1978), 189.

Kırbasoğlu, Goldziher'in eserlerini Müslüman okuyucuyu göz önüne alarak yazmadığını, "bütün araştırmalarını" tamamen Batı dünyasını, Batılı okuyucuyu ve Batı kültürünü temel ve hedef alarak yazdığını,⁷⁹ böyle olunca da ondan İslâm dünyasının ve Müslümanların beklentilerini ve hassasiyetlerini gözeten bir çizgi izlemesini beklemenin ve eserlerini bu beklenti ışığında değerlendirmenin fevkalade yanlış olacağını söylemiştir.⁸⁰ Kanaatimizce Kırbasoğlu'nun bu savunusu da isabetsizdir. Çünkü Goldziher 1908 yılında Osmanlı Devleti'nden ayrılarak Avusturya-Macaristan Krallığı'na bağlanan Bosna-Hersek eyaletinin Müslüman okullarında okutulmak üzere bir ders kitabı hazırlamakla görevlendirilmiş, yazdığı kitap liselerde ve öğretmen okullarında düzenli olarak okutulmuş, ancak o, bu kitabında⁸¹ da aynı savlarını tekrarlamayı sürdürmüş, Müslümanların beklentilerini ve hassasiyetlerini kat'i surette dikkate almamıştır. Kaldı ki Müslümanların ondan beklentisi objektif, önyargısız ve tarafsız olması, hakkaniyetle İslâm literatürünü, İslâm geleneğini, Hz. Muhammed'i ve hadisleri eleştirmesidir. Ancak o, böyle yapmak yerine kendini gizleyerek tarafsız ilim insanı olduğu imajı vermiş ve İslâm'ı yanlış tanıtmak için büyük çaba sarf etmiştir.

2.10. Goldziher'in Eserlerinde Döneminin Araştırma Yöntemlerini Uyguladığını İddia Etmesi

Kırbasoğlu, Müslümanların Goldziher hakkındaki olumsuz, eksik, yarım yamalak ve yanlış algılarının bir diğer sebebinin ise onun eserlerini bir asır önce yazmış olduğu gerçeğini unutmalarında yattığını söylemiştir. Kırbasoğlu, bunun farkına varıldığı takdirde Goldziher'in araştırmalarının ve vardığı sonuçların kıyamete kadar geçerli nihai sonuçlar olmadığını, hatta bu araştırmaların ve sonuçlarının birçoğunun günümüz İslâm araştırmalarında aşıldığını ve gözden geçirilerek düzeltildiğini görmelerinin mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Kırbasoğlu, Goldziher'in kendi döneminde mevcut "tarihî filolojik analiz yöntemlerini" uyguladığını, araştırmalarını o dönemde mevcut olmayan günümüz metodolojik yaklaşımları ışığında değerlendirmenin aşikâr bir anakronizm olduğunu, bu sebeptendir ki Goldziher'in çalışmalarını kendi

⁷⁹ Kırbasoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 142-143.

⁸⁰ Kırbasoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 34.

⁸¹ Mezkûr kitap Türkçeye de tercüme edilmiştir. Ignac Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019).

döneminin epistemolojik, terminolojik ve metodolojik şart ve gelişmeleri çerçevesinde ve ilkesel tutarlılık açısından değerlendirmenin dürüst ve etik bir yaklaşım olacağını ileri sürmüştür.⁸² Kanaatimizce Kırbaşoğlu, Goldziher'in ulaştığı bazı sonuçların önyargılı, maksatlı ve taraflı olduğunu fark ettiği halde bunu açıkça ifade etmek yerine hâlâ bunun sebebinin İslâm'a art niyetli yaklaşımından değil de o dönemde mevcut yöntemleri kullanmasından kaynaklanmış olabileceğini söylemeye çalışmıştır. Kırbaşoğlu'nun bu tespitlerinde kısmen haklı olduğu yerler elbette vardır; ancak esas mesele Goldziher'in bu metotları kullanarak ulaştığı sonuçlardır. Bir başka ifadeyle burada esas sorun, kullanılan yöntem değil, taraflı bakış açısı, "İslâm'ı heretik akım gösterme gayreti" ve kendini adadığı Yahudiliği üstün gösterme çabasıdır. Oysa böyle bir yaklaşım bilimsel araştırma yöntemlerine aykırıdır. Çünkü zihninde önceden bir şeyler kurgulamak, kurguladığı neticeyi elde etmek için hakikatleri çarpıtmak, ön kabullerle hareket etmek,⁸³ işine gelen malzemeyi almak,⁸⁴ gelmeyenlere itibar etmemek, zorakî yorumlara yönelmek ne akademik ne de ahlâkî bir tavidir. Dolayısıyla tüm bu gerçekler ortadayken Goldziher'in o dönemde kullandığı yöntemleri gerekçe göstererek bilinçli tahriflerini ve maksatlı analizlerini görmezden gelmek, sonradan bazı yanlışlarının düzeltildiğini öne sürüp aklamaya çalışmak Kırbaşoğlu'nun Goldziher'e duyduğu derin hayranlığı bir kez daha ortaya koymaktadır, denilebilir.

2.11. Goldziher'in Eserlerini Kültür Tarihçisi Olarak Yazdığını İddia Etmesi

Kırbaşoğlu, Müslümanların Goldziher'e yaklaşımındaki problemlerinin sadece anakronizmden kaynaklanmadığını, bunun tabii bir uzantısı olarak Batı ve İslâm dünyası arasındaki "bilimsel paradigma farkını" dikkate almamaları olduğunu ifade etmiştir. O, Müslüman araştırmacıların Goldziher'in, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e vahyedildiğini kabul etmemesini, hadis alanında Müslümanların uyguladığı isnâd sistemini dikkate almamasını, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'leri gibi muteber hadis kaynaklarını eleştirmesini doğru bulmadıklarını iddia etmiştir. Kırbaşoğlu, bu gibi itirazları

⁸² Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 34.

⁸³ Kızılkaya Yılmaz, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi", 235.

⁸⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 182-187.

yapan Müslüman araştırmacıların Goldziher'in İslâm ülkelerindeki "hadis ulemâsı gibi" davranmak zorunda olduğunu düşünmelerinin, onun bir oryantalist olmaktan çok hadis rivâyetlerine geçmişin hatırası veya aynası gözüyle bakan bir kültür tarihçisi olduğunu ve İslâmî literatürdeki malzemeye "güvenilirlik açısından değil" de mevcut hâliyle "dönemin gelişmelerini yansıtan birer tarihî malzeme" gözüyle baktığını görememelerinin etkili olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁵ Kanaatimizce Kırbaoğlu'nun Goldziher'in "kültür tarihçisi" veya "zihniyet analizi peşinde koşan bir sosyal bilimci"⁸⁶ olduğunu söyleyerek çalışmalarında kullandığı "rivâyetlerin tarihî güvenilirliğini merkeze almamasını" normal karşılaması,⁸⁷ İslâmî literatürdeki her türlü asılsız haberi, mevzû hadisi, mitolojiyi, hurafeyi vs. kullanıp İslâm hakkında şüphe uyardırmasını, İslâm'ı yanlış tanıtmamasını makul ve mantıklı görmesi/göstermesi son derece yanlıştır. Zira kültür tarihçisi olmak Goldziher'e böyle bir hakkı vermez. Çünkü bir ilim adamı şâz, garîb, uydurma, yalan veya asılsız haberlere dayanarak bilimsel çalışma yapamaz, yaparsa da bu kabul edilmez, sonuçları eleştirilir ve reddedilir. Kaldı ki ondan istenen İslâm tarihine "İslâmî dünya görüşüyle bakması" değil, ilmî tarafsızlığını koruması, bilimsel araştırma usûl ve esaslarına uyması ve "güvenilir malzeme" kullanmasıdır. Dolayısıyla Goldziher'in İslâmî literatürdeki tarihî malzemeye "güvenilirlik açısından da bakma mecburiyeti" vardır. Onun bir kültür tarihçisi olduğunu öne sürüp tarihî malzemeyi keyfine göre yorumlamasını makul karşılamak kabul edilemez. Çünkü böyle bir yöntem yazılı, görsel ve sesli medya haberciliğinde bile söz konusu değilken bilimsel araştırmalarda geçerli olması düşünülemez. Nasıl yalan haberler üzerine bina edilen haberciliğin zerre kadar değeri olmazsa zayıf, asılsız veya uydurma rivâyetlere dayanılarak yapılan akademik çalışmaların da hiçbir kıymeti harbiyesi olamaz. Çünkü gerçekleri yansıtmayan haberciliğe nasıl güvenilmezse çürük bilgilere dayalı akademik araştırmalara da itibar edilmez. Bu açıdan bakıldığında Goldziher'in kitap ve makalelerine hiçbir şekilde güvenilemeyeceği sonucu ortaya çıkar. Zira kültür tarihçisi olmak çürük malzemeyi dilediği şekilde kullanma ve İslâm'ı yanlış tanıtmaya hakkını ne Batılı ne de Doğulu bir araştırmacıya verir. Nitekim Motzki,

⁸⁵ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 35, 177, 188, 240.

⁸⁶ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 223, 230.

⁸⁷ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 47, 289.

Goldziher'in eserlerinde kullandığı haberlerin tarihî güvenilirliğini pek az sorgulamasını güçlü gerekçelerle tenkit etmiştir.⁸⁸ Motzki'nin de ifade ettiği üzere İslâm tarihinin doğru inşa edebilmesi için öncelikle kaynakların güvenilirliğinin doğru tespit edilmesi elzemdır.⁸⁹ Kaldı ki Goldziher'in bizzat kendisi Kitâb-ı Mukaddes tetkikleri ve rivâyetlerinin değerlendirilmesi aşamasında neyin sahîh-gayr-i sahîh, neyin efsane-hakikat olduğuna dikkat edilmesi gerektiğini savunmuş, delillerin doğrusunun yanlışıdan ayrılarak kendi geleceği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş, ancak sıra İslâmî ilimlere ve özellikle de hadislerle gelince bu isabetli görüşünü birdenbire terk edip söylediklerinin tam tersini yapmıştır.⁹⁰ Aynı şekilde Goldziher; "*Dürüst insanlar boş laf söylemezler ve hakikatleri asla boş laflarla reddedemezsin*"⁹¹ demiş, ancak İslâmî literatürde yer alan uydurma, asılsız ve güvenilmez rivâyetlere dayanarak görüş beyan etmiş, hakikati bu tür boş laflarla reddetmeye kalkışmış ve yine kendi sözleriyle çelişmiştir. Bu bakımdan Goldziher'in çok çalışkan bir kültür tarihçisi olduğunu söyleyerek onun art niyetli girişimlerini, çelişkili sözlerini ve tutarsızlıklarını mazur göstermeye kalkışmak isabetli değildir. Dolayısıyla Goldziher'in bu vahim tahriflerini ve tenakuzlarını görmezden gelen, onun kültür tarihçisi olduğunu söyleyen ve yanlışlarını normal kabul eden Kırbaşoğlu'nun bu konuda da yanlışlığı ifade edilebilir.

Kırbaşoğlu, İslâm ulemâsının Goldziher'e kaynak kullanımı konusunda yönelttiği itirazların da doğru olmadığını, çalışmalarında her türlü kaynağı kullandığını, meselelere bir teolog gibi dogmatik ve normatif açıdan değil tamamen tarihî ve kültürel açıdan baktığını, bu nedenle de kullandığı kaynaklardaki "rivâyet malzemesinin sağlam ve güvenilir olmasının" onun için fazla bir önem taşımadığını, çünkü analizlerini sağlam-çürük ayırım yapmaksızın bu malzemenin İslâm kültürünün bir parçası olduğu gerçeği üzerinden yaptığını söyleyerek savunmuştur.⁹² Kanaatimizce Kırbaşoğlu'nun Goldziher'in sağlam ve güvenilir olmayan rivâyetleri kullanmasını bu şekilde makul karşı-

⁸⁸ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 276-277. 290.

⁸⁹ Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 13.

⁹⁰ Kızılkaya Yılmaz, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi", 222.

⁹¹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 80.

⁹² Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 39-40, 176.

laması, yaptıklarını haklı göstermeye çalışması uygun olmamıştır. Zira Goldziher gibi sahîh-mevzû ayırmadan önüne gelen rivâyetleri araştırmalarında kullanan birinin doğru sonuçlara ulaşması zaten beklenemez. İçine doğrularla yalanların karıştırıldığı akademik araştırmalar nasıl güvenilir sonuçlar vermezse Goldziher'in sahîh-mevzû ayırmaksızın kullandığı rivâyet malzemesiyle yaptığı incelemeler de güvenilir neticeler vermez ve bunların hiçbir ilmî değeri olamaz.⁹³ Çünkü ortada güvenilir bilgi, belge, delil, veri yoksa hakikate ulaşamaz. Zira böyle yapan birisi sahîh hadisleri uydurma hadislerle yorumlayarak sahîh hadisleri itibarsızlaştırabilir,⁹⁴ İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i çok yanlış tanıtabilir. Nitekim Goldziher'in çalışmalarında yaptığı tam olarak budur. Dolayısıyla burada ilginç olan Kırbaoğlu gibi tenkitçi zihniyeti ve eleştirel düşünceyi önemseydiğini iddia eden birisinin bütün bunları makul karşılaması ve hâlâ onu savunma cesareti gösterebilmiş olmasıdır. Diğer taraftan Kırbaoğlu, Goldziher'in İslâm üzerine araştırmalarının teolojik, oryantalistik veya misyonerlik amaçlı polemik eserlerden farklı olduğunu, zira onun İslâm geleneğine "kültür tarihçisi perspektifiyle" yaklaştığını iddia etmiştir.⁹⁵ Bize göre Kırbaoğlu bu konuda da yanılmaktadır; çünkü Goldziher çalışmalarını her ne kadar "kültür tarihçisi gibi görünerek" yapmışsa da o çok iyi yetiştirilmiş bir oryantalisttir ve amacı da her toplantısına katılıp konuşmalar yaptığı "kendisine altın madalya takdim eden cemiyetin" ona yüklediği vazife olan ilmî misyonerliktir.

Kırbaoğlu, Goldziher'in "hadis malzemesinin mantar gibi türediği" ifadesini kullanmasının nedeninin bir kültür tarihçisi olması nedeniyle olguyu tasvir olduğunu, ama bu olguya kutsal tarih gözüyle bakanların bunun altında bir bit yeniği aradığını, onların ezberlerini bozan ve hadis tarihi tasavvurlarını sarsan her görüşünü önyargılı olarak reddetmenin veya görmezden gelmenin ilmî bir tavır olamayacağını iddia etmiştir.⁹⁶ Kanaatimizce Kırbaoğlu bu hususta da hata etmektedir; çünkü Goldziher sened, isnâd, tarik, vücûh

⁹³ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 28-31.

⁹⁴ Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", 291-292.

⁹⁵ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 215.

⁹⁶ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 262-263.

gibi kavramların ne anlama geldiğini, aslında mantar gibi türeyenin “hadis metinleri” değil “senedler” olduğunu, farklı tariklerden gelen her bir rivâyetin hadis âlimleri tarafından “bir hadis” kabul edildiğini çok iyi bildiği halde hadislerin bir anda çoğaldığını ileri sürebilmiştir. Onun böyle yapmasının nedeni hadislerin çoğunluğunun uydurulduğu ve bunlara hiçbir şekilde güvenilemeyeceği algısı oluşturmaktır.⁹⁷ Bu bakımdan Kırbaşoğlu’nun iddiasının aksine burada olguyu tasvir değil, hadis tarihini ve usûlünü yok sayma, her bir senedi ayrı hadis olarak değerlendiren hadisçilerin usûlünü görmezden gelme, bu gerçeklerden habersiz okuyucuyu yanıltma, böylece hem Hz. Muhammed’i hem de hadisleri itibarsızlaştırma faaliyeti vardır. Öte yandan Goldziher’den İslâm ülkelerindeki bir hadis ulemâsı gibi davranmasını bekleyen kimse yoktur. Ondaki beklenen ilmî tarafsızlık içinde hadis külliyatındaki ve diğer temel kaynaklardaki tarihî malzemeyi bilimsel araştırma yöntemlerini esas alarak analiz etmesi, gerçekleri çarpıtmaması ve her türlü eleştiriyi dürüstçe ve özgürce yapmasıdır. Fırkalar arasındaki temel tartışma noktalarından hareketle elde ettiği malumatlar üzerinden negatif algı oluşturmaması, “kültürel İslâm’ı eleştirdiğini” iddia ederek “İslâm dinini” karalamamasıdır. Nitekim Goldziher’in bu üslubu gerçek niyetini ele vermekte, siyasi, kelâmî ve fikhî mezhepler arasındaki polemiklerden veya tâlî kaynaklardan elde ettiği “netameli bilgilere” dayanarak İslâm’ı itibarsızlaştırmasını tenkit eden araştırmacıların tespitlerinde haklı olduğu bir kez daha ortaya çıkmış bulunmaktadır.

2.12. Goldziher’in Polimath Olduğunu İddia Etmesi

Kırbaşoğlu, Goldziher’in teoloji alanında yazıp çizen bir bilim insanı olmakla beraber entelektüel endişelerle hareket eden, evrensel insanî hedefe yönelik fikir üreten çok yönlü bir polimath olduğunu iddia etmiştir.⁹⁸ O, Goldziher’in klasik ve çağdaş dönemdeki pek çok oryantalistin mikro ve nano düzlemdeki araştırmalarından farklı olarak İslâm’ın yeryüzündeki rolüne dair makro düzlemde derin bakış açısına sahip olduğunu, bu yüzden de oryantalizm içerisinde İslâmbilim’in (Islamwissenschaft) kurucusu kabul edildiğini,

⁹⁷ Müsteşriklerin isnâdı yok saymalarıyla ilgili bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 172-174; Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta*, 145-166.

⁹⁸ Kırbaşoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 38.

onu pek çok oryantalistten ayıran ve düşünür yapan yönünün bu geniş bakış açısı ve mukayeseli dinler tarihî perspektifi olduğunu, İslâmbilim diye açtığı yeni alanın “dinler arası mukayeseli çalışmalarının sonucu olarak ortaya çıkan tamamen bilinçli bir tercihten ve derin felsefeden” kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁹⁹ Bize göre de Goldziher'in keskin bir zekâ ve olağanüstü hafızaya sahip çok çalışkan bir oryantalist olduğu muhakkaktır. Ancak onun doğru haberlerin içine asılsız olanları da katarak İslâm'ı tahrife çabaladığı da ayrı bir gerçektir. Eğer o iddia edildiği gibi dürüst bir düşünür olsaydı sakîm rivâyetlere dayanarak çarpıtmalar yapmaz, bilimsel araştırma ilkelerine sadakatten ayrılmaz, hakikatlerin er ya da geç bir gün ortaya çıkacağını düşünerek hareket ederdi. Dolayısıyla bu yaptıkları onun dürüst bir düşünür olmadığını, aksine fanatik biri olduğunu göstermekte, yeteneklerini idealleri uğruna kullanan ve atalarının dini Yahudiliğe hizmetten ayrılmayan “müfrit/mutaassıp bir müsteşrik” olduğu şeklindeki kanaatimizi güçlendirmektedir.

Kırbaoğlu, Goldziher'in kuru bir akademisyen, memur zihniyetli bir teolog ya da insanî amaçlardan uzak fildişi kulelerde düşünce üreten biri olmadığını, Batı'da İslâm araştırmaları alanındaki yerini belirlemek için başvurulabilecek en uygun nitelendirmenin onun “İslâm kültür ve düşünce tarihî araştırmacısı” olduğunu, ancak bunun da sadece kendisinin nihaî hedefi olan evrensel monoteizm idealini gerçekleştirmeye yönelik araçsal bir nitelik arz ettiğini, dolayısıyla onu oryantalist olarak nitelendirmenin de çok yanıltıcı olabileceğini iddia etmiştir.¹⁰⁰ Kanaatimizce Kırbaoğlu'nun Goldziher'in İslâm kültür tarihî araştırmacısı olduğunu, evrensel monoteizm hedefini gerçekleştirmek için bu araştırmaları yaptığını, dolayısıyla ona oryantalist bile denilemeyeceğini söyleyerek savunması isabetli değildir. Zira Kırbaoğlu, zihninde Goldziher'e verdiği yüksek payeler nedeniyle âdeta onu göklere çıkartıp melekleştirilmiş, onunla ilgili temennilerini bilimsel tespitler diye sunmuş, öyle ki 1889'da Stockholm'da icra edilen VIII. Uluslararası Müsteşrikler Kongresi'nde oryantalizm alanında sergilediği üstün başarılar nedeniyle büyük altın madalyaya layık görülen, Batı'da ve Doğu'da kendisine “Müsteşriklerin şeyhi (شيخ المستشرقين)” lakabı verilen bir müsteşrike “oryantalist” denilemeyeceğini

⁹⁹ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 36-37. Akgün de İslâmbilimin kurucusu kabul edildiğini kaydetmiştir. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 59.

¹⁰⁰ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 38-39.

bile iddia edebilmiştir. Kırbaşoğlu'nun bu tavrı Goldziher'e duyduğu derin hayranlığı bir kez daha göstermekte ve ilmî tarafsızlığını yitirdiğine delâlet etmektedir.

2.13. Goldziher'in Doğu Gezisini Siyasî Misyonla Yapmadığını İddia Etmesi

Kırbaşoğlu, Goldziher'in "Doğu gezisine bir bakan tarafından gönderildiğini,¹⁰¹ gittiği yerlerde resmî makamlar tarafından karşılandığını, verilen görevleri yerine getirdiğini, yolculuk sonrası mezkûr bakana rapor sunduğunu ve siyasî misyonla hareket ettiğini" delilleriyle ortaya koyan çalışmaları¹⁰² "yazdıklarının bilimsel değeri fevkalade tartışmalı araştırmalar" şeklinde nitelerek itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca o, bu iddiaların gerçeklerle alakası olmayan, önyargılı olmaktan kaynaklanan spekülasyonlar olduğunu, zira günlüklerinde bu iddiaları doğrulayacak açık ve kesin deliller bulunmadığını ileri sürmüştür.¹⁰³ Kanaatimizce Kırbaşoğlu'nun bu savunusu Goldziher'e duyduğu hayranlığı bir kez daha göstermekte, onunla ilgili Müslümanların yaptığı çalışmaları küçümsediği ve hiçbir değer vermediği şeklindeki görüşümüzü teyit etmektedir. Ayrıca Kırbaşoğlu'nun Goldziher'in yaptığı gezinin delillerini sadece onun günlüklerinde araması, diğer kaynakların verdiği "müdellet bilgilere hiç itibar etmemesi"¹⁰⁴ ilmî tarafsızlığını yitirdiğini, işine gelen kanıtları alıp gelmeyenleri yok saydığını ortaya koymaktadır. Böyle bir tavrın nitelikli ilim insanı tavrı olamayacağı ve akademik camiada eleştiri konusu olacağı muhakkaktır.

2.14. Goldziher'in İslâm Dünyasındaki Bağımsızlık Hareketlerini Desteklediğini Söylemesi

¹⁰¹ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 135-136, 161.

¹⁰² Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/103; Hatiboğlu, "Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi", 154; İbrahim Hatiboğlu, "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.

¹⁰³ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 55.

¹⁰⁴ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 26-29; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 190-191.

Kırbaoğlu, Goldziher'i övmek ve Müslümanların ona iyi gözle bakmalarını sağlamak için onun "İslâm dünyasındaki bağımsızlık hareketlerini desteklediğini" ifade etmiştir.¹⁰⁵ Kırbaoğlu, böyle bir cümleyi kurarken aslında onun Osmanlı Devleti'nin bölünüp parçalanmasını, küçük devletçiklere ayrılmasını, Filistin'de Yahudi devletinin kurulmasını, hilafetin ortadan kaldırılmasını, Müslümanların güçsüzleştirilip sömürüye açık hâle getirilmesini istediğini fark dahi edememiştir.¹⁰⁶ Bu bütünsellikten uzak "literal/lafızcı/atomcu/parçacı okuma" ve Goldziher'in esas niyetini fark edememe hâli eleştirel düşünceyi önemsediyi sürekli tekrarlayan bir akademisyene yakışmasa gerekir. Görüldüğü üzere müellif, Goldziher savunusu yaparken ona duyduğu hayranlık nedeniyle pek çok tarihî hakikati gözden kaçırmış, bu oryantalistin bir asır önce kendini gizlemeyi çok iyi başararak Filistin'de Yahudi devletinin kurulması için çalıştığını, Osmanlı hâkimiyetine karşı Arap millî harekâtını dil, kültür ve ideoloji açısından desteklediğini,¹⁰⁷ Müslümanların hâmesi olan Osmanlı Devleti'nin parçalanması politikasına fikrî planda hizmet ettiğini, İslâm'a hiç de iyi gözle bakmadığını anlayamamıştır. Çünkü Goldziher'in İslâm dünyasındaki bağımsızlık hareketlerini desteklediğini söylemek tam da bu anlamlara gelmektedir. Ancak yazar, onun bağımsızlık hareketlerini desteklemesini olumlu bir şey zannetmiş, yapılanı masumane bir hareketmiş gibi göstermiş, Goldziher'in bağımsızlık hareketlerini desteklediğini ifade ederek ümmet-i Muhammed'e verdiği zararı "farkında olmadan kendisinin de itiraf ettiğini, hatta onayladığını ve çok büyük bir yanlışa imza attığını" fark dahi edememiştir. Diğer taraftan Goldziher, Osmanlı'da bağımsızlık hareketlerini desteklerken Siyonist hareket içinde bir aktivist olarak yer almamış, fakat Filistin'de Yahudi devletinin kurulması çabalarına fikrî manada destek olmuştur. Dolayısıyla Goldziher'in Siyonist hareketle doğrudan ilişki içinde bulunmayışını gerekçe göstererek, Filistin'de üç dinin mensuplarının barış içinde yaşamalarını istediğini öne sürerek,¹⁰⁸ onun "Osmanlı Devleti'nin yıkılışında önemli rol oynayan milliyetçilik akımlarına verdiği alenî

¹⁰⁵ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 55.

¹⁰⁶ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 37.

¹⁰⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 50.

¹⁰⁸ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 95.

desteği” ve Osmanlı idaresine yaptığı “keskin eleştirileri” görmemek de isabetli olmasa gerektir.

2.15. Goldziher’in İslâm’da Kadının Yerine Dair Yanlış Telakkileri Düzelttiğini İddia Etmesi

Kırbaçoğlu, Goldziher’in İslâm’ın kadının itibarına Cahiliye çağındakine nispetle bir tekâmül kazandırdığını, fakat “erkeklerle nispetle daha aşağı bir sosyal mevki verdiğini”, zira onların “Kadınlar cehennem sâkinlerinin ekseriyetini teşkil ederler” ve “Akılda ve dinde noksan olanlar”¹⁰⁹ diye tanıtıldığını söylediğini ifade etmiştir. Kırbaçoğlu, Goldziher’in kurduğu ilk cümlelerin “İslâm’a saldırdığı” iddiasına delil olarak kullanılmaya elverişli görünse de pasaj bütün olarak ele alındığında çıkan sonuçların tamamen aksi yönde olacağını, kaldı ki İslâm’da kadının rolüne dair olumsuzluk içeren ifadelerin Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde zaten yer aldığını, bu tür ifadeleri gören birisinin farklı bir sonuca ulaşmasını beklemenin aşırı iyimserlik olacağını, buna rağmen Goldziher’in kadın aleyhine görünen bu tür rivâyetlere bakarak İslâm’da kadının mevkiine dair tamamen olumsuz bir tablo çizmediğini, hatta bir kültür tarihçisi olarak bu durumun İslâm’a has olmadığını dipnotta belirttiğini, kurduğu son cümlede İslâm’da kadının yerine dair yaptığı olumlu vurgularla genel kanaatini özetlediğini, konunun sonlarına geldiğinde bile hâlâ İslâm’da kadının yerine dair yanlış telakkileri düzeltmekle meşgul olduğunu söyleyerek onu savunmaya devam etmiştir. Kırbaçoğlu, Goldziher’in kadın konusunda tamamen İslâm geleneğiyle uyumlu çizgi izlediğini ve “Batı’daki geleneğe dair yanlış tasavvurları” düzeltmek için didindiğini kaydetmiştir.¹¹⁰ Kanaatimizce Kırbaçoğlu, Goldziher’in oluşturmak istediği “İslâm’ın kadına erkeklerle nispetle daha aşağı sosyal mevki verdiğini” şeklindeki algıyı fark edememiş, büyük resmi gözden kaçırmış, ağaçlara bakarken ormanı görememiş, kadınlarla ilgili kurduğu olumlu cümlelere bakarken vermek istediği esas mesajı algılayamamıştır. Üstelik Kırbaçoğlu, Goldziher böyle düşünse bile

¹⁰⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hayz” 6; “Zekât”, 44; “İmân”, 21; “Küsûf”, 9; “Nikâh”, 88; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 132; “Kusûf”, 17; “İdeyn”, 8.

¹¹⁰ Kırbaçoğlu, *Goldziher’i Anlamak*, 274-276. Konuyla ilgili bilgi için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 249-252.

*Sahîhayn'*daki mezkûr rivâyetleri gören birisinin farklı bir sonuca ulaşmasını beklemenin iyimserlik olacağını söyleyerek ona hak vermeye bile çalışmıştır. Yazar, aslında İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'da ve onu tebliğ ve tebyîn eden Hz. Peygamber'in sahîh sünnetinde böyle şeyler olmadığını, doğru yorumlanmayan hadis rivâyetlerine bakılarak yapılan İslâm eleştirisinin haklı olmayacağını, İslâm'ın erkeklere nispetle kadına daha aşağı mevki verdiği iddiasının gerçeklerle örtüşmeyen maksatlı ve önyargılı analizler olduğunu ifade etmeyerek hata etmiştir. O, her oryantalistin mutlaka temas ettiği "İslâm'ın kadına hiçbir değer vermediği" iddiasına Goldziher'in de diğerlerinden daha sofistike, kurnazca, sinsice ve epey yer ayırarak işlemlerini gözden kaçırmıştır.

3.Kırbaoğlu'nun Goldziher'e Yönelmek Zorunda Kaldığı Bazı Tenkitler

Kırbaoğlu, çalışmasında her ne kadar Goldziher'i savunmak için olağanüstü gayret göstermişse de onun da savunmakta zorlandığı ve eleştirmek mecburiyetinde kaldığı bazı noktalar olmuştur. Bunlara birkaç örnek verebiliriz. Mesela o, Goldziher'in Arapçada namaz ibadetini ifade eden bir kelime olmadığı için Hz. Muhammed'in "salât" kelimesini Hıristiyanlıktan ödünç aldığını iddia etmesini¹¹¹ tenkit etmiş, "bu konuda daha derin ve geniş araştırmalar yapılması gerektiğini, kesin bir karar vermenin doğru olmayacağını" belirtmiştir.¹¹² Müellif, Goldziher'in Safâ-Merve tepeleri arasındaki hızlı yürüme âdetinin Câhiliyeden kalma olduğunu söylemesini de doğru bulmamış, bu iddianın "harici bir benzerlikten öteye geçmeyen iyi temellendirilmemiş bir varsayım olduğunu" kaydetmiştir.¹¹³ Kırbaoğlu, Goldziher'in matem uygulamalarında vefat eden için süslenmenin terk edilmesinin (ihdâd) üç günden fazla sürdürülmemesi gerektiğini bizzat Hz. Peygamber'in değil İslâm'ın yasakladığını söylemesini de -eğer tercümeden kaynaklanan bir durum yoksa- oldukça problemleri göründüğünü söylemiş ve bu yasağı Kur'ân'ın değil Hz. Peygamber'in koyduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴

¹¹¹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/79.

¹¹² Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 183.

¹¹³ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 209.

¹¹⁴ Kırbaoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 211.

Yazar, Goldziher'in "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et"¹¹⁵ hadisinin "müşrik menşeli bir Arap meseli olabileceğine dair tahmininde"¹¹⁶ isabet kaydedemediğini, zira bu tahminini güçlendirmek için verdiği örnekte zalim-mazlum ikilisinin geçmiş olmasının bu rivâyetin bir meselin hadisleştirilmesinden ibaret olduğunu ileri sürmek için yeterli karine teşkil edemeyeceğini belirtmiştir.¹¹⁷ Kırbaşoğlu, Goldziher'in Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) ve Vekî' b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) "hadislerin yazımına karşı çıktıklarına dair görüşlerini" tabakât kitaplarına dayanarak vermesini eleştirmiş, "Goldziher'in her iki âlimin yazılı eserleri olduğunu unuttuğunu veya atlamış görüldüğünü" kaydetmiştir.¹¹⁸ Kırbaşoğlu, Goldziher'in Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini İslâm'da ortaya konulmuş ilk musannef olarak nitelemesinin de hata olduğunu,¹¹⁹ bu hatayı izah etmenin çok zor olduğunu, zira daha üç-beş sayfa önce Buhârî'nin *es-Sahîh*'inden önce yazılmış musannef türü eserlerden bizzat kendisinin bahsettiğini, şu halde onun bir zuhûlünden ya da baskı hatasından söz etmenin de mümkün görünmediğini, onun bu kadar açık bir hataya düşmesinin önceki sayfalarda verdiği bilgiler ışığında pek de mantıklı olmadığını, dolayısıyla bu durumu bir fikir değişikliği olarak yorumlamanın da doğru olmayacağını, ortada "teknik bir sorun olup olmadığından emin olmanın" yerinde olacağını söylemiş ve Goldziher'in bu büyük hatasını tevil etmek için çok uğraşmıştır.¹²⁰

Sonuç

Goldziher, çalışmalarını her ne kadar "İslâm kültür ve düşünce tarihi araştırmacısı" gibi görünerek yapmışsa da "o çok iyi yetiştirilmiş bir oryantalisttir"; davasına ölene kadar hizmet etmiş, kendisinden sonra gelen pek çok müsteşriki de etkilemiştir. Oryantalistlerin genelinin İslâm'a iyi gözle bakmadığı ve İslâm'ı kötü göstermek için çalıştıkları malumdur; ancak öyle olmayan

¹¹⁵ Buhârî, "İkrâh", 7; "Mezâlim", 4; Müslim, "Birr", 62; Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fiten", 68.

¹¹⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/218.

¹¹⁷ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 256.

¹¹⁸ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 260.

¹¹⁹ Sezgin de Goldziher'i bu konuda tenkit etmiştir. M. Fuad Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 117.

¹²⁰ Kırbaşoğlu, *Goldziher'i Anlamak*, 263.

müsteşrikler de vardır. Dolayısıyla oryantalistleri toptancı bir yaklaşımla övmek ne kadar ifrat ise toptancı yaklaşımla kötölemek de o denli tefrittir. Goldziher de dâhil olmak üzere tüm oryantalistler hakkında kanaat belirtirken mümeyyiz olmak, faydalı hizmetleri olanları takdir ederken maksatlı, art niyetli ve önyargılı davrananları da bilimsel araştırma yöntemlerine sadık kalarak ve muknî delillere dayanarak tenkit etmekten de çekinmemek gerekir.

Kırbaoğlu, Goldziher'in İslâm geleneğini "din" gibi gösterip İslâm'ı değersizleştirmesine itiraz etmemiş, İslâm geleneğindeki her türlü asılsız haberi, mevzû hadisi, mitolojiyi, hurafeyi vs. kullanarak İslâm'ı itibarsızlaştırmasına göz yummuştur. Ancak hadislerle ilgili isabetli değerlendirmeleri olduğunda onu hemen methetmiş, bir asır önce yapılan bu tespitlerin seviyesine bugün bile çıkamayan ulemâ olduğunu söylemiş, fakat hadislerle ilgili yanlış analizleri olduğunda onun "bir kültür tarihçisi" olduğunu, rivâyet malzemesine bakıp ayna tuttuğunu, ondan bir İslâm âlimi gibi davranmasını beklemeye hiç kimsenin hakkının olmadığını ifade edip onu savunmayı sürdürmüştür.

Kırbaoğlu, Goldziher'e beslediği derin hayranlık nedeniyle onu gerçek manada tanıyamamış, duyguları onu yanıltmış, sağlıklı analizler yapmasını engellemiş, eleştirel düşüncüyü önemsediğini iddia etmesine rağmen Goldziher'in tespitlerine "eleştirel gözle, seçici dikkatle, kritik-analitik ve bütüncül" bakamamıştır. Kırbaoğlu, söz konusu Goldziher olunca aşırı iyimser tavır takınmış, bilinçli tahriflerini ve teşmilci yaklaşımını görmezden gelmiş, üstelik ona haksızlık yapıldığını iddia ederek ilmî tarafsızlığına ve akademik saygınlığına gölge düşürmüştür, İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i çok yanlış tanıtan bir oryantalisti aklamaya çalışırken onu "mazlum" bile ilan edebilmiştir. Bütün bunlar dikkate alındığında Kırbaoğlu'nun "*Goldziher'i Anlamak*" isimli kitabının başlığı muhtevayı yansıtmamaktadır. Bu bakımdan çalışmanın adının "*Goldziher'i Savunmak*" şeklinde değiştirilmesi hem kitabın yazılış maksadına hem ruhuna hem de muhtevasına daha uygun olacaktır.

Sonuç olarak, ilerleyen yıllarda Goldziher hakkında yapılacak daha kapsamlı ve nitelikli ilmî araştırmalarla onun yanlışları, bilinçli tahrifleri, maksatlı analizleri, önyargılı değerlendirmeleri, algı oluşturma çabaları daha net ortaya konulabilecektir. Bu bakımdan onun bir kaç eserini okuyarak veya ona hayran kişilerin yaptıkları taraflı çalışmaları merkeze alarak tepkisel, duygusal ve

yüzeysel değerlendirmelerde bulunmak, adı geçen müsteşrikin Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığını, ona büyük bir haksızlık yapıldığını, aslında onun çok iyi bir İslâm ve Müslüman dostu olduğunu, gerçek saf İslâm'ı aradığını, evrensel insanî hedefe yönelik fikir üreten bir polimath olduğunu iddia etmek isabetli olmasa gerektir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 179-210.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'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. "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özçoşar vd. 233-262. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akîde ve's-şerâ' fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Mûsâ vd. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1946.
- Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignac. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.
- Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz (Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.
- 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 Adapazarı*. 153-158. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- 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, Mehmet Said. "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (1992), 105-113.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kırbaoğlu, M. Hayri. *Goldziher'i Anlamak*. PDF: y.y., 2021. Erişim 30 Mart 2023. <http://www.hayrikirbasoglu.net/>.
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.
- Kutluay, İbrahim. "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi 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. 288-306. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- 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. *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- 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 Toplumunu 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.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- 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.
- Sibâi, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1398/1978.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmî'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizi)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yaşar Dilek, Aysun. *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- YAZICI, Hafize. "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği". *HADITH* 5 (2020), 105-147.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Yücel, Ahmet. "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları". *İslâm Geleceğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 553-590. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1009-1047

Sosyolojik ve Psikolojik Unsurlar Bağlamında Latîfe ez-Zeyyât'ın "el-Memerru'l-Dayyık" Adlı Öyküsünün Teknik Analizi

Technical Analysis of Latifa az-Zayyat's Story "al-Mamarru'l-Dayyık" in the Context of Sociological and Psychological Elements

Cengiz PARLAK

Öğretim Görevlisi Dr., Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,

Lecturer, Dr., Adıyaman University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

cparlak@adiyaman.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6247-17621

DOI: 10.47424/tasavvur.1325394

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Temmuz/ July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Parlak, Cengiz. "Sosyolojik ve Psikolojik Olgular Bağlamında Latîfe ez-Zeyyât'ın "el-Memerru'l-Dayyık" Adlı Öyküsünün Teknik Analizi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1009-1047.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1325394>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Latife ez-Zeyyât yirminci yüzyılda Mısır'ın önde gelen kadın yazarlarından biridir. Roman, hikâye, eleştiri içerikli makaleler ve tercüme gibi farklı alanlarda pek çok eseri vardır. Yazım hayatına başladığı dönem Arap dünyasında Sosyalizm ve Marksizm akımlarının zirvede olduğu bir dönemdir. Bu akımlar, o dönemde pek çok yazarı etkilemiş ve bu durum doğal olarak eserlerine de yansımıştır. Zeyyât'ın Marksist bir dünya görüşüne sahip olması nedeniyle eserlerinde bu akımların izleri görülmektedir. "Toplumcu Gerçekçi" yazarlardan olan Zeyyât eserlerinde genellikle sosyal temalı konulara ağırlık vermiştir. "el-Memerru'd-Dayyık" öyküsü Zeyyât'ın "eş-Şeyhûha ve Kısasun Uhrâ" hikâye serisi içerisinde yer alan bir öyküdür. Öykü, bir anne ve ilkokul çağındaki iki kızının hayat serüvenleri, mücadeleleri ve aile içi ilişkileri bağlamında kurgulanmıştır. Bununla beraber öyküde, yazarın topluma ve sosyo-ekonomik düzene yaptığı eleştiriler de kendini göstermektedir. Bu çalışmada Latife ez-Zeyyât'ın "el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünün teknik tahlili yapılmış ve öykü sosyolojik eleştiri ve psikanaliz edebiyat kuramları çerçevesinde irdelenmiştir. Bu şekilde öykünün yapısı, kurgusu, işlediği temalar ve yazarın öykücülüğü hakkında bilgi sahibi olmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Arap Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Öykü, Latife ez-Zeyyât.

Abstract

Latifa ez-Zeyyat is among the leading women writers of Egypt in the twentieth century. She has many works in different fields such as novels, stories, critical articles and translations. The period when she started her writing career was a period when Socialism and Marxism movements peaked in the Arab world. These movements influenced many writers of that period and this situation was also reflected in their works. Since Zeyyat has a Marxist view of life, traces of these movements can be seen in her works. Zeyyat, one of the Socialist Realist writers, generally focused on social themes in her works. The story "el-Memerru'd-Dayyik" is a story in Zeyyât's "e-Şeyhûha ve Kısasun Uhrâ" story series. The story is fictionalized in the context of the life adventures, struggles and family relationships of the mother and her two primary school daughters. However, the writer's criticisms of society and so-

cio-economic order also show themselves in the story. In this study, the technical analysis of Latife ez-Zeyyât's "el-Memerru'd-Dayyik" story was made and the story was examined within the framework of sociological criticism and psychoanalysis literary theories. In this way, it is aimed to have information about the structure of the story, its fiction, the themes it deals with and the author's story.

Keywords: Literature, Arabic Literature, Modern Arabic Literature, Story, Latifa az-Zeyyat.

Giriş

Avrupaî edebî bir tür olan hikâye, "Yeni Dönem" ile Arap dünyasında yayılma imkânı bulmuştur. Napolyon'un Mısır'ı işgali özelde Mısır genelde Araplar açısından edebî ve kültürel anlamda yeni bir dönemin kapılarını açmıştır. Bu işgalin belki de tek olumlu yanı Mısır halkının dolasıyla Arap halklarının Avrupa'daki bilimsel gelişmelerle tanışması olmuştur. Napolyon, işgal ettiği Mısır'a kendisiyle beraber pek çok bilim adamını getirmiştir. Bu bilim adamları vasıtasıyla Mısır'a taşınan birçok Avrupaî bilim dalı Mısırlılar tarafından hızlı bir şekilde içselleştirilmiştir. Avrupa menşeli roman ve öykü gibi edebî formlar Arap edebiyat dünyasında birkaç aşamadan geçerek günümüzdeki olgunluğa ulaşmıştır. Bu aşamaları tercüme, iktibas (alıntılama/taklit) ve özgün yazıya geçme şeklinde formüle etmek mümkündür. Tercüme faaliyetleri ve gazetecilik denemelerinin bu türlerin gelişimine büyük katkıları olmuştur.

Arap edebiyatında öykünün öncül formları sayılabilecek örnekler mevcuttur. Arap edebiyatı tarihinde Kur'ân'da geçen kıssalar, Antera, ez-Zâhir Baybars, Seyf b. Zî Yezen, Hayy b. Yakzân, Binbir Gece Masalları ve Makâmât vs. gibi anlatı ürünleri ve türleri görülmektedir. Buradan hareketle tahkiye (öyküleme=anlatı=narratif) edebiyatının Batıdan önce Doğuda görülmüş olduğu ve Batının çeviriler yoluyla Doğudaki bu edebî türlerle tanıştığı, dolayısıyla Batıdaki modern hikâye ve roman gibi türlerin temelde Doğudan gelen bu kaynaklara dayandığı şeklinde bir görüş Araplarca sıklıkla dile getirilmiştir.¹ Buna karşılık kısa hikâyenin eski ile hiçbir bağlantısının bulunmadığını ve

¹ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı-I* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 55.

onun tamamen Batı'dan alındığını öne süren bilim adamları da olmuştur. Arap edebiyatında kısa öykünün Binbir Gece Masalları'na kadar giden geleneksel anlatı biçimlerinde izleri bulunsa bile modern anlamıyla on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişip yirminci yüzyılın ilk yarısında olgunluğa eriştiği görülür.²

Bu çalışmada yirminci yüzyılda Mısır'da adından söz ettiren hikâyeye ve roman yazarı Latife ez-Zeyyât'ın "eş-Şeyhûha ve Kisasun Uhrâ" adlı hikâyeye serisi içerisinde yer alan "el-Memerru'd-Dayyık" adlı öyküsünün teknik analizi yapılacaktır. Öykünün teknik analizinin yanında öyküde yer alan psikolojik ve sosyolojik unsurlara da değinilecektir.

1. Latife ez-Zeyyât Kimdir?

Latife ez-Zeyyât 8 Ağustos 1923 yılında orta gelirli bir ailenin çocuğu olarak Dimyât'ta doğmuştur.³ Önceleri ticaret ile uğraşan babası, iflas edince yazıcı olarak devlet memurluğuna başlamıştır. Bu nedenle ez-Zeyyât ve ailesi Dimyât'tan el-Mansûrâ'ya sonra da Asyût'a göç etmişlerdir. Latife ez-Zeyyât, babası 1935 yılında vefat edince Mısır Üniversitesi'nde okuyan Kahire'deki kardeşlerinin yanında yaşamaya başlamıştır.⁴ Zeyyât, eğitim hayatına Dimyât'ta bir anaokulunda başlamış daha sonra el-Mansûrâ'da ilkokula kaydolmuştur. el-Mansûrâ'da başladığı ilkokula Asyût şehrinde devam etmiş liseye de burada başlamıştır. Asyût'ta başladığı liseyi Kahire'de tamamlamıştır. Zeyyât daha sonra edebiyat fakültesine kaydolmuş ve 1946 yılında İngiliz edebiyatı bölümünden mezun olmuştur. Lisans öğreniminden sonra da eğitim hayatına devam eden Zeyyât 1954 yılında doktorasını tamamlamıştır.⁵

Latife ez-Zeyyât, Dimyât'taki evlerinde ninesinden hikâyeler, "Şâtır Hasan" öyküleri ve Şam sahillerine gidip gelen ve karaya oturup kırıma uğrayan dedesinin gemisiyle ilgili masallar dinleyerek çocukluğunu geçirmiştir. Ayrıca

² Sabrî Hâfız, "Modern Arap Kısa Öyküsü", çev. Azmi Yüksel, *Nüsha* 3/9 (Bahar 2003), 78.

³ Nâsır Nikobaht vd.; "en-Nemûzec fî rivâyeti Savûşûn ve rivâyeti'l-Bâbu'l-Meftûh", *Mecelletu'l-Cemiyeti'l-İlmîyyeti'l-İrânîyye li'l-Luğati'l-'Arabîyye ve Âdâbiha* 30 (2014), 23.

⁴ 'Utbe Muhammed Ahmed Hasâvne, *Latife ez-Zeyyât kâtibe ve nâkida* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 12.

⁵ Robert Campbell el-Yesû'î, *A'lâmu'l-edebi'l-'Arabîyyi'l-mu'âsır* (Kahire: Şirketu'l-Muttehide li't-Tevzî', 1996), 676-677.

bu evdeki kuyunun komşularına su temin etmesi komşularla aralarında bir sevgi bağı oluşturmuş ve Zeyyât'a "karşılıksız verebilme" gibi dersler öğretmiştir. Bu noktadan çocukluğunun geçtiği ev ve ortamın Zeyyât'ın yazım dünyası üzerinde etki ettiği söylenebilir. Bununla beraber Zeyyât, asıl evinin Kahire Üniversitesi olduğunu söylemiştir. Kahire Üniversitesinde okurken: "Güç kaynaklarımı, ait olmayı ve karşılıksız verebilmeyi öğrendim." demiştir.⁶

Latife ez-Zeyyât, Mısır Üniversitesi'nde okurken ulusal harekete katılmış ve ulusal işçi derneğiyle birlikte hareket eden ulusal öğrenci derneğinin sekreterliğini yapmış ve bu nedenle 1948 yılında altı ay hapis yatmıştır. Üniversite hayatının kendisi açısından verimli bir dönem olduğunu belirten Zeyyât bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir:

*"Üniversite dönemi benim açımdan verimli bir dönem olmuştur. Bilgiye olan büyük merakım beni kütüphanenin raflarına ulaşmak için merdivenleri çıkan bir çocuğa çevirmiştir. Üniversiteye başladığımda o dönem modern Mısır ve Arap kültürüyle ilgili malumatım vardı. Selâme Mûsâ, Cübran, Şâdî, Şiblî, 'Akkâd ve Tâhâ Huseyinler okudum. Üniversitenin ilk senesinde İngilizceye tercüme edilmiş mistik klasik edebiyat okudum ve Fransızca ile uğraştım. Aynı şekilde Râbiatu'l-'Adaviyye, sufi akımlar, klasik müzik ve plastik sanatlar bu dönemde keşfettiğim şeylerdi. İngiliz şiirini çok sevdim. İlk hikâye yazma girişimim de üniversite yıllarında olmuştur. Bu dönemde iki hikâyem yayımlandı. Daha sonra akademik kariyere yöneldim ve 1954 yılında doktoramı tamamladım."*⁷

Latife ez-Zeyyât, hayatı boyunca önemli görevlerde bulunmuştur. Sanat Akademisi Müdürlüğü, Çocuk Kültür Müdürlüğü, Kahire 'Aynu's-Şems Üniversitesi İngiliz Dili Bölümü Bölüm Başkanlığı, Mısırlı Yazarlar Federasyonu Üyeliği, Afrika-Asya Dayanışma Meclisi Üyeliği ve Sanat ve Edebiyat Yüksek Meclisi Üyeliği bunlardan bazılarıdır.⁸

⁶ Hudâ Bedrân vd., *Mısriyyât râidât ve mubdi'ât* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu li'l-Kitâb, 1995), 54.

⁷ el-Yesû'î, *A'lâmu'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır*, 677.

⁸ Hasâvne, *Latife ez-Zeyyât kâtibe ve nâkida*, 14.

Zeyyât'ın çalışmaları incelendiğinde hatıra tarzı yazılar edebî eserlerinin özünü oluşturmaktadır. Gerçekçilik, tarihi veriler ve siyasi olayları işlemesi eserlerine zenginlik katmıştır.⁹

1996 yılında devlet takdir ödülünü kazanan Latife ez-Zeyyât¹⁰ 11 Kasım 1996 yılında 73 yaşındayken uzun süre mücadele ettiği kanser hastalığı nedeniyle vefat etmiştir.¹¹

Eserleri: *el-Bâbu'l-Meftûh* (Açık Kapı); *Sâhibu'l-Beyt* (Ev Sahibi); *er-Racul el-lezi Ya'rifu Tuhmetehu* (Suçunu Bilen Adam); *Necîb Mahfûz - es-Sûretu ve'l-Misal* (Necip Mahfuz - İmaj ve Model); *eş-Şeyhûha ve Kisasun Uhrâ* (Yaşlılık ve Diğer Hikâyeler); *Min Suveri'l-Mer'a fi'l-Kisas ve'r-Rivâyeti'l-'Arabiyye* (Hikâye ve Arapça Romanlarda Kadın Tiplemesi); *Hamletu't-Teftîş - Evrâkun Şahsiyye* (Denetleme Teşebbüsü - Şahsi Belgeler); *Bey'un ve's-Şirâ* (Satmak ve Almak); *Edvâ: Makâlâ Nakdiyye* (Işıklar: Eleştiri Makaleleri); *Ford Madox Ford ve'l-Hadâse* (Ford Madox Ford ve Modernite); *Makâlâ Nakdiyye* (Eleştiri Makaleleri); *Kullu Hazâ's-Sevtu'l-Cemîl* (Tüm Bu Güzel Sesler).¹²

2. 'el-Memerru'd-Dayyık' Öyküsü

2.1. Öykünün Tanıtımı

"el-Memerru'd-Dayyık" öyküsü Latife ez-Zeyyât'ın "eş-Şeyhûha ve Kisasun Uhrâ" öykü koleksiyonu kitabında yer alan ve 1986 yılında basılan bir öyküdür.¹³ Latife ez-Zeyyât bu öyküyü iki kız kardeş ile annelerin hayat serüvenleri ve aile içi ilişkileri bağlamında kurgulamıştır. Öykünün başrolünde olan bu üç karakterin birbirlerinden farklı özellikte karakterize edildiği görülmektedir. İçine kapanık ve depresif davranışlar sergileyen başkarakter Munâ'nın; iyi bir gözlemci, yeri geldiğinde alaycı, kendini beğenmiş ve aile içi problemleri fark edip çözüm konusunda yardımcı olmak istemesiyle kendine has karakteristik özellikleri olan abla Sihâm'ın ve öğretmen olarak çalışan, sorgulamacı, kızlarına düşkün ve ailesi için didinen tipik bir anne özelliği ser-

⁹ Bedrân vd., *Mısrıyyât râidât ve mubdi'ât*, 52.

¹⁰ Nikobaht, "en-Nemûzec fi rivâyeti Savûşûn ve rivâyeti'l-Bâbu'l-Meftûh", 23.

¹¹ Katârâ, "Latife ez-Zeyyât" (Erişim: 19 Mayıs 2023).

¹² Katârâ, "Latife ez-Zeyyât".

¹³ Nikobaht, "en-Nemûzec fi rivâyeti Savûşûn ve rivâyeti'l-Bâbu'l-Meftûh", 23; Bedrân vd., *Mısrıyyât râidât ve mubdi'ât*, 55.

gilemesi üçüncü karakter “anne”nin özellikleri olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz bu karakterler yanında olay örgüsünü renklendiren bir takım yardımcı/fon karakterler de mevcuttur. “Deli”, “Ümmü Muhammed”, “Ümmü Muhammed’in Çocukları”, “Bakkal Amca”, “Çocuk Seyyid” ve “Baba” karakterleri öyküdeki yardımcı karakterlerdir. Bu karakterler öykünün giriş kısmında kendini göstermekte ve gelişme ve sonuç bölümünde ortadan kaybolmaktadırlar. Ayrıca bu karakterlerden hiçbirinin öykünün olay örgüsüne doğrudan dahil bulunmamakta hatta “deli” karakteri hariç diğerlerinin adı, öykünün ana temasından bağımsız olaylar bağlamında bir veya iki defa zikredilmektedir. Bu açıdan yardımcı karakterlerin öykünün genel temasını çeşitlendirme amacıyla kurgulandıkları değerlendirilmektedir.

Öykü genel hatlarıyla durum hikâyesine örneklik teşkil etmektedir. Bu tür hikâyelerde insan davranışları hayatın akışı içinde verilir. Merak öğesi canlı tutulmaz ve hikâye “bitmemişlik” duygusu uyandıracak şekilde tamamlanır.¹⁴ Bu özellikler öykünün temel karakteri olmasına karşın öykü olay hikâyesi unsurlarından tamamen bağımsız değildir. Nitekim öyküde kahraman ve çevrenin tasvirine başvurulması ve merak ve heyecan uyandıran olaylara yer verilmesi öykünün olay hikâyesi boyutunun da olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira bu özellikler olay hikâyesinde görülmektedir.¹⁵

Öykünün karakteristik özelliklerinden biri de yazarın diyalogları fasih Arapça yerine ammice denilen halk diliyle vermesidir. Yazar bu şekilde öykünün etkileyciliğini arttıma ve okuyucunun öyküde kendisini daha fazla bulmasını istediği izlenimi vermektedir.

2.2. Öykünün Olay Örgüsü

Öykü, “anne”nin okuldan dönecek kızlarını pencerede durup beklerken vaziyetini ve kızların geçeceği caddeyi tasvir ederek başlamaktadır. Cadde geniş bir evin yolun çoğunu işgal etmesinden ötürü dar bir geçit şeklindedir. Hikâyenin başkahramanları Munâ ve Sihâm bu dar geçitten geçtikten sonra evlerine ulaşabilmektedir. Cadde salça, çürümüş idrar ve köşelerde yığınlar

¹⁴ Merve Akyol vd., *Türk Dili ve Edebiyatı 9* (Ankara: Öğün Yayınları, 2021), 51.

¹⁵ Deniz Tavşancıoğlu, *Türk Dili ve Edebiyatı Soru Bankası* (Ankara: Muba Yayınları, ts.), 23.

halinde bulunan küflü atıkların kokularından ötürü kötü kokmaktadır. Bu koku özellikle öğle sıcaklığında kendini daha da hissettirmektedir.

Öğle vakti, caddenin yakınından geçtiği anlaşılan trenin çıkardığı sesler caddenin sessizliğini bozmaktadır. Tren sesleri mahalledeki zihinsel engelli bir kişiyi treni taklide yöneltmektedir. Hayali bir trene binen "deli" tren sesi gibi sesler çıkarmakta, önüne çıkan duvarlar bile onu durduramamaktadır. Duvara çarpıp bir yerlerini kanatsa bile bu alışkanlığından vazgeçmemektedir.

Hikâyenin başkahramanları olan kız kardeşlerin anneleri bu sırada öğle yemeğini pişirmekle meşguldür. Bu arada yazar annenin kızları yaşındayken vaziyetini aktarmakta ve kızlarıyla kıyaslama yapmaktadır. Yemek hazırlarken parmağını kesen anne bir taraftan zamanın değiştiğini, eski çocukların kalmadığını ve farklı özellikteki bireylerin eskiye nazaran daha iç içe olduğunu düşünürken bir taraftan da kızlarıyla ilgili sorgulamalar yapmaktadır. Özellikle kızı Sihâm'ın pek sosyal olmaması, arkadaşlarıyla vakit geçirmemesi veya onların "doğum günü" gibi davetlerine icabet etmemesinden dolayı memnuniyet hissetmektedir. Sihâm'ın gerçekten insanlar arasına karışmaktan mı çekindiği yoksa eteği kendisine kısa gelen kardeşi Munâ'dan aldığı elbiselerle okuldaki arkadaşlarının karşısına çıkmaktan mı utanıyor oluşu ile ilgili sorgulamalar yapmaktadır.

Sihâm'ın evvelsi gün annesine sorduğu pahalı araba fiyatları annede değişik duygu durumlarına ve sorgulamalara sebebiyet verir. Sihâm, okulunda Mercedes veya Rolls-Royce gibi arabalara binen aileler olmasına şaşırmaktadır. Kızının kendi maddi imkânlarını aşan konulara önem vermesi annenin canını acıtmakta ve kızının konuyu üstelemesi öfkelenmesine sebep olmaktadır. Ayrıca Sihâm'ın annesinin işe gitmek için giydiği elbiseleri inceleyip elbisenin modasının geçtiğini ve eteklerinin biraz daha kısa olması durumunda elbisenin daha güzel olacağını ifade etmesi duygusal kırılmalara yol açmıştır.

Tüm bu olaylar neticesinde anne suçluluk duygusu hissetmektedir. Altı gün öğle yemeğinde et olmaması karşısında Sihâm'ın alaycı bir tavırla "eti kedi mi yedi" şeklinde bir soru sorması işe tuz biber ekmiştir. Anne nasıl davranacağını bilmemekte ve kızına ailesinin gerçek maddi durumunu anlatacak gibi olmaktadır. Babanın işi yanında ek iş yapması; kendisinin öğretmenlik

dışında özel derslerden kazandığı parayla aile kıt kanaat geçinebilmektedir. Sihâm bu durumu aslında bilmektedir. Her ne kadar sorumluluk almaya yeltenmişse karşılaştığı tavır vazgeçmesini sağlamıştır.

Nihayet hikâyenin başkahramanı kız kardeşler caddedeki dar geçitten geçip annenin görüş alanına girer. Bu defa adet olmadığı üzere Munâ Sihâm'dan önce koşturmaktadır. Bu sırada mahalle kaylule uykusundan yeni uyanmakta; "deli" ise hâlâ ortalıkta gezinip duvarlara toslamaktadır. Kızlar eve girer. Munâ mutfakta yemekle uğraşan annesine arkadan heyecanla sarılınca yemekler üzerlerine devrilecek gibi olur. Anne Munâ'yı uyaran cümleler kursa da Munâ pek orali görünmemektedir. Önce yüzü simsiyah kesilen Munâ daha sonra horozun ötüşüne benzer bir kahkaha atıp garip davranışlar sergiler.

Munâ odadan çıkınca anne kızı Sihâm ile sofrayı hazırlamaya başlamıştır. Bu sırada Sihâm ile anne arasında sözlü olmasa da hayalen karşılıklı konuşmalar ve duygular sadır olmaktadır. Öte yandan Munâ eskiden olduğu gibi ablası Sihâm'a bağlılık göstermemekte bilakis artık yaptığı şeyleri tek başına; herkesten bağımsız olarak yapmaya çabalamaktadır. Abla kardeş arasındaki kardeşlik ilişkisi farklı bir boyut kazanmıştır. Evde olan biten bu tür yeni durumlara ailenin geçimi için yoğun şekilde çalışan baba şahit olmamaktır.

Öğle yemeğinde garip davranışlarını sürdüren Munâ ellerini çatal ve kaşıkla tabağın etrafında çevirmektedir. Sihâm'ın uyarılarına kulak tıkamakta ve ksilofon çaldığını iddia etmektedir. Sihâm kardeşiyle ilişkilerinin eskisi gibi olmasına uğraşmışsa da becerememiştir. Sihâm Munâ'nın arkasından geleceğini düşünerek sofradan kalkmıştır. Fakat Munâ sofradan kalkmamış hatta Sihâm'ın kalktığını bile fark etmemiştir. Bu durum Sihâm'ı sinirlendirmiş ve Munâ'nın dikkatini çekmek için odanın kapısını sert bir şekilde çarpmıştır.

Bu sıralarda okulun töreni için okulda antrenmanlar düzenlenmektedir. Bu antrenmanların tiyatro olduğunu ve katılanların geri zekâlı olduğunu düşünen Sihâm antrenmanlara katılmamıştır. Annesinin ısrarlarına rağmen antrenmanlara katılan kardeşi Munâ'yı beklememekte ve saat beşte tek başına eve dönmektedir. Munâ ilk defa okuldan tek başında döndüğünde daha önce hissetmediği bir kibirle yolu bildiğini söylemiş ve bu olaydan sonra sessizliğe bürünmüştür. Sürekli olarak evin karanlık ve ıssız bir köşesinde oturma isteği

göstermektedir. Sihâm kardeşinin delireceğini düşünmekte ve evleri eskisi gibi Munâ'nın kahkahaları ve Sihâm'ın esprili yorumlarına tanıklık etmemektedir. Annesi Munâ'nın bu halinin, antrenmanlardan dolayı hissettiği bedensel yorgunluktan dolayı olduğunu düşünmektedir. Munâ'nın gösterdiği garip davranışları göz ardı etmekte ve kendi okul ve ev işleriyle uğraşmaktadır. Sihâm annesinin tersine Munâ'yı gün be gün gözetlemekte ve mümkün olduğu kadar yorum yapmaktan kaçınmaktadır.

Anne bir gün elbise dikerken Sihâm odadan çıkmış ve annesine kendisini takip etmesini söylemiştir. Odaya gittiklerinde Munâ'nın gözlerini belli bir şeye sabitlemeden yatağında oturarak bakındığına şahit olmuşlardır. Anne ve ablasını fark eden Munâ önce annesine sonra da Sihâm'a bakmıştır. Akabinde alnındaki terleri silerek odayı süzmeye başlamıştır. Daha sonra da anne ve ablasının odadan çıkmalarına istermişçesine yüzünü çevirmiştir. Uyumak istiyormuş gibi yatağına uzanmıştır. Annesi kızının hastalanıp ateşi çıktığını düşünmüş ve termometreyi aramaya koyulmuştur. Uzun bir arayıştan sonra termometreyi bulan anne kızının ateşini ölçmeye çalışmıştır. Kızının üstünü başını çıkarıp elleriyle vücudunu yoklamaya başlamıştır. Munâ ise tüm bunları reddetmekte ve annesini itmeye çalışmaktadır. Nihayet anne hayal kırıklığına uğramış şekilde ışığı kapatarak odadan çıkmıştır. Munâ ise çarşafı başucuna kadar çekerek tüm bedenini örtmüştür.

Okul töreni zamanı geldiğinde öğrenciler sahnedeki yerlerini almıştır. Işıklar yanmış ve ailelerinin sevinç çığlıkları yükselmiştir. Anne ne kadar uğraşmışsa da sahnedeki Munâ'nın dikkatini çekememiştir. Tiyatro süresince bir varmış bir yokmuş gibi; kâh mutlu kâh mutsuz görünmüştür. Gösteri boyunca rolüyle bütünleşmiş şekilde ve adımlarından emin şekilde hareket etmiştir. Kendisinden beklenmedik şekilde akıcı konuşmuş, zircileri kırmış şekilde hoplayıp zıplamıştır. Kendini müzik, dans, neşe, iç ısıtan renkler, elmadan mücevherler ve altın taçların âlemine kaptırmıştır. Bir an bile kendi hayali dünyasından çıkmadığı görülmüştür. Tiyatroya katılan diğer kız ve erkek çocuklarda görülmeyen şekilde rolünü iyi oynamıştır.

Tiyatro bitince anne Munâ'yı uzun süre tiyatronun dış lobisinde beklemiştir. Bu bekleyiş sırasında insanların gruplar şeklinde dağılmalarını izlemekte ve arabası olup olmayanları ayırt etmektedir. Bu sırada anne; kızını

veya oğlunu bekleyen başka bir anneyle göz göze gelmiş ve yalnızlık hissini kırarak karşılıklı bir şekilde gülümsemişlerdir. Aynı tür kıyafet giyen anne muhtemelen bir öğretmen veya memuredir. Son grup insanın da çıkmasına rağmen Munâ hala çıkmamıştır. Tiyatronun ışıkları yavaş yavaş sönmekte; anne Munâ'nın neden bu kadar geciktiğine anlam verememektedir. Nihayet dayanamayıp salona giren anne yan tarafta bir kapı olduğunu fark eder. Merdivenden çıkıp uzunca bir koridora çıkar. Bu sırada Munâ'ya seslenmekte fakat hiçbir cevap alamamaktadır. Sonunda kapalı bir kapının önünde durup içeri girer. Loş ve dikdörtgen şeklindeki bu odada çocukların aceleyle çıkardığı tiyatro elbiseler ve başka birçok artık eşya vardır. Odanın sonlarında Munâ'yı tiyatro elbiseleri içerisinde bir köşede topaklanmış biçimde bulur. Munâ'yı hafifçe silkeler ve "Sana ne oldu Munâ, Artık gitmeyelim mi canım?", der.

Munâ başını eğer, dişleriyle dudaklarını ısırır ve annesi tiyatro elbiselerini çıkarırken kendisini annesine bırakır. Odadan çıkarırken Munâ odaya son bir bakış atar. Tiyatro elbiseleri ve öğrencilerin bıraktığı diğer eşyalar Munâ'yı duygulandırır ve ağlayacakmış gibi olur. Eve kadar sessizce gözyaşları akar. Mahalleye gelince her gece "deli"yi kovalamak için toplanmış çocukları görür görmez annesinin elini bırakarak koşar. Yerden sıçrayan ve havadan düşen taşlardan kendini koruyarak dar geçitten eve kadar olan mesafeyi koşan Munâ'nın merdiven boşluğuna geldiğinde nedensiz şekilde feryadı yükselir. Bu sırada çocuklar dağılmakta; "deli" ise onlara lanetler yağdırmaktadır.

Eve gelince dairenin kapısını Sihâm açar. Bir an durup kız kardeşinin gözyaşlarını seyrederek. Sonra yolu açmak için geri çekilir. Munâ salonun ortasında durup avuç içleriyle gözyaşlarını siler. Annesi arkasından onu sarar, omuzlarını sıvazlar ve saçlarını öper. Munâ annesinin kucağından kendisini çeker; Sihâm'ın kendisine uzanmış ellerini görmezden gelir. Başını arkaya doğru iterek ve dudaklarını kapatarak ablasıyla beraber kaldıkları odaya doğru ağır ağır yürür. Bu sırada anne Munâ'nın büyüdüğünü düşünür ve gözyaşları akmaya başlar. On iki yaşlarında ergenlik çağını anladığı gün babasının da ağladığını hatırlar. Babası, gelecek günler hakkında kızı için korku duyup ağlamıştır. Anne geçmiş günleri rahmetle anar. Özel günlerde giydiği elbiseleri çıkarırken kızların dar geçitten sağ salim geçebilmesi için Allah'tan onlara yardım etmesini diler.

3. Öyküde Materyal Unsurlar

3.1. Anlatıcı ve Bakış Açısı

"Anlatılan dünya anlatı kişinin dünyasıdır ve anlatıcı tarafından dile getirilir".¹⁶ Anlatıcı bir anlatı türünde en önemli figürlerdendir. Nitekim anlatıcı yazarın hikâyeyi anlattığı, yazar ile okuyucu arasındaki ara kişidir. Bu bakımdan anlatıcı, anlatıda geçen tüm olan biteni, kişileri, davranışlarını, düşünce, duygu ve hayallerini, çevreyi, mekânı, zamanı, kısacası anlatıda bulunan her şeyi okuyucuya aktaran, sunan kişidir.¹⁷ Metne anlatıcının penceresinden girilir ve algılanır. Anlatı, anlatıcının perspektifinden, tamamen onun istediği, arzuladığı şekil ve oranda algılanma durumundadır.¹⁸

"el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünde "gözlemci anlatıcı" anlatıcı tipine başvurulmuştur. "Üçüncü kişi anlatıcı", "O anlatıcı", "Yazar anlatıcı" da denilen bu anlatıcı tipinde anlatıcı görgü tanığı pozisyonundadır. Gördüklerini ya nesnel olarak aynen ya da özel bir yaklaşımla kendi arzu ve düşüncelerine göre seçerek, değiştirerek verir. Bu durumda anlatıcı, olay ya da diğer motiflerin kendisinde veya başkalarında uyandırdığı izlenimleri de ekler.¹⁹

Anlatı sanatlarında yazar "anlatma" olayını gerçekleştirmek için bir bakış açısı tercih etmek zorundadır. Nitekim anlatı sanatındaki diğer unsurlar bu tercihten sonra devreye girecek ve bakış açısının konum ve işlevine göre anlam kazanacaktır.²⁰ "el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünde yazar genel olarak "gözlemci anlatıcı" tipini tercih ettiği ve bu anlatıcı tipine bağlı olarak öykünün genelinde "gözlemci bakış açısı" ve özellikle şahıslarla ilgili bazı değerlendirmelerde "tanrısal bakış açısı"²¹ kullandığı mülâhaza edilmektedir.

¹⁶ Paul Riceur, *Zaman ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 164.

¹⁷ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Kitap, 2012), 81.

¹⁸ Mustafa Ayyıldız, "Hikâyede Ritmik Oluşum, Anlatıcı, Bakış Açısı, Bakış Açısının Alt Boyutları ve İki Örnek Uygulama", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (Mart 2004), 18.

¹⁹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 81-82.

²⁰ C. Turgut Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 61-62.

²¹ Tanrısal Bakış Açısı: "Tanrısal bakış açısı" nitelemesiyle yer alan "bakış açısı" bir anlamda destandan romana intikal etmiş bir yöntemdir. Temel karakteri itibarıyla 'herşeyi bilme' esasına dayanan bu bakış açısı, yazara geniş imkânlar sunmaktadır. Böyle bir imkânla

3.2. Şahıs Kadrosu

Öykünün başlıca karakterleri Munâ, Sihâm ve “anne” dir. Daha önce de-ğindiğimiz gibi öyküde bu karakterler dışında öykünün genel temasını renk-lendirip çeşitlendiren dekoratif unsur konumundaki karakterler olarak da tanımlanan²² yardımcı karakterler de mevcuttur. Öykünün ilk başlarında her ne kadar Sihâm karakteri başkarakter gibi görünse de ilerleyen bölümlerde Munâ karakteri ön plana çıkmaktadır. Genel bir başkarakter sınıflandırması yapacak olursak Munâ birinci, Sihâm ikinci, anne ise üçüncü başkarakterdir, diyebiliriz. Öykünün ana teması bu karakterler çerçevesinde örülmektedir.

3.2.1. Munâ

Öykünün birinci başkahramanı Munâ, öykünün başlarında hemen yaptığı her işte ablası Sihâm’a bağlı olan, ondan kopamayan bir karakteri temsil etmektedir. Yazar bu bilgiyi şöyle vermektedir:

*“Sihâm dudaklarını ısrarla kapalı tutarak başını arkaya doğru atıyordu. Munâ ise Sihâm’ın arkasında, Sihâm’ın daha geniş ve daha inatçı adımlarına kavuşmak için nefes nefese koşuyordu. Sihâm’ın kollarına yapışarak koşuyor, sanki Sihâm’ın kendisinden kurtularak kaybolacağından korkuyordu.”*²³

Öykünün başlarında gayet normal bir kız gibi görünen Munâ; öykünün gelişme bölümünde garip davranışlar sergileyen bir kız profiline dönüşür. Yazar bu durumun sebebi hakkında bilgi vermemekte ve sadece garip sayılabilecek davranışlarını aktarmakla yetinerek şunları ifade etmektedir:

*“Munâ pencerenin altında durup kollarıyla annesinin hiçbir şey anlamadığı işaretler yapıyordu. Çantasını yere koydu ve normal bir sıçramadan daha fazla havaya sıçramaya başladı.”*²⁴

donatılmış anlatıcı figür, adeta ‘Tanrı gibi’, herşeyi bilir, görür, sezer; geçmişten ve gelecekte haberler verir. Bk. Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 57.

²² Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 158.

²³ Latife ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ* (Kahire: Dâru’l-Mustakbeli’l-‘Arabî, 1986), 22.

²⁴ ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ*, 25.

Munâ'nın anlaşılmasız tavırlarının öykünün sonuna kadar sürdüğü görülmektedir. Bu sırada Munâ okulun tiyatro gösterisi için okul antrenmanlarına devam etmektedir. Ablası Sihâm bu gösteriye katılmak istememiş ve antrenmanlara katılan kardeşinden önce eve dönmeye başlamıştır. Annesinin uyarılarına rağmen Sihâm kardeşiyle beraber dönmek istememiştir. Bunun üzerine Munâ artık büyüdüğünü ve ablası olmadan da eve dönebileceğini dile getirmiştir. Bu olay Munâ açısından bir kırılma noktası olmuş ve kimseye konuşmama ve daha fazla kendisiyle baş başa kalma isteği göstermeye başlamıştır. Yazar bu olay ile beraber Munâ'nın yaşı hakkında bilgi de verir:

*"Munâ ilk defa okuldan tek başında döndüğünde daha önce görülmemiş bir kibirle yolu artık bildiğini söylemişti. Kendisinin artık küçük olmadığını ve parmaklarıyla da sayarak kendisinin dokuz yaşına girmesine üç ay kaldığını belirtmişti. Bu uzun konuşmadan sonra Munâ sessizliğe büründü ve kendisiyle baş başa kalmak için sürekli bir çaba içerisine girdi."*²⁵

Munâ'nın bu ruh hâlini ablası Sihâm deliliğe yorumlamakta annesi ise Munâ'nın bu halini yoğun antrenman çalışmalarına bağlamaktadır. Sihâm annesinin aksine kardeşinin her hareketini takip etmektedir.

Tiyatro gösterisi gününde Munâ annesinin kendisinden beklemediği kadar başarı göstermiştir. Öyle ki tiyatro gösterisine katılan diğer arkadaşlarından bile iyi bir performans sergilemiştir. Kâh mutlu kâh mutsuz görünen Munâ rolüne kendini iyice kaptırmış görünmektedir. Tiyatro gösterisinin bitmesine rağmen dışarı çıkmayan Munâ'yı annesi oyuncuların soyunma odasında tek başına otururken bulmuştur. Garip davranışlarını sürdürdüğü görülen Munâ annesiyle beraber evin yolunu tutmuştur. "Anne" eve geldiklerinde kendi odasına kapanan Munâ'nın artık büyüdüğünü düşünmektedir.

3.2.2. Sihâm

Öykünün ikinci başkahramanı Sihâm öykünün başlarında ön plandayken gelişme ve sonuç bölümlerinde geri planda kalmıştır. Munâ'nın ablası olup on bir yaşında bir kız olan Sihâm'ı yazar şu cümlelerle tanıtmaktadır:

"Ve Sihâm... Sihâm'ın hikâyesi uzundu. Yaşından önce büyümüş on bir

²⁵ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ, 26.

yaşında bir kızdı...".²⁶

Sihâm önceleri düzgün yürüyen bir kız olmasına rağmen daha sonra yürüyüşünde bir aksaklık meydana gelmiştir. Bu durumun sebebi hakkında bilgi vermeyen yazar, yürürken zorlandığına işaret etmektedir:

"Son yıllarda Sihâm'ın yürüyüşünde kalpleri acıtan bir değişiklik olmuştu. Kız, bir sonraki adımda kendisini bekleyen savaşa karşı kendisini savunmaya hazırlanmış gibi yürüyordu. Her adımla beraber mucizevi bir şekilde atlattığı bir savaş...".²⁷

Sihâm insanlarla beraber olmak istemeyen, arkadaşlarının özel gün davetlerine olumsuz cevap veren asosyal bir kişiliktir. Annesi her ne kadar durumdan memnun olsa da Sihâm'ın bu tavırlarının sebebinin sorgulamaktan geri kalmamaktadır. Öyküdeki şu kısım bu durumu göstermektedir:

"Anne içinde yağ olan tavayı ateşe koydu. Sihâm'ın insanların arasına karışmaya heves etmemesi, ziyaretlere ve doğum günü davetlerine katılmamak için özür beyan etmesinden ötürü Allah'a hamd etti. Yağdan yükselen dumanın koyu gri renge dönüşmesini beklerken kendi kendine soruyordu: Sihâm gerçekten insanlar arasına karışmaktan mı çekiniyordu yoksa eteğinin kıvrımlarında daha fazla uzatma yeri kalmadığı için Munâ'ya kalan elbiselerle okuldaki arkadaşlarının karşısına çıkmaktan mı?"²⁸

Sihâm yaşı itibariyle ailesinin ekonomik durumunu fark etmeye başlamıştır. Nitekim okuduğu okulda pahalı arabalara binen ailelerin olması onu ailesinin maddi durumunu sorgulamaya itmektir. Baba ve annesinin çalışmasına rağmen kıt kanaat geçinmeleri karşısında o da sorumluluk almak istemekte fakat bir karşı duruşla karşılaşmaktadır. Ailesinin maddi durumu ve kendi hayatındaki sıkıntılar Sihâm'ı yaşından önce olgunlaştırdığı anlaşılmaktadır. Yazar bu durumu şu cümlelerle anlatmaktadır:

"Sihâm kaç defa yetişkin bir birey gibi sorumluluğu paylaşmayı istemiş ve şefkat duymuştu. Kaç defa öfkeli ve bilgiç surat onu kışkırtmış, öfkeyi

²⁶ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

²⁷ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 22.

²⁸ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

*dindirmek için bilgi eksikliğini gidermeye çabalamıştı. Kaç defa vazgeçmişti. Sıkıntılar onu şaşırtmaktan geri durmuyordu. Her defasında bilgiç yüzün, on iki seneden fazla saygın bir şekilde devlet görevlisi olarak çalışmış yüksek eğitilmiş bir ebeveynin kimsenin aklına gelmeyecek fakirliklerinin vaktinden önce olgunlaştırdığı kız çocuğunun küçük yüzü olduğunu yeniden anlıyordu."*²⁹

Yaşanan tüm zor ve olumsuz durumlara rağmen Sihâm yeri geldiğinde alaycı tavırlar takınabilen veya alaycı yorumlar yapabilen çok yönlü bir karakter olarak da okuyucunun karşısına çıkabilmektedir. Şu pasaj Sihâm'ın bu özelliğini göstermektedir:

"Altı gün art arta öğlen yemeğinde et olmamasını Sihâm fark edecekti. Eğer psikolojisi iyiyse bu yokluğu şu sözlerle tescil edecekti:

*- Eti kedi mi yedi? Anneciğim."*³⁰

Sihâm'ın başka bir özelliği de iyi bir gözlemci olmasıdır. Nitekim annesinin aldırış etmemesine rağmen kız kardeşi Munâ'da meydana gelen psikolojik değişimleri iyice gözlemleyebilmektedir. Şöyle ki:

*"Okul töreni antrenmanlarının birinci haftası boyunca anne çabalamış fakat hem Munâ'yı yalnızlık çemberinden çekip almakta hem de Sihâm'ı Munâ'nın yalnızlığının delilik değil de antrenmanlardan dolayı hissettiği bedensel yorgunluktan dolayı olduğuna ikna etmekte başarısız olmuştu. Not defterlerini düzenleyerek ve ev işleriyle meşgul olarak Munâ'da beliren garip belirtileri göz ardı ediyordu. Fakat Sihâm kendi kontrolünden tamamen çıkan Munâ'yı göz ardı etmiyordu. Gün be gün Munâ'daki belirtileri dikkatle gözlemliyor, durum ciddileşinceye kadar yorum yapmaktan uzak duruyordu."*³¹

Yazarın Sihâm ile ilgili verdiği bilgilere bakarak Sihâm'ın kendini beğenmiş, başkalarını küçümseyen ve "her şeyin altında bir bit yeniği arayan" birisi olarak da karakterize edildiği söylenebilir. Okulun tiyatro gösterisini tiyatro içinde tiyatro olarak yorumlaması ve tiyatroya katılan öğrencileri geri

²⁹ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

³⁰ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

³¹ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

zekâlı olarak tanımlaması bunun delili sayılabilir. Bu durum öyküde şöyle dile getirilmektedir:

“Sihâm okul gösterisini tiyatro içinde tiyatro olduğu ve tiyatroya katılan çocukların da geri zekâlı oldukları gerekçesiyle boykot etti.”³²

3.2.3. Anne

Yazar öykü sonuna kadar “anne” karakterinin adını zikretmemekte ve onunla ilgili sadece öğretmen olarak çalıştığı ve özel dersler verdiği bilgisini vermektedir:

“Öğretmen olarak aldığı maaş ve özel derslerden kazandığı paralar...”³³

Yazar öyküde tanrısal bakış açısıyla “anne” karakterinin iç dünyasını sıklıkla betimlemektedir. Bu betimlemeler neticesinde “anne” karakterinin sorgulayıcı bir yapısı olduğu görülmektedir. Öyküdeki şu pasaj “anne”nin bu özelliğinin karinelere biridir:

“Bıçağın keskin tarafı annenin parmağını kesti. Aniden kızı Sihâm ile karşı karşıya gelmenin onu bazen korktuğunu farketti. Parmağını yıkadı ve kırmızıya boyanan sonra da berraklaşan suyu gözlemledi. Başladığı işi bitirdi. Patlıcanın dilimlerini su ve tuza batırırken yarası canını yakıyordu. Dünyanın değiştiğine ve artık dünyada ne çocukluğun ne de çocukların kaldığına; okullarda hatta sokaklarda bile zenginliğin ve fakirliğin, siyahın ve beyazın bir arada bulunduğu kanaat getirdi.”³⁴

“Anne” karakteri çocuklarının üzerine titreyen, çocuklarıyla ilgili sürekli sorgulamalar yapan ve durumdan kötü yönde etkilenmesinler diye ailenin içinde bulunduğu maddi imkânsızlıkları onlardan saklayan biridir. Tüm bunlar kızlarıyla doğru bir anne-kız ilişkisi içinde olmak için çabalayan “anne”nin bazen çıkmaza girmesine ve farklı duygulara kapılmasına sebep olmaktadır. Yazar bu durumu öykünün bir yerinde şöyle dile getirmektedir:

“O şimdi, önce birinci sorunun içeriğini anlamak için vakit kazanmak sonra da kızın bu tür bir soruyu sormasındaki amacını anlamak için ka-

³² ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

³³ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

³⁴ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

sıtlı olarak kızdığını biliyordu. Rolls-Royce'nin Mercedes'ten daha pahalı bir araç olduğunu tahmin ediyordu. Bu durum o ana kadar bilmediği bir şeydi. Şuana kadar iki aracın ayrımını yapamıyordu. Dünyada seksen bin cüneyh değerinde bir araba olduğu gerçeğine şaşıyordu. Bu şimdiye kadar uzak gördüğü bir ihtimaldi. Kızlarının okulunda bu tür arabaları alabilecek aileler olduğuna da şaşıyordu. Sihâm'ın kendi çevre ve ailesi açısından makul veya tasavvur edilebilecek tüm şeylerin bağlamının dışında bir şeye önem vermesi canını acıtmıştı. Birinci sorunun manasını anlamak onu sadece öfkelen-dirmişti. Kızdan haddini bilmesini ve derslerine yönelmesini istedi."³⁵

"Kıza nasıl davranacağını artık bilmiyordu. Bu da bir anne olarak işini daha zorlaştırıyordu."³⁶

"Anne" karakterinin kızlarıyla dış dünyaya yansımayan bir ilişki boyutu daha vardır. Kızlarına söyleyemediklerini iç dünyasında dile getirdiği görülen annenin bu durumunu yazar yer yer tanrısal bakış açısını kullanarak aktarmaktadır. Aynı şey kızı Sihâm için de geçerlidir. Şöyle ki:

"Annesi Sihâm'a masaya koyması için ekmek tabağını uzatırken göz göze geldiler. Büyük kızının kalbine ulaşmak için her çabaladığında tekrarlayan ne yapacağını bilememe hissini tekrar yaşadı. Kelimeler boğazına düğümlenmişti."³⁷

3.3. Mekân

Mekânlar vaka zincirinde ifade edilen olayların sahneleri konumundadır.³⁸ Mekân unsurunu yazarların belli amaçlar doğrultusunda kullandığı görülür.

Ele aldığımız hikâyede yazar, "el-Memerru'd-Dayyık" ismiyle öykünün kurgu amacına vurgu yapmaktadır. Bu ismin öykü kahramanlarının evlerinin bulunduğu sokakta yer alan "dar geçit" ile anlamsal bir ilişkisi vardır. Öykünün giriş ve sonuç bölümlerinde zikredildiği görülen bu isimle öykünün genel

³⁵ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

³⁶ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

³⁷ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 25.

³⁸ Aktaş, Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş, 142.

trajik temasıyla bağlantı kurulduğu ve zorlu hayat yolcuğunun kasdedildiği düşünülmektedir. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde öykü isminin hem gerçek hem de mecâz yönü olduğu ortaya çıkmaktadır.

Öykünün giriş kısmında genel olarak öykü kahramanlarının evinin bulunduğu cadde; bu caddede bulunan “dar geçit” ve bu mekânlarda meydana gelen bir takım olaylar tasvir edilmektedir. Bu mekânlar öyküdeki “açık mekân”³⁹ olarak karşımıza çıkmaktadır:

*“İki ev ötedeki eski gri bir ev eniyle caddeyi kapatıp dar bir geçitten başka bir şey bırakmıyor ve yol kapalıymış gibi görünüyordu.”*⁴⁰

*“Güneş biraz batmıştı fakat sıcak hala etkiliydi. Caddenin kaldırımları sanki sıcaklığı bir çukura gömüyor ve salça, çürümüş idrar ve köşelerde yığınlar halde bulunan küflü atıkların kokularıyla dolu esintiler şeklinde dışarı yansıtıyordu. Bir kedinin Ümmü Muhammed’in çocuklarıyla beraber çöpleri karıştırdığı görülüyordu.”*⁴¹

Öykünün gelişme bölümü kahramanların evi, mutfak, kızların odası ve tiyatro salonu ekseninde örülmektedir. Bu mekânlar “kapalı mekân”⁴² olarak tasnif edilen mekânlar kapsamına girmektedir. Yazar, ev ve annenin öğle yemeği pişirilmesi bağlamında zikredilen mutfakla ilgili hemen hemen hiç bilgi vermemekte; ev ve mutfak ile ilgili olay ve olgulara ayrıntılı yer vermektedir. Yazarın başkahraman Munâ merkezli olayları aktarırken kızların odası ile ilgili nispeten az bilgi verdiği görülmektedir:

*“Bakışları odayı tarıyordu, çıplak fayanslara gelince durdu. Koltuğun iç kısımları dökülüyor, karşı duvardaki yarık ise gündün güne derinleşiyordu.”*⁴³

³⁹ Geniş mekân, dış mekân da denir. Olayların cereyan ettiği köy, kasaba, şehir, ülke, ova, deniz, dağ gibi açık alanlardan oluşan mekânlardır. Bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 136.

⁴⁰ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 22.

⁴¹ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 22-23.

⁴² Dar mekân veya iç mekân da denir. Ev, oda, daire, iş yeri gibi kapalı yerler kastedilmektedir. Bk. Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 136.

⁴³ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

Yazarın zikredilen mekânlar içerisinde en çok tiyatro merkezi hakkında bilgi verdiğine şahit olunmaktadır. Öykünün olay örgüsü içerisinde önemli bir yeri olan tiyatro gösterisi bağlamında zikredilen tiyatro ile ilgili diğer mekânlara nazaran daha ayrıntı verildiği görülür:

*"Salondaki ışıklar yandı. Ailelerin evlatlarını selamlaması için perde kalktı sonra da indi. Perde açıkken tiyatro sahnesindeki çocuklar salon ve localardaki aileleriyle karşılıklı gülümsüyor ve selamlaşıyorlardı. Salon, insanların uzun süre alkışlayıp yorulmalarından sonra ara ara alkış sesleri eşliğinde "bravo" sözcükleriyle yankılanıyordu."*⁴⁴

Tiyatro gösterisinin bitip Munâ'nın dışarı çıkmaması karşısında annesi tiyatro içine girip Munâ'yı aramaya başlamıştır. Yazar bu sırada tiyatronun bazı iç mekânsal özellikleri hakkında bilgi vermeye devam etmektedir:

*"Anne Munâ'nın niçin bu kadar geç kaldığını bilmiyordu. Sonunda tiyatro salonuna girdi ve yan tarafta bir kapı olduğunu fark etti. Kendisini kapıya götüren merdivenin basamaklarını çıktı. Daha sonra kapalı bir kapının eşiğinden ışığın sızdığı uzunca bir koridorda yürüdü. Munâ'ya sesleniyor fakat hiçbir cevap gelmiyordu."*⁴⁵

Yazar "kapalı mekân" tasviri bağlamında annenin Munâ'yı bulduğu odayı da betimlemektedir:

"Kapıyı itip içeri girdi. Kendisini dehlize benzeyen loş ve dikdörtgen şeklindeki bir odada buldu. Odada çocukların aceleyle çıkardığı tiyatro elbiseleri karmakarışık şekilde yığılmıştı.

...

Munâ mekâna son bir bakış atmak için durdu. Eskimiş ipekli elbiselerden ve yemek artıklarından pis kokular yayılıyor; gazlı içecek kutuları ve şişeler içindekileri dışarı akıtıyordu. Kâğıttan yapılmış gümüş ve altın taçlar önemsenmeden yerler atılmış, yapay çiçekler çıkış yolunda ayaklar altında kalmış ve bir teneke serisi olan Hârûn Reşîd'in altın kolyesi ışısız bir kâğıt fenerin boynuna dolanmıştı. Munâ'nın ağzı ağlayacakmış gibi yus-

⁴⁴ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 27.

⁴⁵ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 27.

yuvarlak oldu. Arkasından kapıyı yavaşça kapattı.”⁴⁶

3.4. Zaman

Olayların belirli bir amaç doğrultusunda ve belirli bir sisteme göre sıralanması demek olan “hikâye”, zaman içinde meydana gelir. Yine hikâyenin varlık bilinci demek olan aksiyon, zaman içinde anlamını bulur, zaman içinde biçimlenir.⁴⁷ Bu açıdan herhangi bir anlatı türünün zamandan bağımsız olduğunu düşünmek imkânsızdır. Nesnel zamanı belli olmayan anlatı türlerinde bile vaka zamanı veya anlatılma zamanı ile ilgili işaretler bulmak mümkündür.

“el-Memerru’d-Dayyık” öyküsünün giriş bölümünde olayların öğleden sonra belirsiz bir saatte başlar:

“Öğleden sonra anne sabırsızlıkla kızlarının okuldan dönmesini bekleyerek pencerede durdu.”⁴⁸

Giriş bölümünde annenin çocukları için öğle yemeği hazırlama süreci ana olaydır. Bu ana olay etrafında gelişen pek çok olay mevcuttur. Yazar ara ara “artsüremsel öyküleme”⁴⁹ ve “önsüremsel öyküleme”⁵⁰ tekniğiyle geçmişte ve gelecekte yaşanan bazı olaylara göndermeler yapsa da nesnel zamanın “eşsüremsel öyküleme”⁵¹ tekniğine uygun şekilde ilerlediği görülmektedir.

Öykünün gelişme bölümünün başlarında annenin öğle yemeğini hazırlaması ve öğle yemeğinin yenilmesi öykünün ana olayını teşkil etmektedir. Yalnız gelişme kısmının genelinde “artsüremsel öyküleme” tekniğine daha sık başvurulmakta ve geçmişte yaşanan olaylara dönüşler yapılmaktadır. Bununla beraber yazar “eşsüremsel öyküleme” tekniğiyle temel öykü vakalarını anlatı zamanıyla eş zamanlı olarak aktarmaktadır. Yazarın az da olsa “önsürem-

⁴⁶ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ, 27-28.

⁴⁷ Tekin, Roman Sanatı I, 122.

⁴⁸ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ, 22.

⁴⁹ Öyküleme zamanı ile öykü zamanı arasında geriye doğru bir aralığın olması durumudur. (Bk. Salih Bolat, Öykü Yazma Teknikleri (İstanbul: Varlık Yayınları, 2012), 54).

⁵⁰ Öyküleme zamanı ile öykü zamanı arasında, geleceğe yönelik bir aralığın olması durumudur. (Bolat, Öykü Yazma Teknikleri, 54).

⁵¹ Öyküleme zamanı ile öykü zamanı arasında bir çakışmanın olması durumudur. (Bolat, Öykü Yazma Teknikleri, 54).

sel öyküleme" tekniğine başvurduğu da görülmektedir. Yazarın öyküde kullandığı geri dönüşler genellikle öykünün nesnel zamanı dışında olan geri dönüşlere örneklik teşkil etmektedir. "Anne" karakterinin kızı Sihâm yaşındayken vaziyetini aktaran yazar bu şekilde öykünün nesnel zamanı dışına çıkmaktadır. Şu paragraf bu durumu göstermektedir:

*"O Sihâm'ın yaşındayken dünya işlerinden bihaber gözleri mahmur bir kedi gibiydi. Bayramlık elbiselerini annesinin bakır yatağının kenarına asar, gün boyu bayramlık elbiselerine bakarak sevinçle dolaşır ve ertesi gün elbisesini giyeceği anı hayal ederek uyurdu. Okuldaki veya sokaktaki diğer çocuklar gibi son moda giyim tarzlarını, modaya uygun kumaş ve kesim biçimlerini bilmiyordu. Bayramlık fistanı yeniydi ve bu durum fistanı kendi ve diğer çocukların gözünde güzel yapmaya yetiyordu. Bayram günü hastalandığında bayramlık elbise üç gün boyunca annesiyle paylaştığı yatağın duvarında asılı kalırdı. Farklı farklı renkler, çocuklar, gülüşler, haykırışlar, aniden başlayan dostluklar, hiç olmamış gibi büyüyen kavgalar, aidiyet hissi, ister polis ister gangster olsun her çocuğun son derece ciddiye alıp bir rol oynadığı hayali oyunlar ve kendi dili, kendi terimleri, kendi kriterleri, herkes için eşit kendi değerleri ve hiçbir çocuğu diğerlerinden ayırt etmemesiyle büyüklere anlaşılmaz gelen çocukların büyüülü dünyasıyla bezeli caddeye neşe içerisinde kendisini taşıyan bayramlık elbisesine heyecanla bakıyordu."*⁵²

Yazar öykünün geneline "eşsüremsel öyküleme" yöntemine uygun olarak aktarmaktadır. Örneğin öykünün başkahramanı Munâ'nın öğle yemeği esnasında sergilediği davranışlar "eşsüremsel öyküleme" yöntemiyle aktarılmıştır:

"Munâ henüz yemeğe dokunmamıştı, çatal ve kaşıkla tabağa vuruyordu. Elleri düşünceli ve çevik bir biçimde tabağın bir tarafından diğer tarafına gidip geliyordu. Kulakları tabaktan çıkan melodiyi dinliyor ve ne zaman ahenksiz bir hal alsa düzeltiyordu. Sihâm birkaç defa Munâ'yı sessiz olması için uyarılmıştı. Munâ ise ksilofon çaldığını iddia etmiş sonra Sihâm'ın uyarılarını artık dikkate almamaya başlamıştı. Nağmeleri, delinin (tren gibi) hareket ederken çıkardığı başlama düdüğünün seslerine

⁵² ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

*karıştıyordu.”.*⁵³

Öyküde nadiren de olsa “önsüremsel öyküleme” anlatıma örnekler görülebilmektedir. Sihâm’ın kız kardeşi Munâ’nın gece boyunca uyamayacağı ve geceyi uykusuz geçireceğini iddia etmesi bu yönüme örnek gösterilebilir:

*“Sihâm Munâ’nın uyumayacağını, geceyi gözlerini kırpmadan sırt üstü uzanarak geçireceğini söylüyordu.”.*⁵⁴

Diğer bir örnek ise başkahraman Munâ’nın öğle yemeğinin hazır olmadığını öğrendiğinde göstereceği tavidir. Yazar bu davranışı anlatı sırasında daha meydana gelmeden dile getirmektedir:

*“Trafik yoğunluğu bugün okuldan eve dönüşünü geciktirmişti. Öğlen yemeğinin hazır olmadığını öğrendiği an Munâ’nın çılgınlıkları yükselecekti.”.*⁵⁵

Yazar gelişme bölümünün ortalarına doğru okul gösteri etkinliklerinin iki hafta sürdüğü bilgisini vermektedir: *“Okul gösterisi antrenmanları iki hafta sürdü.”.*⁵⁶ Bu iki haftalık süreç içerisinde meydana gelen hadiseler ile ilgili az bilgi verir. İki haftanın sonunda tiyatro gösterisi ve hemen sonrasında yaşanan olayları aktararak öyküyü bitirir. Öykünün geneline bakıldığında post-modern romanlarda görülen zaman özelliklerini ihtiva ettiği söylenebilir. Bu tür romanlarda kesin ve nesnel zaman ölçüleri yerine belirsiz ve öznel zaman anlayışı hâkimdir.⁵⁷

3.5. Öyküde Kullanılan Teknikler

Sanat veya edebiyatta, anlatılacak şeyden çok, anlatım biçimi önemlidir. Çünkü biçim anlatılacak şeyi (mesajı, maksadı, felsefeyi) anlatılana (okuyucuya, izleyiciye) ulaştıran bir vasıtaadır. Anlatım teknikleri anlatıma çeşitlilik, dinamizm ve derinlik kazandırır.⁵⁸ Öyküde şu anlatım teknikleri tespit edilmiştir:

⁵³ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

⁵⁴ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 27.

⁵⁵ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

⁵⁶ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

⁵⁷ Çetin, Roman Çözümleme Yöntemi, 100.

⁵⁸ Tekin, Roman Sanatı I, 201-202.

3.5.1. Anlatma – Gösterme

Sanat, esas mahiyeti itibariyle dışa vurma, bir anlatma olayıdır.⁵⁹ Anlatma metodunda anlatıcı, ilişkileri aktarmaktadır. Gösterme metodunda ise ilişkiler, temsil yoluyla sergilenip ifade edilir.⁶⁰ Hikâye anlatıma dayalı bir edebî tür olduğu için tahkiyeden uzak düşünülemez.

Bununla beraber yazarlar anlatımı daha gerçekçi bir çerçeveye oturtmak için zaman zaman gösterme yöntemine de başvururlar. Öyküdeki şu diyaloglar gösterme tekniğine örnek olarak verilebilir:

"Anne kendisi ve Munâ'yı ateşten uzaklaştırdı ve mutfağın orta yerine çekerek Munâ'ya sordu:

- Ne var Munâ, Ne var canım?

Sihâm mutfağın kapısında kollarını birbirine bağlamış şekilde küçümseyerek cevap verdi:

- Kafayı yiyeceğim hanfendiciğim, okul gösterisinde oynayacak.

Munâ ona yeni bir karşı çıkışla ekledi:

- Hârûn Reşîd hikâyesinde ipek tüccarı rolü."⁶¹

"el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünün geneli anlatma yöntemine göre kurgulandığı ve "olay örgüsü" bölümünde özetlendiği için ayrıca örnekleme yapmaya gerek görülmemiştir.

3.5.2. Üstkurmaca

Üstkurmaca, bir edebî eserde oluşturulan kurmacanın gerçek olmadığını, bu kurmacanın da içinde bir kurmaca barındırdığını gösteren, kurmacanın örtülü veya açıkça bozulup başka bir kurmacaya yer vermesiyle oluşan bir postmodern anlatı biçimidir. Genel hatlarıyla üstkurmaca; edebiyatı bir oyun olarak gören postmodern yazarların, yazma eylemlerini de oyunun bir parçası olarak görmelerinden dolayı, anlattıkları ya da kurguladıkları şeyi nasıl oluşturduklarını dile getirmeleri, romanın veya öykünün içinde kendileriyle veya

⁵⁹ Tekin, *Roman Sanatı I*, 206.

⁶⁰ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 116.

⁶¹ ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ*, 25.

okurla bir nevi sohbet etmeleridir.⁶² Bu açıdan bakıldığında “el-Memerru’d-Dayyık” öyküsünde üstkurmaca tekniğinin izleri görülmektedir. Örneğin birer kurgu ürünü olan öykü kahramanlarının aynı şekilde kurmaca bir öykü içerisinde kurmaca bir tiyatroya hazırlanıp katılmaları öyküde üstkurmaca tekniğine başvurulduğunu göstermektedir. Yazarın tiyatronun içeriği hakkında pek bilgi vermediği görülmektedir. Şöyle ki:

*“Munâ tiyatro sahnesinde bir varmış bir yokmuş gibi duruyordu. Tiyatro süresince mutlu görüldüğü kadar tiyatro biterken de moralsiz de görünüyordu. Gösteri boyunca Munâ rolü ve ayrılamaz bir parçası olarak görüldüğü bu güzel hayali dünya ile bütünleşmiş şekilde mutlu görünüyordu. Adımlarından emin şekilde hareket ediyor, kendisinden beklenmedik şekilde akıcı konuşuyor, zincirleri kırmış şekilde deviniyordu. Kendini müzik, dans, neşe, iç ısıtan ipeksi renkler, elmastan mücevherler ve altın taçların âlemine kaptırmıştı.”*⁶³

Öyküde görülen başka bir üstkurmaca tekniği özelliği ise yazarın okurla konuşmasıdır. Bu durum üstkurmaca anlatı türlerinde görülen başka bir özelliktir.⁶⁴ “el-Memerru’d-Dayyık” öyküsünde yer yer yazarın kendiyile veya okurla konuştuğu görülmektedir:

*“Sihâm’ın sorusu kafasını karıştırmıştı. “Her çalışanın bir nasibi vardır” atasözünüyle gibi cevap verirken öfke duyuyordu. Eskiden doğru olan şimdi olmayan atasözünü papağan gibi tekrarlarken kendine bile inanmıyordu. Yeri geldiğinde insan delirmemek veya yoldan çıkmamak için boğulan kişinin kurtarma ipine sarıldığı gibi atasözlerine sarılır.”*⁶⁵

Dikkat edilirse son cümlelerin öyküyle bir münasebeti bulunmamaktadır. Yazar burada kendi düşüncesini okurla paylaşmaktadır.

3.5.3. Tasvir Tekniği

⁶² Yusuf Aydoğdu, “Postmodern Anlatıda Bir İmkân Olarak Üstkurmaca (Metafiction) ve Murathan Mungan Öykülerine Yansımaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017), 58.

⁶³ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 27.

⁶⁴ Aydoğdu, “Postmodern Anlatıda Bir İmkân Olarak Üstkurmaca (Metafiction) ve Murathan Mungan Öykülerine Yansımaları”, 58.

⁶⁵ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

Anlatı sanatlarında sıkça başvurulan bir yöntem olan tasvir temel niteliği itibariyle anlatma, somutlaştırma demektir.⁶⁶ Tasvir, okuru olaya hazırlar ve okurun merakını kamçılıyarak eserle bütünleşmesini sağlar.⁶⁷

"el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünde yazarın sıklıkla tasvir tekniğine başvurarak çoğu zaman olay örgüsünün arka planını hazırladığı görülmektedir. Öyküde mekân tasvirleriyle beraber kişi tasvirlerine de şahit olunmaktadır. Kişi, mekân ve nesne tasvirlerinin olduğu şu pasaj tasvir tekniğine örnektir:

*"Tiyatroya yürüyerek gelmiş aileler tiyatro duvarının yanında çömelmişlerdi. Ön merdivenin son basamağına kadar dizilip karanlıkta görünmez olmuşlardı. Baba veya abinin kullandığı arabaları olan ailelerden kimisi hiçbir gerek olmadan arabalarının anahtarlarını dikkat çeken bir yapmacılıkla gösteriyorlardı. Belki de bunun sebebi çevik arabalarının silüetinin parlayarak ve insanları yararak ilerlemesi ve tiyatronun kapısını kapatacak şekilde durmasıydı. Baskın yapar gibi... Araba sahipleri lüks araçlarının önünde sohbet ederek volta atıyorlardı. Resmi üniformalı şoförler arabaların kapılarını art arda açıyorlardı. İlk önce elbiselerinin eteklerini çekiştiren kadınlar arabaya doğru ağır ağır yürüyorlardı. Kimisi pul ve boncuklarla süslü gece elbisesi giymişti kimisi ise örtülüydü. Fakat ne örtülerdi Allah'ım... Taç gibi başın üstüne koyulan ve rahat ve yumuşak boyunlara sarılan bilezik gibi ne çok inciler..."*⁶⁸

3.5.4. İç Çözümleme

Anlatı sanatlarında sıklıkla başvurulan tekniklerden biri olan iç çözümleme yönteminde anlatıcı, kahramanları iç dünyasını, duygu ve düşüncelerini bütün çıplaklığıyla okuyucuya aktarır.⁶⁹ Yazarın öykü kahramanı Sihâm'ın annesine söylemek isteyip te söyleyemediği bazı cümleleri aktarması iç çözümleme tekniğini göstermektedir:

"Sihâm'ın eli ekmek tabağını alacakken bir an duraksıyor. Göz kapaklarını yummadan önce anne kızının gözlerinde parlayan o bilgiç bakışları

⁶⁶ Tekin, *Roman Sanatı I*, 217.

⁶⁷ Ali İhsan Kolcu, *Öykü Sanatı* (Konya: Salkımsöğüt Kitabevi, 2015), 55.

⁶⁸ ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ*, 24.

⁶⁹ İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2 Hikâye-Roman-Tiyatro* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 129.

*süzüyor. - Bana mı yoksa kendine mi gülüyorsun anne? Hayattaki konumumu biliyorum ve hiçbir hayal bana konumumu unutturamaz; diyen bakışları...”*⁷⁰

Yazar öykü kahramanlarının iç dünyasını sık sık resmettiği için iç çözümleme tekniğine sıklıkla başvurmaktadır. “Anne” karakterinin iç konuşmalarını veya hissettiklerini okuyucuya aktarırken bu tekniği kullandığı görülür:

*“Aniden kızı Sihâm ile karşı karşı gelmenin onu bazen ürküttüğünü anladı.”*⁷¹

*“Yağdan yükselen dumanın koyu gri renge dönüşmesini beklerken kendi kendine soruyordu: Sihâm gerçekten insanlar arasına karışmaktan mı çekiniyordu yoksa eteğin kıvrımlarında daha fazla uzatma yerin kalmayan ve Munâ’ya arta kalan elbiselerle okuldaki arkadaşlarının karşısına çıkmaktan mı?”*⁷²

3.5.5. Özetleme Tekniği

Özetleme tekniği “el-Memerru’d-Dayyık” öyküsünde görülen bir diğer tekniktir. Olay ve kişiler hakkında verilmesi gereken fakat üzerinde durmaya değmeyen bilgileri kısa bir şekilde özetleyerek okura aktarılması⁷³ şeklinde ifade edilen özetleme tekniği sayesinde anlatılar özet halinde sunulur ve gereksiz ayrıntılardan arındırılır ve esere derli toplu bir görünüm kazandırılır.⁷⁴

Öykünün gelişme bölümünde yazar olay örgüsünde bir ana vakayı temsil eden tiyatro gösterisinin iki hafta sürdüğünü belirtir ve bu iki haftalık süreçte meydana gelen olaylar hakkında özetleme tekniğine başvurup olaylar hakkında ayrıntıya girmeden genel bilgiler verir:

“Okul gösterisi antrenmanları iki hafta sürdü. Munâ Sihâm ile beraber sabahleyin evden çıkıyor ve öğleden sonra saat beşte Sihâm olmadan tek başına eve dönüyordu. Sihâm okul gösterisini tiyatro içinde tiyatro oldu-

⁷⁰ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 25.

⁷¹ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

⁷² ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

⁷³ Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988), 45.

⁷⁴ Tekin, *Roman Sanatı I*, 250.

*ğu ve çocukların geri zekâlılıkları gerekçesiyle boykot etti. Annesinin kardeşinin antrenmanlarını bitirinceye kadar beklemesi ve onunla birlikte eve dönmesi konusundaki tüm ısrarlarını ısrarla reddediyordu."*⁷⁵

Yukarıdaki pasajdan sonra yazar Munâ'nın ev içindeki garip bazı davranışları etrafında gelişen bazı olayları ve tiyatro gösterisi ve sonrasında gelişen bir takım olayları da özetleme tekniğine başvurarak aktarmaktadır.

3.6. Öyküde Görülen Psikolojik Unsurlar

"el-Memerru'd-Dayyık" öyküsü psikolojik ve sosyolojik açıdan bolca malzeme içermektedir. Öykünün genel gidişatı ve yazarın hayatı ve ideolojisi beraber düşünüldüğünde yazarın küçükken yaşadığı bazı olaylarla ülkesinin sosyoekonomik durumunu öyküsünde harmanlayarak sunduğu izlenimini vermektedir.

Edebiyat ve psikoloji alanlarının ortak konusu insan olması hasebiyle her iki ilmi alan arasında pek çok ortak nokta mevcuttur. Bu ilişki neticesinde bazı edebiyat kuramlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kuramlardan kimisi yazarı, kimisi okuru kimi ise eseri merkeze almaktadır. Berna Moran bu bağlamda: "*Bir edebî eser incelenirken yazar, eser ve okur dikkate alınmalı, bu üç faktörden eser içerisindeki en etkili unsur tespit edildikten sonra edebî metin incelemesi yapılmalıdır.*" demektedir.⁷⁶

Sanat ve edebiyatta psikanaliz uygulamaları Sigmund Freud'un⁷⁷ bu alanda ulaştığı bilgiler ışığında başlamıştır. Bu kurama göre yazarın yaşadığı hayatı, çocukluğu, aldığı eğitimi, çevresi, arkadaşları, geçirdiği hastalıklar ve nevrozlar, ruhsal durumu, cinsel kompleksler, bilinçaltı vb. sanat eserinin

⁷⁵ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

⁷⁶ Osman Babadağ, *Türk Dili ve Edebiyatı 7* (Ankara: Meb Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü Yayınları, 2021), 16.

⁷⁷ Sigmund Freud, psikanalizin kurucusu ve bilindisinin kâşifidir. İnsan davranışlarının mutlak anlamda bir sebebinin olduğunu ve bu sebeplerin de bilinç alanına değil, insanların unuttukları, bastırdıkları bilicdışı alanda aranması gerektiğini savunmuştur. Başlangıçta hasta davranışlarının sebebini bularak tedavi etmek üzerine geliştirdiği "psikanaliz" yöntemini zamanla daha da geliştirerek bir kişilik teorisi haline getirmiştir. Freud bu teorisiyle sadece psikoloji alanında etkili olmakla kalmamış sosyoloji, tarih, edebiyat ve sinema gibi pek çok alanda ortaya konan görüşleri yönlendirmiştir. Bk. Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 28.

açıklanmasında ve anlaşılmasında rol oynamaktadır. Freud'un ulaştığı bulgular değişik şekillerde yazar-eser-okur ekseninde ele alınmıştır. Psikanaliz verileri sadece yazarın kişiliği ile değil, onun eserinde yarattığı tip ve karakterlerle de ilgilenmekte ve gerçek bir kişilik gibi bir kahramanın psikanalitik analizi yapılmaktadır.⁷⁸

Psikanalitik edebiyat kuramı "sanatçıdan esere", "eserden sanatçıya" ve "esere yönelik psikanalitik kuram" şeklinde üç kategoriye ayrılmıştır. Öykü yazarının özellikle şahsi hayatı hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmadığı ve yazarın psikolojik yönü hakkında analiz yapma amacımız bulunmadığı için "el-Memerru'd-Dayyık" öyküsüne "esere yönelik psikanalitik kuram" kategorisinden bakmak eserin inceliklerinin anlaşılması bakımından daha fayda sağlayacaktır. Bu açıdan ilk olarak "esere yönelik psikanalitik kuram" kavramından bahsetmek yerinde olacaktır.

3.6.1. Esere Yönelik Psikanalitik Kuram

Bu kuramın ana fikri eserde var olan nevrotik figürler ile cereyan eden nevrotik durumların psikanalitik veriler ışığında incelemek ve eserin değerlendirilmesine katkıda bulunma şeklinde özetlenebilir.⁷⁹ Bu açıdan öykü figürlerini birer insanmış gibi değerlendirip psikanalitik kuram bağlamında çözümlenmek ve psikanalitik unsurları tespit etmek öykünün kurgusal yönünün anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Munâ: Öykünün başkahramanı Munâ öykünün ilk başlarında normal bir kişilik portresi çizerken gelişme bölümünde içine kapanık, toplumsal ilişkilerden uzak, insanlara karşı mesafeli, yalnız kalmaya meyilli, dengesiz ve duygusal tavırlar sergileyebilen bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Şahıs kadrosu kısmında değindiğimiz Munâ'nın sebebi anlaşılmaz tavırlarının son bölümde de sürdürdüğü görülmektedir. Başkahraman Munâ'nın bu patolojik davranışlarına bakılınca şizoid bir karakter olarak tasarlandığı düşünülebilir. Şu pasajlar Munâ'nın bu durumu hakkında fikir vermektedir:

"Sihâm dairenin kapısını açtı. Bir an durup küçük kız kardeşinin gözyaşlarını seyretti sonra da yolu açmak için geri çekildi. Munâ salonun orta-

⁷⁸ Ali İhsan Kolcu, *Edebiyat Kuramları* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008), 201.

⁷⁹ Kolcu, *Edebiyat Kuramları*, 213.

sında durup avuç içleriyle gözyaşlarını sildi. Annesi omuzlarını sıvazlayarak ve saçlarını öperek arkadan ona sarıldı. Munâ annesinin kucağından kendisini çekti, Sihâm'ın kendisine uzanmış ellerini görmezden geldi. Başını arkaya doğru itip dudaklarını kapatarak ablasıyla ortak kaldıkları odaya doğru ağır ağır yürüdü."⁸⁰

"Bu uzun konuşmadan sonra Munâ sessizliğe büründü ve kendisiyle baş başa kalmak için yoğun bir çaba içerisine girdi. Sihâm Munâ'yı ne zaman kendini toplamış şekilde karanlık ve uzak bir köşede görse delireceğinin yakın olduğunu söylüyordu. Ev artık ne Munâ'nın horoz ötüşüne benzer haykırırları ne de Sihâm'ın kahkahalara neden olan sıcak yorumlarıyla çalkalanıyordu."⁸¹

Psikolojide çatışma, benliğin dürtüler karşısında yetersiz kalması durumunda kendini gösteren tehlike olarak algılanmaktadır. Bireyin yaşadığı çatışmalar doğru gözlemlenebilir veya analizle anlaşılır. Bireyin doğa ve toplumla olan ve doğrudan gözlenebilen çatışmalarının arka planında iç çatışmaların etkisi de bulunmaktadır.⁸²

Yazar her ne kadar öykü başkahramanı Munâ'nın iç âlemi hakkında fikir verici tasvirler yapmasa da Munâ'nın yaşadığı depresif haletin nedeni içinde yaşadığı çatışmalar olduğu ihtimaldir. Bu çatışmalar bazen içe kapanıp kaçınma tepkisi vermekle bazen de anormal sayılabilecek tepkilerle kendini göstermektedir. Kaçış ve sığınma duygusu psikanalizde iç çatışmaların dışı vuruşunun bir yönü olarak sunulur. Kendisine ve dünyaya yabancılaşmış insan iç çatışmalarıyla baş başa kalmaktadır.⁸³

Munâ karakterinin içine kapanık biri olarak kişilik bozuklukları yaşadığı görülmektedir. Munâ'nın tüm bu davranışlarına sebep olan etken ve olaylar hakkında yazar herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Fakat öykünün bir yerinde "anne" karakterinin ağzından Munâ'nın tüm bu davranışlarının sebebinin

⁸⁰ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 28.

⁸¹ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 26.

⁸² Mustafa Karabulut, "Psikanalitik Edebiyat Kuramı Bağlamında Edip Cansever'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme", *Edebi Eleştiri Dergisi* 3/3 (Aralık 2019), 200.

⁸³ Karabulut, "Psikanalitik Edebiyat Kuramı Bağlamında Edip Cansever'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme", 204.

okul antrenmanlarından dolayı hissettiği yorgunluktan kaynaklandığını dile getirmiştir. Munâ'nın depresif tavırlarına bakıldığında "anne" karakterinin iddiasının mantıklı yanı yoktur. Yazarın öyküde böylesi hayati olguların arka planı hakkında herhangi bir bilgi vermemesi olayların gerekçelendirilmesi ve aralarında bağlantı kurulması açısından bir boşluk doğurmaktadır. Nitekim öyküde bu anlamda pek çok boşluk olduğu görülmekte ve bunlar öykünün kurgu kalitesine olumsuz yansımaktadır.

Sihâm: Öyküde ikinci başkarakter Sihâm ile ilgili verilen bilgilere bakıldığında Sihâm'ın yaşından önce büyümüş, asosyal, alaycı, kendini beğenmiş ve iyi bir gözlemci gibi özelliklere hâiz bir tip olduğu görülmektedir. Bunlarla beraber Sihâm başkarakter Munâ gibi depresif bir karakter olarak tasarlanmamıştır. Sadece asosyallik açısından başkarakter Munâ'yla benzerlik göstermektedir. Sihâm'ın asosyalliği başkarakter Munâ'nın asosyallığından daha farklı bir boyutta olup sebepleri açısından da farklılık arz etmektedir. Öyküde psikanalitik bir unsur olarak karşımıza çıkan Sihâm'ın asosyalliği ile ilgili bazı sorgulamalar "anne" karakteri üzerinden şöyle dile getirilmektedir:

"Anne, içinde yağ olan tavayı ateşe koydu. Sihâm'ın insanların arasına karışmaya heves etmemesi, ziyaretlere ve doğum günü davetlerine katılmamak için özür beyan etmesinden ötürü Allah'a hamd etti. Yağdan yükselen dumanın koyu gri renge dönüşmesini beklerken kendi kendine soruyordu: "Sihâm" gerçekten insanlar arasına karışmaktan mı çekiniyordu; yoksa eteğin kırırımlarında daha fazla uzatma yerin kalmayan ve Munâ'ya arta kalan elbiselerle okuldaki arkadaşlarının karşısına çıkmaktan mı?".⁸⁴

Anne: "Anne" karakteri, öykünün genelinde sorgulamacı yapıyla ön plana çıkmaktadır. Yazar, tanrısal bakış açısıyla "anne" karakterinin iç âlemini resmektedir. Yazar "anne"nin yaşadığı bazı psikolojik süreçlerin de arka planı hakkında genellikle bilgi vermemektedir. "Anne" karakterinin Sihâm ile karşı karşıya gelmekten ürktüğünü dile getiren yazar bu olgunun geri planındaki sâiklerine değinmemiştir. "Anne" karakterinin bu durumuna psikanaliz kuramı perspektifinden bakıldığında bilinçaltı kavramı devreye girmektedir. Bilinçaltı, hem biyolojik ve kalıtsal olan ilkel cinslik ve saldırganlık içtepile-

⁸⁴ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisason uhrâ, 23.

rinden hem de bir zamanlar bilinçli olduğu halde çok acı ve ıstırap verici ya da utandırıcı olması bakımından baskı altına alınmış düşünceler, anılar, istekler ve dürtülerden oluşur.⁸⁵ Öyle anlaşılıyor ki "anne" karakteri, hissettiği olumsuz duyguların öncesinde olumsuz bir takım olaylar yaşamış ve bunları bilinçaltına itmiştir. Zaman zaman bu olayların farklı duygularla karışık olarak tezahürü söz konusudur. Şu pasaj bu durumu göstermektedir:

*"Bıçağın keskin tarafı annenin parmağını kesti. Aniden kızı Sihâm ile karşı karşıya gelmenin onu bazen korkuttuğunu farketti."*⁸⁶

Öykünün başka bir yerinde yazar "anne" tiplemesinin suçluluk duygusu hissettiğinden bahseder. "Anne"nin hissettiği bu duygunun öncül sebebi hakkında da herhangi bir bilgi verilmemektir. Yazarın verdiği başka bilgilere bakarak "anne" karakterinin suçluluk duygusunu daha önce de yaşadığı ve bu durumu bilinçaltına ittiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki:

*"Anne kızaran yağda pişen patlıcan dilimlerini çeviriyordu. Sanki bir suç işlemiş gibi tekrardan bir suçluluk duygusu hissetti."*⁸⁷

3.7. Öyküde Görülen Sosyolojik Unsurlar

"el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünde psikolojik unsurlar kadar sosyolojik unsurlar da göze çarpmaktadır. Edebiyatın diğer disiplinlerle olan ilişkisi edebiyat ile ilgili alt bilim dallarının doğmasına sebep olmuştur. "Edebiyat sosyolojisi" de bu bilim dallarından biridir. Edebiyat sosyolojisi edebiyatın toplum ile ilişkisinden neşet etmiştir. Edebiyatın toplumla olan kopmaz bağları hem edebiyatın toplumsal olguları açıklamada, hem de toplumsal olguların edebî bir metni anlamada rol oynayacağı aşikârdır.

Yirminci yüzyılda Arap dünyasında Sosyalizm ve Marksizm hareketleri, önemli akımlar olarak kendilerini göstermişlerdir.⁸⁸ Bu akımlardan dönemin sanatçıların da etkilendiği görülür. İncelemesini yaptığımız öykünün yazarı

⁸⁵ Yeşim Gökçe, "İlkel Toplumlara Kapsamayan Bir Teori: Psikanaliz", *Milli Folklor* 55 (Sonbahar 2002), 119.

⁸⁶ ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ*, 23.

⁸⁷ ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ*, 24.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Gennaro Gervasio, *el-Hareketu'l-mârksiyeye fi Mısr*, çev. Besme Muhammed Abdurrahman (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmi li't-Terceme, 2010), 164 vd.

Latife ez-Zeyyât, Marksizm'e dayalı bir hayat görüşü benimsemiştir.⁸⁹ Bu durumun etkileri eserlerinde de kendini hissettirmektedir. "el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünde, öyküyle hiç münasebeti olmayan Marksizm'in öğretisiyle ilişkilendirilebilecek pasajlar mevcuttur. Yazar, ara ara kendi siyasi fikir ve düşüncelerini öykünün olay örgüsü arasına serpiştirmekte ve kendi ideolojik düşüncesini ön plana çıkarmaktadır.

Yazar öyküdeki fon karakterlerden olan "deli" ve "Ümmü Muhammed" in çocukları hakkında bilgi verirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

*"En büyüklerinin yaşı sekizden fazla değildi. Boş arazide tavanı çamurla sıvalı hurma dalından yapılmış çardağa sırayla parça parça edilmiş çöpler taşıyorlardı; paçavralar, camlar, teneke kutular ve açlığı bastırarak artık yemekler... Delinin kanı duvar üzerinde birikmeye devam ediyordu. Akli olanın delirmemesi gerçekten acayip bir durumdu."*⁹⁰

Yukarıdaki pasajda yazar öykü karakterleri üzerinden toplumdaki fakirliğe dikkat çekmekte ve olay örgüsüyle çok alakalı görünmeyen "aklı olanın delirmemesi acayip bir durum" ifadesiyle sosyal düzene eleştiride bulunmaktadır. Öyküde yazarın toplumun içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal sınıf farklılığı ve bu sosyal sınıflar arasındaki uçuruma sık sık dikkat çektiği ibareler de mevcuttur. Bu durumun başka bir örneği Sihâm ve "anne" karakteri merkezli bir olay üzerinden dile getirilmektedir:

"O, şimdi önce birinci sorunun içeriğini anlamak için vakit kazanmak, sonra da kızın bu tür bir soruyu sormasındaki amacını anlamak için kasıtlı olarak kızdığını biliyordu. Rolls-Royce'nin Mercedes'ten daha pahalı bir araç olduğunu tahmin ediyordu. Bu durum o ana kadar bilmediği bir şeydi. Şuana kadar iki aracın ayırımını yapamıyordu. Dünyada seksen bin cüneyh değerinde bir araba olduğu gerçeğine şaşıyordu. Bu vaziyet şimdiye kadar uzak gördüğü bir ihtimaldi. Kızlarının okulunda bu tür arabaları alabilecek aileler olduğuna da şaşıyordu. Sihâm'ın kendi çevre ve ailesi açısından makul veya tasavvur edilebilecek tüm şeylerin bağlamının dışında bir şeylere önem vermesi canını acıtmıştı. Birinci sorunun

⁸⁹ Mâhir Hasan, "Latife ez-Zeyyât ve <Bâbuha'l-Meftûh>", *el-Mısri el-Yevm* (Erişim: 22 Haziran 2023).

⁹⁰ ez-Zeyyât, *eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ*, 24.

*manasını anlamak onu sadece öfkelen-dirmişti. Kızdan haddini bilmesini ve derslerine yönelmesini istedi."*⁹¹

Diğer taraftan yazarın öykünün başka bir yerinde toplumun içinde bulunduğu yoksulluğu ve git gide kötüleşen hayat şartlarını öyküdeki vakalarla harmanlayıp abartıya kaçarak verdiği ve bu şekilde sosyolojik eleştiride bulunduğu görülür:

*"Babanın asli ve ek işlerden kazandığı parayla kendisinin öğretmen olarak aldığı maaş yanında özel derslerden kazandığı para; iki kızın okul, zorunlu kıyafet ve çalgınca yükselen fiyatların gölgesindeki yiyecek masraflarını anca karşılıyordu. Yaşamak için gerekli olan her şey yavaş yavaş lükse dönüşüyordu. Haftada bir veya iki defa yenmesi dışında et de yıllardan beri lüks şeylerin listesine eklenmişti. Etten sonra meyve de aynı akıbete uğramıştı, şimdi de sıra sebzeye gelmişti. Eğer kira eski ücret olmasaydı bir lokma yiyecek bile imkânsız hale gelecekti."*⁹²

Yazar, sadece sosyal ve ekonomik düzene eleştiri de bulunmamış hem topluma hem de gücü tekelinde bulunduran kesime de eleştiriler yöneltmiştir. Şu pasaj bu durumu göstermektedir:

*"Büyük ve küçüklerin dünyasını ayıran ayrımlar yok olmuştu. Muktedirin beyazı siyaha çeviren gücü ve geçim darlığı; siyaha ölümcül ve yırtıcı altın parıltısı ve nüfuz kazandırıyor. Herkes görüyor ve biliyor, bildiğiyle de yaşlanıyordu."*⁹³

Zeyyât'ın "el-Memerru'd-Dayyık" öyküsünde "Toplumcu Gerçekçi" bir yazar profili çizdiği söylenebilir. Zira Marksizm'in edebiyattaki izdüşümü Toplumcu Gerçekçilik'tir. Toplumdaki problemlerin asıl sebebinin halkın ekonomik durumuyla alakalı olduğunu düşünen toplumcu gerçekçi yazarlar, eserlerinde konu olarak genellikle emek-sermaye, işçi-işveren, köylü-ağa, ezilen-ezen çatışmalarından faydalanarak, toplumdaki sınıfsal farklılığı eleştirirler. Emegın yüceltilmesi, bireye birey olarak değer verilmesi ve ekonomiye dayalı sınıfsal farklılıkların ortadan kaldırılması toplumcu gerçekçi yazarın

⁹¹ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

⁹² ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 24.

⁹³ ez-Zeyyât, eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ, 23.

daima vurguladığı hususlardır. Bu sebeple toplumcu gerçekçi yazarlar, sanatı ideolojinin halka benimsetilmesi yolunda bir araç olarak görürler.⁹⁴

Sonuç

Psikolojik ve sosyolojik pek çok olgu barındıran “el-Memerru’d-Dayyık” öyküsü anne ve iki kızının hayat mücadeleleri ve aile içi ilişkileri bağlamında kurgulanmış bir öyküdür. Öykünün başkarakterleri Munâ, Sihâm ve “anne”dir. Öykünün şahıs kadrosu fazla olmamakla beraber adı bir veya birkaç defa geçen ve olay örgüsüne pek etkisi olmayan yardımcı karakterler de kullanılmıştır. Fakat bu karakterlerin öyküde etkin rol almaması hatta bazen bir olay vesilesiyle sadece adlarının zikredilip öykünün geneliyle münasebetlerinin olmayışı okuyucunun kafasında soru işaretleri bırakabilmektedir. Bu açıdan yardımcı karakterlerin öykü içinde doğru konumlandırılmadığı ve sadece “laf olsun torba dolsun” mantığıyla karakterize edildiği mülahaza edilmektedir. Bu durumun öykünün kalitesine olumsuz yansımaları da cabasıdır.

Öyküde anlatma-gösterme, üst kurmaca, tasvir, iç çözümleme ve özetleme gibi anlatım teknikleri kullanılmıştır. Ayrıca fantastik unsurlara pek rastlanmamaktadır. Öykü bir kurgu ürünü olsa da içeriği reel yaşantıya aykırı değildir. Öte taraftan genel anlamda sürükleyici bir öykü olarak görünmemekte ve okuru eğitme amacı gütmemektedir. Yazar vermek istediği mesajları kâh öykünün ana temasındaki olaylar çerçevesinde kâh olay örgüsünden bağımsız şekilde aracısız dile getirmektedir. Ayrıca öyküdeki bazı olaylar arasında görülen münasebetsizlik, aralarında herhangi bir ilişki olmayan konulara geçilmesi, bazı mantıksal hatalar ve bir takım olayların gerekçelendirilmemesi eserin kurgu kalitesine olumsuz etki eden etmenlerden sayılabilir.

“el-Memerru’d-Dayyık” başlığının öykü açısından bazı sembolik anlamları bulunmaktadır. Nitekim “dar geçit” manasına gelen bu isim aynı zamanda öykü kahramanlarının evlerinin bulunduğu sokakta yer alan dar geçit için de kullanılmaktadır. Buna ilaveten öykünün sonunda “anne” karakterinin mecâzî manayı kastederek kızlarının dar geçitten geçebilmeleri için Allah’a dua etmesi bu ismin yazar tarafından rastgele seçilmediğini göstermektedir.

⁹⁴ Mehmet Onur Hasdedeoğlu, “Toplumsal Çatışmalar Bağlamında Sabahattin Ali’nin “Ayrın” Hikâyesi”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DAE)* 21 (Mart 2020), 283.

Öykünün genel teması düşünüldüğünde zor zamanlardan geçme hissiyatı uyandırmasını da es geçmemek gerekir. Tüm bunlar yazarın öykünün ismiyle içeriğini uyumlu kurguladığı sonucunu doğurmaktadır. Öyküde genellikle kapalı mekân tasvirlerine yer verilip dış mekân tasvirlerine yer verilmemesi öykünün başka bir mekânsal özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öyküde zaman olgusunun pek net olmadığı görülmektedir. Yazar öyküdeki zamanı kendi anlatı zamanına göre oluşturmaktadır. Öyküdeki zaman unsuru hikâyenin gidişatına göre şekillenmekte ve sıklıkla geçmiş az da olsa gelecek zamana dönüşler yapılmaktadır. Ayrıca öykünün gelişme bölümündeki zaman ile gelişme bölümündeki zaman bir birinden farklıdır. Giriş bölümü öğleden sonra belirsiz bir vakitte başlamakta ve annenin öğle yemeği hazırlama süreciyle devam etmektedir. Gelişme bölümünde ise zaman olgusu daha girifttir. Öğle yemeğinin hazırlanma sürecinin devam edip öğle yemeğinin yenmesi ve bu süreçte gelişen olaylar ve tiyatro gösterisinin icrası gelişme bölümündeki ana olaylar olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Tiyatro gösterisine hazırlık süreci iki haftalık bir süreyi kapsamasına rağmen bu süreçte gelişen olaylar hakkında nispeten çok az bilgi verilmektedir. Tüm bu verilerden yazarın zamanı üzerinde durduğu olaylar ekseninde kullandığı sonucu anlaşılmaktadır.

Öykünün durum hikâyesi tarafı ağır basmakla beraber olay hikâyesi unsurlarını da barındırdığı görülmektedir. Öykünün genelinde duygu yoğunluğunun fazla olduğu ve karakterlerin yoğun duygusal haller yaşadıklarına şahit olunmaktadır. Bu şekilde yazar öyküyü etkileyici hale getirmeye çalıştığı izlenimi doğurmaktadır. Bunun yanında yazar, öykünün genelinde olay örgüsüyle pek münasebeti bulunmayacak şekilde içinde yaşadığı sosyal ve ekonomik düzene eleştiriler yöneltilmektedir. Bunda yazarın hayat görüşünün etkisi olduğu aşikârdır. Yazarın kendi fikir ve ideolojisini eserine yansıtarak topluma mesajlar verdiği ve eserlerini bu amaç için kullandığı da mülahaza edilmiştir. Bu açıdan yazar "Toplumcu Gerçekçi" bir yazar olarak nitelendirilebilir.

Kaynakça

Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1991.

- Akyol, Merve vd.. *Türk Dili ve Edebiyatı* 9. Ankara: Ögün Yayınları, 2021.
- Aydoğdu, Yusuf. "Postmodern Anlatıda Bir İmkan Olarak Üstkurmaca (Meta-fiction) ve Murathan Mungan Öykülerine Yansımaları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (Ekim 2017), 57-68. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1871>
- Ayyıldız, Mustafa. "Hikâyede Ritmik Oluşum, Anlatıcı, Bakış Açısı, Bakış Açısının Alt Boyutları ve İki Örnek Uygulama". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (Mart 2004), 16-25.
- Babadağ, Osman. *Türk Dili ve Edebiyatı* 7. Ankara: Meb Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü Yayınları, 2021.
- Bedrân, Hudâ. vd. *Mısriyyât râidât ve mubdi'ât*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu li'l-Kitâb, 1995.
- Bolat, Salih. *Öykü Yazma Teknikleri*. İstanbul: Varlık Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap, 15. Basım, 2012.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş 2 Hikaye-Roman-Tiyatro*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı-I*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Gervasio, Gennaro. *el-Hareketu'l-Mârksiyye fî Mısır*. çev. Besme Muhammed Abdurrahman. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2010.
- Gökçe, Yeşim. "İlkel Toplumları Kapsamayan Bir Teori: Psikanaliz". *Milli Folklor* 55 (Sonbahar 2002), 119-122.
- Hâfız, Sabrî. "Modern Arap Kısa Öyküsü". çev. Azmi Yüksel. *Nüşa* 3/9 (Bahar 2003); 77-96.
- Hasan, Mâhir. "Latife ez-Zeyyât ve <Bâbuha'l-Meftûh>". *el-Mısri el-Yevm*. Erişim: 22 Haziran 2023. <https://www.almasyalyoum.com/news/details/2212590>.

- Hasâvne, Utbe Muhammed Ahmed. *Latîfe ez-Zeyyât kâtibe ve nâkida*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hasdedeoğlu, Mehmet Onur. "Toplumsal Çatışmalar Bağlamında Sabahattin Ali'nin "Ayran" Hikâyesi". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DAE)* 21 (Mart 2020), 279-293. Doi: 10.30767/diledeara.669504
- Karabulut, Mustafa. "Psikanalitik Edebiyat Kuramı Bağlamında Edip Cansever'in Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *Edebi Eleştiri Dergisi* 3/3 (Aralık 2019), 192-220. Doi: 10.31465/eeder.665039
- Katârâ. "Latîfe ez-Zeyyât". Erişim: 19 Mayıs 2023. <https://kataranovels.com/novelist/%D9%84%D8%B7%D9%8A%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%8A%D8%A7%D8%AA/>
- Koç, C. Turgut. *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.
- Kolcu, Ali İhsan. *Öykü Sanatı*. Konya: Salkımsöğüt Kitabevi, 4. Basım, 2015.
- Köse, Ali – Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Nikobaht, Nâsır vd. "en-Nemûzec fî rivâyeti Savûşûn ve rivâyeti el-Bâbu'l-Meftûh". *Mecelletu'l-Cemiyeti'l-İlmiyyeti'l-İrâniyye li'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbiha* 30 (2014); 19-40.
- Riceur, Paul. *Zaman ve Anlatı*. çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988.
- Tavşancıoğlu, Deniz. *Türk Dili ve Edebiyatı Soru Bankası*. Ankara: Muba Yayınları, ts.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 14. Basım, 2016.

Yesû'î, Robert Campbell. *A'lâmu'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır*. 1. Cilt. Kahire: Şirketu'l-Muttehide li't-Tevzî', 1996.

Zeyyât, Latîfe. *eş-Şeyhûha ve kisasun uhrâ*. Kahire: Dâru'l-Mustakbeli'l-'Arabî, 1986.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1049-1090

Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Kıraati

The recitation of the person who is following the imâm in prayer

Adem YENİDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Manisa Celal Bayar University

Faculty of Theology Department of Islamic Law

ORCID: 0000-0003-0582-3818

adem.yenidogan@cbu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0582-3818

DOI: 10.47424/tasavvur.1327566

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yenidoğan, Adem . "Namazda İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun)

Kıraati". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1049-1090.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1327566>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İslam'ın en temel ibadeti kabul edilen namazın geçerliliği birtakım kurallara bağlanmıştır. Namaz öncesinde ve esnasında riayet edilmesi gereken bu kurallara fıkıh dilinde şart ve rükün denilmektedir. Namazda kıyam halinde iken yerine getirilen kıraat, bu kuralların en önemlilerinden biri olup namazın rükünlerindedir. Dolayısıyla namazın sahih olabilmesi için yeteri kadar kıraatin yapılması gerekmektedir. Yapılmaması durumunda namaz geçersiz sayılmaktadır. Bu sebeple namazda kıraat meselesi fakihler tarafından detaylı olarak ele alınmış, ne, ne zaman ve ne kadar okunulacağı noktasında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu noktada fakihler üç temel görüş ileri sürmüşlerdir. Hanefiler namazda imama uyan kimsenin kıraatte bulunmaması gerektiğini belirtmiş, kıraatin cehrî veya hafî olmasını dikkate almaksızın me'mûmun kıraatini mekruh saymışlardır. Hanefilerin tam aksi görüşü savunan Şâfiiler ise cemaatle kılınan namazların tümünde me'mûmun kıraatte bulunması gerektiğini ve bunun vacip olduğunu söylemişlerdir. Me'mûmun kıraatsiz namazının ise sahih olmadığını ileri sürmüşlerdir. Görüşlerini kıraatin cehrî veya hafî olmasına bağlı olarak açıklayan Mâlikî ve Hanbelîler ise kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağını belirtmişlerdir. Kıraatin cehrî olduğu namazlarda Hanbelîler, okumak istemesi halinde me'mûmun imam sükût ettiğinde kıraatte bulunmasının daha güzel olduğunu, Mâlikîler ise, bu durumda me'mûma hiçbir şekilde kıraat gerekmediğini söylemişlerdir. Fakat her iki mezhebin fakihleri me'mûmun kıraatte bulunmasını vacip görmemiş, kıraat yapmasa da me'mûmun namazının geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Mezheplerin genel kanaati olarak sunulan bu üç temel görüşün tümünde mezhep içi ihtilaflar bulunmaktadır. Hanefiler haricindeki fakihlerin me'mûmun kıraatiyle ilgili görüşlerini asıl itibarıyla me'mûmun, imamın kıraatini işitmesi veya işitmemesi ekseninde belirledikleri anlaşılmaktadır. Me'mûmun Fâtiha'yı okumasında kıraatin cehrî veya hafî olmasına itibar etmeseler de Fâtiha'dan sonra sûre okuması konusunda kıraatin cehrî veya hafî olmasını dikkate alan Şâfiiler ile Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin kıraatin cehrî olduğu namazlarla ilgili ileri sürdükleri görüşlerin temelinde de me'mûmun, imamın kıraatini işitmesi veya işitmemesinin yer aldığı söylenebilir. Me'mûmun kıraatiyle ilgili farklı kanaat belirten fakihler görüşlerini temellendirmek için Kitap, Sünnet, sahabe kavli ve kıyastan delil getirmişler-

dir. Fakihler görüşlerini benzer delillerle temellendirmelerine rağmen farklı neticelere ulaşmışlardır. Bu farklılığın ortaya çıkmasında ise âyetin delil sayılması, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen rivayetleri değerlendirirken farklı yaklaşımda bulunmaları ve kıyas argümanlarının farklı olması gösterilebilir. Fakihler arasında görüş farklılığına yol açan diğer sebeplerin fakihlerin birbiriyle çelişen rivayetleri telif etme noktasında ihtilaf etmeleri ve benzer rivayetleri farklı kabule delil olarak kullanmaları olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Namaz, Kıraat, İmam, Me'mûm, Muktedî

Abstract

The validity of the prayer which is accepted as the most basic worship of Islam has been tied to a set of rules. These rules which must be followed before and during the prayer are called conditions and pillars in the fiqh language. The recitation performed while standing during the prayer is one of the most significant of these rules and is accepted one of the pillars of the prayer. Therefore, in order for the prayer to be valid, it is required to make enough recitations. If it is not done, the prayer is considered invalid. For this reason, the topic of recitation in prayer has been discussed in detail by the jurists, and different opinions have been submitted what, when and how much to recite. The jurists have suggested three basic views on this issue. Hanafis have stated that a person who follows the imâm in prayer should not recite, and they have accepted the recitation of ma'mûm as makruh regardless of whether the recitation is loud or silent. The Shâfi'is who uphold the opposite view of the Hanafis have said that the ma'mûm have to recite in all the prayers in which the qirâ'ât is loud and silent, and that it is obligatory for the ma'mûm to recite. According to Shâfi'is the prayer of a ma'mûm without recitation is not valid. Malikis and Hanbalis who have explained their opinions by taking into account that the recitation is loud and silent have stated that the ma'mûm should recite during prayers in which the recitation is silent. In the prayers where the recitation is loud the Hanbalis have said that the ma'mûm should recite when the imâm takes a break from recitation, while the Malikis have said that the recitation is not required for the ma'mûm. However the jurists of both sects have not considered that the recitation is obligatory to ma'mûm. And they have acknowledged that the prayer of the ma'mûm was valid even if he has

not recite. There is intra-sectarian disagreement in all of these three basic views which are presented as the general opinion of the sects. Although we are talking about the intra-sectarian disagreement, it is understood that the jurists except the Hanafîs have determined their views on the recitation of the ma'mûm within the context of whether the ma'mûm hear or do not hear the recitation of the imâm. It can be said that this understanding is at the basis of the views put forward by the Shâfi'îs who take into account that the recitation is loud and silent about the ma'mûm's recitation of the sûrat after the Fâtiha. Likewise it is possible to say that this understanding is at the basis of the percepts brought forward by the Malîkî and Hanbalî jurists about the prayers in which the recitation is sound. The jurists who expressed different opinions about the recitation of the ma'mûm similarly brought evidence from the Qur'ân, the Sunnah, opinions of the Companions and qiyâs to justify their views. Although the jurists have grounded their views on similar evidence, they have reached different conclusions. The reason for this difference it can be shown that the direction of the verse (âyat) to be taken as evidence, their different approaches when evaluating the narrations transmitted from the Prophet (pbuh) and the fact that the arguments of qiyâs are different.

Keywords: Fiqh, Prayer, Recitation, İmâm, Ma'mûm, Muqtadî

Giriş

Kur'ân kelimesiyle aynı kökten gelen kıraat sözlükte; "*okumak, tilavet ve telâffuz etmek*"¹ manasına gelmektedir. Terim olarak çeşitli ilim dallarında farklı anlamlara gelse de kıraat kelimesinden genellikle Kur'ân okuma manası anlaşılmaktadır. Fıkıhtaki kullanımına bakıldığında sözlük ve terim anlamlarının yanında namazın rükünlerinden birini ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla fıkıh terminolojisinde kıraat, namazda kıyam esnasında Kur'ân okuma

¹ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), "karae", 1/65; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1990), "karae", 1/128-129; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru İhyâü't-Türâs, 1422/2001), "karae", 1/364 vd.

manasına gelen özel bir anlamı ifade etmektedir.² Gece ibadetinden bahsetmesi sebebiyle dolaylı bir şekilde namazda kıraatle ilişkilendirilen “*Artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.*”³ âyeti dışında kıraatin fıkhıdaki bu özel kullanımı Kur’ân’da doğrudan yer almamaktadır. Namazda kıraat meselesi Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen “*Kıraatsiz namaz olmaz.*”⁴ vb. rivayetlere dayandırılmıştır. Fakihlerin konuyla ilgili rivayetleri değerlendirme ve yorumlamalarına bağlı olarak kıraatin namazın rükünlerinden sayılıp sayılmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁵ Fakihlerin çoğunluğu kıraati namazın rükünlerinden kabul etmişse de Zeydiyye’den Hasan b. Sâlih b. Hayy (öl. 168/784-85), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) ve Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Esamm (öl. 200/816), namazda kıraatin farz olmadığını söylemişler-

² Ebubekir Sifil, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/433.

³ Kur’ân Yolu (Erişim 12 Mayıs 2023), el-Müzzemmil 73/20.

⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî, *el-Muşannef* (Beyrut: Dâru’t-Te’sil, 1437/2013), 2/409 (No. 2830, 2833); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef fi’l-ehâdis ve’l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 1/317 (No. 3625); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/1001), 13/442; 15/444 (No. 8076; 9711); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 40 (No. 99); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru’t-Türâsî’l-Arabî, 1374/1955), Salât, 42 (No. 397); Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Misri et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âşâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyyid Cädü’l-Hak (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1414/1994), 1/208 (No. 1234); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’* (Mısır: Matbaatü’s-Saade, 1394/1984), 7/269; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/240, 275 (No. 2934, 3061); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitâbu’l-kırâati halfe’l-îmâm*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1405), 17, 18, 94, 126 (No. 9, 12, 202, 303); Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâi, *Naşbü’r-râye li tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1418/1997), 1/367, 2/147.

⁵ Sifil, “Kıraat”, 25/433.

dir.⁶ Namazda kıraatin farz olduğunu kabul eden fakihler ise bazı ayrıntılarda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda me'mûmun kıraati fakihlerin ihtilaf ettikleri konular arasında yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla me'mûmun kıraatini tüm mezhepler açısından ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Konuyla ilgili Muhammed Latif Altun'un "*Evzâi ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraati*"⁷ isimli makalesi bulunmaktadır. Ayrıca Sami Büyükkaynak'ın "*Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi*"⁸ başlıklı yüksek lisans tezi ve Muhammed Çiftçi'nin "*Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatihâ Okuması*"⁹ isimli makalesi gibi konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirildiği araştırmalar vardır. Söz konusu çalışmalarda me'mûmun kıraati belli bir mezhep ve şahsulla sınırlandırılmış veya hadis rivayetleri açısından değerlendirilmiştir. Bu bağlamda elinizdeki makale, me'mûmun kıraatini farklı mezhepler açısından inceleyen bir çalışma tespit edilemediğinden ele alınmıştır. Makalede mesele-

-
- 6 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/128; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1327/1328), 1/110; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/524; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 1/451; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 1/308; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î şerhu muhtaşarı'l-Müzenî*, thk. Alî Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/103; Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 2/25; Seyfüddîn Ebû Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikî, *Hilyetü'l-'ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, thk. Yasin Ahmet İbrahim Derake (Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1988), 2/101; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/330.
- 7 Muhammed Latif Altun, "*Evzâi ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraati*", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019).
- 8 Sami Büyükkaynak, *Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).
- 9 Muhammed Hüsnü Çiftçi, "*Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatihâ Okuması*", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (Aralık 2018).

ye farklı mezheplerin perspektifinden bakılması, onların görüş ve delillerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

1. İmama Uyan Kimsenin (Me'mûmun) Namazda Kıraati

Me'mûmun kıraatiyle ilgili mezheplerin yaklaşımları incelendiğinde Hanefiler ile Şâfiîlerin görüşlerini ortaya koyarken kıraatin hafî veya cehrî olmasını dikkate almadıkları, Mâlikî ve Hanbelîlerin kıraatin hafî veya cehrî olmasına itibar ederek fikirlerini ileri sürdükleri görülmektedir. Buna göre kıraatin hafî veya cehrî olduğu namazların tamamında Hanefiler me'mûmun kıraatini reddetmişler, Şâfiîler me'mûma kıraatin vacip olduğunu belirtmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler ise kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağını söylemişlerdir. Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin kıraatin cehrî olduğu namazlarla ilgili yaklaşımlarına bakıldığında Mâlikîler me'mûmun kıraatte bulunmayacağı görüşünü ileri sürmüşler, Hanbelîler imamın sesini işitenle işitmeyeni birbirinden ayırarak görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu sebeple mezheplerin konuyla ilgili fikirleri kıraatin hafî veya cehrî olmasını dikkate almaksızın me'mûmun kıraatini reddeden, kabul eden ve me'mûmun kıraatini kıraatin hafî veya cehrî olmasını dikkate alarak değerlendiren görüş başlıklarında incelenecektir.

1.1. Kıraatin Hafî veya Cehrî Olmasını Dikkate Almaksızın Me'mûmun Kıraatini Reddeden Görüş (Hanefîlerin Görüşü)

İmama uyan kimseyi muktedî¹⁰ ve me'mûm¹¹ şeklinde ifade eden Hanefîlere göre kıraatin cehrî veya hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/649; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtaşaru'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 29; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/56; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, ta'lik: Mahmuf Ebû Dakîka (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937), 1/50; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye şerhi'l-Hidâye (Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî)*, thk. Komisyon (Câmiatü Ümmî'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şeriatî ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Merkezü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435-1438), 2/316; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî,

bulunmaması, susarak imamı dinlemesi gerekmektedir.¹² Hanefîlerin genel kanaati bu doğrultadaysa da Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ile İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un me'mûmun kıraatte bulunmaması gerektiği kanaatinde oldukları ve şayet kıraat yapılırsa bunu mekruh kabul ettikleri; İmam Muhammed'in ise me'mûmun kıraatte bulunmasını ihtiyata daha uygun bulduğu belirtilmektedir.¹³ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre Kur'ân okunurken onu dinleyip susmanın gerekliliği nassla sabit olduğundan imamın kıraati esnasında me'mûmun imamı dinleyip susması ve imamın kıraatini dinlemeye engel olan şeylerden sakınması gerekmektedir.¹⁴ İmam Muhammed'in yaklaşımının "Fâtîha'sız namaz olmayacağı"¹⁵ hadisine

Tebyînü'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzî'd-dekâik (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1313), 1/131; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-fikr, 1389/1970), 1/338; Bedreddîn Aynî, *el-Binâye*, 2/313; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ḥükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/83; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/363; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Gelibolulî, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/106; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dimaşki, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvirü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 75; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşki, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/78.

¹¹ bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1/199; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/128; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/110.

¹² Cessâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 1/649; Kudûrî, *Muḥtaşar*, 29; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/199; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/128; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/110; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/50; Siĝnâkî, *en-Nihâye*, 2/316; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 1/131; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/338; Bedreddîn Aynî, *el-Binâye*, 2/313; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/338; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ḥükkâm*, 1/83-84; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/363; Dâmâd Efendî, *Mecma'u'l-enhur*, 1/106; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 75; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/78; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/164.

¹³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56.

¹⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56; Siĝnâkî, *en-Nihâye*, 2/319, 321.

¹⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/382 (No. 2705); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/316 (No. 3618); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/368 (No. 22694); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed

dayandığını belirten Bâbertî (öl. 786/1384), Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf'un görüşlerinin ise bu konudaki tehdit edici rivayetlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "İmamın arkasında okuyan kimsenin ağzında cemre vardır."¹⁷ ve "İmamın arkasında okuyan kimse hata etmiştir."¹⁸ buyurduğu aktarılmaktaysa da Siğnâkî'ye (öl. 714/1314) göre bunlar merfû değil, ilki Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (r.a.), ikincisi Hz. Alî'ye (r.a.) nispet edilen mevkûf haberlerdir. Sonraki Hanefîlerin me'mûmun kıraatiyle ilgili görüşleri incelendiğinde onların bir kısmının da mezhep imamları gibi bu konuda ihtilaf ettikleri görülmektedir.¹⁹

Kâmil Karabelli (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 135 (No. 823); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/215 (No. 1282); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Şahîhu İbn-i Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2/74 (No. 946); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/100, (No. 1218); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/364 (No. 870); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/235 (No. 2919); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/12. Übâde b. Sâmî'ten Fâtiha'sız namaz olmayacağına dair farklı lafızlarla gelen rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Sami Büyükkaynak, "Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi (Akademik-Ul)* 4/2 (Aralık 2020), 26-30.

¹⁶ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/341.

¹⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaţta'* (bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî), thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 63 (No. 125); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330, 331 (No. 3782). Bu rivayet merfû değil, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (r.a.) nispet edilen mevkûf haberdır. Buhârî, bu rivayetin mürsel olduğunu belirtmiştir. (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî el-Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati half'e'l-imâm*, thk. Fazlurrahmân es-Sevrî (Pakistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1980), 13; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/320.)

¹⁸ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/422 (No. 2887); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330 (No. 3781); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/123, 124 (No. 1255, 1257, 1258). Bu rivayet merfû değil, Hz. Alî'ye (r.a.) nispet edilen mevkûf haberdır. Buhârî, bu rivayetin sahih olmadığını belirtmiştir (bk. Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati half'e'l-imâm*, 13; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/320.)

¹⁹ Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/320.

1.1.1. Kıraatin Hafî veya Cehrî Olmasını Dikkate Almaksızın Me'mûmun Kıraatini Reddeden Hanefîlerin Delilleri

İmamın kıraati cehrî de olsa hafî de olsa me'mûmun kıraatini reddeden Hanefîler, görüşlerini Kitap, Sünnet, sahabe görüşü ve kıyasla temellendirmişlerdir. "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun..."²⁰ âyetini delil getiren Hanefîlere göre, buradaki emir imama uyan kimseye yapılmaktadır.²¹ Âyette dinleme ve susmanın birlikte emredildiğini, kıraatin hafî olduğu namazlarda imamı dinlemek mümkün değilse de susmanın imkân dâhilinde olduğunu belirten Kâsânî'ye (öl. 587/1191) göre, nassın zahiri ve Übey b. Kâ'b'dan (r.a.) gelen rivayet bunu göstermektedir.²² Nitekim rivayete göre bu âyet nazil olduğunda sahabe Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arkasında kıraati bırakmıştır.²³

Hanefîlere göre "Kimin imamı varsa, imamın kıraati onun da kıraatidir."²⁴ ve "İmam, kendisine uyulmak için imam yapılmıştır. O tekbir aldığı anda siz de tekbir alın, okuduğunda susun."²⁵ şeklinde nakledilen hadisler me'mûmun kıraat

²⁰ el-A'râf 7/204.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/199; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/317. Tefsircilerin yaklaşımı için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/440; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3/47; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 3/536 vd.

²² Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 1/111.

²³ Bu rivayet muteber hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

²⁴ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2886); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330, 331 (No. 3779, 3802) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 850); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/217 (No. 1294); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/107, 260 (No. 1233, 1504); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 7/334; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/227, 228 (No. 2897, 2898); Zeylâi, *Naşbü'r-râye*, 2/7.

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/331 (No. 3799), Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/258 (No. 9438); Ebû Dâvud, "Salât", 69 (No. 604); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001) 1/475 (No. 995); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 846); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/223, 228 (No. 2890-2891); Zeylâi, *Naşbü'r-râye*, 2/16, 2/21.

yapmaması gerektiğini göstermektedir.²⁶ Nitekim ikinci hadiste açıkça imam kıraatte bulunduğunda me'mûmun susması emredilmektedir.²⁷ "İmamın arkasında kıraat olmaz."²⁸ hadisi de Hanefilere göre me'mûmun kıraatte bulunmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.²⁹

Me'mûmun kıraatinin yasaklanmasının seksen kadar sahabiden rivayet edildiğini söyleyen Hanefiler, bazı isimler vererek görüşlerini ispatlamaya çalışmışlar ve bu noktada Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (r.a.) imamın arkasında okuyan kimsenin namazının bozulacağı sözünü örnek olarak aktarmışlardır.³⁰ Mergînânî (öl. 593/1197), bu konuda sahabe icması bulunduğunu iddia etmişse de³¹ ondan başka bunu söyleyen kimse tespit edilememiştir. Mergînânî'nin iddiasını açıklayan Bâbertî bununla sahabenin çoğunluğunun, büyüklerinin veya müctehid sahabilerin kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir. Ona göre sahabenin bir kısmı me'mûmun kıraatte bulunmaması gerektiğini savunurken diğerlerinin onlara muhalefet etmesi icmanın varlığına engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Bâbertî'ye göre bu hususta ancak sahabenin sükûti icmasından bahsedilebilir.³²

Hanefilerin görüşlerini temellendirmek için getirdikleri son delilleri me'mûmu mesbûka kıyaslamalarıdır. Onlara göre imama rükûda yetişen kimseden kıraatin düşmesi, me'mûmun kıraatte bulunmasına gerek olmadığını göstermektedir. Mesbûkun kıraatte bulunma zorunluluğunun rekâtı kaçırma korkusuyla kalktığını düşünen Hanefilere göre, me'mûmdan kıraat düşmeseydi rekâtı kaçırma korkusuna rağmen mesbûkun rükû ve secde yükümlülüğü gibi kıraatte bulunma yükümlülüğü de devam ederdi. Dolayısıyla diğer rükünler devam ettiği halde mesbûkun kıraat yükümlülüğünün kalk-

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/199.

²⁷ Kâsânî, *Bedâ'i' u'ş-şanâ'i'*, 1/111.

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330 (No. 3783); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/120 (No. 1247); Beyhakî, *Kitâbu'l-kırâati ḫalfe'l-imâm*, 188 (No. 413). Dârekutnî ve Beyhakî, bu rivayetin mürsel olduğunu belirtmişlerdir.

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/50.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/199-200; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/317-318.

³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/56.

³² bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 339-341.

ması, me'mûmdan kıraatin düşmesini gerektirmektedir. Öte yandan mesbûktan kıyam yükümlülüğünün de kalkabileceği iddiasını doğru bulmayan Serahsî (öl. 483/1090), tekbirin ayakta alınması ve kıyamın az bir süre ayakta durmayla bile yerine getirilebilmesi sebebiyle, kıyamın düştüğünün söylenemeyeceğini belirtmiştir.³³

1.1.2. Değerlendirme

Me'mûmun kıraatiyle ilgili Hanefilerin görüş ve delilleri değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: el-A'râf 7/204. âyeti onu işiten kimsenin dinlemesini ve susmasını gerektirmekteyse de açıktan okunmayan namazlarda me'mûmun duymadığı şeyi dinlemekle mükellef olması mümkün değildir. Bu sebeple Hanefilerin kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun imamı dinlemesi mümkün değilse de susması imkân dâhilindedir diyerek bu âyet sebebiyle me'mûmun kıraatini namazların tamamında reddetmeleri kanaatimizce isabetli değildir. Her ne kadar Übey b. Kâ'b'dan (r.a.) gelen rivayette bu âyet nazil olduğunda sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arkasında kıraati terk ettiği belirtilse de bunun kıraatin cehrî olduğu namazlara hamledilmesi daha doğrudur. Benzer şekilde Hanefilerin delil olarak ileri sürdükleri imamın kıraatinin me'mûmun kıraati yerine geçeceği, imam okuduğunda me'mûmun susması gerektiği ve imamın arkasında kıraat olmayacağı tarzındaki hadislerin kıraatin cehrî olduğu namazlara hamledilmesi, bu rivayetlerin kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatine engel teşkil etmemesi gerekmektedir. Bazı Hanefilerin konuyla ilgili sahabe icması bulunduğu iddiası ise aksi yöndeki sahabe kavilleri sebebiyle isabetli görülmemektedir. Hanefilerin me'mûmu mesbûk gibi değerlendirmeleri ve kendisinden kıraatin düştüğünü söylemeleri de isabetli değildir. Nitekim mesbûktan kıraat zaruret sebebiyle düşmekte iken özellikle kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıratte bulunmaması gerektiğini ortaya koyan kat'î bir delil bulunmamaktadır.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/200; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/318-319.

1.2. Kıraatin Hafî veya Cehrî Olmasını Dikkate Almaksızın Me'mûmun Kıraatini Savunan Görüş (Şâfiîlerin Görüşü)

Me'mûmun kıraatini, Fâtiha ve sonrasında sûre okunması şeklinde değerlendirilen Şâfiîler, kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha ve sûre okunması konusunda olumlu kanaat belirtmişler, kıraatin cehrî olduğu namazlarda Fâtiha'dan sonra sûre okumasıyla ilgili ihtilaf etmişlerdir.³⁴ Kendisine farklı görüşler nispet edilen İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) ise kıraat hafî olduğunda me'mûmun Fâtiha okuması gerektiği kanaatinde olduğu, cehrî olduğundaysa iki görüşü bulunduğu söylenmiştir.³⁵ Eski görüşünde (kavl-i kadîm) kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha okuması gerekmediği görüşünde olduğu belirtilmişse³⁶ de Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'den (öl. 270/884) İmam Şâfiî'nin bu görüşten döndüğü aktarılmıştır.³⁷ Şâfiî fakihler kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha okumasıyla ilgili mezhepte sahih kabul edilen yaklaşımın İmam Şâfiî'nin yeni görüşü (kavl-i cedîd) olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre İmam Şâfiî'nin, kıraatin hafî veya cehrî olduğu namazların tamamında me'mûmun Fâtiha okuması gerek-

³⁴ Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî el-Mısri, *Muhtaşaru'l-Müzenî* (Şâfiî'nin el-Ümm adlı eserinin içinde) (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1410/1990), 8/108; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/141; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/139; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rük-nüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri, *Nihâyetü'l-maḥlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 2/139; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/68; Kaffâl eş-Şâşi, *Hilyetü'l-'ulemâ'*, 2/105; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/98; Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 2/194; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/491.

³⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/139.

³⁶ Müzenî, *Muhtaşar*, 8/108; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/141; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/139; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/139; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/68; Kaffâl eş-Şâşi, *Hilyetü'l-'ulemâ'*, 2/105; Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/98; İmrânî, *el-Beyân*, 2/194; Râfiî, *el-'Azîz*, 1/491.

³⁷ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/68.

tiği kanaatinde olduğu ileri sürülmüştür.³⁸ Me'mûmun Fâtiha okumasıyla ilgili kabulleri bu doğrultuda³⁹ olan Şâfiîlere göre, kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha okuması için imamın Fâtiha'dan sonra kıraate ara vermesi, me'mûmun da Fâtiha'yı imam sustuğunda okuması gerekmektedir.⁴⁰

Me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okumasıyla ilgili ise kıraatin cehrî veya hafî olmasına ve me'mûmun imamın kıraatini işitip işitmemesine göre Şâfiîlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Onlara göre el-A' râf 7/204. âyetinden dolayı kıraatin cehrî olduğu namazlarda imamı işitmesi durumunda me'mûmun Fâtiha okumakla yetinmesi, sûre okumaması gerekmektedir.⁴¹ Namazın kıraati hafî olmakla birlikte imam yanlılıkla cehrî kıraat yaptığında Hatîb eş-Şirbînî'ye (öl. 977/1570) göre, imamın fiiline itibarla me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okumayıp imamın kıraatini dinlemesi icap etmektedir.⁴² Benzer şekilde açıktan okunmasına rağmen me'mûm imamdan uzakta ya da sağır olması sebebiyle imamın kıraatini duymuyorsa me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okuması konusunda Şâfiîlerin iki görüşü bulunmaktadır.⁴³ Bu iki

³⁸ Müzenî, *Muhtaşar*, 8/108; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/141; Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 1/139; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/68; Kaffâl eş-Şâşî, *Hilyetü'l-'ulemâ'*, 2/105; Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/98; İmrânî, *el-Beyân*, 2/194; Râfî, *el-'Azîz*, 1/492.

³⁹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/139; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasîḥ fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muḥammed Muḥammed Tamer (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417) 2/109; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muḡni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Alî Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/353.

⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/143; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/70; Gazzâlî, *el-Vasîḥ*, 2/109; Ferrâ' el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/99; Râfî, *el-'Azîz*, 1/508; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Zühre eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/242.

⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/141; Şîrâzî, *el-Mülhezzeb*, 1/141; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/154; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/70; Gazzâlî, *el-Vasîḥ*, 2/124; Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/102; İmrânî, *el-Beyân*, 2/203; Râfî, *el-'Azîz*, 1/507; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/248; Şirbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 1/362.

⁴² Şirbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 1/362.

⁴³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/155; Gazzâlî, *el-Vasîḥ*, 2/124; Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/102; İmrânî, *el-Beyân*, 2/203; Râfî, *el-'Azîz*, 1/508.

görüştten sahih olanına göre me'mûmun Fâtiha ve sûre okuması gerekmektedir.⁴⁴ Çünkü Şâfiîlere göre, imamın kıraatini işit(e)meyen me'mûmun durumu münferit namaz kılana benzemektedir.⁴⁵ Şâfiîlerin ikinci görüşü ise Rasûlullah'ın (s.a.s.) "Arkamda olduğunuzda Fâtiha'dan başka bir şey okumayın..."⁴⁶ sözünde cehrî veya hafî kıraat ayırımı yapılmaması sebebiyle me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okuması gerekmediği doğrultusundadır.⁴⁷ Bu hususta mezhepte herhangi bir ihtilaf bulunmadığını söyleyen Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (öl. 502/1108), ikinci yaklaşımdaki iddiaların Horasanlı Şâfiîler tarafından ileri sürüldüğünü ve hatalı olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

1.2.1. Kıraatin Hafî veya Cehrî Olmasını Dikkate Almaksızın Me'mûmun Kıraatini Savunan Şâfiîlerin Delilleri

Kıraatin cehrî veya hafî olduğu namazların tamamında me'mûmun Fâtiha okuması gerektiği kanaatinde olan Şâfiîler, görüşlerini temellendirmek için âyetten delil getirmemişlerdir. Onlar bu konuyu "Kıraatsiz namaz olmaz."⁴⁹ rivayeti başta olmak üzere Hz. Peygamber'den (s.a.s.) namazda kıraat ve Fâtiha'nın okunmasıyla ilgili gelen haberler ve kıyasla temellendirmişlerdir. Me'mûmun kıraatiyle ilgili meselede delil olarak getirilen el-A'râf 7/204. âyetini ise Şâfiîler, kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okumayacağını delili olarak sunmuşlardır. Onlara göre bu âyet kıraatin cehrî olduğu namazlarda imamı işitmesi durumunda me'mûmun Fâtiha

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 1/141-142; Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 2/155; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/70; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 2/124; Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/102; Râfiî, *el-'Azîz*, 1/508; Nevevî, *Ravzâtü't-ṭâlibîn*, 1/248; Şîrbînî, *Muḡni'l-muḥtâc*, 1/362.

⁴⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 2/155; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 2/124.

⁴⁶ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 1/141. Übâde b. Sâmit'ten (r.a.) benzer anlamda yapılan rivayet bulunmakla birlikte Şâfiî furû fıkıh kitaplarında geçen rivayet, bu şekliyle muteber hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

⁴⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 2/155; Gazzâlî, *el-Vasîṭ*, 2/124; Râfiî, *el-'Azîz*, 1/508.

⁴⁸ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/70.

⁴⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/409 (No. 2830, 2833); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/317 (No. 3625); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/442; 15/444 (No. 8076; 9711); Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati ḫalfe'l-imâm*, 40 (No. 99) Müslim, "Salât", 42 (No. 397); Tahâvî, *Şerḫu meâni'l-âsâr*, 1/208 (No. 1234); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 7/269; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/240, 275 (No. 2934, 3061); Beyhakî, *Kitâbu'l-kırâati ḫalfe'l-imâm*, 17, 18, 94, 126 (No. 9, 12, 202, 303); Zeylâî, *Naşbü'r-râye*, 1/367, 2/147.

okumakla yetinmesi, başka sûre okumayıp susması gerektiğine delalet etmektedir.⁵⁰

Şâfiîlerin bu konudaki önemli delillerinden bir diğerini Übâde b. Sâmit'ten (r.a.) nakledilen şu rivayet oluşturmaktadır: “*Rasûlullah'ın (s.a.s.) arkasında sabah namazını kıldık. Kıraat Rasûlullah'a (s.a.s.) ağır geldi. Namazı bitirince, 'Umarım ki imamınızın arkasında okuyorsunuz.'* dedi. Biz de 'evet' dedik. Bunun üzerine 'Sadece Fâtîha'yı okuyunuz. Çünkü Fâtîha'sız namaz olmaz.' buyurdu.”⁵¹

Ebû Hüreyre'nin (r.a.) “*Kim namaz kılar da o namazda Ümmü'l-Kur'ân'ı okumazsa o namaz eksiktir, eksiktir, tamam değildir.*”⁵² şeklinde aktardığı hadis ve Ebû's-Sâib'in (r.a.) “*Ben yâ Ebâ Hüreyre! Bazen imamın arkasında okuyorum dedim. Kolumu tuttu ve şöyle dedi: Ey Fârîsî, içinden (kendi kendine) oku...*”⁵³ şeklindeki sözü de Şâfiîlerin delil olarak ileri sürdükleri rivayetlerdendir.

Şâfiîler görüşlerini temellendirmek bir başka delil olarak kıyasa başvurmuşlardır. Ancak Şâfiîler me'mûmu mesbûka değil, imama kıyaslamışlardır. Onlara göre namazın diğer rükünlerini yerine getirmede imamla eşit derecede sorumluluğu bulunan me'mûmun kıraat hususunda da aynı yükümlülüğü

⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/141; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/141; Cüveynî, *Nihâyetü'l-mağlab*, 2/154; Rûyânî, *Bahrü'l-meğheb*, 2/70; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/124; Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb*, 2/102; İmrânî, *el-Beyân*, 2/203; Râfiû, *el-'Azîz*, 1/507; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/248; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/362.

⁵¹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/382 (No. 2705); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/316 (No. 3618); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/368 (No. 22694); Ebû Dâvud, “*Salât*”, 135 (No. 823); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/215 (No. 1282); İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/74 (No. 946); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/100, (No. 1218); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/364 (No. 870); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/235 (No. 2919); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/12.

⁵² Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 60 (No. 114); Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/415 (No. 2855); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/231, 278, 16/25, (No. 7836, 7901, 9932); İbn Mâce, “*İkâmetü's-salavât*”, 11 (No. 838); Ebû Dâvud, “*Salât*”, 135 (No. 821); Tirmizî, “*Salât*”, 118 (No. 312); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/471 (No. 983).

⁵³ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 60 (No. 114); Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/415 (No. 2855), 2/416 (No. 2857); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/231, 16/25, (No. 7836, 9932); Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati halfe'l-imâm*, 4, 22, 23; Müslim, “*Salât*”, 38 (No. 395); Ebû Dâvud, “*Salât*”, 135 (No. 821); Tirmizî, “*Tefsîru'l-Kur'ân*”, 2 (No. 2953); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/471, 7/256, 10/6 (No. 983, 7958, 10915).

vardır. Dolayısıyla nasıl ki me'mûmun bir müddet kıyamda durması zorunluysa kıraat yapması da öyle gereklidir.⁵⁴

Şâfiîlerin görüşlerini ispatlamak için delil olarak getirdikleri bazı rivayetler Hanefîler tarafından tenkit edilmiştir. Bu bağlamda Übâde b. Sâmit'ten gelen haberi değerlendiren Serahsî'ye göre bu hadis, Şâfiîlerin görüşünü desteklememektedir. Ona göre bu rivayet imamın arkasında namaz kılan kimseye ilk başlarda kıraatin farz olduğunu, sonradan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunu yasakladığını ortaya koymaktadır. Nitekim arkasında kıraat yapanı işittiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Niçin Kur'ân'da benimle yarışılıyor."⁵⁵ diyerek onu tenkit etmesi bunu göstermektedir.⁵⁶ Benzer şekilde "Kıraatsiz namaz olmaz."⁵⁷ hadisini de değerlendiren Hanefîler, imamın hutbesiyle cemaatin namazı hutbeyle kılınmış kabul edileceği gibi imamın kıraatiyle me'mûmun namazının kıraatle yerine getirilmiş olacağını söyleyerek bu rivayetin de Şâfiîlerin görüşüne delil olamayacağını belirtmişlerdir.⁵⁸ Tartışma konusunun kıraatsiz namaz olup olmayacağı değil, imamın kıraatinin me'mûmun kıraati yerine geçip geçmeyeceği olduğunu belirten Bâbertî'ye göre bu hadis, me'mûmun kıraatine müspet ya da menfî delalet etmemektedir.⁵⁹ Çünkü asıl itibarıyla me'mûmun namazı kıraatsiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in

⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/142.

⁵⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 59 (No. 111); Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2884); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330 (No. 3776); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/212, 13/223, 383, 38/10 (No. 7270, 7820, 8006, 22922); Ebû Dâvud, "Salât", 136; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdalbaki ve İbrahim Adve Avd (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Salât", 118 (No. 312); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/217 (No. 1290); İbn Hibbân, *Şahîh*, 2/77 (No. 950); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/225 (No. 2893).

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/200; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/318-319.

⁵⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/409 (No. 2830, 2833); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/317 (No. 3625); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/442; 15/444 (No. 8076; 9711); Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati half'e'l-imâm*, 40 (No. 99) Müslim, "Salât", 42 (No. 397); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/208 (No. 1234); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/269; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/240, 275 (No. 2934, 3061); Beyhakî, *Kitâbu'l-kırâati half'e'l-imâm*, 17, 18, 94, 126 (No. 9, 12, 202, 303); Zeylâi, *Naşbü'r-râye*, 1/367, 2/147.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/200; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/318.

⁵⁹ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/339.

(s.a.s.) imamın kıraatinin me'mûmun kıraati yerine geçtiğini ifade ettiği rivayet⁶⁰ me'mûmun kıraatte bulunmasına gerek olmadığını ortaya koymaktadır.⁶¹

1.2.2. Değerlendirme

Şâfiîlerin konuyla ilgili görüş ve delilleri değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: el-A' râf 7/204. âyetini Şâfiîlerin kıraatin cehrî olduğu namazlarda Fâtiha'dan sonra sûre okunmasıyla ilişkilendirmeleri kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü bu âyetin Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) beyan ettiği şekilde namazda okunan Kur'an'ı dinlemek konusunda indiğine dair icma bulunmaktadır.⁶² Âyetin Fâtiha'dan sonra sûre okunurken dinleme ve susmaya tahsis edilmesini gerektirecek bir delil bulunmaması sebebiyle söz konusu emrin cehrî okunan namazlarda Fâtiha ve sonrasında okunan sûre için geçerli olduğu söylenebilir. "Fâtiha'sız namaz olmayacağı" tarzındaki hadislerin ise imam ve münferit namaz kılana hamledilmesi, me'mûm açısından ise kıraatin hafî olduğu namazlara hasredilmesi daha isabetli görülmektedir. Bu nedenle kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun imamın kıraatini dinlemesi, sessiz okunan namazlarda ise kıraatte bulunması gerekmektedir. "Kıraatsiz namaz olmayacağı" şeklindeki hadis ise Hanefîlerin de belirttiği gibi

⁶⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2886); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330, 331 (No. 3779, 3802) ; İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 850); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/217 (No. 1294); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/107, 260 (No. 1233, 1504); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/334; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/227, 228 (No. 2897, 2898); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/7. Benzer rivayetler için bk. Mâlik b. Enes, *Muvaṭṭa*, 61 (No. 61); Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, 23 (No. 113); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/259, 260 (No. 11501, 502); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/7, 10.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/111; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/339.

⁶² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muḡnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 2/261; Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muḡni*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1403/1983), 2/13; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî el-Mısırî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muḥtaşari'l-Hırakî* (Riyad: Dâru'l-Ubeykân, 1413/1993), 1/598; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'ani'l-İḳnâ'* (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 1421-1429/2000-2008), 3/164-165.

me'mûmun kıraatine müspet ya da menfî delalet etmemektedir. Dolayısıyla bu hadisin de önceki rivayetler gibi imam ve münferit namaz kılanla ilişkilendirilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

1.3. Kıraatin Hafî veya Cehrî Olmasını Dikkate Alarak Me'mûmun Kıraatini Değerlendiren Görüş (Mâlikî ve Hanbelîlerin Görüşleri)

Hanefîlerin me'mûmun mutlak surette kıraat yapmaması, Şâfiîlerin ise yapması gerektiği şeklindeki görüşlerinin aksine Mâlikîler, kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağını, cehrî olduğu namazlarda bulunmayacağını ileri sürmüşlerdir. Hanbelîler ise kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraat yapacağını söylemişlerse de açıktan okunan namazlarda imamın sesini işitenle işitmeyeni birbirinden ayırarak görüşlerini ortaya koymuşlardır.⁶³ Bu sebeple Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin yaklaşımları iki ayrı başlık altında ele alınacaktır.

1.3.1. Mâlikîlerin Görüşü

Me'mûmun kıraatiyle ilgili Mâlikîlerin genel kabulü kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun okuması, cehrî olduğu namazlarda ise okumaması yönündedir.⁶⁴ Mâlikîlere göre kıraat namazın rükünlerinden olsa da kıraati

⁶³ bk. İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/164; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/259; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/12.

⁶⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 1/179; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *Metnü'r-risâle* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 35; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *'Uyûnü'l-mesâil*, thk. Alî Muhammed İbrahîm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 128; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Mûritânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980), 1/201; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sikillî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Semâhatü's-Şeyh Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/517; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gimâtî, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye* (b.y.: ts.), 44; Ziyâüddîn Ebû'l-Mevvedde (Ebû's-Safâ, Ebû'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *et-Tavzîh fi şerhi'l-Muhtaşarı'l-fer'î li İbni'l-Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (Kahire: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtâtât ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008), 1/337; Ebû'l-Kâsım b. İshâ b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî, *Şerhu İbn Nâcî 'alâ metni'r-Risâleti li İbni Ebî Zeyd el-*

imamın yüklenmesi sebebiyle cehrî namazlarda me'mûmdan kıraat yükümlülüğü düşmektedir.⁶⁵ Çünkü İmam Mâlik'e göre cehrî okunan namazlarda Fâtiha okumak imam ve münferit namaz kılana farzdır, me'mûma ise değildir.⁶⁶ Ona göre kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatten neydedilmesinin sebebi, imamın kıraatini dinlemekle mükellef olmasıdır. Hafî okunan namazlarda ise duyulmayan kıraati me'mûmun dinleme yükümlülüğü bulunmamaktadır.⁶⁷ Anlaşılan o ki, İmam Mâlik'in görüşüne göre kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunmasında bir beis yoktur. Bununla birlikte bazı Mâlikî kaynaklarında İbn Vehb (öl. 197/813), Eşheb el-Kaysî (öl. 204/820), Asbağ b. Ferec (öl. 225/840), İbn Habîb es-Sülemî (öl. 238/853) ve İbnü'l-Mevvâz (öl. 269/883) gibi Mâlikî fakihlerin hafî okunan namazlarda da me'mûmun kıraat yapmayacağı kanaatinde oldukları aktarılmaktadır.⁶⁸ Recrâcî (öl. 633/1325) Mâlikîler arasındaki bu ihtilafın sebebinin

Kayrevânî, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/173; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Şerhu'z-Zerrûk 'alâ metni'r-risâleti li'bn Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/281.

- ⁶⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yûnus et-Temîmî es-Sıkillî, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1434/2013), 2/817; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/201, 211; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîra (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/135; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Girnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994), 2/421.
- ⁶⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced el-Kurtubî, *Mesâilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd el-Cedd*, thk. Muhammed el-Habîb et-Teckânî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), 1/487; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced el-Kurtubî, *el-Muqaddemâtü'l-mümehhedât*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/180; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/515; Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî, *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003), 1/99; Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Recrâcî, *Menâhicü't-tahşîl ve netâicü le'tâifit-te'vîl fi şerhi'l-Müdevveneti ve halli müşkilâtihâ*, thk. Ebü'l-Faql ed-Dimyâtî - Ahmed b. Alî (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), 1/254.
- ⁶⁷ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 1/179.
- ⁶⁸ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 1/179; Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed er-Rebeî el-Lahmî el-Kayravânî, *et-Tebşıra*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve Şûnû'l-İslamiyye, 1432/2011), 1/267; Sıkillî, *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*, 2/490; Lahmî, *et-Tebşıra*, 1/267; İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhir*, 1/99; Recrâcî, *Menâhicü't-tahşîl*, 1/255;

kıraatin hafî olduğu namazlarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) me'mûmun kıraatini tasvip etmediğini gösteren rivayetle⁶⁹ kıyasın tearuz etmesi olduğunu belirtmiştir. Söz konusu rivayette kıraatin hafî olduğu namazlarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) me'mûmun kıraatini onaylamadığı ifade edilse de Mâlikîler nazarında kıyasa göre me'mûmun kıraatte bulunması gerekmektedir. Çünkü me'mûmun kıraati, imamla birlikte cehrî kıraatte bulunması sebebiyle reddedilmektedir. İmam kıraati hafî yaptığında ise me'mûmun imamla birlikte kıraatte bulunduğu söylenemez.⁷⁰ Bu sebeple Mâlikîler öğle ile ikinci namazının tamamında, akşam namazının üçüncü, yatsı namazının son iki rekâtında me'mûmun kıraatte bulunacağını belirtmişlerdir.⁷¹ Mâlikî fakihler kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağını söyleseler de bu namazlarda kıraati terk etmesi sebebiyle me'mûma bir şey gerekmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁷² Çünkü kıraatin hafî yapıldığı namazlarda me'mûmun kıraatte bulunması -ki bununla Fâtiha'nın okunması kastedilmektedir- Mâlikîlerin bir kısmına göre namazın sünneti,⁷³ bazısına göre fazileti⁷⁴ kabul edilse de genel kanaatleri müstehap olduğu yönündedir.⁷⁵ Kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okuması konusunda da

Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/184; İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî 'alâ metni'r-Risâle*, 1/173; Zerrûk, *Şerhu'z-Zerrûk*, 1/281.

⁶⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/422 (No. 2888); Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati halfe'l-imâm*, 27 (No. 64, 66); Ebû Dâvud, "Salât" 139 (No. 829);

⁷⁰ Recrâcî, *Menâhicü't-tahşil*, 1/255.

⁷¹ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/201.

⁷² İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/201; Lahmî, *et-Tebşıra*, 1/267; Recrâcî, *Menâhicü't-tahşil*, 1/255-256; İbn Cüzey, *el-Şavânî'nü'l-fikhiyye*, 44.

⁷³ İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî 'alâ metni'r-Risâle*, 1/173.

⁷⁴ Sıkillî, *el-Câmi' li-mesâilil-Müdevvene*, 2/407; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (b.y.: Darü't-Türâs, ts.), 1/58.

⁷⁵ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi*, 1/211; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/517; Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Câmi' u'l-ümmehât*, thk. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (b.y.: Yemâme li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1421/2000), 94; Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/184; Tâcuddîn Ebû'l-Bekâ Behrâm b. Abdillâh b. Abdülaziz ed-Demîrî ed-Dimyâtî, *Tahbîru'l-muhtaşar vehüve's-şerhu'l-evsaf 'alâ Muhtaşarı Halîl fi fikhi'l-Mâlikî*, Ahmed b. Abdülkerîm Necîb - Hâfız b. Abdurrahmân Hayr (b.y.: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtâtât ve Hidmeti't-Türas, 1424/2013), 1/285; İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî 'alâ metni'r-Risâle*, 1/173; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 2/2421.

Malikiler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okumasının sünnet olduğunu belirten Mâlikiler, imam rûkûya gitmeden önce me'mûmun sûreyi bitirmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu hususta İbnü'l-Kâsım (öl. 191/806) me'mûmun sessizce kıyam yapmaktansa Fâtiha'dan sonra sûre okuması gerektiğini söylerken me'mûmun muhayyer olduğunu düşünen İbn Rüşd (öl. 520/1126) dilerse okuyacağını, dilerse sessizce duracağını belirtmiştir.⁷⁶

Kıraatin cehrî olduğu namazlarda ise el-A'râf 7/204. âyetinden dolayı Mâlikilere göre me'mûmun kıraatte bulunması caiz değildir. Âyetteki emrin namaz hakkında olduğunu kabul eden Mâlikiler, me'mûmun kıraatte bulunmasının imamın kıraatini dinlemek ve anlamaktan uzaklaştıracağını söyleyerek me'mûma imamın kıraatini dinlemenin vacip olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre imamın kendisine uyulmak için imam yapıldığı, imam okuduğunda susulması gerektiği rivayeti⁷⁷ bu görüşü desteklemektedir.⁷⁸ Dolayısıyla Mâlikiler kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunmaması gerektiğini belirtmişler, aksinin mekruh olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹ Fakat tekbirden sonra imamın bir müddet susması⁸⁰ veya kıraate ara vermesi halinde İmam Mâlik'ten gelen bir görüşte me'mûmun Fâtiha okuyabileceği ifade edilmiştir. İmam kıraate ara verdiğinde me'mûmun imamın kıraatini dinleme imkânı olmaması sebebiyle Bâcî (öl. 474/1081), bu durumda me'mûmun kıraatte bulunmasını, vesveseye kapılması ve kendi kendine konuşmasından daha uygun görmüştür.⁸¹

1.3.1.1 Mâlikilerin Görüşünün Delilleri

⁷⁶ Cündî, *et-Tavzîh*, 1/345.

⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/331 (No. 3799), Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/258 (No. 9438); Ebû Dâvud, "Salât", 69 (No. 604); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/475 (No. 995); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 846); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/223, 228 (No. 2890-2891); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/16, 2/21.

⁷⁸ Recrâcî, *Menâhicü't-tahşîl*, 1/254.

⁷⁹ Cündî, *et-Tavzîh*, 1/338; Zerrûk, *Şerhu'z-Zerrûk*, 1/281.

⁸⁰ İmam Mâlik'in talebelerinden İbn Nâfî'den (öl. 206/822) de imam tekbirle kıraat arasında susarsa me'mûmun bu durumda kıraatte bulunacağını söylediği aktarılmıştır. (bk. Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 2/239)

⁸¹ Cündî, *et-Tavzîh*, 1/338.

Mâlikîler, kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağı, cehrî olduğu namazlarda ise bulunmayacağı yönündeki görüşlerini Kitap, Sünnet ve kıyasla temellendirmişlerdir.

el-A'râf 7/204. âyetiyle imamın kendisine uyulmak için imam yapıldığı, imam okuduğunda susulması gerektiği rivayeti⁸² Mâlikîlerin görüşlerini dayandırdıkları önemli delillerdendir. Onlara göre nasslardaki bu ifadeler imamın kıraatini dinlemenin vacipliğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde onlara göre imamın kıraatinin me'mûmun da kıraati olduğunu belirten hadis⁸³ de me'mûma kıraatin vacip olmadığını göstermektedir.⁸⁴

Mâlikîlerin görüşlerine delil olarak getirdikleri bir başka rivayet de şu şekildedir: "Hz. Peygamber (s.a.s.), 'İmamın arkasında okur musunuz?' diye sormuş, onlardan bir kısmı 'evet', diğer bir kısmı 'hayır' demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), 'Eğer sizden biri bunu yaparsa Fâtiha'yı kendi kendine okusun' demiştir."⁸⁵ Hadisi değerlendiren Kādî Abdülvehhâb (öl. 422/1031), bu rivayetin şu üç şekilde açıklanabileceğini belirtmiştir: Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.s.) imamın arkasında okur musunuz diye sorduğunda hayır cevabı verenleri reddetmemiştir. İkincisi, sizden biri bunu yaparsa ifadesi imamın arkasında kıraatin vacip olmasını değil, kıraati terk etmenin daha evlâ olduğunu göstermektedir. Üçüncüsü ise okuyanın Fâtiha'yı kendi kendine okumasını emretmesi olup bu, me'mûmun sadece kendisinin duyacağı şekilde okumasını içermektedir.⁸⁶

⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/331 (No. 3799), Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/258 (No. 9438); Ebû Dâvud, "Salât", 69 (No. 604); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/475 (No. 995); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 846); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/223, 228 (No. 2890-2891); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/16, 2/21.

⁸³ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2886); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330, 331 (No. 3779, 3802); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 850); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/217 (No. 1294); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/107, 260 (No. 1233, 1504); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/334; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/227, 228 (No. 2897, 2898); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/7.

⁸⁴ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*, thk. Habîb b. Tâhir (b.y.: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 1/236, 238-239.

⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/328 (No. 3757).

⁸⁶ Kādî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 1/240.

"İmamın arkasındaki hariç Fâtiha'nın okunmadığı her namaz eksiktir."⁸⁷ rivayeti de Mâlikîlere göre me'mûma kıraatin vacip olmadığına delalet etmektedir.⁸⁸ Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Kim namaz kılar da o namazda Fâtiha'yı okumazsa o namaz eksiktir, eksiktir, tamam değildir."⁸⁹ buyurması, Mâlikîlere göre imam kıraati hafî yaptığında me'mûmun Fâtiha'yı okuması gerektiğini göstermektedir. Aynı şekilde Ebû Hüreyre'den (r.a.) "Rasûlullah (s.a.s.), kıraatin cehrî olduğu namazdan ayrıldığında 'Sizden biri benimle okudu mu?' dedi. Bir adam: 'Evet yâ Rasûlallah' dedi. Rasûlullah (s.a.s.), 'Ben de diyorum ki ne oluyor da Kur'ân'da benimle yarışılıyor' dedi. (Ebû Hüreyre) İnsanlar bunu duyduktan sonra kıraatin cehrî olduğu namazlarda Rasûlullah'ı (s.a.s.) işittiklerinde Rasûlullah'la (s.a.s.) kıraat yapmayı terk ettiler."⁹⁰ şeklinde gelen rivayet de Mâlikîlerin görüşlerini desteklemek için ileri sürdüğü delillerdendir.

Mâlikîlerin görüşlerini ispatlamak için ileri sürdükleri bir başka delil ise kıyastır. Mâlikîler namazda kıraatte bulunup bulunmayacağı hususunda imama uyan kimsenin durumunu imama rûkûda iken yetişen kimseye benzetmişlerdir. Me'mûma kıraatin vacip olması halinde mesbûkun da okuması

⁸⁷ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/1114 (No. 1241). Farklı lafızlarla benzer anlamlar için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/218 (No. 1300); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/ 228 (No. 2899). Bu rivayetin asıl itibarıyla Câbir b. Abdillâh'a ait olduğu ve Yahyâ b. Sellâm tarafından merfu olarak rivayet edildiği, Yahyâ b. Sellâm'ın zayıf kabul edilen bir ravi olması sebebiyle rivayetin merfu haliyle zayıf, mevkuf haliyle sahih olduğu kabul edilmektedir. (bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/ 228.)

⁸⁸ Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 1/240.

⁸⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/409 (No. 2829), 2/415 (No. 2855); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/231, 278, 16/25, (No. 7836, 7901, 9932; İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 11 (No. 838); Ebû Dâvud, "Salât", 135 (No. 821); Tirmizî, "Salât", 118 (No. 312); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/471 (No. 983). Fâtiha'nın kıraati konusunda varid olan üç rivayeti sened ve metin açısından değerlendiren ve rivayetlerden ikisinin sened açısından sahih, birinin sened itibarıyla zayıf olduğunu belirten Sami Büyükkaynak, Ebû Hüreyre'den (r.a.) gelen bu rivayetin tüm senedlerinin sahih olduğunu ifade etmiştir. (bk. Büyükkaynak, "Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi", 32.)

⁹⁰ Mâlik b. Enes, *Muwaçça*, 59 (No. 111); Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2884); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/223, 383, 38/10 (No. 7270, 7820, 8006, 22922); Ebû Dâvud, "Salât", 136; Tirmizî, "Salât", 118 (No. 312); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/217 (No. 1290); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/225 (No. 2893).

gerekeceğini söyleyen Mâlikîlere göre, mesbûktan kıraatin düşmesi me'mûma kıraatin vacip olmadığını göstermektedir.⁹¹

1.3.1.2 Değerlendirme

Mâlikîlerin konuyla ilgili görüş ve delilleri değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: el-A'râf 7/204. âyeti ve bu minvaldeki haber imamın kıraatini işiten kimsenin dinlemesini ve susmasını gerektirmesi sebebiyle Mâlikîlerin kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağı, cehrî olduğu namazlarda bulunmayacağı yönündeki yaklaşımları kanaatimizce en isabetli görüştür. Çünkü kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda me'mûmun imamın kıraatini işitmesi sebebiyle âyetteki dinleyin ve susun emri gereğince susması ve okunan Kur'ân'ı dinlemesi gerekmektedir. Fakat açıktan okunmayan namazlarda me'mûm imamın kıraatini dinlemekle mükellef olamaz. Çünkü okunan Kur'ân'ı duymayanın dinleyeceği bir şey yoktur. Dolayısıyla kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun okuması, cehrî olduğu namazlarda ise imamın kıraatini dinlemesi gerekmektedir. Her ne kadar "*Fâtiha sûresini okumayanın namazı yoktur.*" tarzındaki hadisler namazda Fâtiha'nın okunması gerektiğine işaret etmekteyse de bunun kıraatin hafî olduğu namazlara hamledilmesi daha uygundur. Öte yandan Mâlikîlerin me'mûma kıraatin vacip olmadığını delili olarak kullandıkları "*İmamın arkasındaki hariç Fâtiha'nın okunmadığı her namaz eksiktir.*" rivayetinin asıl itibarıyla Câbir b. Abdillâh'a ait olduğu ve Yahyâ b. Sellâm tarafından merfu olarak rivayet edildiği, Yahyâ b. Sellâm'ın zayıf kabul edilen bir ravi olması sebebiyle rivayetin merfu haliyle zayıf olduğu belirtilse de⁹² Mâlikîlerin bu görüşünün başka bir rivayet tarafından desteklendiği söylenebilir. Çünkü "*İmamın kıraatinin me'mûmun da kıraati*" olacağı tarzındaki rivayet kanaatimizce me'mûma kıraatin vacip olmadığına delalet etmektedir.

1.3.2. Hanbelîlerin Görüşü

Hanbelîler, kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunacağını, cehrî olduğu namazlarda ise imamın okumaya ara vermesi durumun-

⁹¹ Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 1/240-241; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfî*, 1/201, 210; Lahmî, *et-Tebşıra*, 1/267; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/516.

⁹² bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/228.

da kıraat yapacağını belirtmişlerdir. Onlara göre el-A' râf 7/204. âyetiyle kıraatin cehrî olduğu namazlarda sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arkasında kıraati terk ettelerini bildiren Ebû Hüreyre (r.a.) rivayeti,⁹³ imamın kıraatini işitmesi durumunda me'mûma kıraat gerekmediğini göstermektedir.⁹⁴ İmam kıraati hafî yaptığında veya cehrî kıraatte bulunurken okumaya ara verdiğinde me'mûmun kıraatte bulunacağını söyleyen Hanbelîler, me'mûmun kıraatte bulunmasını müstehap kabul etmişlerdir.⁹⁵ Bu sebeple onlara göre bu durumlarda me'mûm kıraatte bulunmasa dahi namazı tamamlanmış sayılmaktadır. Çünkü imamın kıraatinin me'mûmun kıraati yerine geçtiğini bildiren rivayet⁹⁶ buna delalet etmektedir.⁹⁷ Benzer şekilde Hz. Alî'nin (r.a.) imamın arkasında okuma zorunluluğu bulunmadığı,⁹⁸ Abdullâh b. Ömer'in (r.a.) imamın

⁹³ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 59 (No. 111); Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2884); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/223, 383, 38/10 (No. 7270, 7820, 8006, 22922); Ebû Dâvud, "Salât", 136; Tirmizî, "Salât", 118 (No. 312); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/217 (No. 1290); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/225 (No. 2893).

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî el-Bağdâdî, *Muhtaşari'l-Hırakî* (b.y.: Dâru's-Sahâbeti l't-Türâs, 1413/1993), 204; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Mûsâ eş-Şerif el-Hâşimî, *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998), 60; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/246; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/259; Bahâüddîn Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed el-Makdisî, *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*, thk. Ahmed b. Alî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 78; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/12; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/597; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/164; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî el-Hanbelî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât: Dekâiku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993), 1/264.

⁹⁵ Hırakî, *Muhtaşari'l-Hırakî*, 204; Ebî Musa el-Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd*, 60; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/265; Bahâüddîn el-Makdisî, *el-'Udde*, 78; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/167.

⁹⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2886); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330, 331 (No. 3779, 3802); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 850); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/217 (No. 1294); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/107, 260 (No. 1233, 1504); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/334; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/227, 228 (No. 2897, 2898); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/7.

⁹⁷ Hırakî, *Muhtaşari'l-Hırakî*, 204; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/601.

⁹⁸ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/423 (No. 2896).

kıraatinin me'mûma yeterli olduğu,⁹⁹ Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) imamın arkasında okumanın sünnette olmadığı tarzındaki söylemleri ile İbn Mes'ûd'un (r.a.) imamın arkasında okuyanın ağzının toprakla doldurulmasını temenni etmesi de¹⁰⁰ bunu göstermektedir.¹⁰¹ Hanbelîlere göre imamın me'mûmun namazda yapması gerekenlerden yüklendiği sekiz şeyden birinin Fâtiha'nın kıraati olması da¹⁰² me'mûmun Fâtiha okumasının vacip değil, faziletli olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰³ Onlara göre Hz. Peygamber'den (s.a.s.) "Fâtiha'sız namaz olmaz."¹⁰⁴ şeklinde rivayet edilen haberden dolayı Fâtiha okumak imam ve münferit namaz kılana vacipse de me'mûma değildir.¹⁰⁵ Çünkü me'mûmun Fâtiha okuması vacip olsaydı kıraatin cehrî olduğu namazlarda imamı dinlemesi için kıraati terk etmesi emredilmezdi.¹⁰⁶ Onlara göre Fâtiha'sız namaz olmayacağı doğrultusunda Übâde b. Sâmî'ten¹⁰⁷ ve Fâtiha okumayanın namazının eksik olduğu şeklinde Ebû Hüreyre'den (r.a.)¹⁰⁸ gelen rivayetler sahih olmakla birlikte ikisi de me'mûm dışındakilere

⁹⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaţta'* (rivâyetü Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985), 1/86 (No. 43); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/220 (No. 1317); Beyhakî, *Kitâbu'l-kırâati halfe'l-imâm*, 182 (No. 397); Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/166.

¹⁰⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/423 (No. 2896); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/219 (No. 1310).

¹⁰¹ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/269; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/12.

¹⁰² Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/167.

¹⁰³ Ebî Musa el-Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebili'r-reşâd*, 60; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/259; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/601; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/166.

¹⁰⁴ Şirâzî, *el-Mühhezzeb*, 1/141.

¹⁰⁵ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/246.

¹⁰⁶ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 3/165; Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât*, 1/264.

¹⁰⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/382 (No. 2705); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/316 (No. 3618); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/368 (No. 22694); Ebû Dâvûd, "Salât", 135 (No. 823); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/215 (No. 1282); İbn Hibbân, *Şahîh*, 2/74 (No. 946); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/100 (No. 1218); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/364 (No. 870); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/235 (No. 2919); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/12.

¹⁰⁸ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/409 (No. 2829), 2/415 (No. 2855); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/231, 278, 16/25, (No. 7836, 7901, 9932); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 11 (No. 838); Ebû Dâvud, "Salât", 135 (No. 821); Tirmizî, "Salât", 118 (No. 312); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/471 (No. 983).

hamledilmelidir. Çünkü "İmamın arkasındaki hariç Fâtiha'nın okunmadığı her namaz eksiktir."¹⁰⁹ rivayeti, Ebû Hüreyre'den (r.a.) gelen hadisi açıklamaktadır.¹¹⁰

Kıraatin cehrî olduğu namazlarda ilki tekbirden, ikincisi Fâtiha'dan sonra olmak üzere imamın kıraate iki defa ara vereceğini söyleyen Hanbelîler,¹¹¹ bu iki durumda me'mûmun kıraatte bulunmasını müstehap kabul etmişlerdir.¹¹² Fakat imamın, me'mûmun okuyabileceği kadar kıraate ara vermemesini ise mekruh görmüşlerdir.¹¹³ Çünkü kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûm imamın kıraatini dinlemek için susmakla emrolunmuştur. Bu sebeple kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha ve sûre okuyacağı belirtilmiş, açıktan okunan namazlarda ise Fâtiha okuyabilmesi imamın kıraate ara vermesine bağlanmıştır.¹¹⁴ Kıraatin cehrî olduğu namazlarda imamdan uzakta olması sebebiyle me'mûmun imamın kıraatini duymaması imkân dâhilindedir. Bu durumu imamın kıraate ara vermesine veya kıraati hafî yapmasına benzeten¹¹⁵ Hanbelîler, imamın kıraatini işitmemesi halinde me'mûmun kıraatte bulunacağını söylemişlerdir.¹¹⁶ Âyette Kur'ân okunduğunda dinlemenin emredilmesinden dolayı buna itiraz edilebileceğini belirten Hanbelîler, ilgili âyetteki dinleme emrinin kıraatin işitilmesi durumunda geçerli olduğunu söy-

¹⁰⁹ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/114 (No. 1241). Farklı lafızlarla benzer anlamlar için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/218 (No. 1300); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/ 228 (No. 2899). Bu rivayetin asıl itibarıyla Câbir b. Abdillâh'a ait olduğu ve Yahyâ b. Sellâm tarafından merfu olarak rivayet edildiği, Yahyâ b. Sellâm'ın zayıf kabul edilen bir ravi olması sebebiyle rivayetin merfu haliyle zayıf, mevkuf haliyle sahih olduğu kabul edilmektedir. (bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/ 228.)

¹¹⁰ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/263; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/12.

¹¹¹ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/266; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/12.

¹¹² Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât*, 1/264.

¹¹³ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/168.

¹¹⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/267; Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât*, 1/264.

¹¹⁵ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/168.

¹¹⁶ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/267; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/12; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/599; Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât*, 1/264.

lemiştir.¹¹⁷ Benzer şekilde kıraatin cehrî olduğu namazlarda sağırın kıraatini de değerlendiren Hanbelîler, imamdan uzaktaysa okuyacağını, imama yakınsa yanındakileri imamın kıraatini dinlemekten engellemesi için kıraat yapmayacağını ifade etmişlerdir.¹¹⁸ Günümüz teknolojik imkânlarında neredeyse tüm kalabalık cemaatlerde mikrofon kullanıldığı dikkate alındığında icthadî nitelikli bu son iki hükmün, me'mûmun imamdan uzakta olması bağlamında değil, imamın kıraatini işitip/işitmemesi ekseninde değerlendirilmesinin âyetin gayesi bakımından daha isabetli olacağı söylenebilir.

1.3.2.1. Hanbelîlerin Görüşlerinin Delilleri

Me'mûmun kıraatiyle ilgili görüşleri incelendiğinde Hanbelîlerin Kitap, Sünnet, sahabe kavli ve kıyastan delil getirdikleri görülmektedir. Hanbelîlerin Kitap'tan delilleri el-A'râf 7/204. âyetidir. Onlara göre Ahmed b. Hanbel bu âyetin âlimler nezdinde namaz hakkında olduğu ve bu hususta icma bulunduğu kanaatindeydi.¹¹⁹ Âyetin âmm ifadeyle geldiğini ve bu sebeple kapsamına namazın da girdiğini belirten Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye (öl. 620/1223) göre, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709) ve Zeyd b. Eslem'in (öl. 136/754), bu âyetin sahabenin imamın arkasında kıraatte bulunması sebebiyle indiğini söylemesi âyetin namazla ilişkilendirilmesini teyit etmektedir.¹²⁰

Ebû Hüreyre'den (r.a.) "*Rasûlullah (s.a.s.), kıraatin cehrî olduğu namazdan ayrıldığında 'Sizden biri benimle okudu mu?' dedi. Bir adam: 'Evet yâ Rasûlallah' dedi. Rasûlullah (s.a.s.), 'Ben de diyorum ki ne oluyor da Kur'ân'da benimle yarışılıyor' dedi. (Ebû Hüreyre) İnsanlar bunu duyduktan sonra kıraatin cehrî olduğu namazlarda Rasûlullah'ı (s.a.s.) işittiklerinde Rasûlullah'la (s.a.s.) kıraat yapmayı terk ettiler.*"¹²¹ ve "*Rasûlullah (s.a.s.) namazdan ayrıldığında 'Sizden biri benimle okudu*

¹¹⁷ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/267; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/12.

¹¹⁸ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/268; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/13; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/168.

¹¹⁹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/261; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/13; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/598; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, 3/164-165.

¹²⁰ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/261.

¹²¹ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 59 (No. 111); Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2884); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/223, 383, 38/10 (No. 7270, 7820, 8006, 22922); Ebû

mu?' dedi. Bir adam: 'Evet yâ Rasûlallah' dedi. Ebû Hüreyre (r.a.) dedi ki: Rasûlullah (s.a.s.), 'Ben de diyorum ki ne oluyor da Kur'ân'da benimle yarışılıyor?' dedi ve 'Kıraati hafî yaptığımda benimle kıraat edin, cehrî yaptığımda ise kimse benimle kıraatte bulunmasın.' dedi."¹²² şeklinde rivayet edilen hadislerle imamın kendisine uyulmak için imam yapıldığı, imam okuduğunda susulması gerektiği¹²³ ve imamın kıraatinin me'mûmun kıraati yerine geçtiğini bildiren rivayet¹²⁴ Hanbelîlerin görüşlerini temellendirmek için kullandıkları nebevî delillerdendir.¹²⁵

Hanbelîlerin görüşlerini temellendirmek için getirdikleri bir başka delil de kıyastr. Me'mûmu mesbûka kıyas ettikleri görülen Hanbelîlere göre kıraatin mesbûka vacip olmaması, me'mûma da olmadığına delalet etmektedir. Onlara göre me'mûma kıraat vacip olsaydı, namazın diğer rükünleri gibi mesbûka da kıraatin vacip olması gerekirdi. Aksi görüştekilerin kıraatin namazın rükünlerinden olduğu, diğer rükünlerin düşmediği gibi me'mûmdan kıraatin de düşmediği, kendisine kıyam vacip olanın kıraat da yapması gerektiği şeklinde kıraati diğer rükünlere kıyaslamalarını değerlendiren Muvaffakuddin İbn Kudâme, bu kıyaslamaların geçersiz olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun susmak ve imamın kıraatini dinlemekle emrolunması sebebiyle kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun okumasını cehrî olduğu namazlara kıyaslamak da ona göre doğru değildir. Me'mûmun münferit namaz kılana kıyaslanmasının da geçerli ol-

Dâvud, "Salât", 136; Tirmizî, "Salât", 118 (No. 312); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/217 (No. 1290); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/225 (No. 2893).

¹²² Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/126 (No. 1265); Beyhakî, *Kitâbu'l-kırâati ḫalfe'l-imâm*, 141 (No. 322).

¹²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/331 (No. 3799), Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/258 (No. 9438); Ebû Dâvud, "Salât", 69 (No. 604); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/475 (No. 995); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 846); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/223, 228 (No. 2890-2891); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/16, 2/21.

¹²⁴ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, 2/421 (No. 2886); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/330, 331 (No. 3779, 3802) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "İkâmetü's-salavât", 13 (No. 850); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âşâr*, 1/217 (No. 1294); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, 2/107, 260 (No. 1233, 1504); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ḥilyetü'l-evliyâ*, 7/334; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/227, 228 (No. 2897, 2898); Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, 2/7.

¹²⁵ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/261.

madığını düşünen Hanbelîlere göre, me'mûmun kıraatini imamın yüklenmesi, münferit namaz kılaninkini ise kimsenin yüklenmemesi sebebiyle iki durum birbirinden farklılık arz etmektedir.¹²⁶

1.3.2.2. Değerlendirme

Hanbelîlerin me'mûmun kıraatiyle ilgili görüş ve delilleri değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: el-A'râf 7/204. âyetinin namaz hakkında olduğu ve bu hususta icma bulunduğu kanaatinde olan Hanbelîlerin imamın kıraatini işitenin kıraatte bulunmaması yönündeki yaklaşımları Mâlikîlerin görüşüyle de örtüşmekte olup kanaatimizce isabetlidir. Çünkü bu âyetin, namazda Kur'ân'ı dinlemek konusunda indiğine dair icma var ise de bunun cehrî okunan namazlar için geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kıraatin hafî olduğu namazlarda dinleyeceği bir şey olmadığından me'mûmun kıraatte bulunması daha uygundur. Benzer şekilde imamın kıraatinin me'mûmun da kıraati olduğu veya imam okuduğunda dinlenilmesi tarzındaki hadislerin de açıktan okunan namazlara hamledilmesi gerekmektedir. Nitekim Ebû Hureyre'den (r.a.) cehrî kıraat yapılan namazlarda kıraati terk ettikleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahabeden kıraatin cehrî olduğu namazlarda kıraati terk etmeleri, hafî olduğu namazlarda ise kıraatte bulunmalarını istediği şeklindeki rivayetler bunu teyit etmektedir. Ayrıca Fâtiha'sız namaz olmayacağı şeklindeki rivayetler sahih olsa da Hanbelîler, bunların me'mûm dışındakilere hamledilmesi gerektiğini belirterek me'mûma kıraatin vacip olmadığını ileri sürmüşlerdir. Diğer rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde Hanbelîlerin bu yaklaşımın da isabetli olduğu söylenebilir.

Sonuç

Namazda imama uyan kimsenin kıraatinin ele alındığı bu çalışmada tespit edilen sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür: Kıraat denildiğinde akla ilk olarak Kur'ân okuma ve fıkhıdaki özel kullanımını ifade eden namazın rûknü gelmektedir. Ancak el-Müzzemmil 20. âyetinin dolaylı bir şekilde kıraat anlamında değerlendirilmesi dışında fıkhıdaki bu özel kullanımı Kitap'ta

¹²⁶ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/260-264, 269-270; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/12-13.

geçmemektedir. Bu sebeple namazda kıraatle ilgili meseleler âyet değil, hadisler üzerinden temellendirilmiştir. Birkaç şâz yaklaşım dışında fakihlerin çoğunluğu kıraati namazın rükünlerinden kabul etmişse de namazda kıraatle ilgili bazı meselelerde ihtilaf etmişlerdir. Fıkıh kitaplarında me'mûm veya muktedî diye ifade edilen "imama uyan kimse"nin kıraati de bu ihtilafli meselelerden biridir. Bu noktada fakihler arasında üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Hanefîler, kıraatin cehrî veya hafî olmasını dikkate almaksızın me'mûmun kıraatini reddederken Şâfiîler me'mûma kıraatin her iki durumda da gerekli olduğunu söylemişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîler ise kıraatin cehrî veya hafî olmasına bağlı olarak görüşlerini açıklamışlar ve kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha'yı okuması gerektiğini belirtmişlerdir. Kıraatin cehrî olduğu namazlarda ise Hanbelîler me'mûmun kıraatini imamın susmasına bağlamış, Mâlikîler ise me'mûmun okumasını reddetmişlerdir. Bu yaklaşımların mezheplerin genel görüşü olarak sunulması mümkünse de tümünde mezhep içi ihtilaf bulunduğu, Hanefîler haricindeki fakihlerin me'mûmun kıraatiyle ilgili görüşlerini asıl itibarıyla me'mûmun imamın kıraatini işitmesi/işitmemesi ekseninde belirledikleri tespit edilmiştir. Me'mûmun Fâtiha okumasının gerekliliğinde ihtilaf etmemişlerse de me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okuması konusunda kıraatin cehrî veya hafî olmasına göre farklı kanaatleri olan Şâfiîler ile me'mûmun kıraati konusunda Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin kıraatin cehrî olduğu namazlarla ilgili ileri sürdükleri görüşlerin temelinde me'mûmun imamın kıraatini işitip/işitmemesi anlayışının yer aldığı söylenebilir. Hanefîlerin me'mûmun kıraatiyle ilgili olumsuz kanaatlerinin yanı sıra Şâfiîler dışındaki fakihler me'mûmun kıraatini vacip görmemektedir. Dolayısıyla Mâlikî ve Hanbelî alimlere göre kıraatin hafî olduğu namazlarda kıraatte bulunmasa bile me'mûmun namazı geçerlidir. Me'mûma kıraati vacip gören Şâfiîlere göre ise me'mûmun kıraatsiz namazı sahih değildir.

Me'mûmun kıraatiyle ilgili görüşlerini temellendirmek için fakihler Kitap, Sünnet, sahabe kavli ve kıyastan delil getirmişlerdir. Şâfiîler dışındaki fakihler el-A'râf 204. âyeti hüccet getirmişler, âyetteki susun ve dinleyin emrinin imamın arkasındaki kişiye hamledilmesinin daha isabetli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta Hanbelîler âyetteki bu emrin namazda okunan Kur'ân'ı dinlemek olduğu hususunda icma bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu emrin namazda Kur'ân'ın işitilmesi bağlamında değerlendiren Mâlikî ve Hanbelîler,

kıraatin cehrî olması halinde imamın kıraatini işitmemesi durumunda me'mûmun okuyacağını söylemişlerdir. Hanefiler ise dinlemek mümkün değilse de susmanın imkân dâhilinde olduğunu belirterek kıraatin hafî olduğu namazlarda da me'mûmun okumayacağını ifade etmişlerdir. Asıl itibarıyla Şâfiîler de bu âyeti delil olarak kullanmakla birlikte onlar bunu kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun Fâtiha'dan sonra sûre okumayacağına hamletmişlerdir. Dolayısıyla me'mûmun kıraatiyle ilgili mezhepler arasındaki ihtilafın sebeplerinden birisinin âyetle istilaldeki bu yaklaşım farkı olduğu söylenebilir. Bütün görüşlerin Sünnet'ten dayanağı bulunmakla birlikte rivayetlerin bir kısmının benzer olduğu, diğer bir kısmının tearuz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla âlimlerin me'mûmun kıraatiyle ilgili ihtilaf etmesinin bir diğer nedeni olarak konuyla ilgili hadislerin tearuz etmesi gösterilebilir. Fakihler me'mûmun kıraatiyle ilgili görüşlerini temellendirmek için kıyas delilinden de faydalanmışlarsa da bu hususta cumhur me'mûmu mesbûka, Şâfiîler ise me'mûmu imama kıyaslayarak görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Hülasa el-A'râf 7/204. âyeti onu işiten kimsenin dinlemesini ve susmasını gerektirmektedir. Ancak açıktan okunmayan namazlarda me'mûmun duymadığı şeyi dinlemekle mükellef olması mühal bir durumdur. Dolayısıyla bu ayetin, Hanefilerin kabul ettiği gibi kıraatin hafî olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunmamasını gerektirdiği söylenemez. Her ne kadar bu âyetin namazda Kur'ân'ı dinlemek konusunda indiğine dair icma var ise de diğer delillerle değerlendirildiğinde el-A'râf 7/204. âyetindeki emri cehrî okunan namazlara hamletmek daha isabetli görülmektedir. Çünkü okunan Kur'ân'ı duymayan kimsenin dinleyeceği bir şey yoktur. Bu nedenle kıraatin cehrî olduğu namazlarda me'mûmun susup dinlemesi, sessiz okunan namazlarda ise Mâlikî ve Hanbelî alimlerin belirttiği gibi kıraatte bulunması daha uygundur. Öte yandan "*Fâtiha'sız veya kıraatsiz namaz olmayacağı*" şeklindeki hadisleri delil alan ve el-A'râf 7/204. âyetini kıraatin cehrî olduğu namazlarda Fâtiha'dan sonra sûre okunmasıyla ilişkilendiren Şâfiîlerin namazların tamamında me'mûmun kıraatte bulunmasının vacip olduğunu ileri sürmeleri kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü "*Fâtiha sûresini okumayanın namazı yoktur.*" hadisi ile amel etmek namazların tamamında Fâtiha'nın okunmasını gerektirmekteyse de imamın kendisine uyulmak için imam yapıldığı, imam okuduğunda susulması gerektiği veya imamın kıraatinin me'mûmun da kıraati ol-

duğu tarzındaki hadisler açıktan okunan namazlarda me'mûma kıraat gerekmediğine delalet etmektedir. Ayrıca Hanefilerin delil aldıkları bu iki rivayetin açıktan okunan namazlara hamledilmesi yaklaşımı kanaatimizce daha doğru olup, bu rivayetler Hanefilerin kıraatin hafı olduğu namazlarda me'mûmun kıraatte bulunmaması gerektiği şeklindeki görüşlerinin kabul edilebilir olmadığını da ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi'el-Himyerî. *el-Muşannef*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/1001.
- Altun, Muhammed Latif. "Evzâî ve Hanefî Fakihlerin Görüşü Bağlamında Namazda Kıraat ve Me'mûmun Kıraati". *Yüziüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019): 277-298.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-fikr, 1389/1970.
- Bahâüddîn el-Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed. *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*. thk. Ahmed b. Alî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Bedreddîn Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. thk. Eymen Salih Şaban. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Kitâbu'l-kırâati ħalfe'l-imâm*. thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî. *Cüz'ü'l-kırâati ħalfe'l-imâm*. thk. Fazlurrahmân es-Sevrî. Pakistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el- Hanbelî. *Keşşâfü'l-kınâ' 'ani'l-İknâ'*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 1421-1429/2000-2008.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el- Hanbelî. *Şerhu Müntehe'l-İrâdât: Dekâiķu üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993.
- Büyükkaynak, Sami. *Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Büyükkaynak, Sami. "Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi (Akademik-Us)* 4/2 (Aralık 2020): 24-42.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taĥâvî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabîyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdülġafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Hanefî Mezhebi ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatıha Okuması". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (Aralık 2018): 25-50.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavzîh fi şerhi'l-Muhtaşari'l-fer'î li İbni'l-Hâcib*. 8 cilt. thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb. Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbüri. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. 20 Cilt. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.

- Dâmâd Efendî, Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Gelibolulî. *Mecma' u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekuṭnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dimyâtî, Tâcüddîn Ebü'l-Bekâ Behrâm b. Abdillâh b. Abdülâziz ed-Demîrî. *Tahbîru'l-muhtaşar vehüve's-şerhu'l-evsaṭ 'alâ Muhtaşarı Halîl fî fîkhi'l-Mâlikî*. 5 Cilt. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb - Hâfız b. Abdirrahmân Hayr. b.y.: Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türas, 1424/2013.
- Ebî Mûsâ Hâşimî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1394/1984.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi. *el-Âşâr*. thk. Ebü'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ferrâ' el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *et-Tehzîb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 8 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasîṭ fî'l-mezheb*. 7 Cilt. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muḥammed Muḥammed Tamer. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-sahîḥayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdurrahman ed-Dîmaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr*. thk. Abdülmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hirakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Muhtasari'l-Hirakî*. b.y.: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 1413/1993.
- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhammed Mûritânî. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*. b.y.: ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*. 15 Cilt. thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv vd. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *Metnü'r-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî. *Şahîhu İbn-i Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1990.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Mesâilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd el-Cedd*. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Habîb et-Teckânî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mukaddemâtü'l-mümehhedât*. 3 Cilt. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî. *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. 3 Cilt. thk. Hamîd b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. b.y.: Darü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Câmi'u'l-ümmehât*. thk. Ebû Abdurrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. b.y.: el-Yemâne lî't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1421/2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-quadîr ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 13 Cilt. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*. thk. Habîb b. Tâhir. 2 Cilt. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.

- Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *‘Uyûnü’l-mesâil*. thk. Alî Muhammed İbrahim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Kaffâl eş-Şâşi, Seyfüddîn Ebû Bekr Fahrü’l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşi el-Fârikî. *Hilyetü’l-‘ulemâ’ fi ma‘rifeti mezâhibi’l-fukahâ’*. 8 Cilt. thk. Yasin Ahmet İbrahim Derake. Ammân: Mektebetü’r-Risâleti’l-Hadîse, 1988.
- Karâfî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîra (fi’l-fıkħ)*. 14 Cilt. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’*. 7 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1327/1328.
- Kudûrî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtaşaru’l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997.
- Lahmî, Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed er-Rebeî el-Kayravânî. *et-Tebşıra*. 14 Cilt. thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb. Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve Şûünü’l-İslamiyye, 1432/2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaţta’ (rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî)*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. b.y.: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaţta’ (rivâyetü Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi’l-kebîr fi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î şerħu muhtaşaru’l-Müzenî*. 19 Cilt. thk. Alî Muhammed Muavvid – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *Şerħu’t-Telkîn*. 5 Cilt. thk. Semâhatü’s-Şeyh Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2008.

- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedâ*. 4 Cilt. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. ta'lik: Mahmuf Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356/1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-aşkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısrî. *Muhtaşaru'l-Müzenî. (Şâfiî'nin el-Ümm adlı eserinin içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1410/1990.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmun'im Şelbî. 12 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1421/2001.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz eş-Şerhu'l-kebîr*. 13 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Recrâcî, Ebü'l Hasen Alî b. Saîd. *Menâhicü't-tahşîl ve netâicü le'tâifi't-te'vîl fi şerhi'l-Müdeveneti ve halli müşkilâtihâ*. 10 Cilt. thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî - Ahmed b. Alî. b.y.: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Târiq Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsû't*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Sıkillî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yûnus et-Temîmî. *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*. 24 Cilt. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1434/2013.
- Sifil, Ebubekir. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/433-434. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye şerhi'l-Hidâye (Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî)*. 25 Cilt. thk. Komisyon. Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şer'ati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Merkezü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435-1438.
- Şemseddin İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muḳni'*. 12 Cilt. thk. Muhammed Reşid Rızâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1403/1983.

- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. thk. Alî Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdalbaki ve İbrahim Adve Avd. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru İhyâü't-Türâs, 1422/2001.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtaşari'l-Hıraķî*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Ubeykân, 1413/1993.
- Zerrûk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî. *Şerhu'z-Zerrûk 'alâ metni'r-risâleti li'bn Zeyd el-Ḳayrevânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Naşbü'r-râye li tahrici eḥâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-reyyân, 1418/1997.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî. *Tebyînü'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzi'd-deḳâik*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1091-1122

Arap Gramerinde Na't (Sıbeveyhi'den Günümüze)

The Argument of Na't in Arabic Grammar (From Sibawayh to the Present)

Süleyman CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD,

Assist. Prof. Dr., Kırklareli University,

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence

suleyman0202@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9297-9978

DOI: 10.47424/tasavvur.1329958

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Can, Süleyman. "Arap Gramerinde Na't (Sıbeveyhi'den Günümüze)".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1091-1122.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1329958>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Her ne kadar Sibeveyhi farklı başlıklar altında dağınık bir şekilde ele alsada Arap dili söz diziminde genellikle tevâbî' grubunda yer alan na't (sıfat) ile ilgili farklı fikirler ve bu fikirler etrafında meydana gelen tartışmalar bulunmaktadır. Hâs sıfat kategorisinde değerlendirilen ve men'ûtun (mevsuf) manasını niteleyen na't, zâtı gösteren cümle ögelerinden farklı özellikler taşımaktadır. Nahiv âlimleri çoğunlukla na'tı, hakikî ve sebebî na't şeklinde ikili taksime tabi tutarken, bu iki kısım için Arap dilinin yapısına uygun birtakım kurallar ortaya koymuşlardır. Na't ve men'ûtun bir isim gibi kabul edilmesinden dolayı na'tın i'rabı men'ûtuna tabi olmuştur. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki bazı örnekler ve Arapların kullandığı birtakım ifadeler na'tın i'rabının men'ûtla aynı olması konusunda itiraza sebep olmuştur. İtiraz edilen bu örneklerin men'ûtun bilindiği durumlar, medih, zem ve cerri civâr bulunan istisnâî durumlarda olduğu görülmektedir. Ayrıca na'tın men'ûtuna ma'rifelik, nekralık, adet ve cinsiyet bakımından da uyması zorunludur. Sibeveyhi (öl. 180/796), gayrı müştak kelimelerin na't olmasını kabîh (çirkin) görürken, İbn Hişâm (öl. 218/833), İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Abdurrahmân Câmî (öl. 898/1492) gibi âlimler na'tın müştak ya da gayrı müştak olabileceğini kabul etmiş, gayrı müştak olması durumunda na't olarak gelen birçok örneği delil getirmişlerdir. İbn Cinnî (öl. 392/1002) ve İbnü'l-Hâcib gibi âlimler sebebî na'tla ilgili isim vermeden açıklama yapmış, Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219) gibi âlimler sebebî sıfat ya da sebebî na't adıyla konuyu incelemiş, Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî (öl. 905/1499) ise el-vasfu'l-mecâzî adıyla ele almıştır. Çalışmamızın konusu, Arap dilinde cümle ögelerinden birisi olan na'tın alana dair yazılan eserlerdeki ele alınışını, kısımlarını, anlama etki eden boyutunu ve ihtilaf edilen yönlerini incelemektir. Araştırmanın amacı, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb'*ında na'ta dair ele aldığı kuralları ve sonraki dönem Arap dilcilerinin bu kurallara itirazlarını incelemek, konuyla ilgili farklı görüşleri ortaya koyarak alana katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Tâbî', Na't, Sıfat.

Abstract

Although Sibawayh dealt with it in a scattered manner under different headings there have been different views on na't (adjective), which is gene-

rally included in the tawabi group in Arabic syntax, and there have been debates around these views. Na't, which is categorized as a proper adjective and qualifies the meaning of man'ut (mawsuf), has different characteristics from the sentence elements that indicate the subject. Nahiv scholars have mostly divided na't into two parts: real and causal na't, and they have formulated certain rules for these two parts in accordance with the structure of the Arabic language. Since na't and man'ut are accepted as nouns, the i'rab of na't is subject to men'ut. However, some examples in the Qur'an and some expressions used by the Arabs caused objections to the i'rab of na't being the same as men'ut. It is observed that these objected examples are the cases where men'ut is known and the exceptional cases of madih, zam and jarri jivar. It is also obligatory for the na't to conform to the man'ut in terms of ma'rifiyyah, nekiriyyah, custom and gender. While Sibawayh (d. 180/796) considered it qabh (ugly) for non-propositional words to be na't, scholars such as Ibn Hisham (d. 218/833), Ibn al-Ḥajib (d. 646/1249), and Abd ar-Rahman Jami (d. 898/1492) accepted that na't could be either propositional or non-propositional and cited many examples of na't in the case of non-propositional words. Scholars such as Ibn Jinni (d. 392/1002) and Ibn al-Hajib gave an explanation of the causative na't without naming it, scholars such as Ebu'l-Bekā al-Ukbari (d. 616/1219) analyzed the subject under the title of causative adjective or causative na't, and Halid b. Abdullah al-Azhari discussed it under the title of al-wasf al-majazi. The subject of our study is to examine the handling of na't, which is one of the sentence elements in the Arabic language, in the works written on the field, its parts, the dimension that affects the meaning and the controversial aspects. The aim of the research is to examine the rules that Sibawayh deals with in his *al-Kitāb* on na'ta and the objections of later Arab linguists to these rules, and to contribute to the field by revealing different views on the subject.

Keywords: Arabic Language, Nahiv, Tâbî', Na't, Adjective.

Giriş

Bütün dillerde olduğu gibi Arap dili de insanın kendisini ifade etmesi için bir araç ve sembol olmuştur. Tarih boyunca Araplar, dillerini yazılı olmayan belli kurallar çerçevesinde kullanmış ve İslâm dininin gelişinden sonra genel

kabule göre Ebu'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ilk defa bu kuralları kayıt altına almaya başlamışlardır. Arap dili ve gramerine dair günümüze ulaşan en eski eser olan Sibeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ı konuyla ilgili en önemli kaynak olarak görülmektedir. *el-Kitâb*'ın yazılmasından itibaren çok yoğun bir şekilde Arap diline dair eserler kaleme alınmıştır. Sibeveyhi'nin gramerle ilgili yazdığı kurallar genellikle bu eserlere kaynak olmuş, kimi zaman da eleştirilere maruz kalmıştır.¹

Arap dili söz diziminde cümle öğelerinden olup na't ya da sıfat adıyla bilinen tamlamalar hakkında Sibeveyhi'den itibaren farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili Cemal Işık'ın hazırladığı *Arapça Sıfat Tamlamalarının Türkçe ile Karşılaştırılması* adlı makale çalışmasında Arapça ve Türkçe sıfat tamlamalarının benzerlik ya da farklılık yönleri karşılaştırılmıştır. Musa Duman'ın hazırladığı *Yapıları ve Kullanışları Bakımından Arapça ve Farsça Tamlamalar* adlı tez çalışmasında Arapça ve Farsça tamlamaların yapıları ve Türkçe cümle içindeki fonksiyonları incelenmiştir. Abdullah Kadioğlu'nun yazdığı *Kur'ân'ın Sıfatları ve Kur'ân Tefsirine Etkisi* isimli tez çalışmasında ise sıfat tamlamalarının tefsirlerdeki etkisi üzerinde durulmuştur.

Arap Gramerinde Na't (Sibeveyhi'den Günümüze) adlı bu çalışmamızda ise Sibeveyhi'den itibaren Arap dilcilerinin na'tın dildeki yeri, işlevi ve kullanımı ile ilgili farklı görüşleri ele alınmakta, konuyla ilgili tartışmalar incelenmektedir.

1. Nahiv İlminde Na'tın Tanımı ve İşlevi

Arapça cümle öğelerinden birisi olan na't, klasik ve modern nahiv kitaplarında genellikle ma'mûlün bi't-tebe'yye² ya da tevâbi'³ isimli başlıklar al-

¹ Ali Bulut, "Sibeveyhi'nin Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler", *Doğu Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008): 124.

² Zeynuddîn Muhammed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivi, *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 113.

³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi 'ilmi'n-nahv*, thk. Fahr Sâlih Kadâra (Amman: Dâru 'Ammâr, 1425/2004), 114; Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1431/2010), 29; Mustafa en-Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1994), 495; Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsir b. Abdiseyyid b. Ali el-Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Misbâh fi 'ilmi'n-nahv*, (Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, tsz.), 136.

tında incelenmektedir. Na't konusu bazı kitaplarda herhangi bir grubun içinde değerlendirilmeden müstakil bir başlıkla incelenmiştir.⁴ Bu cümle ögesine birçok farklı eserde na't,⁵ sıfat veya vasıf, ⁶ metbû'una ise men'ût⁷ ya da mevsûf⁸ adı verilmektedir. Esasen na't, sıfat ve vasf kelimeleri Arap dilinde mürâdif yani eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁹

Arap dilinde sıfat, âm ve hâs kısımlarına ayrılmaktadır. Âm sıfat, “*tabi olsun ya da olmasın kendisinde sıfat manası bulunan her lafızdır.*” Buna göre *زيد قائم* cümlesindeki mübtedânın haberi olan *قائم* lafzı mübtedâ olan *زيد* lafzının durumunu açıklarken *زيد ركباً* cümlesinde hâl konumunda bulunan *ركباً* lafzı ise fâil olan *زيد* lafzının durumunu açıklamıştır. Hâs sıfat ise “*kendisinde sıfat manası bulunan tâbî' lafızdır.*” Bu çalışmada incelenecek olan sıfat *جاءني رجل* ضارب örneğindeki na't olan *ضارب* lafzı gibi hâs sıfat yani sadece tâbî' olan sıfatlardır.¹⁰

Na't (نَعْت) lafzı, sülâsî mücerredin 1. babından olup n-'a-t (نَعْت) kalıbından türetilmiştir. Sözlük anlamı, “*Bir şeyi betimlemek ve betimlemede abartı yap-*

⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, thk. (Haydarâbat: by, 1360), 2/554; Erdal Kaya, *Kasapzade İbrahim Efendi ve “el-Ezhar fi şerhi'l-İzhar” Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 554.

⁵ Ebû Bısr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *Kitâbu Sibeveyhi*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988), 1/421-422.

⁶ Birgivî, *İzhârü'l-esrâr*, 113; Mutarrizî, *el-Misbâh*, 136.

⁷ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/421-422.

⁸ Birgivî, *İzhârü'l-esrâr*, 1430/2009), 113.

⁹ Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/200), 2/107.

¹⁰ Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhu'r-Razî li Kâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Hasen b. Muhammed İbrahim el-Hifzî (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1414/1993), 1/967.

¹⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29.

mak" demektir.¹¹ Sıfat (صِفَة) kelimesi ise sülâsî mücerredin 2. babından olup وَصَفَ kelimesinin mastarıdır. Sözlük anlamı "Bir şeyin kendisini iyi veya kötü bir şekilde nitelemek ya da bir şeyin yaratılışını ve şeklini anlatmak"¹² demektir. Na't ve sıfatın tanımlarına bakıldığında iki kelimenin de sözlük anlamlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda na't ve sıfatın terim anlamıyla ilgili farklı tanımlar görülmektedir. Mutarrizî (öl. 610/1213) gibi âlimler "Kişinin bazı durumlarını gösteren isim."¹³ şeklinde tanımlarken İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360), "Metbû' lafızdan farklı olan ve müştak isim ya da müştakla te'vil edilen isimdir." şeklinde tarif etmiştir.¹⁴ İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve Birgivî (öl. 981/1573) gibi âlimler "Mutlak olarak metbû'undaki manayı gösteren isimdir."¹⁵ ifadeleriyle açıklamışlardır. Abdurrahmân Câmî (öl. 898/1492), İbnü'l-Hâcib'in tanımını daha anlaşılır bir metinle "Metbû'unda meydana gelen manayı metbû'uyla beraber sıfat terkibi haliyle mutlak delâletle yani herhangi bir özel maddeyle kayıtlanmadan gösteren tabi'dir." şeklinde ele almıştır.¹⁶ Son dönemde kaleme alınan eserlerde ise na't; "Men'ûtun niteliklerinden birisini veya men'ûtla ilişkisi olan başka bir şeyin niteliğini açıklayan, men'ûtun anlamı kendisiyle tamam olan müştak yahut müevvel isimdir."¹⁷ ifadeleriyle incelenmiştir. Başka bir tanım da "Metbû'nun veya metbû'nun ilişkili olduğu bir kelimenin özelliklerinden birini niteleyerek anlamı tamamlayan tabi'dir."¹⁸ şeklinde açıklanmaktadır.

Verilen tanımlarda genellikle na'tın müştak isim ya da müştakla te'vil edilen bir lafız olması üzerinde vurgu yapılmakta hatta te'vil yapılmayan gayrı müştak kelimenin na't olmaması gerektiği kabul edilmektedir. Muhammed

¹¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), "na't", 6/4470.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "vasf", 6/4849.

¹³ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 117; Mutarrizî, *el-Misbâh*, 136.

¹⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Mısrî, *Katru'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1425/2004), 266.

¹⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29; Birgivî, *İzhâru'l-esrâr*, 113.

¹⁶ Câmî, *el-Fevâid*, 327-329.

¹⁷ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî*, 495.

¹⁸ Fâdil Salih es-Sâmîrrâî, *Me'âni'n-nahv*, (Bağdat: Mektebetu Envâr-ı Dicle), 3/157.

b. el-Hasen er-Razî el-Esterâbâdî (öl. 688/1289) bu durumun gerekçesini, “cins isimlerin tamamı mana itibarıyla zatı gösterip sıfat itibarıyla göstermemektedir” şeklinde açıklamaktadır. Mesela cins isim olan رجل kelimesi insan ve erkek olması yönüyle zat için vaz’ edilmiştir. Na’tla kastedilen ise zat değil, manadır.¹⁹ Ancak İbnü’l-Hâcib, yaptığı na’t tanımında müştak ya da müştakla te’vil konusuna değinmediği gibi sonraki satırlarda birtakım amaçlar doğrultusunda na’tın müştak olması ile gayri müştak olması arasında fark olmadığını, her iki durumda da isimlerin na’t olabileceğini bildirmektedir.²⁰ Abdurrahmân Câmî de sonraki konularda açıklanacağı üzere İbnü’l-Hâcib’le aynı fikirde olup konuyu detaylı şekilde incelemiştir.²¹

Bu görüşlerden hareketle farklı görüşler bir araya getirildiğinde şöyle bir tanım ortaya çıkmaktadır: Na’t, “Metbû’ lafzı ya da metbû’ lafzın ilişkili olduğu başka bir lafzı niteleyerek manasını tamamlayan ve metbû’ lafzdan farklı olarak gelen müştak ya da müştakla te’vil edilen tâbi’ isimdir.” Bu tanıma göre “tâbi’” lafzıyla na’t, atıf, te’kid, bedel ve atfu beyân tanıma dâhil olmakta ancak mübtedânın haberi ve cümledeki ikinci mef’ûller tanım dışında kalmaktadır.²² “Müştak veya müştakla te’vil edilen” ifadesiyle lafzî te’kid hariç tüm tebe’î mamüller tanımdan çıkmıştır. “Metbû’unun lafzından farklı” ifadesiyle de lafzî te’kid tanım dışı kalmıştır.²³ İbn Hişâm “Müştak veya müştakla te’vil edilen” ifadesiyle lafzî te’kid dışındaki tebe’î ma’müllerin tanım haricinde kalmasına itiraz sadedinde getirilen cümlelere te’vil yoluyla cevap vermektedir. Ona göre قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصَّدِّيقُ ve قَالَ عُمَرُ الْفَاوِقُ ve الصَّدِّيقُ ve قَالَ عُمَرُ الْفَاوِقُ kelimeleri her ne kadar müştak kelime olsalar da her ikisi de Zeyd ve Amr isimleri gibi alem yani özel isim yerinde kullanılan lakaplardır. رَأَيْتُ كَاتِبًا شَاعِرًا cümlesindeki atfu’n-nesak (ma’tûf) olan شَاعِرًا kelimesinin müştak olma-

¹⁹ Razî, *Şerhu’r-Razî*, 1/967.

²⁰ İbnü’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29.

²¹ Câmî, *el-Fevâid*, 325-326.

²² Razî, *Şerhu’r-Razî*, 1/968.

²³ İbn Hişâm, *Katru’n-nedâ*, 266.

sına gelince bu kelime men'ûtu hazfedilen (söylenmeyen) na'ttır. Hazfedilen men'ût ise asıl ma'tûf olan kelimedir. Kezâ örnekteki كاتباً kelimesi de gerçekte mef'ûlü bih değil, hazfedilen mef'ûlü bihin na'tıdır. Bu açıklamaya göre; verilen cümlelerin aslı شاعراً رجلاً كاتباً ورجلاً شاعراً رأيتُ olup كاتباً kelimesi kendisinden önce mef'ûlü bih olarak gelen رجلاً kelimesinin na'tı, شاعراً kelimesi ise kendisinden önce ma'tûf konumunda bulunan رجلاً kelimesinin na'tı olarak gelmişlerdir.²⁴ Abdurrahmân Camî ise İbnü'l-Hâcib'in yaptığı na't tanımındaki mutlak (مطلقاً) kaydının tek başına diğer tâbi'leri tanım dışı bırakacağını bildirmektedir. O, mutlak kaydını "herhangi bir özel maddeyle kayıtlanamaksızın mutlak olarak delâlet eden" şeklinde şerh etmektedir. Tebe'î ma'müllerden bedele örnek olan أعجبنى زيدٌ وعلّمه و أعجبنى زيدٌ علمه, ma'tûfa örnek olan أعجبنى زيدٌ علمه ve te'kide örnek olan جاءني القومُ كلُّهم cümlelerinde tâbi' olan lafızların metbû'larındaki manaya delâletleri söz konusu değildir. Hâlbuki na't ve men'ût arasındaki terkihi heyeti herhangi bir şekilde metbû'da meydana gelen manaya delâlet etmektedir.²⁵

Mübtedânın haberine örnek olan زيدٌ اضربه، خالدٌ لا تحنه، بكرٌ هل صرنته cümlelerinin na't ve men'ût gibi kabul edilmesine engel bulunmadığına dair bir iddia bulunmaktadır. Süyûtî (öl. 911/1505), bu iddiayı şu şekilde cevaplamıştır: Bu örneklerdeki mübtedâ ve haber ile na't ve men'ût arasında iki fark görülmektedir. a) Haberin hazfi câiz olduğu için bu cümlelerde haber hazfedilmiştir. Mesela زيدٌ اضربه cümlesinde اضربه فيه زيدٌ مقولٌ فيه şeklinde haberi takdir edilmiştir. Sıfat tamlamasında ise men'ûtu açıklayan na'tın hazfi câiz değildir. b) İtiraz olarak verilen cümlelerde mübtedânın haber konumundaki fiilin mef'ûlü bihi olarak nasb olması câizdir. Yani fiil kendisinden önceki

²⁴ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 266-267.

²⁵ Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidu'z-ziyâiyye Molla Câmi* (İstanbul: Şifa Yayınevi ve Matbaacılık, 2015), 326.

mübtedâda amel edebilmektedir. Sıfat tamlamasında ise na'tın men'ûtunda amel etmesi mümkün değildir.²⁶

Na't ve men'ûtla ilgili yapılan ön araştırmadan sonra çalışmada na'tın türleri incelenecektir. Terim anlamlarının ortak olması göz önünde bulundurulurken kargaşaya mahal vermemek için sıfat kelimesinin yerine na't, mevsûf kelimesinin yerine ise men'ût kelimeleri kullanılacaktır.

1.1. Arap Dili Söz Diziminde Na'tın Türleri

Tanımlardan da anlaşıldığı üzere na't iki kısımdır. Bunlar: a) en-Na'tu'l-hakikî (hakikî sıfat) b) en-Na'tu's-sebebî (sebebî sıfat) şeklinde isimlendirilmektedir.²⁷ Bu şekilde yapılan taksimin yanında değişik sınıflandırmalar da yapılmış fakat bu farklı uygulamaların na't ve men'ût arasındaki uyumlara bir etkisi olmamıştır.²⁸

1.1.1. en-Na'tu'l-hakikî (Hakikî Na't):

Hakikî na't, "Na'tın, metbû'unun durumunu nitelemesine denilmektedir."²⁹ مررتُ برجلٍ كريمٍ cümlesinde كريمٍ (cömert) kelimesi na't olup kendisinden önceki metbû' olan برجلٍ kelimesini nitelemiştir. Hakikî na't, men'ûtunun durumunu nitelemektedir. Bu kısımda na't; metbû'uyla i'rab, ma'rifelik, nekralık, adet ve cinsiyette uyumlu olmak zorundadır.³⁰ Ancak na't olan kelimenin صَبُورٌ، جَرِيحٌ lafızları gibi müzekker ya da müennes kalıpları her zaman aynı şekilde geliyorsa na't ve men'ût arasında cinsiyet uyumu aranmamaktadır.³¹ Yani bu kelimeler ve benzerleri müzekker ve müennes men'üttan sonra her zaman

²⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh*, 2/555.

²⁷ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî*, 496.

²⁸ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akil el-Hemedânî, *el-Müsâid ulâ Teshîli'l-fevâid* (b.y.: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, t.y.), 2/219

²⁹ Câmî, *el-Fevâid*, 550; Birgivî, *İzhâru'l-esrâr*, 113; Mustafa Galâyînî, *Câmiu'd-durûs el-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 3/171.

³⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 30.

³¹ Câmî, *el-Fevâid*, 330.

aynı kalıplarla kullanılmaktadır. Ma'rifeye muzâf olan مِثْل ve غَيْر gibi kelimeler de nekra men'uttan sonra na't olarak gelmektedir. Kezâ برجلٍ حسنِ الوجهِ مررتُ örneğindeki حسنِ الوجهِ gibi lafzî izafetlere bakıldığında nekra men'uttan sonra na't olarak gelebilmektedir.³² İbnü'l-Hâcib ve Birgivî, حسنِ الوجهِ gibi tamlamaların lafzî izâfet olması sebebiyle lafızda hafiflik ifade ettiğini ancak ma'rifelik ifade etmediğini bildirmektedir.³³

Sibeveyhi'ye göre, kendisinde fiil manası bulunan ve ma'rifeye muzâf olan bir kelimenin nekra men'uttan sonra na't olarak gelmesi câizdir. مررتُ برجلٍ ضاربك örneğinde nekra men'ût olan برجلٍ kelimesinden sonra ضاربك lafzî na't olarak gelmiştir. ضارب kelimesinin ma'rife olan ك zamirine muzâf olmasıyla ma'rife olması gerekmektedir. Ancak سيضرب fiili anlamında kullanıldığı için nekra kabul edilerek برجلٍ lafzının na'tı olması câiz olmuştur.³⁴ Birgivî bu konuyu farklı bir şekilde yorumlamaktadır. O, مررتُ برجلٍ ضاربك örneğinde ضاربك tamlamasının ma'mûlüne muzâf na't olması nedeniyle lafzî izâfet kabul edildiğini dolayısıyla ma'rife değil de nekra olduğunu kabul etmektedir.³⁵ Yani Birgivî'ye göre ضاربك gibi izâfet tamlamalarına fiil anlamı yüklemeye gerek yoktur. Lafzî izâfet şeklindeki tamlamalar nekra kabul edildiği için nekra olan men'uttan sonra na't olarak gelebilmektedir.

Ma'rife isimlerden sonra sadece ma'rife isimler na't olup nekra isimlerden sonra ise sadece nekra isimler na't olabilmektedir. Çünkü ma'rife men'uttan sonra gelen na't, ma'rife men'ûtun ortaklarını ortadan kaldırmak içindir. Nek-

³² Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/423-424.

³³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 28; Birgivî, *İzhâru'l-esrâr*, 79.

³⁴ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/18.

³⁵ Birgivî, *İzhâru'l-esrâr*, 79.

ra bir kelimeyi bu ma'rife kelimeye na't olarak getirmek aynı isimdeki ortakları izale etmeyeceği için na'tın da men'ûtu gibi ma'rife olması şarttır. Ayrıca ma'rife ve nekra birbirine zıt iki tabiat olması nedeniyle iki zıt şeyin birbirini tamamlaması mümkün değildir.³⁶ Alem-i hâs adı verilen özel isimlerin na'tı مررثُ بزیدِ örneğinde olduğu gibi ma'rifeye muzâf bir isim, مررثُ بزیدِ مررثُ الطویلِ örneğinde olduğu şekilde kendisinde ال bulunan bir isim ya da مررثُ بزیدِ هذا cümlesinde olduğu gibi mübhem isimlerden birisi olabilmektedir.³⁷

Sibeveyhi, men'ût ma'rifeye muzâf bir kelime olursa na'tın üç şekilde gelebileceğini bildirmektedir. a) Na't, ma'rifeye muzâf bir kelime olabilir. Mesela مررثُ بصاحِبِكَ أَخِي زیدِ cümlesinde men'ût olan بصاحِبِكَ, zamire muzâf olduğu için ma'rifedir. Sonra gelen أَخِي lafzı ma'rife زید kelimesine muzâf olan na't isimdir. b) Na't ال (elif lâm) ile ma'rife olabilir. Örneğin مررثُ بصاحِبِكَ الطویلِ cümlesinde ma'rife men'üttan sonra ال (elif lâm) ile ma'rife olan الطویلِ ismi na't olarak gelmiştir. c) Na't mübhem isimlerden birisi olabilir.³⁸ Mesela مررثُ هذا بصاحِبِكَ cümlesinde mübhem isimlerden olan هذا ism-i işâret olup ma'rife na't olarak gelmiştir.³⁹ Alem-i hâs olan isimler diğer isimlerin na'tı olmazlar. Mesela يا أَيُّهَا الرَّجُلُ زیدُ أَقْبَلِ cümlesinde alem-i hâs olan زیدُ kelimesi الرَّجُلِ kelimesinin na'tı değil atfu beyânıdır. Çünkü sıfat olmuş olsaydı zamme ile mebni

³⁶ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezeci el-Bağdâdî, *Şerhu'l-Luma'* (Kuveyt: Silsiletu't-Turâsiyye, 1404/1984), 203.

³⁷ Sibeveyhi ismi işâretleri mübhem isimler adıyla incelemiştir. Bk. Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/77.

³⁸ Razî'ye göre Sibeveyhi; مررثُ برجلٍ أسدٍ cümlesinde müştak olmaması sebebiyle أسدٍ kelimesinin na't olmasını zayıf görürken bu kısımda müştak olmayan kelimelerin na't olmasını özellikle yazması şaşırtıcıdır. Bk. Razî, *Şerhu'r-Razî*, 1/973.

³⁹ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/7.

olması ve tenvinsiz gelmesi gerekirdi. Atfu beyân olduğu için tenvinli gelmiştir.⁴⁰

Men'ût, ال (elif lââm) ile ma'rife olursa na'tın da ال ile ma'rife olması ya da başında ال bulunan bir kelimeye muzâf olması gerekir. مررتُ بِالْجَمِيلِ التَّيِّبِ ve مررتُ بِالرَّجُلِ التَّيِّبِ cümleleri bu iki kurala örnektir.⁴¹ Nekra bir na'ttan sonra ma'rife bir isme muzâf olan مثل شِبْه، vb. lafızlar na't olarak gelebilir. مررتُ بِرَجُلٍ مِثْلِكَ cümlesinde ma'rife zamire muzâf olan مِثْلٍ lafzı nekire na'ttan sonra gelmiştir. Sibeveyhi'ye göre مِثْلٍ lafzının "sen" anlamındaki كُ zamirine muzâf olması, zamirin mercî'i olan muhataba anlam yönüyle herhangi bir şey katmadığı gibi ondan herhangi bir şeyi de eksiltmemiştir. Bundan dolayı مثل vb. isimler ma'rifeye muzâf olsa da nekradan sonra sıfat olabilmektedir.⁴² İbn Cinnî (öl. 392/1002), muzâf olan شبه، مثل، ve مثل anlamındaki شرع lafızlarının nekradan na't olabileceğini ifade etmektedir.⁴³ شبه، مثل، ve غير gibi kelimeler son derece belirsiz olup başka şeylerle benzerlik anlamı çok fazladır.⁴⁴ Buna benzer şekilde حسنَةُ الْوَجْهِ مررتُ بِامْرَأَةٍ بِحَسَنَةِ الْوَجْهِ nekra men'ût konumundaki بِامْرَأَةٍ lafzından na't olmuştur. Sibeveyhi, bu örnekte ma'rife olan حسنَةُ الْوَجْهِ izâfet tamlamasının nekradan na't olduğunu söylemektedir.⁴⁵ Ancak Birgivî bu şekil tamlamaların lafzî izâfet olduğunu ve mari-

⁴⁰ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/12.

⁴¹ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/7.

⁴² Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/423.

⁴³ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebû Muğlî (Amman: Dâiratu'l-Mektebât, 1988), 66.

⁴⁴ Ukberî, *Şerhu'l-Luma'*, 211.

⁴⁵ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/424.

felik değil nekralık ifade ettiğini, izâfet-i lafziyyenin kullanımında lafızda hafiflik amaçlandığını belirtmektedir.⁴⁶

1.1.2. en-Na'tü's-Sebebî (Sebebî Na't - Dolaylı Na't)

Sebebî na't, "Men'ûtta sonra gelen ve men'ûtla ilişkisi olan şeyin niteliğini gösteren na'ttır."⁴⁷ Sibeveyhi, sebebî na'tı " هَذَا بَابٌ مَا يَجْرِي عَلَيْهِ صِفَةٌ مَا كَانَ مِنْ سَبَبِهِ " (Na't olan şeyin kendisinden sonra geldiği ismi değil de o ismin sebebini nitelemesi) başlığıyla ele almıştır. مررتُ بِرَجُلٍ ضَارِبٍ أَبُوهُ cümlesinde ضَارِبٍ kelimesi kendisinden sonra geldiği رَجُلٍ kelimesini değil de onun sebebi olan أَبُوهُ tamlamasının durumunu nitelemiştir.⁴⁸ İbnü'l-Hâcib sebebî na'tı "Men'ûtun, müte'allıklının durumuyla nitelenmesi" şeklinde açıklamıştır.⁴⁹ Na't kendisinden sonra gelen zâhir ismi, fâil alıp raf' ederse⁵⁰ diğer bir ifadeyle na't men'ûtun değil de men'ûtun ilişkili olduğu kendisinden sonraki ismi, i'tibarî olarak vasıflarsa sebebî na't olur.⁵¹ مررتُ بِرَجُلٍ حَسَنٍ غَلَامُهُ na't olan حَسَنٍ kelimesi men'ût olan رَجُلٍ kelimesinin değil de men'ûtun müteallikı olan غَلَامُهُ kelimesini nitelemiştir. Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî (öl. 905/1499) sebebî na'tı "el-vasfu'l-mecâzî" adıyla incelemektedir.⁵²

Sebebî na'tta na'tın men'ûtuyla i'rab, ma'rifelik ve nekralıkta uyumlu olması şarttır. Na't ve sebebînin uyumlu olması gereken yerler ise fiilin fâiliyle uyumlu olması gereken yerlerle aynıdır.⁵³ Yani na't olan kelimenin müte'allikı olan fâiline bakılır. Fâil müfred, müsennâ ya da cemi olsa da na't her zaman müfret olarak gelir. Kezâ fâil müzekker veya hakikî müennes olursa fiilin fâile

⁴⁶ Birgivi, *İzhâru'l-esrâr*, 79.

⁴⁷ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî*, 497.

⁴⁸ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/18.

⁴⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 30.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 267.

⁵¹ Câmî *el-Fevâid*, 331.

⁵² Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/110.

⁵³ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 30.

uyumlu olması gibi na't da müte'allıkına uyumlu bir şekilde müzekker ya da müennes olarak gelmek zorundadır.⁵⁴ Buna مرثٌ برجلين قائم أبواهما ve مرثٌ قائم أباءهما cümlelerini örnek olarak verebiliriz. Bu cümlelerde na't olan قائم kelimesinin fâili olan أبواهما ve أباءهما kelimeleri tesniye ve cemi oldukları halde fiil-fâil uyumunun bir gereği olarak müfred halde gelmişlerdir.⁵⁵ Na'tın birden fazla olması durumunda birinci na'tta geçerli olan tüm uyumlar sonraki na'tlar için de aynen geçerlidir. Mesela جاءني الرجلُ العالمُ الفاضلُ cümlesinde العالمُ kelimesi الرجلُ kelimesinden sonra peş peşe iki ayrı na't halinde gelmiş ve her yönüyle men'ûta tabi olmuşlardır.⁵⁶

Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'ye göre na't, müfred (muzâf olmayan) na't ve muzâf na't şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Muzâf na't, ma'rifeye ya da nekraya muzâf olmaktadır. Ma'rifeye muzâf olan na't ise müte'arraf (belirtili) veya gayrı müte'arraf (belirtisiz) halde gelmektedir. حَسَّنُ الْوَجْهَ ve بِرَجُلٍ غَيْرِكَ، وَأَخَّرَ مِثْلِكَ tamamları gayrı müte'arraf olan sifata örnek olarak verilmiştir.⁵⁷ Ukberî'nin gayrı müte'arraf muzâf olan na'tı gösteren bu örnekleri İbnü'l-Hâcib ve Birgivî'nin lafzî izâfet olduğu için ma'rifelik ifade etmediğini söylediği ve Sibeveyhi'nin fiile benzediği için nekra olur dediği kısımların örnekleridir.⁵⁸

İbn Hişâm'a göre, eğer sebebî na't zâhir ismini raf' eden bir isim olursa irab, ma'rifelik ve nekralık konusunda men'ûtuyla uyumlu olmalıdır. Bunun yanında müzekker ve müenneslik yönüyle kendisinden sonraki zâhir isimle uyumlu olması şarttır. Ayrıca zâhir ismi, fâili olarak alan fiillerin daima müfred olmasının gerektiği gibi bu na't isim de sadece müfred olarak gelmelidir.⁵⁹

⁵⁴ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 267; Câmî, *el-Fevâid*, 330.

⁵⁵ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 285.

⁵⁶ Birgivî, *İzhâru'l-esrâr*, 113.

⁵⁷ Ukberî, *Şerhu'l-Luma'*, 203.

⁵⁸ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/423-424; İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 28; Birgivî, *İzhâru'l-esrâr*, 79.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 269.

1.2. Na'tın i'rabı

Na'tın âmili aynı zamanda metbû'un da âmilidir.⁶⁰ Sibeveyhi'ye (öl. 180/796) göre na'tın i'rabının men'ûtun i'rabı gibi olmasının sebebi, na't ve men'ûtun beraberce tek bir isim gibi olmasıdır. مرثٌ برجلٍ ظريفٍ örneğinde na't olan ظريفٍ (hoş) ile men'ût olan برجلٍ (adam) kelimeleri tek bir isim gibi kabul edildiği için na'tın i'rabı men'ûtu ile aynı olmuştur. Bu cümleyi söyleyen kimse herhangi bir adamı değil hoş olan bir adamı kastetmektedir. Örnekteki رجل kelimesi nekra bir isimdir. Men'ûtu olan ظريف kelimesiyle beraber yine nekra'dır. Ancak tek başına kullanılmasıyla men'ûtuyla beraber kullanılması arasında fark vardır. رجل kelimesi insanoglu içerisindeki tüm erkekleri kapsarken رجل ظريف şeklinde na'tıyla beraber geldiğinde hoş adamları kapsamaktadır.⁶¹ Na't sayısı birden fazla olsa da tüm na'tların i'rabı men'ût olan kelimenin ayrıntısı olmalıdır.⁶² Tek bir şeyin ismi gibi olmasından dolayı na't ve men'ûtun ayrılması yani ikisinin arasına başka bir kelimenin girmesi câiz değildir.⁶³

Na'tın irabının men'ûtuyla aynı olması konusunda هذا جحرٌ ضبٌّ حربٌ (Bu, harap olan bir kertenkele deliğidir) cümlesi itiraz olarak getirilmiştir. Yapılan itiraza göre cümlede na't konumunda gelen حربٌ kelimesi men'ûtu olan جحرٌ kelimesinin merfû' irabına uymamış ve mecrûr irab alameti olan kesra hareke ile söylenmiştir. İbn Hişâm bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir: Öncelikle Arapların çoğu cümledeki na'tı men'ûtunun i'rabı gibi حربٌ şeklinde merfû' olarak okumaktadır. Kaldı ki bu kelimenin kesra hareke ile okunma-

⁶⁰ Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/107.

⁶¹ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/321-322.

⁶² Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/321-322.

⁶³ Süyûtî, *el-Eşbâh*, 2/554; Kaya, *el-Ezhar fi şerhi'l-İzhar*, 554.

sında bir problem yoktur. Çünkü azınlık olsa da bu na'tı حَرْبِ şeklinde mecrûr olarak kesra ile okuyan Araplar, bu kelimeyi muzâfun ileyh olmasından dolayı mecrûr olan ضَبِّ kelimesine komşu (cerri civâr) olduğu için ضَبِّ kelimesi gibi kesra hareke ile okumuşlardır.⁶⁴

Men'ûtun bilindiği durumda na'tın i'rabının men'ûtle uyumlu olması da olmaması da câiz görülmüştür. (أَمْذَحُ) الحمدُ لله الحميد örneğinde الحميد kelimesinin مَفْدُوحٌ fiili takdir edilmesiyle mef'ûlü bih olarak mansûb olması, هُوَ zamirinin takdir edilmesiyle haber olarak raf' olması ve لله lafzının na'tı olması nedeniyle cer olması câizdir.⁶⁵ Ayrıca Sibeveyhi bazı Arapların رَبِّ الْعَالَمِينَ الحمدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ cümlesinde na't olan رَبِّ kelimesini cer değil de medih makamında nasb okuduklarını söylemiştir.⁶⁶ Günümüz Arapçasında da birçok yerde na'tın men'ûta i'rab yönüyle uymadan kullanıldığı görülmektedir.⁶⁷

Kezâ cinsini nefy için olan لا harfinden sonraki mebnî ismin na'tı olan kelime müfred (muzâf ve şibh-i muzâf olmayan) ve لا harfinin ismine bitişik şekilde gelirse fetha ile mebnî olabilmektedir.⁶⁸ لا رَجُلٌ ظَرِيفٌ cümlesindeki ظَرِيفٌ kelimesi fetha harekeyle mebnîdir. Çünkü burada na't ve men'ût aynı şeyi göstermiş ve bitişik olarak gelmiştir.⁶⁹ Ayrıca burada na't olan ظَرِيفٌ kelimesinin raf' ve nasb konumlarında mu'rab olması da mümkündür.⁷⁰ Na'tın

⁶⁴ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 268.

⁶⁵ Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/123; İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 279.

⁶⁶ Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/126.

⁶⁷ Sâmîrrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/167.

⁶⁸ Birgivi, *İzhâr*, 136.

⁶⁹ Şamil Şahin, *Yenâbî'u'l-elfâz şerhu'l-izhâr fi 'ilmi'n-nahvi'l-'arabî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2007), 264.

⁷⁰ Birgivi, *İzhâr*, 136.

uzak mahalli olan mübtedâya itibarla merfû' olması, lafızdaki haline ya da yakın mahalli olan لا harfinin ismine itibarla da merfû' olması câiz görülmüş-tür.⁷¹

Kezâ kıraat imamlarının çoğu *حَمَالَةَ الحَطْبِ وَأَمْرَأَتَهُ*⁷² ayetindeki *حَمَالَةَ* kelimesini na't olması sebebiyle menûta uygun olarak raf' okumuş, İmam Âsım (öl. 127/745) gibi bazı âlimler ise zem makamında mef'ûlü bih olduğu için nasb okumuştur.⁷³

مررتُ بزيدِ المسكينِ cümlesinde na't olan *المسكينِ* kelimesi men'ûtuna uyum sağlayarak cer harekeyle, *هو المسكينُ* takdirinde mübtedânın haberi olarak raf' harekeyle ve *أَرْحَمُ* fiilinin takdiriyle mef'ûlü bih olarak nasb harekeyle okunması câizdir. *مررتُ بزيدِ التاجرِ* cümlesinde na't olan *التاجرِ* kelimesinin cer olması, *هو التاجرُ* takdiri ile mübtedânın haberi olarak raf' olması ve *أَغْنِي* fiilinin takdiri ile mef'ûlü bih olarak nasb olması câizdir.⁷⁴

1.3. Na'tın Anlam Açısından Cümledeki Fonksiyonu

Na'tta esas olan men'ûtunu izah ve tahsîs için gelmesidir. Asıl anlamı olan bu iki maddenin dışında mecaz yoluyla farklı anlam ve amaçlar için kullanılabilmektedir.⁷⁵ Bu amaçların başlıcaları şu şekildedir:

a) Na't men'ûtu tahsîs sadedinde yani metbû'un nekra olduğu durumlarda men'ûtun ortaklarını azaltmak (taklîlu's-şurekâ') için gelir. *مررتُ برجلٍ كاتبٍ* örneğinde *رجلٍ* kelimesi erkek cinsinin tamamını kapsarken *كاتبٍ* ke-

⁷¹ Şâhin, *Yenâbî'u'l-elfâz*, 264; Süleyman Can, "İmam Birgivî'nin Mebniyyât Taksimi", *İmam Birgivî ve Arap Diline Katkıları*, ed. Recep Kırıcı (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 75.

⁷² Tebbet 111/4.

⁷³ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 270; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/126.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 286.

⁷⁵ Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/107.

limesinin na't olarak gelmesiyle yazı yazmayan erkekler belirsiz erkek sayısından düşerek tahsis olmuştur.⁷⁶ Bazı kaynaklar bu maddenin açıklamasında "ortaklığı azaltmak içindir" diyerek daha basit bir ifade kullanmaktadır.⁷⁷

b) Na't men'ûtu tevzîh (açıklamak) için gelir. Na't men'ûtun ma'rife olduğu durumlarda men'ûtun ortaklarını azaltmak için gelir.⁷⁸ مَرَرْتُ بِمُحَمَّدِ الْحَيَّاطِ örneğinde na't olan مُحَمَّد lafzı ma'rife olmasına rağmen sayısı birden fazladır. الْحَيَّاط lafzı na't olarak gelince adı Muhammed olan ancak terzi olmayan şahıslar sayıdan düşerek mana daha da açık hale gelmiştir.⁷⁹

c) Na't men'ûtu sadece senâ ve medih (övme) için olur. Na't, men'ûtun muhatap tarafından bilindiği ve açıklamaya gerek olmadığı durumlarda tahsis ve tevzîh manasını kastetmeksizin medih ve senâ için gelir.⁸⁰ Mesela سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى⁸¹ yetinde men'ût olan رَبِّكَ muhatap tarafından bilindiği için na't olan الْأَعْلَى kelimesi men'ût olan رَبِّ kelimesini medih için gelmiştir.⁸²

d) Na't, men'ûtu sadece zem (kötüleme)⁸³ ya da tahkîr (küçük düşürme) için gelir. Men'ûtun muhatap tarafından bilinmesi sebebiyle başka birinden ayırma kastı olmadan na'tın men'ûtu kötülemek için getirilmesidir. أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ örneğinde men'ût olan الشَّيْطَانِ muhatap tarafından bilinip na't olan الرَّجِيمِ kelimesi men'ûtu kötülemek için getirilmiştir.⁸⁴

⁷⁶ Razî, *Şerhu'r-Razî*, 1/971; Câmî, *el-Fevâid*, 326.

⁷⁷ Ukberî, *Şerhu'l-Lumâ'*, 205.

⁷⁸ İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 267; Câmî, *el-Fevâid*, 326.

⁷⁹ Sâmerriâi, *Me'âni'n-nahv*, 3/157.

⁸⁰ Razî, *Şerhu'r-Razî*, 1/972; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/107; Câmî, *el-Fevâid*, 326.

⁸¹ el-A'lâ 87/1.

⁸² Sâmerriâi, *Me'âni'n-nahv*, 3/157.

⁸³ Razî, *Şerhu'r-Razî*, 1/972; Câmî, *el-Fevâid*, 326.

⁸⁴ Câmî, *el-Fevâid*, 326.

e) Na't, men'ûta terahhum için yani men'ûta acındığını göstermek için gelir.⁸⁵ المسكينَ اللهم ارحم عبدك المسكينَ örneğinde cümleyi söyleyen kimse na't olan المسكينَ (zavallı, fakir) kelimesini Allah'ın kulu anlamındaki men'ûta acındığını göstermek için getirmiştir.

f) Na't, men'ûtu te'kid için⁸⁶ yani men'ûtun anlamını pekiştirmek için gelir. فإذا نُفِخَ في الصورِ نفخةً واحدةً⁸⁷ ayetinde men'ût olan نفخة kelimesi ile mana anlaşıldığı halde manayı pekiştirmek için na't olan واحدة kelimesi getirilmiştir.⁸⁸ Metbû'daki manayı açıklayan tâbî' metbû'u şümul ve kapsama yönüyle açıklarsa bu tâbî'nin konumu na't değil te'kidir. جاءني الرجالان كِلاهما örneğinde tâbî' olan كِلاهما lafzı metbû' olan الرجالان kelimesini şümul yönüyle açıkladığı için te'kidir.⁸⁹

g) Na't men'ûtu tebcîl ve ta'zîm (saygı) için gelir. Şâir er-Râ'î en-Numeyrî'nin (öl. 97/716) divanındaki şu beyt bu anlamdadır.

فَأَوْمَأْتُ إِيمَاءً حَفِيًّا حَبْتَرٍ وَلِلَّهِ عَيْنَا حَبْتَرٍ أَيَّمَا فَتَى

Gizlice Habter'e işaret ettim (hemen anladı). Hapter'in gözlerine bravo! (Habter) nasıl bir gençmiş!

Bu beyitte حَبْتَرٍ kelimesinden sonra na't olarak gelen أَيَّمَا فَتَى tamlaması ta'zîm ve tebcîl anlamı için kullanılmıştır.⁹¹

⁸⁵ Razî, Şerhu'r-Razî, 1/972

⁸⁶ Câmî, el-Fevâid, 326.

⁸⁷ el-Hâkka 69/13.

⁸⁸ Câmî, el-Fevâid, 326

⁸⁹ Razî, Şerhu'r-Razî, 1/972.

⁹⁰ Ebû Cendel (Ebû Nûh) Ubeyd b. Husayn b. Muâviye b. Cendel en-Nümeyrî, Dîvânü'r-Râ'î en-Numeyrî, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 36.

⁹¹ Ukberî, Şerhu'l-Luma', 203.

ğ) Na't ta'mim için yani men'ûtun anlamını genele yaymak için gelir. إن

كَثِيرَةٌ بِثَلَاثَةِ رِجَالٍ كَاتِبٍ وَ شَاعِرٍ، وَ فُقَيْهِ وَ شَاعِرٍ وَفُقَيْهِ misalinde na't olan الْعَاصِمِينَ وَ الْعَاصِمِينَ ifadelerinin gelmesi Allah'ın rızık vermesinin hem itaatkar hem de isyankar kulları kapsadığını göstermektedir.⁹²

i) Na't tafsil yani men'ûtla ilgili detaylar için gelir. مررتُ بِثَلَاثَةِ رِجَالٍ كَاتِبٍ وَ شَاعِرٍ، وَ فُقَيْهِ وَ شَاعِرٍ وَفُقَيْهِ örneğinde na't olan فَفُقَيْهِ وَ شَاعِرٍ، وَ فُقَيْهِ وَ شَاعِرٍ kelimeleri, men'ût olan رِجَالٍ بِثَلَاثَةِ رِجَالٍ terkibi ile ilgili detayları açıklamaktadır.⁹³

j) Na't ibhâm için yani men'ûtun anlamının kapalı olduğuna işaret için gelir. كَثِيرَةٌ بِصَدَقَةٍ كَثِيرَةٍ تَصَدَّقَتْ بِصَدَقَةٍ كَثِيرَةٍ cümlesinde, konuşan kimse na't olarak getirdiği كَثِيرَةٌ kelimesini muhatabın çok sadaka verdiğini haber vermek için değil de verilen sadakanın miktarının belli olmadığını kast etmek için söylemiştir. Yani konuşan kimse burada muhataba sadakayı çok mu az mı verdiğini sormakta ve bunun açıklanmasını istemektedir.⁹⁴

1.4. Lafız İtibarıyla Na't'ın Çeşitleri

Lafız itibarıyla na't üç kısımda değerlendirilmektedir. a) Müfred na't. b) Cümle na't. c) Şibh-i cümle na't.⁹⁵

1.4.1. Müfred Na't

Müfred na't, cümle ya da şibh-i cümle olmayan na't türüdür.⁹⁶ Na'tın müfred olması durumunda müştak (türemiş kelime) olması esastır. Mesela مررتُ بِرَجُلٍ ضَاحِكٍ cümlesinde na't olan ضَاحِكٍ lafzı ismi fâil olup müştak bir kelimedir.⁹⁷ Ancak na'tın müştak isim ya da müştakla te'vil edilen bir isim

⁹² Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/109; Sâmer râî, *Me'âni'n-nahv*, 3/158.

⁹³ Sâmer râî, *Me'âni'n-nahv*, 3/158.

⁹⁴ Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/109; Sâmer râî, *Me'âni'n-nahv*, 3/158.

⁹⁵ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî*, 499.

⁹⁶ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî*, 499.

⁹⁷ Sâmer râî, *Me'âni'n-nahv*, 3/158; Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/499.

olması nahiv ilminde ihtilaflı bir husustur. Konuyla ilgili genel kanaat, na't olan ismin müştak isim ya da müştakla te'vil edilen bir kelime olmasıdır. Bunun gerekçesi cins isimlerin mana yönüyle zatı ifade edip sıfatı belirtmemesidir.⁹⁸ Sîbeveyhi; مررتُ برجلٍ أسدٍ cümlesinde müştak olmaması sebebiyle أسدٍ kelimesinin na't olmasını zayıf görürken⁹⁹ daha sonra gelen âlimlerden İbnü'l-Hâcib ise Sîbeveyhi ve diğer âlimlerin genel kanaatinden farklı olarak, metbû'da meydana gelen manayı gösteren bir amaca binâen na'tın müştak olması ile gayrı müştak olması arasında fark olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰

Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî de İbnü'l-Hâcib gibi na'tın müştak ya da gayrı müştak olabileceğini bildirmekte ve na't olarak kullanılan dört farklı madde den bahsetmektedir. a) Na't müştak isim olur. Müştak isimle kastedilen ismi fâil, ismi mef'ûl, sıfatı müşebbehe ve ismi tafdil gibi hades (fiil) ve hadesin sahibini (fâil) gösteren isimlerdir.¹⁰¹ b) Na't anlam yönüyle müştak isimlere benzeyen gayrı müştak isim olur. Bununla kastedilen kelimeler; ismi işaretler, nekra isimden sonra na't olan ذِي - ذُو ve ismi mensûblardır. c) Na't cümle olur. d) Na't sülâsî mücerred fiillerden ya da mezid fiillerden mastar gayrı mîmî (mimsiz mastar) olur.¹⁰²

Abdurrahmân Câmî, İbnü'l-Hâcib'in gayrı müştak olduğu halde na't olanlar grubunda saydığı örnekleri tek tek değerlendirmiştir. O da İbnü'l-Hâcib gibi gayrı müştak na'tları umumî ve hususî kullanılan lafızlar şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. Umumî kullanılan yani her türlü kullanımda na't olması câiz olan تَمِيمِي kelimesi herhangi bir zatın Temîm kabilesine mensubiyetini göstermektedir. Kezâ ذُو مَالٍ lafzı da mal sahibi bir kişiyi ifade etmekte ve her türlü kullanımda na't haliyle kullanılabilir.¹⁰³ Hususî kullanılan yani bir mananın herhangi bir zat üzerinde meydana geldiğini gös-

⁹⁸ Razî, *Şerhu'r-Razî*, 1/967.

⁹⁹ Razî, *Şerhu'r-Razî*, 1/973.

¹⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29.

¹⁰¹ Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/499.

¹⁰² Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/117.

¹⁰³ Câmî, *el-Fevâid*, 327-328.

teren bazı kullanımlarda gayrı müştak kelime na't olabilmektedir. Ancak bu kelime zat üzerinde mananın bulunduğunu göstermiyorsa na't olması câiz değildir.¹⁰⁴ İbnü'l-Hâcib bu kısma *مررتُ بمررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ، مررتُ بهذا الرجلِ* ve *مررتُ بهذا* örneklerini delil olarak göstermiştir.¹⁰⁵ Abdurrahmân Câmî ise bu örnekleri İbnü'l-Hâcib'ten farklı değerlendirmiştir. Ona göre *مررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ* örneğindeki *مررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ* terkihi "*olgun adamlık*" manasına delâlet ettiği için na't olmaktadır. Ancak *مررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ* cümlesinde *مررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ* terkihi "*hangi adam?*" anlamında olduğu için bu terkihin na't olması mümkün değildir. *مررتُ بهذا* örneğinde *الرجلِ* kelimesi müphem (belirsiz) bir zatı gösterirken *الرجلِ* kelimesi muayyen (belirli) bir zatı göstermektedir. Bundan dolayı *الرجلِ* kelimesinin ismi işâret olan *هذا*'nin na'tı olarak gelmesi câizdir. Sibeveyhi ise *الرجلِ* kelimesinin bedel ya da atfu beyân olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶ *مررتُ بزيدٍ* örneğinde ise *هذا* kelimesinin *زيدٍ*'in zatında bulunan manayı göstermesi sebebiyle na't olması câizdir.¹⁰⁷

Na't, *ال* manasına olan ismi mevsûl olarak gelebilir. *أحبُّ الرجلَ الذي يفي* örneğinde *الذي يفي* sıfat olarak gelmiş ve *بوعده* takdiriyle başında *ال* bulunan ismi fâil anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁸ Na't kemâl manası için olan *مررتُ برجلٍ أيّ رجلٍ و أيّما رجلٍ* ve *أيّما* lafızları olur.

¹⁰⁴ Câmî, *el-Fevâid*, 328.

¹⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 29.

¹⁰⁶ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 2/81.

¹⁰⁷ Câmî, *el-Fevâid*, 328.

¹⁰⁸ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsi*, 500.

أَيُّ lafzına kemâl manasına olan أَيُّ (أَيُّ الْكَمَالِيَّةِ) denir. Bununla ileri derecede övgü manası kastedilir. Bu kelimenin men'ûtu nekra olur.¹⁰⁹ Ma'rifeye muzâf olan جَدِّ، كَلِّ، ve حَقِّ lafızları na't olarak gelebilir. Bu lafızların na't olması men'ûtun mükemmellik manasına mübalağa katmak içindir.¹¹⁰ Adet isimlerinin de na't olması mümkündür. قَرَأْتُ فُصُولاً خَمْسَةً مِنَ الْكُتُبِ cümlesinde خَمْسَةً kelimesi adet ismi olup kendisinden önceki nekra isimden na't olmuştur.¹¹¹

Na't mastar olur. Araplar çoğu zaman mastarla na't yaparlar. هُوَ رَجُلٌ عَدْلٌ هو رجلٌ عَدْلٌ misallerinde mastarlar ism-i fâil anlamında te'vil edilmişlerdir. Mastarla na't yapıldığı yerlerde mastarın müfred ve müzekker olması gerekmektedir.¹¹² Nahiv âlimleri mastarın na't olması ile ilgili üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. a) Mastar müştak bir kelimeyle te'vil edilir. Mesela هُوَ رَجُلٌ زُورٌ cümlesinde na't olan زُورٌ kelimesi müştak olan ismi fâil olan زَائِرٌ ile te'vil edilir. b) Mastardan önceki muzâf bir kelimenin hazfedilmesi sebebiyle muzâf isim takdiriyle زُورٌ ذُو زُورٌ şeklinde bir te'vil yapılır. c) Başka bir görüşe göre mastarın na't olduğu durumda te'vil de hazif de yoktur. Mastar mübalağa manası için na't olmuştur. En fazla kabul gören görüş de budur.¹¹³

1.4.2. Cümle Na't

Na'tın cümle olabilmesi için üç şart bulunmaktadır. a) Men'ût nekra olmalıdır. b) Na't olan cümlenin haber cümlesi olması şarttır. c) Na'tı men'ûta bağlayan gizli (müstetir) ya da açık (zâhir) bir zamir bulunmalıdır.¹¹⁴ Modern dönem nahiv eserlerinde na'tın cümle olabilmesi için men'ûtun cümlede zikredilmesinin gerektiği şeklinde dördüncü bir şart daha olduğu ifade edilmek-

¹⁰⁹ Ukberî, *Şerhu'l-Luma'*, 159.

¹¹⁰ Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/160.

¹¹¹ Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/500.

¹¹² Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, 2/117; Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/164.

¹¹³ Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 3/164.

¹¹⁴ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsî*, 501.

tedir.¹¹⁵ Bu şartların tafsilâtı şu şekildedir: Nekra isimden sonra haber cümlesi na't olabilmekte ve bu durumda men'ûta dönen bir zamir gerekmektedir. Çünkü haber cümleleri nekra isim hükmünde olup metbû'undaki manayı ifade konusunda nekra isim gibidir. Emir, nehiy ve istifhâmla kurulan inşâ' cümleleri ise ancak te'vil edilirse nekra ismi nitelemektedir.¹¹⁶ Süyûtî gibi âlimler na'tta amacın men'ûtun izahı ve beyanı olduğunu, inşâ' cümlelerinde ise izah ve beyan anlamı olmadığı için na't olamayacağını bildirmiştir.¹¹⁷ Mesela *هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُكٌ*¹¹⁸ ayetinde *أَنْزَلْنَاهُ* cümlesi na't olarak gelmiş ve men'ût olan *كِتَابٌ* kelimesini beyan etmiştir. İbnü'l-Hâcib ve Abdurrahmân Câmi, haber cümlesi olmasına rağmen isim cümlesinin na't olduğu hususuna örnek vermemiş, şibh-i cümlenin de na't olması ile ilgili herhangi bir şey söylememişlerdir.

Haber cümlesinin nekra kelimedenden na't olduğu durumlarda na't olan cümlede nekra men'ûta dönen bir zamir şarttır. *جَاءَنِي رَجُلٌ قَامَ أَبُوهُ* örneğinde na't olan *قَامَ أَبُوهُ* cümlesinde men'ûtu olan *رَجُلٌ* kelimesine dönen (هُ) zamiri gelmiştir.¹¹⁹ Karine bulunduğu durumlarda bu zamirin hafzedilmesi de mümkündür.

*وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ*¹²⁰ ayetinde nekra isim olan *جَنَّاتٍ* kelimesi men'ût, *تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ* cümlesi ise fiil cümlesi olup na'ttır. *تَجْرِي*deki (ها) zamiri ise men'ût olan *جَنَّاتٍ* kelimesine dönen zamirdir. İnşâi cümleler ancak uzak te'vil yapıldığı durumda na't olabilmektedir. *جَاءَنِي*

¹¹⁵ Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/473.

¹¹⁶ Câmi, *el-Fevâid*, 326; Süyûtî, *el-Eşbâh*, 2/554; Kaya, *el-Ezhar fi şerhi'l-İzhar*, 554.

¹¹⁷ Süyûtî, *el-Eşbâh*, 2/554; Sâmerrâi, *Me'âni'n-nahv*, 3/16.

¹¹⁸ el-En'âm 6/92.

¹¹⁹ Birgivi, *İzhâru'l-esrâr*, 113.

¹²⁰ et-Tevbe 9/72.

إِضْرِبْهُ misalinde بالضربِ لأنَّ يُؤْمَرُ بالضربِ şeklinde te'vil yapılarak inşa cümlesi na't olur.¹²¹

Cümlelerin na't olduğu yerlerde na't ve men'ûtu birbirine bağlamak için nekra isme dönen bir zamir olması gerekir. Ma'rife kelimeler cümle ile nite-lenmez. Çünkü cümleler nekra ile te'vil edilir ve nekra olan kelimeleri niteler. Mesela رأيتُ طفلاً يئكي cümlesinde, na't olan يئكي cümlesi ismi fâil olan بائيا lafzı ile te'vil edilir.¹²²

1.4.3. Na'tın Şibh-i Cümle Olması

Şibh-i cümle “Haber, hal, sıla veya na't gibi konumlarda bulunan zarf ya da câr-mec-rûr gibi söz öbeklerine denilmektedir.” Bu konumlarda şibh-i cümleye bir müte'allak takdir edilmektedir. Takdir edilen müte'allak, Basra âlimlerine göre fiil, Kûfe âlimlerine göre isimdir.¹²³

Şibh-i cümlelerin na't olması iki şekildedir. Şibh-i cümle ya zarf olur ya da câr-mecrûr olur. Bunların na't olabilmesi için iki şartın yerine gelmesi gerekmektedir. a) Mana tam olmalı yani anlaşılır olmalıdır. Mananın anlaşılması izâfetle olabilir. İzâfet dışında ayrıca sayıyla ya da yeni bir amacı gerçekleştiren farklı bir şeyle kayıtlanarak manası anlaşılır olmalıdır. b) Men'ûtun nekra-i mahza olması şarttır.¹²⁴ أَقْبَلَ رَجُلًا فِي سَارَةِ ve أَقْبَلَ رَجُلًا فَوْقَ الْجَبَلِ örneklerinde men'ût olan رَجُلًا nekra olmuş, na't olan سَارَةِ فِي şibh-i cümlesinde فِي harfi cerri

¹²¹ Câmî, *el-Fevâid*, 327; Sâmerriâi, *Me'âni'n-nahv*, 3/166.

¹²² Sâmerriâi, *Me'âni'n-nahv*, 3/166.

¹²³ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/231; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Misrî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1991), 2/515-516; Mehmet Gürbüz, “Birgivi'nin Nahiv Düşüncesinde Zarflar”, *İmam Birgivi ve Arap Diline Katkıları*, ed. Recep Kırıcı (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 89.

¹²⁴ Nuhâs vd., *en-Nahvu'l-esâsi*, 503; Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/476.

سَارَّةٌ (sevinçli) kelimesi ile kayıtlanmıştır. Keza فوق الجبل şibh-i cümlesinde na't olan فوق zarfı سَارَّةٌ lafzına muzâf olarak gelmiştir.¹²⁵

1.5. Na't Olan Kelimelerin Birbirine Atıf Yapılması

Na'tların biribirine atıf yapılması mümkündür. Mesela مررتُ برجلٍ كريمٍ مررتُ برجلٍ كريمٍ و شاعرٍ و خطيبٍ cümlesinde na't olan kelimelerin شاعرٍ خطيبٍ şeklinde atıflı olarak söylenmesi mümkündür. Bu örnekte na't olan kelimeler و harfiyle men'ût üzerine atfedilmişlerdir. Na'tlar arasında tertip ve takip manaları olursa فَا harfiyle atıf yapılması caizdir. Mesela والمرسلاتُ عرفاً فالعاصفاتُ¹²⁶ kelimesinden والمرسلاتُ ayetlerinde عصفاً والناشراتُ نشرأً فالفاراتُ فرقاً فالملقياتُ ذكراً sonra gelen ve başında فا bulunan bütün kelimeler المرسلات kelimesinin na'tı durumundadır. Eğer na'tların arasında tertip ve terâhî olursa o zaman ثمَّ ile atıf yapılmaktadır. مررتُ برجلٍ أعانني ثم أكرمني örneğinde olduğu gibi. Yine manalara ve maksada uygun olarak na'tlar arasındaki atıflarda لا، أو vb. atıf harfleri kullanılabilir.¹²⁷

1.6. Na't ve Men'ûtun Hazfedilmesi

Muhatap tarafından bilinmesi durumlarında na'tın hazfedilmesi mümkündür. كلِّ سفينةٍ صالحةٍ وكان وراءهم ملكٌ يأخذُ كلِّ سفينةٍ غصباً¹²⁸ ayetinin takdiri şeklindedir. Bu ayette kralın sağlam olmayan gemiyi almasında bir fayda ol-

¹²⁵ Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/476.

¹²⁶ Mürselat 77/5-10.

¹²⁷ Sâmerriâi, *Me'âni'n-nahv*, 3/173.

¹²⁸ el-Kehf 18/79.

mayacağı bilindiği için na't olan *صالحه* kelimesi zikredilmemiştir.¹²⁹ Na'tın men'uttan daha fazla bilindiği durumlarda men'ütun hazfedilmesi câizdir. جاء *الفارس* örneğinde men'üt olan *الرجل* kelimesi hazfedilmiştir. Mef'ûlü mutlak olduğu durumlarda men'ütun hazfedilmesi ve na'tın onun yerine mef'ûlü mutlak olması câizdir. *جسئت أحسن الجلوس* örneğinde mef'ûlü mutlak olan men'üt isim *جُلوساً* lafzı hazfedilmiştir. Müfred, cümle veya şibh-i cümle olan na'tın men'üt makamında gelmesinin mümkün olduğu her yerde men'ütun hazfi câizdir.¹³⁰ Na't ve men'ütun varlığını gösteren karine bulunduğu durumlarda na't ve men'ütun beraberce hazfi mümkündür. *ثم لا يموت فيها ولا*¹³¹ ayetinde *لا يحيى حياة نافعة* şeklinde na't ve men'üt takdir edilmektedir.¹³²

1.7. Na't ve Men'üt Uyumunda Şartlar

Ma'rife kelime nekra bir kelime ile nekra kelime de ma'rife bir kelime ile nitelenemez.¹³³ Sibeveyhi'den nakledildiğine göre nahiv âlimlerinin çoğu ma'rifeleri en kuvvetliden zayıfa doğru şu şekilde sıralamaktadır. a) Zamirler. b) Alemler. c) İsm-i işaretler. d) Elif lamla (ال) ma'rife olan isimler. e) İsm-i mevsüller. Dördüncü ve beşinci sıradaki elif lamli isimlerle ismi mevsüller ma'rifelikte denk sayılmıştır. Buna göre elif lamli isimler ya kendisi gibi elif lamli bir isimle ya ism-i mevsülle ya da elif lamli bir kelimeye muzâf olarak ma'rife olan bir isimle vasıflanırlar. Men'uttan sonra gelen isim men'uttan daha ma'rife olursa bu isim bedel olur.¹³⁴ İbn Cinnî, na'ta ihtiyaç duymayacak kadar ma'rife olduğu gerekçesiyle zamirlerin na't olamayacağını belirtmiş-

¹²⁹ Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/492.

¹³⁰ Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/494.

¹³¹ el-A'lâ 87/13.

¹³² Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/496.

¹³³ İbn Cinnî, *el-Luma'*, 65.

¹³⁴ Câmî, *el-Fevâid*, 561.

tir.¹³⁵ İbnü'l-Hâcib vb. âlimler zamirlerin na't ve men'ût olmayacağını çünkü men'ûtun na'ttan daha hususî ya da na'tla eşit olması gerektiğini beyan etmişler, لال bulunan isimlerin na't ve men'ût olması konusunda Sibeveyhi'yi takip etmişlerdir.¹³⁶ Abdurrahmân Câmî mütekellim ve muhatap zamirlerinin en belirgin ve açık zamirler olduğunu, izaha ihtiyaç duymadıklarını ve bundan dolayı men'ût olmayacaklarını belirtmektedir. Gâib zamirleri de na'ta ihtiyaç duymama konusunda mütekellim ve muhatap zamirlerine hamledilmişlerdir. Zamirlerin na't olmamasının sebebi ise bu isimlerin zatı göstermeleri ve kendilerinde niteleme anlamının bulunmamasıdır.¹³⁷

Sonuç

Genellikle tevâbi' başlığı altında incelenen ve cümle içerisinde ikinci derece öğelerden sayılan na't konusunda farklı fikirler ve bu fikirler üzerine yapılan tartışmalar görülmektedir. Öyle ki konunun adı bile birçok kitapta na't, vasıf ve sıfat şeklinde farklı isimlerle ele alınmıştır. İncelendiği grup kimi zaman tevâbi', kimi zaman ma'mûlü bi't-tebe'iyye şeklinde isimlendirilirken bazen de gruptan bağımsız olarak tek başına ele alınmıştır. Hâs sıfat kategorisinde değerlendirilen ve men'ûtun manasını bildiren na't, mübtedânun haberi gibi zatı gösteren cümle öğelerinden ayrılmaktadır.

Sibeveyhi, nekra isimden sonra ma'rifeye muzâf olan bir kelimenin kendisinde fiil manası bulunması gerekçesiyle na't olmasını câiz görürken İbnü'l-Hâcib gibi âlimler bu durumun gerekçesini farklı düşünmüşlerdir. Bu âlimlere göre nekra isimden sonra ma'rifeye muzâf olan bir kelimenin na't olmasının gerekçesi buradaki tamlamanın lafzî izâfet olmasıdır. Lafzî izâfet ise nekra kabul edildiği için kendisi gibi nekra olan men'ûtun na't olarak gelebilmektedir. Ukberî gibi âlimler ise Sibeveyhi'nin fiil manasına olan izâfet, İbnü'l-Hâcib'in ise lafzî izâfet şeklinde değerlendirdiği konuyu müte'arrâf muzâf (Belirtili isim tamlaması) adıyla ele almıştır.

Sibeveyhi, na'tın müştak isim ya da müştakla te'vil edilen bir isim olması üzerinde durmuş hatta gayrı müştak na'tın zayıf olduğunu savunmuştur. An-

¹³⁵ İbn Cinnî, *el-Luma'*, 65.

¹³⁶ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 30.

¹³⁷ Câmî, *el-Fevâid*, 332.

çak gayrı müştak isimlerin na't olmasını zayıf görmesine rağmen kitabında müştak olmayan kelimelerin na't olmasına örnekler yazması dikkat çekicidir. Bazı âlimler ise na'tın müştak olması ile gayrı müştak olması arasında fark görmemektedir. Müştak olmadığı halde cümle ve şibh-i cümlelerin na't olabileceğine dair birçok örnek görülmektedir. Ancak İbnü'l-Hâcib ve Abdurrahmân Câmî gibi âlimler fiil cümlesinin na't olduğuna dair örnek vermelerine rağmen isim cümlesinin na't olması hususunda herhangi bir örnek vermemişler; hatta şibh-i cümlenin na't olması ile ilgili herhangi bir ifade kullanmamışlardır.

Nahiv âlimleri na'tı, hakikî ve sebebî na't adlarıyla iki kısma ayırırken Ukberî na'tı, müfred ve muzâf na't şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ma'rifeye muzâf olan na'tı da müte'arraf ve gayrı müte'arraf na't kısımlarında değerlendirmektedir. Ukberî'nin gayrı müte'arraf kabul ettiği na'tın İbnü'l-Hâcib'in lafzî izâfet dediği na't ve Sibeveyhi'nin fiile benzediğini söylediği na'tla aynı olduğu görülmektedir.

Sebebî na'tın hem adı hem de tanımı hakkında ortak bir fikir oluşmadığı görülmektedir. Bazı kitaplarda konuyla ilgili hiç isim kullanılmadan sadece açıklama yapılmış, bazılarında sebebî sıfat ya da sebebî na't adı verilmiş, Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî ise tamamen farklı şekilde "*el-vasfu'l-mecâzî*" adıyla incelemiştir.

Na't ve men'ûtun bir isim gibi olması nedeniyle na'tın i'rabı men'ûtun i'rabıyla aynı görülmektedir. Ancak men'ûtun bilindiği durumda na'tın i'rabının men'ûtan farklı olabileceği ile ilgili itirazlar bulunmaktadır. Esasen günümüzde de Arapların bazı kullanımlarda na'tı men'ûtun i'rabından farklı i'rabla söyledikleri görülmektedir. Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'den getirilen itirazlara ise farklı i'rabla gelen kelimenin aslında na't olmadığı, cümlede bulunduğu konuma göre raf', nasb ya da cer hâliyle i'rablandığı şeklinde cevaplar verilmiştir. Bazen de medih, zem veya cerri civâr makamı gibi te'viller yoluyla itirazların önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

Birgivi, Zeynuddin Muhammed b. Pir Ali b. İskender. *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.

- Bulut, Ali. "Sibeveyh'in Hayatı ve el-Kitâb'a Yönelik Bazı Eleştiriler". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008): 115-138.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidu'z-ziyâiyye Molla Câmî*. İstanbul: Şifa Yayınevi ve Matbaacılık, 2015.
- Can, Süleyman. "İmam Birgivi'nin Mebniyyât Taksimi". *İmam Birgivi ve Arap Diline Katkıları*. ed. Recep Kırıcı. 57-80. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/200.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûs el-'arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Gürbüz, Mehmet. "Birgivi'nin Nahiv Düşüncesinde Zarflar". *İmam Birgivi ve Arap Diline Katkıları*. ed. Recep Kırıcı. 81-109. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Hasen, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif. 4. Basım, 1119.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *el-Müsâid ulâ Teshîli'l-fevâid*. 4 Cilt. Mekke: Ummu'l-Kura Üniversitesi, 1405/1484.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Semîh Ebû Muğlî. Amman: Dâiratu'l-Mektebât, 1988.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1431/2010.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Mısırî. *Katru'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Mısırî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1991.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Kaya, Erdal. *Kasapzade İbrahim Efendi ve "el-Ezhar fi şerhi'l-İzhar" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>Nuhâs, Mustafa vd. *en-Nahvu'l-esâsî*. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1994.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî *el-Misbâh fi 'ilmi'n-nahv*. thk. Abdulhamid es-Seyyid Talîb. Kahire: Mektebetu's-Şebâb, tsz.
- Numeyrî, Ebû Cendel (Ebû Nûh) Ubeyd b. Husayn b. Muâviye b. Cendel en-Nümeyrî. *Dîvânu'r-Râ'î en-Numeyrî*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Radî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhu'r-Razî li Kâfiyeti İbnü'l-Hâcib*, thk. Hasen b. Muhammed İbrahim el-Hıfzî. 2 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1414/1993.
- Sâmerrâî, Fâdul Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. nşr. Şirketü'l-âtik li sînâ'ati'l-kitâb. 4 Cilt. Bağdat: Mektebetu Envâr-ı Dicle, tsz.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *Kitâbu Sîbeveyhi*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. 2 Cilt. Haydarâbat: b.y., 1360.
- Şâhin, Şâmil. *Yenâbi'u'l-elfâz fi şerhi'l-İzhâr fi 'ilmi'n-nahvi'l-'arabî*. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1428/2007.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebu'l-Esved ed-Düeli" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, *Şerhu'l-Luma'*. Kuveyt: Silsiletu't-Turâsiyye, 1404/1984.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufassal fi 'ilmi'n-nahv*, thk. Fahr Sâlih Kadâra. Amman: Dâru 'Ammâr, 1425/2004.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1123-1142

Rasmus Paludan ve Kur'an-ı Kerim'i Yakma Eylemleri Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation on Rasmus Paludan and the Actions of Burning the Qur'an

Musa GELİCİ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
PhD, Presidency of Religious Affairs

gelicimusa@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3658-1658

DOI: 10.47424/tasavvur.1335427

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Gelici, Musa . "Rasmus Paludan ve Kur'an-ı Kerim'i Yakma Eylemleri Üzerine Bir Değerlendirme". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1123-1142. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1335427>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma; Danimarkalı aşırı sağ siyasetçi Rasmus Paludan'ın Danimarka başta olmak üzere İsveç ve Norveç'te 300'den fazla noktada gerçekleştirdiği Kur'an-ı Kerim'i yakma eylemlerini konu edinmektedir. Bu eylemler İsveç'te 2022 yılında isyana dönüşerek sosyal olaylara sebep olmuş ve İslamofobik tartışmaları körüklemiştir. Çalışmanın amacı; Paludan tarafından gerçekleştirilen kutsal kitabın yakılması gibi tahrik gücü yüksek, bir o kadar aşağılayıcı İslamofobik ve ırkçı eylemin İsveç devleti tarafından 'düşünce özgürlüğü' bağlamında kabul edilmesinin nasıl bir tartışma evreni oluşturduğunu ortaya koymaktır. Nitel bir araştırma olan bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılarak konuya dair kitap, makale ve gazeteler incelenmiştir. Sonuç olarak, İskandinav model sınırsız ifade özgürlüğü mottosunun aşırı sağ siyasetçilere küfretmeyi, özellikle dine yönelik sövgüyü bir hak olarak vermesi Avrupa sathında yaşayan Müslüman toplumu bir nevi devlet politikası zırlığıyla siyasetçilerin hedef tahtasına oturttuğundan, onları nefret objesi konumunda giderek hassas ve savunmasız hale getirmiştir. Bu bakımdan düşünce özgürlüğünün sınırlarının nerede bitmesi gerektiği hususunda yeniden tanımlama yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Rasmus Paludan, Kur'an-ı Kerim'i Yakma Eylemi, İsveç (Malmö), İfade Özgürlüğü.

Abstract

The present study discusses the action of burning the Holy Quran in Malmö, Sweden, by the Danish far-right politician Rasmus Paludan, in more than 300 points in Denmark, Sweden and Norway, especially in terms of evolving into social events that turned into riots and fueled Islamophobic debates. The purpose of the study will be to understand the discussion universe formed by the acceptance of the Swedish State in an Islamophobic and racist act, such as the burning of the holy book by Paludan, with a high incitement and humiliating power. In the present study, which has a qualitative design, books, articles and newspapers on the subject were examined by using the document analysis method. As a result, since the motto of unlimited freedom of expression of the Scandinavian model gives the right to swear at far-right politicians, especially insulting religion, the Muslim society living in Europe

has become the target of politicians with a kind of state policy armor, making them increasingly sensitive and vulnerable in the position of hate objects. In this regard, there is a need to redefine where the limits of freedom of thought must end.

Keywords: Islamophobia, Rasmus Paludan, Holy Qur'an Burning Actions, Sweden (Malmö), Freedom of Expression.

Giriş

İslam karşıtlığı bağlamında ele alındığında tarihi kökenleri itibarıyla çok eski olan İslamofobi, 1979 İran Devrimi'nden günümüze kadar geçen 40 yıllık süreçte çeşitli raporlarda, çeşitli biçimlerde tanımlanmaya çalışılmıştır.¹ 1997 yılında İngiltere'de faaliyet gösteren Runnymede isimli düşünce kuruluşu ilk kez İslamofobi olgusunu bir rapor içerisinde tanımlamış ve kavramsallaştırmıştır. Bu rapor uluslararası kamuoyunda tanındıktan sonra İslamofobi kavramı her gündeme geldiğinde 'Runnymede Trust' temel referans olarak zikredilir olmuştur. Runnymede Trust, İslamofobi'yi kısaca "İslam'a karşı temelsiz bir düşmanlık" olarak tarif etmiştir.² Sosyolojik bir tanımlama olarak ise İslamofobi; "Müslümanlara ve İslam'a karşı asılsız bir korkunun, güvensizliğin ve nefretin motive ettiği ırkçılık ve yabancı düşmanlığının çağdaş bir formudur"³ şeklinde ifade edilebilir. Nathan Lean'ın 'İslamofobi Endüstrisi' adlı yapıtında öne çıkardığı bu olgu, Hristiyan Sağ'ın İslam ve Müslümanları tasfiye için bir ahir zaman savaşına ihtiyaç duyduğu anda sosyal mühendislik icadı olarak ellerinin altında buluverdiği kullanışlı bir endüstriyel araç olmuştur.⁴ İslamofobi, 11 Eylül 2001 tarihi itibarıyla Müslüman toplumun dışlanması, ötekileştirilmesi, sindirilmesi, nefret objesi haline getirilmesi anlamında önemli bir kırılma noktası olmuştur. Bu tarih sonrasında İslamofobi, etki alanını Avrupa'da giderek artırmıştır. Bir Kuzey Avrupa ülkesi olan İsveç, Norveç ve Danimarka'da da İslamofobik tartışmalar alevlenmiştir. Özel-

1 Kadir Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* (2007), 19.

2 *Islamophobia: A Challenge for Us All*, "Commission on British Muslims and Islamophobia" (London:Runnymede Trust, 1997), 61.

3 Hilal Barın, *Tedirgin Nefret: İslâmofobi ve DAES* (Ankara: Tezkire Yayıncılık,2016), 65.

4 Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. Kollektif (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 139.

likle 22 Temmuz 2011 yılında meydana gelen ve 77 kişinin katledildiği Breivik terör saldırısı⁵ sonrasında Norveç'te ve genel olarak İskandinavya'da hiç kimse İslamofobinin varlığını inkâr edememiştir.⁶

Bu travmatik olay sonrası Norveçli katil ve terörist'in ünü, ırkçı ve İslam karşıtı kişi ve gruplarca dijital dünyaya taşınmıştır. Burada siber alanın kontrolsüzlüğü İslam karşıtı gruplarca bir kaçış alanı olarak görülerek ırkçı grupların zehirli fikirlerini İskandinavya ve tüm dünyaya yaymasının önünü açmıştır.⁷Norveç'ten yayılan zehirli fikirler İsveç'i, Danimarka'yı, İskandinavya'yı hatta kıtaları ve okyanusları aşarak Breivik'i rol model edinen ırkçı kişilikleri Breivik'e benzer eylemler yapma hususunda teşvik etmiştir. Yeni Zelanda'da 2019 yılında vuku bulan Christchurch ve 2020 yılında Norveç Baeurum'da meydana gelen Al-Noor cami saldırıları bunun en önemli örneğidir.⁸ Bu iki olaydan ikincisi olarak Norveç Al-Noor cami saldırısı etkisi bakımından daha yerel kalırken, ilk saldırı olan Yeni Zelanda saldırısının etkisi tüm dünya insanını sarsıcı düzeyde olmuştur. Bu münasebetle Yeni Zelanda saldırısının gerçekleştiği 15 Mart tarihi dünya çapında İslamofobi ile mücadele günü olarak ilan edilmiştir.

⁵ Breivik Terör Saldırısı hakkında detaylı bilgi için Bkz: James Kirchick, "Mocking Justice in Norway. The Breivik Trial Targets Contrarian Intellectuals", *World Affairs*, (September/October 2012), 75; Heiko Henkel, "The Political Anthropology of Scandinavia after July 22, 2011", *American Anthropologist* 114/2,(2012), 353; Elisabeth Eide vd. "After the 22 July Terror in Norway: Media Debates on Freedom of Expression and Multiculturalism", *Nordic Journal of Migration Research* 3/4 (2013), 187; Sindre Bangstad, " Terror in Norway", *American Anthropologist* 114/ 2 (2012), 351.

⁶ Sindre Bangstad, *Anders Breivik And The Rise of Islamophobia* (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 12.

⁷ Emily Graham Turner, "Breivik is My Hero": The Dystopian World of Extreme Right Youth on the Internet", *Australian Journal of Politics and History* 60/ 3 (2014), 418.

⁸ Yeni Zelanda Christchurch terör saldırısı olarak bilinen olay 15 Mart 2019 Cuma günü Christchurch kentinde bulunan Al Noor ve Linwood camilerine 28 yaşındaki Avustralyalı Brenton Harrison Tarrant tarafından gerçekleştirilmiştir. Saldırıda otomatik silah kullanılmış ve saldırı anı canlı yayımla go-pro kameraya saldırgan tarafından çekilerek sosyal medya üzerinden yayınlanmıştır. Saldırıda 50 kişi yaşamını yitirmiş, 48 kişi ise ağır yaralanmıştır. Bkz; Huriye Yıldız vd. "Yeni Zelanda Terör Saldırısı Özelinde İslam Karşıtlığı", *Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu Akademik Dergisi* 2 (2019), 107-125.

İslam karşıtı bu grupların düşünce dünyasını anlamak için Breivik'in üzerinde temelde takıntılı biçimde durduğu konuyu anlamak önem taşır. O, 'Avrupa Bağımsızlık Deklarasyonu: 2083' başlığıyla kaleme aldığı manifesto-sunda rahatsızlık duyduğu şeyi "Kitlesele göçün ve İslam'ın İskandinav kültürünü dağılma noktasına getirmesi" olarak ifade eder. Breivik bu yüzden çözüm olarak, devlet adamları ve izledikleri siyaseti topyekûn değiştirecek, onları bu çıkmazdan kurtaracak şeyin köklü bir devrim hareketi gücüne sahip aksiyonla mümkün olabileceği fikri üzerinde durmuştur.⁹ O, manifestosunu, eylem öncesi çok sayıda kişiyle e-mail yoluyla şu cümlelerle paylaşır:

"Çok açık sebeplerden ötürü bunu, daha fazla ileriye götüremeyeceğimden, şimdi sorumluluk size düşüyor. Gerekli beceriye sahip tüm bireyler, bu külliyyatın ikinci cildine, onu iyileştirerek ve nereye kadar gerekiyorsa geliştirecek katkıda bulunmaya teşvik ediliyor".¹⁰

Breivik'in bu çağrısı, 2011 yılından beri İskandinavya'nın aşırı sağ ve ırkçı siyasetçileri arasında kendisine muhatap bulmaktadır. Bu çağrı bazen bir cami saldırısı, bazen karikatürle İslam'ın kutsalına hakaret, bazen de Kur'an-ı Kerim-i yakma eylemleri ile Rasmus Paludan gibi kişileri Müslüman toplumun değerlerine, kutsallarına saldırtarak önemli bir işlev görmektedir.

Bu çalışma, Danimarkalı aşırı sağ siyasetçi Rasmus Paludan'ın Kur'an-ı Kerim'i yakma eylemlerini konu edinmektedir. Çalışmanın amacı; Paludan tarafından gerçekleştirilen kutsal kitabın yakılması gibi tahrik gücü yüksek, bir o kadar aşağılayıcı İslamofobik ve ırkçı eylemin İsveç devleti tarafından 'düşünce özgürlüğü' bağlamında kabul edilmesinin nasıl bir tartışma evreni oluşturduğunu ortaya koymaktır. Nitel bir araştırma olan bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılarak konuya dair kitap, makale ve gazeteler incelenmiştir. Çalışma güncel bir sorun ve yeni bir tür eylem olan Kur'an yakma olayına katkı sunacak olması yönüyle önemlidir.

1. Kur'an Yakma Eylemlerinin Gelişimi

⁹ Oslera Audrey - Lena Lybaek, "Educating 'the New Norwegian We': An Examination of National and Cosmopolitan Education Policy Discourses in the Context of Extremism and Islamophobia", *Oxford Review of Education* 40/5 (2014), 544.

¹⁰ Anders Behring Breivik's Complete Manifesto, "2083 - A European Declaration of Independence" (Erişim 15.01.2023).

Kur'an-ı Kerimi yakmak Batı'da yaşayan Müslüman topluma olan nefreti göstermek üzere İslam karşıtı gruplarca düzenlenen eylem ve gösterilerde başvurulan bilindik bir teşebbüstür. Fakat bu çalışmada yakın dönemde siyasi bir figür tarafından mütemadiyen yapılan Kur'an yakma girişimlerine odaklanılmaktadır. Bu eylemlerin mimarı Rasmus Paludan'dır. Paludan 2017 yılından beri İskandinavya sathındaki her ülkede, sıra dışı bir eylem olarak benimsediği bu gösterisiyle her seferinde kendisine yeni bir durak belirlemektedir. Bilinçli bir biçimde eylem yapacağı noktaları Müslüman toplulukların yoğun olarak yaşadığı muhitlerdeki ibadethanelere yakın lokasyonda seçen Rasmus Paludan, o ülkenin polisinin güvenlik çemberi ve ifade özgürlüğü koruması altında, gösterisini bir çeşit şova dönüştürerek yapmaktadır. Bu gösterisini Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerimi büyük bir iştiaqla yakmak suretiyle gerçekleştirmektedir. Rasmus Paludan bu eylemini 'demokratik gösteri' olarak ifadelendirmektedir.¹¹

Daha evvel üç yüze yakın noktada bu eylemi yapan, sadece 2022 yılı Nisan ayında yaklaşık bir hafta içinde İsveç'te Linköping, Norrköping, Örebro, Rinkeby ve Malmö şehirlerinde peşi sıra provokasyonlar yapan ve Kur'an-ı Kerim yakan Danimarkalı siyasetçi Rasmus Paludan 1982 yılında Danimarka'nın North Zealand şehrinde dünyaya gelmiş, kurmuş olduğu Stram Kurs (Sıkı Yön Partisi) ile Danimarka'da faaliyet göstermiştir. Aslında İsveç'e sonradan Danimarka'dan gelen Paludan, babası İsveçli olduğu için pasaport elde etmekte zorlanmamış ve İsveç pasaportunun ayrıcalıklarını bir avantaj olarak provokasyonları için sonuna kadar kullanmıştır.¹² Özellikle Paludan'ın Danimarka'da 2017 yılından beri sıradanlaştırdığı provokasyonları, İsveç'te 14 Nisan'da Linköping kentinde bir meydanda Kur'an-ı Kerim'i yakması sonrasında büyüyerek isyana dönüşmüştür. Uzun süredir bu kışkırtıcı eylemi yapan Paludan isyana dönüşen Müslüman kitlenin karşı eylemleriyle Müslümanların barbar ve şiddete meyilli insanlar olduğu iddiasını kamuoyuna deklare etmiştir. Paludan'ın eylemin zamanlaması için Müslümanların kutsal ayı Ramazan-ı Şerif'i seçmesi, Kur'an'ı tahrik gücü yüksek bir aşağılama ile domuz pastırmasına sarıp defalarca yakması, ister istemez şiddet ve isyan görüntülerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Neticede çıkan olaylarda 26'sı polis

¹¹ Dagens Nyheter News, "Stenkastning Mot Polisen I Malmö" (Erişim 16.01.2023).

¹² Svt Nyheter News, "Polisens Nota Efter Paludans Möten: 43 Miljoner" (Erişim 15.01.2023).

toplam 40 kişi yaralanmış, 40'tan fazla kişi de gözaltına alınmıştır. Ayrıca 20'si polis aracı olmak üzere çok sayıda araç ateşe verilmiştir.¹³

Polis raporları olay öncesinde Müslüman dini dernek ve cemiyetlerle polis tarafından diyaloga geçildiğini göstermektedir. Ayrıca raporlar Paludan'ın gerçek amacının aşırı tahrikle Müslümanları şiddete teşvik etmek ve böylece onları şiddet ve bağnazlıkla özdeşleştirmek olduğunu vurgular. Bundan dolayı Müslümanlardan, bu eylemleri sağduyu ile görmezden gelmelerinin beklendiği ve tahrik olmamalarının büyük bir feraset örneği oluşturacağı raporlarda ifade edilmektedir. İsveç polisi Müslümanlara sağduyulu davranmalarını, olup bitenleri görmezden gelmelerini, tahrike kapılmamalarını telkin etmiş ve böyle yaptıkları takdirde büyük bir feraset örneği sergilemiş olacaklarını söylemiştir. Polis raporlarınca teyit edilen bir başka önemli nokta ise isyan çıkartan ve polis araçlarını ateşe verenlerin legal dini derneklerin üyeleri olmadığıdır. Zira bu kişilerin olay mahalline sonradan gelen, Paludan'ın yaptıklarını bahane ederek polise saldırma amacı güden kriminal (suçlu) kişiler olduğu bilinmektedir. Görülen o ki, Paludan sağduyulu dindar Müslümanları tahrik edip olayların ortasına çekmede başarısız olmuştur. Daha ziyade o, "protest" takılan ve dini cemaat ve derneklerle alakası olmayan kişileri tahrikte başarılı olmuştur.¹⁴ Olay sonrası Malmö'de Kur'an-ı Kerim'i tekmelemek gibi etnik bir gruba tahrik şüphesiyle tutuklananlar olmuşsa da daha sonra tutuklananlar savcının suç işlediklerini kanıtlayamaması üzerine beraat etmişlerdir. Ancak Kur'an-ı Kerim'i yakma ve tekmeleme olaylarına tepki olarak şiddet ve isyanlara katılan yedi kişi mahkûm edilmiştir.¹⁵

1. Aşırı Sağ Stram Kurs Partisi ve Amacı

Danimarka'da 2017 yılında Rasmus Paludan tarafından kurulmuş olan Stram Kurs Partisi, politikasını doğrudan 'İslam karşıtlığı' olarak açıklamıştır. Dolayısıyla parti; çalışmalarını, sadece resmî kimlik kazandığı Danimarka'da değil İsveç ve Norveç de dâhil olmak üzere tüm İskandinavya sathında İslam

¹³ Svenska Yle News, "Oroligheter i Sverige För Tredje Dagen i Rad På Grund Av Koranbränning" (Erişim15.01.2023).

¹⁴ Simon Sorgenfrei vd. "Koranbränningar i Malmö Och Stockholm: En Rapport Om Polisens Arbeta Med Fokus På Samverkan Med Muslimska Trossamfund", *IMS Rapport 4* (2022), 11.

¹⁵ Sorgenfrei, "Koranbränningar i Malmö och Stockholm", 16.

karşıtı bir anlatı üzerinden kamuoyu oluşturmaya ve İslam'a ve Müslümanlara karşı kışkırtıcı ve saldırgan eylemlerde bulunmaya odaklanmıştır.¹⁶ Stram Kurs Partisi, sosyal medya platformları ve halka açık toplantıları ile kitlelere ulaşmayı amaçlamaktadır.

Aşırı sağcı, ırkçı bir siyasi politika izleyen Stram Kurs partisi 2019 Danimarka genel seçimlerinde yüzde 1,8 oranında çok az bir seçmen oyu almıştır. 2019'da 20 bin seçmenin imzasını alarak parlamento seçimlerine girmeye hak kazandığında 1939'dan beri oy pusulasına adını yazdıran ilk faşist parti olma başarısını da göstermiştir.¹⁷ Stram Kurs Partisi Danimarka'da yaşayan Müslümanların, mevcut Danimarka vatandaşlığına bakılmaksızın zorla sınır dışı edilmesini, hatta etnik olarak Danimarkalı büyükanne ve büyükbabası olmayan vatandaşların da vatandaşlıktan yoksun bırakılmasını talep etmektedir. Bu İslam düşmanı ırkçı tavrın Alman Yahudilerini ikinci sınıf vatandaşlara indirgeyen Nazi Nürnberg Yasalarından esinlendiğini söylemek gerekir. Stram Kurs Partisinin bu tavrında üç husus öne çıkmaktadır: Nüfusu 'arındırma' arzusu, toplumun militarizasyonu ile halk ve lider özdeşleşmesinin temini. Tüm bu özellikler partiyi faşist olarak tanımlamak için yeterlidir.¹⁸ Rasmus Paludan, Müslümanların toplumla bütünleştirilmelerini değil ülkeden derhal gönderilmelerini istemektedir. Zira ona göre göç, Danimarka'yı homojen ve barışçıl bir ülke olmaktan çıkarmış, Arapların ve Afrikalıların gelişleriyle birlikte ülkeyi güvensizlik, şiddet, çatışma ve klan kültürüyle boğuşan bir topluma dönüştürmüştür.¹⁹ Bu bakımdan Stram Kurs Partisi parti felsefesinin temelini etno-milliyetçi faydacılık üzerine inşa etmektedir. Yani Stram Kurs Partisi kimlik siyaseti üzerinden, etnik, kültürel, dinsel, dil bilimsel ve normatif bir topluluğu hedefleyen homojen bir 'Danimarkalı' yurttaşlığa vurgu yaptığını "Danimarka Danimarkalılarıdır" sloganıyla deklare etmektedir.²⁰ İnternet sitesinde, partisine sempati duyan kitleye hitaben

¹⁶ Svt Nyheter News, "Detta är Stram Kurs partiledare Rasmus Paludan" (Erişim 15.01.2023).

¹⁷ Popp Madsen- Benjamin Ask, "Derfor Skal Stram Kurs Ikke Forbydes, Selv Om Rasmus Paludan Er Fascist" *Information* (2019), 16.

¹⁸ Madsen - Ask, "Derfor Skal Stram Kurs Ikke Forbydes, Selv Om Rasmus Paludan Er Fascist", 16.

¹⁹ Rasmus Paludan, "Muslimer Skal Ikke Integreres - De Skal Sendes Hjem", *Information News* (Erişim 6.12.2022).

²⁰ Stram Kurs Partisi Kurumsal İnternet Sitesi (Erişim 13.12.2022).

“Kur’an-ı Kerim’i yakma eylemlerini sürdürmek için, bölgenize bizi çağırın eylemlerimizi orada da yapalım!” çağrısında bulunmaktadır. İsveç’i de kendisine hedef seçen Stram Kurs Partisinin Kur’an-ı Kerim’i yakma eylemlerine ilişkin hedeflediği amacı *“İsveç yasalarına ve normlarına uyum sağlamak istemeyen göçmenlere karşı memnuniyetsizliği göstermek ve dine yönelik eleştirisini ifade etmek”* tir. Ayrıca Stram Kurs Partisinin resmî internet sitesinde *“Rasmus Paludan tüm Müslümanlardan nefret mi ediyor?”* sorusuna şu cevap verilmektedir: *“Rasmus Paludan kimseden nefret etmez. Partinin politikası, İslam’ın aptal bir din ve istilacı bir siyasi ideoloji olduğu ve Danimarka’daki Danimarkalılarla asla ama asla uyumlu bir şekilde çalışamayacak olmasıdır. Danimarka’da yaşayan Müslümanların kendi ülkelerine dönmelerini destekleyen parti Stram Kurs partisi ve lideri Rasmus Paludan’dır. Dünyada Müslümanlar için 51 ülke varken, Danimarkalılar için yalnızca bir ülke var. Bu nedenle, İslam’ın Danimarka’da söz sahibi olmaması gerekir”*.²¹

2. Eylemlerin Arka Planını Anlamak

İskandinav ülkeleri olan İsveç, Norveç ve Danimarka yüksek gayrisafi millî hâsıla oranları ile dünya sıralamasında ilk sıralarda yer almaktadır. Bu nedenle dünya çapında bu ülkeler ideal yaşam yeri olarak arzulanan yerlerdendir. Nüfuslarının az olmasının da bu ülkelerin refah seviyesi bakımından liste başı olmalarında büyük katkısı vardır. Bu olumlu ekonomik seviye ve refah göstergelerine ek bir imaj olarak sosyal demokrasinin, insan haklarının ve cinsiyet eşitliğinin tavizsiz mücadelesini verme payesi de dünya insanı için İskandinav ülkelerine verilmiş gibidir. Diğer insanların zihnindeki bu olumlu İskandinav imajı şüphesiz makul görünmektedir. Fakat İskandinavyalı bir insanın, kendi kendini tanımlaması aşamasında ulusal bir kimliği ayrıcalıklı bir vurgu ile değerler manzumesi çerçevesinde kolektif bir inanca çevirmesi, göçmen toplulukların yoğun yaşadığı bu ülkelerde yerli nüfus ve göçmen toplulukları arasında *“biz ve öteki”* kavramlarının derin uçurumunu açığa çıkarmaktadır.²² Zira İskandinav halkları için yazılı olmayan bir anayasa olarak yurttaş olabilmenin temel şartı *“göçmen toplulukların mümkün olduğunca kendilerine benzemesi”* beklentisidir. İskandinav değerleri olarak sunulan

²¹ Stram Kurs Partisi Kurumsal İnternet Sitesi (Erişim 13.12.2022).

²² Musa Gelici, *“Norveç Medyasında Müslüman Kadın’a Bakış: “Tokalaşma Krizi” Haberlerinin Analizi”*, *Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu*, ed. Ali Osman Kurt- Mahmut Samar (Ankara: ASBÜ yayınları, 2021), 40.

ve yurttaş olmanın ön şartı olarak tabulaştırılan, sınırsız ifade özgürlüğü, cinsiyet eşitliği, şeffaflık ve açık toplum ilkeleri, "göçmenler bize benzemelidir" tezini güçlendirmektedir.²³ Batılı hümanist anlayışı tabulaştıran, homojen ve statik bir kültürel korumacılığı içeren bu İskandinav kutsanmış değerler, dokunulmaz ve tartışılmaz kabul edilmektedir. Ayrıca bu ön kabul göçmen toplulukların kendi dini ve kutsal değerlerine sarılmaları durumunda ihlal edilmiş sayılmaktadır. Bu durumda ise ev sahibi toplum tarafından "Müslümanların Batılı değer kodlarına uyumsuzluğu" söylemi köpürtülmektedir.²⁴ Zira modern Batı'nın "ben" ve "öteki" ayırımına yaslı yabancı kavramsallaştırmasında Müslümana bakış kökeni derinlerde olan bir karşı duruşu ilhamla Müslüman bireyi öteki olarak damgalamaya devam etmektedir. Kalın'a göre bu tarihi kökenler çevresinde Batılı anlayış aydınlanma, modernite vb. yaldızlı kavramları büyük öteki olan İslam'ı dışlamak için araçsallaştırmaktadır.²⁵ Bu bakımdan İskandinav toplumları da doğulu-batılı ayırımında İslam ve Müslüman topluma bu zaviyeden bakma alışkanlığını sürdürmektedirler.

2.1. İfade Özgürlüğü Paradoksu

Gerçekte bir sınırlama olmasa da çokkültürlülük politikaları kapsamında İskandinav ülkelerinde göçmen toplumlara verilen kendi kültürlerini yaşama ve yaşatma hakkı, (ironik olarak) sanki toplumun İskandinav değerlerden biri olan 'sınırsız özgürlük' anlayışına katılmaları kaydıyla, ön şartlı olarak verilmiş gibidir. İstisnasız İskandinavya'da yaşayan bütün toplulukların tartışmasız benimseyecekleri bir değer olan 'ifade özgürlüğü' bu yönüyle toplumun üzerinde hassasiyetle durduğu bir konudur. Sosyal demokrasinin kalesi olarak bilinen İskandinav ülkelerde faaliyet gösteren Finlandiya Öz Finler Partisi, İsveç Demokratları Partisi, Danimarka Halkın Partisi ve Norveç İlerleme Partisi İslam düşmanlığının tohumlarını ekmektedir.²⁶ Bu partiler özellikle pro-

²³ Mariama Njai "Racism, A Norwegian Case Study", *CERS Working Paper* (2014), 2: Gelici, Norveç Medyasında Müslüman Kadın'a Bakış, 40.

²⁴ Njai, "Racism, A Norwegian Case Study", 3: Gelici Norveç Medyasında Müslüman Kadın'a Bakış: "Tokalaşma Krizi" Haberlerinin Analizi.

²⁵ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 278.

²⁶ Recep Önal, "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği-Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı", *Kader* 16/2 (2018), 375.

pagandalarını Müslümanların demokratik kodlara uyumsuzluğu söylemi üzerinden yapmaktadırlar. Bununla ilintili olarak son zamanlarda Müslümanların ifade özgürlüğüne ne derece önem verdiğini ölçmek amaçlı yapılan testlerin İskandinavya genelinde rutin bir uygulamaya dönüştüğünü söyleyebiliriz. Bilhassa 2004 yılında, İslam Peygamberinin suretinin tasvirinin yasak olduğunu bildikleri halde bazı karikatüristlerin bilinçli bir şekilde diğer meslektaşlarını onun tahkir edici karikatürlerini yapmaya çağırmaları bu anlamda bir ilk sayılır. Karikatür krizinde görüldüğü üzere asıl amaç bir karikatür yarışması tertiplemek değil, bir yarışma bahanesiyle Müslümanları ve onların peygamberlerini aşağılayarak alenen tahrik etmektir. Örneğin İslam Peygamberinin türban şeklinde bir bez içerisinde bomba taşıdığı karikatür, alenen Hz. Muhammed (sav) ve onun tebliğ ettiği dinin terör ve teröristle ilişkilendirilmesidir. Ya da İslam Peygamberinin hançeri kaldırmış bir pozisyonda, arkasında burka giymiş biçimde duran kadının da burkasının bir parçasıyla o kadının gözlerini kapatması şeklinde çizilmesi, İslam'ın cinsiyet ilişkilerine ve cihat emrine yönelik olumsuz bir eleştiriyi dile getirmektedir.²⁷ Görüldüğü gibi İslam aleyhine yapılan bu türden kışkırtıcı eylem ya da eleştiriler düşünce özgürlüğüne Müslümanların tahammülsüz olduğu ön kabulünü taşımaktadır. Ayrıca İslam için kutsal olan şeylerin kaşınması ve tahrik edilmesi amaçlanmaktadır.

Şüphesiz İskandinav toplumların kodlarında kültürel Hristiyanlık çok baskındır fakat sekülerizm, İskandinav uygulamasında çok daha özel bir konumdadır.²⁸ 'Kutsala karşı yüksek alerji duymak' İskandinav ülkelerin aşırı sekülerist tutumundan kaynaklanıyor olabilir. Fakat burada özgürlük anlayışını baş tacı edinen bir toplumun, beraber yaşadıkları bir grubun bir değeri veya inancı kutsal görmesine karşı yasak koyucu ve dikte edici bir tutumla yaklaşması tuhafır.

Norveçli yazar ve antropolog Eriksen'e göre, bir Müslüman karikatürist İskandinav değerlerini ve Hristiyanlığı aşağılayan karikatürlerini tanınmış bir gazetede yayımlasaydı İskandinav toplumu bundan rahatsızlık duymaz-

²⁷ Thomas Hylland Eriksen, "The Cartoon Controversy And The Possibility Of Cosmopolitanism" (This essay, written in 2007, is so far unpublished) (Erişim 22.11.2022).

²⁸ Peter Lodberg, *Kilise ve Toplum, İskandinav Halk Kiliseleri*, çev. Adnan Bülent Baloğlu (Stockholm: İsveç Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 128.

dı.²⁹ İskandinav toplumu, yazarın da dediği gibi, kendi değerlerine ve dinlerine yönelik tahkir eylemlerinden rahatsızlık duymayabilir ancak bu her toplum için geçerli bir ölçüt değildir ve böyle bir anlayış asla evrenselleştirilemez. İskandinav toplum bu yaklaşımla aslında yazarın özgürlükçü ve çoğulcu anlayışına ters bir asimilasyon talebini seslendirmektedir. Bu iklimin oluşmasında şüphesiz en önemli etken 11 Eylül 2001 sonrası İskandinavya'da açığa çıkan aşırı sağa kayma eğilimidir. Bu, hem Müslüman göçü ve Müslüman göçmenlere bakışı hem de entegrasyona yönelik beklenti biçimlerini etkiledi. Diğer taraftan Müslüman göçü ve onlara dair konuları gündeme sansasyonel eylemlerle getirmek aşırı sağ siyaset için dikkati çekmede fonksiyonel bir araç oldu.

Rasmus Paludan'ın tüm İskandinavya'da 300'den fazla noktada yaptığı eylem biçimi de dikkat çekmenin kolaycılığına işaret ediyor. Burada Danimarka, İsveç ve Norveç polislerinin Paludan'ın eylemine düşünce ve eylem özgürlüğü kapsamında çoğu zaman polis koruma zırhı ile imkân tanınması dine karşı küfrün ya da maneviyata yönelik şiddet içeren eylemlerin de özgürlük anlayışı ile ele alınmasının bir sonucu olarak duruyor.

Antropolog Eriksen'in çalışmalarında sıklıkla telaffuz ettiği "biz ve öteki" dikotomisinde İskandinav ve göçmen topluluklar arasında açığa çıkarılmak istenen temel duygu ev sahibi toplum ve göçmenlerin 'Batılı ve Doğulu', 'Özgürlükçü ve Bağnaz' şeklinde değer farklılığı bağlamında kategorize edilmesine işaret ediyor.³⁰

Öte yandan İskandinav ülkelerde Rasmus Paludan gibi kutsala hakaret eden aşırı sağcıların Kur'an-ı Kerim yakma eylemlerini özgürlüğün düşüncesizce kullanımı şeklinde eleştiren yazarlar da vardır. Fakat bu çıkışmalar kozmopolit bir ideali yücelten, diyalog ve karşılıklı anlaşmayı benimseyen süslü söylemler olarak bir yere kadar işlev görmektedir. Zira bu özeleştiriler de sınırsız ifade özgürlüğü karşısında sınırlılık arz eder. Konu kutsala karşı hakaretin sınırsız eleştiri hakkı ile nitelendirilemeyeceğini dillendirmeye gelince bu özeleştiriler yerini derin bir sessizliğe bırakmaktadır. Paludan olayın-

²⁹ Eriksen, "The Cartoon Controversy And The Possibility Of Cosmopolitanism".

³⁰ Thomas Hylland Eriksen, "Commentary Xenophobic Exclusion and the New Right in Norway", *Journal of Community & Applied Social Psychology* 22 (2012), 207.

da ve daha evvel Danimarka Karikatür krizinde şahit olunduğu üzere, bir İskandinav'ın ifade özgürlüğü olarak anladığı ya da gördüğü şey, ortalama bir Avrupalının anladığı ya da gördüğünden çok farklıdır. İtalya, İspanya ve Polonya gibi koyu Katolik ülkelerde Hristiyan dini ve değerlerine yönelik küfür ve aşağılama kabul edilemez görülürken bunun tam aksi olarak İskandinav anlayış, kendi dinine ve kutsal değerlerine yönelik her türlü hakaret ve saldırıyı ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirebilmektedir. Hâlbuki imza attıkları Avrupa İnsan Hakları Bildirgesi'nin 9. Maddesi de bu gibi olaylar için yaptırımını haizdir.

İskandinav ülkelerde Müslümanların eşitlik, ifade özgürlüğü, hoşgörü ve demokrasiyi sindirme eşiğini test etme amacı taşıyan bu kışkırtmalarla verilmek istenen mesaj sanki şudur: "Bizim ifade özgürlüğümüzü keyfi ve sınırsızca kullanmamıza isterseniz de istemeseniz de saygı duymak zorundasınız, vелеv ki dininize sövsek de!"

Tuhaf bir biçimde Paludan'ın fevkalâde rahatsızlık verici eylemlerine cevaben Müslüman topluluğun duygusal tepkilerini galeyana gelerek, taşkınlık yaparak göstermesinde olayların müessiri olarak Rasmus Paludan konuşulmamaktadır. Medya bu süreçte müessir faili değil, failin eyleminden etkilenen Müslüman toplumu yargılayıcı biçimde haberleştirmektedir. Bu haberlerde ise Müslümanların barbar ve bağnaz, şiddete meyilli ve ifade özgürlüğüne karşı saldırgan oldukları ifade edilmektedir. Medya bu tip durumlarda "*Şiddetin İfade Özgürlüğüne Hükmetmesi*" başlığını seçmektedir. Yani medya böylelikle tahrik edeni değil, tahrik edileni suçlu sandalyesine oturtmaktadır. Nihayetle Müslümanlar ifade özgürlüğü karşısı bağnazlar olarak tanıtılmaktadırlar.³¹

İsveç Malmö'de Paludan'ın Kur'an-ı yakma eylemi sonrası çıkan olaylara dair medya, "*Paludan'ın yaptığı eylemleri Müslümanların hazmetmesini beklediklerini, zira tam da demokrasilerde olması gereken şeyin bu olduğunu*" yani "*dini eleştirme ve alay etmenin de Müslümanlarca bir özgürlük hakkı olarak sindirilmesi gerek-*

³¹ Per Lärka, "Dan Park: "Visar Att Vâld Kan Styra Över Yttrandefriheten", SVT Nyheter (Erişim 6.12.2022).

tiğini" aksi takdirde bu durumun "dinin laik topluma hükmetmesi" olarak anlaşılacağı ifade etmiştir.³²

Bu tip yaklaşımlar zamanla bir tabu hüviyeti kazanmış olan düşünce özgürlüğünün sınırları hakkında konuşmayı zorlaştırmaktadır. Eğer tabu olarak görülen ifade özgürlüğü istisnalar oluşturularak ele alınmazsa, aşırı sağcılar menfur eylemlerini İslam'ı ve Müslümanları kendilerince "anti demokratik, özgürlük karşıtı ve bağnaz" tutum ve yaklaşımlarından ıslah etmenin bir aracı olarak kullanmaya devam edeceklerdir.

2.2. İfade Özgürlüğünün Sınırları

İfade özgürlüğü ile ilgili olarak toplumsal uygulama sınırsız bir ifade özgürlüğünden yana dururken zaman zaman devlet, akliselim ile buna bir sınır koyabilmekte ve doğabilecek kargaşa ve huzursuzluğu önlemek adına eylemlere izin yasağı getirebilmektedir. Nitekim İsveç Krallığı ifade özgürlüğünü "Krallığın güvenliği, kamu arzı, kamu düzeni ve güvenliği, kişilerin itibarı, özel hayatın kutsallığı veya suçun önlenmesi" durumlarında sınırlanabilir kabul etmektedir.³³ Ayrıca Avrupa Birliği'ne yönelik sorumluluklar bakımından da Avrupa Sözleşmesi 10. madde, 2. fıkrada belirttiği üzere ifade özgürlüğü sınırsız değildir. Fakat uygulamada devletin ifade özgürlüğüne mümkün olduğunca müdahale etmemesi esas alınmaktadır. Burada gözetilen denge ifade özgürlüğünü merkezde tutup toplum sağlığını ve çıkarını koruma refleksiyle ifade özgürlüğü ile oluşacak zarara müdahaledir. WINGROVE davası, bu dengeye örnektir. Bu davada İngiltere, bir aziz ile çarınca gerilmiş İsa arasında geçen ve erotik bir durumu anlatan videoya el koymuştur. Avrupa Adalet Divanı'na intikal eden dosyada Divan, İngiltere Krallığı'nın videoları yasaklamasını ifade özgürlüğünün ihlal edilmesi olarak değerlendirmemiştir. Adalet Divanı yapılan müdahalenin film yapımcısının düşünce özgürlüğüne

³² Alfred Larsson - Lindsög Anton, "Yttrandefrihet Eller Hets Mot Folkgrupp?: En Kvalitativ Analys Av Traditionella Kontra Alternativa Nyhetsmediers Gestaltning Av Koranbränningarna I Malmö 2020" (Malmö:Linneuniversitet, 2021), 23.

³³ Johannes Lindholm, "Att Bränna En Helig Skrift: Yttrandefrihetens Gränser," Självständigt Juridiskt Arbete (Malmö: Örebro Universitet Publish, 2022), 22.

değil onun ürettiği içeriğin toplum sağlığına vereceği zarara müdahale olarak değerlendirildiğini beyan etmiştir.³⁴

İsveç Başbakanı Magdalena Andersson'ın Kur'an-ı Kerim yakma eylemlerine Müslüman toplumun verdiği fiziksel tepki sonrası yaptığı açıklamada da bu durum açıkça ortaya konmuştur. "İsveç'te iğrenç şeyler söylemeye hakkınız var. Ayrıca bunlara itiraz etme hakkınız da var. Ama polise taş atmaya asla...".³⁵ Buradan hareketle Rasmus Paludan'ın Kur'an-ı Kerim'i yakma eylemleri yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımlar merkezinde ifade özgürlüğü olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu eylemlerin doğuracağı sonuçların polis ve güvenlik birimlerince değerlendirilerek zaman zaman Paludan'ın eylemlerine izin verilmemesi durumu, eylemcinin ifade özgürlüğüne değil olası sonuçlara yönelik oluşacak zararlara müdahaledir. Dolayısıyla uygulamada da görüldüğü üzere İsveç'te cereyan eden hadiseler üzerinden ifade özgürlüğü ülküsü yazılı olmayan bir anayasa gibi kutsala sövgüyü de eylemi yapanların lehine korumakta ve gerektiği hallerde müdahaleyi ise ikircikli bir politika olarak yedeğinde tutmaktadır.

Son olarak, belirtilmelidir ki bahsi geçen eylemlerin görünürlüğüne sağlayan ortam hep sosyal medya olmaktadır. Dolayısıyla ifade özgürlüğünün sınırlarını çizmek sadece Kur'an-ı Kerim yakma eylemleri için geçerli olmamalıdır. Özellikle anti-İslamist kişilerin gerçek alandan sanal alan olan internet, sosyal medya ve dijital oyun dünyasına kaçışı da dikkatle incelenmeli ve ifade özgürlüğü konusu bu alanlar için de sınır koyucu olmalıdır. Zira çevrimiçi alan, giderek aşırılıkçı ideolojilere ifade özgürlüğü alanı açmaktadır ve bugün bu mecralar terör saldırılarının motivasyon kaynaklarına mekanlık eden başlıca alanları oluşturmaktadır. İslam karşıtı saldırı ve eylemleri yapanları inceleyen araştırmalarda ne yazık ki saldırganların eylemlerini dijital oyunlara öykünerek gerçekleştirdiği doğrulanmaktadır.³⁶

³⁴ Lindholm, "Att Bränna En Helig Skrift: Yttrandefrihetens Gränser" (2022), 24.

³⁵ Dagens Nyheter News (Erişim12.12.2022).

³⁶ Fikriye Çelik - Ebru Davulcu, "İslamofobi'nin Post Hakikat Dönemde Görünümü: Yeni Zelanda Saldırısı'nda Dijital Oyun İzleri", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2022), 334.

Sonuç

Tüm Avrupa'da son yıllarda siyaset sosyolojisinde açığa çıkan sağa hatta aşırı sağa kayma eğilimi İskandinavya genelinde karşılık bulmuştur. 2001 yılı ABD terör saldırısı ve 2011 yılı Norveç Breivik terör saldırısı İskandinavya genelinde aşırı sağ siyaset ivme kazanmış ve göçmen rahatsızlığı şeklinde daha evvel dile getirilen görece naif çıkışlar, yerini doğrudan Müslüman toplumun ve İslam'ın nefret objesi olarak hedef gösterildiği düşmanlık içeren ırkçı eylemlere bırakmıştır. 2018 yılında İsveç'te iktidarın bir parçası olmayı başaran aşırı sağ siyasetin temsilcisi "İsveç Demokratları Partisi" nin söylemleri bile aynı dünya görüşünü benimseyen yeni nesil aşırı sağ siyasetçilerce cılız bulunmuştur. Daha aksiyoner olma yönüyle ve sahada Müslümanları kışkırtma becerisi ile Stram Kurs Partisi ve onun lideri Rasmus Paludan İslamofobi'yi tırmandırma ve Müslümanları nefret objesi haline getirme hususunda aşırı sağcılara yeni bir eylem yöntemini göstermiştir.

Paludan'ın ırkçı düzeyde bir tahrik ve aşağılama ile üstelik İsveç devlet makamlarının izni ve koruması altında, bir çeşit seremoni icra eder gibi eylemini yapması, toplumda tartışmayı farklı boyutlara taşımıştır. Zira tartışmalarda önde tutulan şey "*Rasmus Paludan'ın eyleminin Müslüman toplumu incittiği*" değil, "*Müslümanların ifade özgürlüğüne tahammülsüzlüğü*" olmuştur.

Yukarıda geniş biçimde ifade ettiğimiz üzere 'biz ve öteki' şeklinde İskandinav toplumlarında açığa çıkan değer ayrışması Müslüman toplumun batılı kültürel kodları benimsemediği müddetçe uygar olamayacağını ve alt seviye bir toplum olarak kategorize edileceğini gösteriyor. Burada ifade özgürlüğü bahane edilerek Müslümanları uygarlık testine tabi tutma alışkanlığı Rasmus Paludan gibi kişilerce yapılan her eylemde; İslam'ın klan kültürü olduğu, Müslümanların ifade özgürlüğüne ve eleştiriye tahammül edemediği iddialarını yeşertmektedir.

Hâlbuki Avrupa İnsan Hakları Bildirgesi'ne göre ifade özgürlüğü sınırsız değildir. Paludan'ın yaptığı eylemin bir ırkçılık biçimi olarak görülüp İsveç devleti tarafından engellenmesi gerekmektedir. İsveç devletinin bu gibi eylemlerin iç barışa zarar verdiğini görmesi ve bu tarz eylemlerin toplumun geleceği ve Müslüman toplumun entegrasyon sürecine bariyer teşkil edeceği düşüncesiyle ifade özgürlüğünün kapsamını sınırsız tutma alışkanlığından

vazgeçmesi gerekmektedir. Bunun için İslamofobi ile mücadele bağlamında resmî makamlara ve sivil oluşumlara büyük görev düşmektedir. Müslümanların ifade özgürlüğü bağlamındaki konuya dair bakışı ev sahibi topluma anlatılmalı, suça ve kışkırtmaya prim veren ve ifade özgürlüğünü buna paravan olarak kullanmak isteyen aşırı sağcı siyasetçilere karşı toplum uyarılmalıdır. Aksi takdirde ifade özgürlüğü ülküsünü çok kullanışlı bir enstrüman olarak görüp, yazılı olmayan bir anayasa gibi gerektiğinde onu kutsala sövgüye karşı koruyucu kalkan yapmak, toplumsal barışa yönelik yıllar içerisinde edinilmiş kazanımlara büyük zararlar verecektir.

Kaynakça

Anders Behring Breivik's Complete Manifesto "2083 - A European Declaration of Independence". Erişim 15. 01. 2023 <https://publicintelligence.net/anders-behring-breiviks-complete-manifesto-2083-a-european-declaration-of-independence/>

Audrey, Oslera - Lybaek, Lena, "Educating 'the New Norwegian We': An Examination of National and Cosmopolitan Education Policy Discourses in the Context of Extremism and Islamophobia", *Oxford Review of Education* 40/5 (2014), 543-566.

Bangstad, Sindre. "Terror in Norway", *American Anthropologist* 114/ 2 (2012), 351-353.

Bangstad, Sindre. *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Barın, Hilal. *Tedirgin Nefret: İslâmofobi ve DAES*. Ankara: Tezkire Yayıncılık, 2016.

Canatan, Kadir. "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım." *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* (2007), 19-62.

Çelik, Fikriye - Davulcu, Ebru. "İslamofobi'nin Post Hakikat Dönemde Görünümü: Yeni Zelanda Saldırısı'nda Dijital Oyun İzleri". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2022), 315-340.

Dagens Nyheter News. Erişim 12.12.2022 <https://www.dn.se/sverige/statsministern-de-ansvariga-maste-domas/>

- Dagens Nyheter News "Stenkastning mot polisen i Malmö". Erişim 16.01 2023
<https://www.dn.se/sverige/ny-koranbranning-planerad-i-landskrona/>
- Elisabeth, Eide vd. "After the 22 July Terror in Norway: Media Debates on Freedom of Expression and Multiculturalism". *Nordic Journal of Migration Research* 3/4 (2013), 187-196.
- Eriksen, Thomas Hylland "The Cartoon Controversy And The Possibility Of Cosmopolitanism". Erişim 22.11.2022 (This essay, written in 2007, is so far unpublished) <https://silo.tips/download/the-cartoon-controversy-and-the-possibility-of-cosmopolitanism>
- Eriksen, Thomas Hyll "Commentary Xenophobic Exclusion and the New Right in Norway", *Journal of Community & Applied Social Psychology* 22 (2012), 206-209.
- Gelici, Musa. Norveç Medyasında Müslüman Kadın'a Bakış: "Tokalaşma Krizi" Haberlerinin Analizi. *Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu*. Ed. Ali Osman Kurt- Mahmut Samar, Ankara: Asbü Yayınları, 2021.
- Henkel, Heiko. "The Political Anthropology of Scandinavia after July 22, 2011". *American Anthropologist* 114/2 (2012), 353-355.
- Islamophobia: A Challenge for Us All (1997), "Commission on British Muslims and Islamophobia", London: Runnymede Trust, 1-4.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kirchick, James. "Mocking Justice in Norway. The Breivik Trial Targets Contrarian Intellectuals". *World Affairs* (2012), 75-81.
- Larsson, Alfred - Lindskog, Anton. *Yttrandefrihet Eller Hets Mot Folkgrupp? En Kvalitativ Analys Av Traditionella Kontra Alternativa Nyhetsmediers Gestaltning Av Koranbränningarna I Malmö 2020*. Malmö: Linneuniversitet, 2021.
- Lärka, Per "Dan Park: "Visar Att Våld Kan Styra Över Yttrandefriheten", SVT Nyheter. Erişim 06.12 2022

<https://www.svt.se/nyheter/lokalt/skane/dan-park-ska-overklaga-polisens-beslut>.

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. çev. Kollektif. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Lindholm, Johannes. Att Bränna En Helig Skrift: Yttrandefrihetens Gränser. Självständigt Juridiskt Arbete, Malmö: Örebro Universitet Publish, 2022.

Lodberg, Peter. "Kilise ve Toplum", *İskandinav Halk Kiliseleri*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. Stockholm: İsveç Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Madsen, Popp - Ask, Benjamin "Derfor Skal Stram Kurs Ikke Forbydes, Selv Om Rasmus Paludan Er Fascist." Information (2019).

Njai, Mariama. "Racism, A Norwegian Case Study", CERS Working Paper (2014),1-12.

Önal, Recep. "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği-Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı", *Kader* 16/2 (2018), 373-403.

Paludan, Rasmus. "Muslimer skal ikke integreres - de skal sendes hjem", Information News. Erişim 06.12.2022 <https://www.information.dk/debat/2019/05/rasmus-paludan-muslimer-integreres-sendes-hjem>.

Svt Nyheter News "Polisens nota efter Paludans möten: 43 miljoner". Erişim 15.01.2023 <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/polisens-nota-efter-paludans-moten-43-miljoner>

Svenska Yle News "Oroligheter I Sverige För Tredje Dagen I Rad På Grund Av Koranbränning" Erişim 15.01.2023 <https://svenska.yle.fi/a/7-10015519>

Sorgenfrei, Simon et al. "Koranbränningar I Malmö Och Stockholm: En Rapport Om Polisens Arbete Med Fokus På Samverkan Med Muslimska Trossamfund", *IMS Rapport* 4 (2022), 1-32.

- Svt Nyheter News "Detta är Stram Kurs partiledare Rasmus Paludan"
<https://www.svt.se/nyheter/inrikes/vem-ar-rasmus-paludan-partiledare-for-stram-kurs>, Erişim:(15.01.2023).
- Stram Kurs Partisi Kurumsal İnternet Sitesi. Erişim 13.12.2022
<https://stramkurs.dk/vores-politik/politisk-grundlag/>
- Stram Kurs Partisi Kurumsal İnternet Sitesi. Erişim 13.12.2022
<https://stramkurs.dk/om-os/oss/>
- Turner, Emily Graham. "Breivik is my Hero": the Dystopian World of Extreme Right Youth on the Internet". *Australian Journal of Politics and History* 60/ 3 (2014),416-430.
- Yıldız, Huriye vd. "Yeni Zelanda Terör Saldırısı Özelinde İslam Karşıtlığı". *Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu Akademik Dergisi* 2 (2019), 107-125.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1143-1164

İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr
A Person Between Faith and Nifaq Muattib b. Kushayr

Öznur HOCAOĞLU

Dr. Öğrt. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD,

Dr. Lecturer, Manisa Celal Bayar University,

Faculty of Theology, Department of Islamic History and Art

oznur.hocaoglu@cbu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2204-6491

DOI: 10.47424/tasavvur.1343513

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Hocaoglu, Öznur. "İman ve Küfür Arasında Bir Şahıs: Muattib b. Kuşeyr". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1143-1164.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1343513>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makalede Hz. Peygamber zamanında yaşamış olan Muattib b. Kuşeyr isimli şahıs ele alındı. Problemlı davranışlar sergilediği için münafık olduğu öne sürülen bu zat hakkındaki iddialar tartışıldı. Muattib b. Kuşeyr'in birçok tarihi olayda rol alması ve birden fazla ayetin inmesine sebep olarak gösterilmesi onun hakkındaki görüşleri değerlendirmeyi gerekli kıldı. Çalışma multidisipliner bir anlayışla yapıldı. İslam tarihi, ensâb, tabakat, tefsir ile hadis kaynaklarına müracaat edilerek Muattib b. Kuşeyr hakkında bilgi veren rivayetler ortaya konuldu ve bunlar kronoloji de göz önünde bulundurularak analiz edildi. Önce "Muattib b. Kuşeyr'in Münafık Olduğuna Delalet Eden Olaylar" başlığı altında onun yer aldığı olaylar ve hakkında inen ayetler çerçevesinde söz ve tutumları tahlil edildi. Böylece kişiliğine dair bütüncül bir bilgiye ulaşıktan sonra Muattib'in münafık olmadığı yönündeki görüş değerlendirildi. Ardından Muattib'in önce münafık iken sonra tevbe ettiği iddiası incelenerek neticeye ulaşıldı.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Muattib b. Kuşeyr, Hz. Peygamber, Münafık, Nifak.

Abstract

The subject of this article is a person named Muattib b. Kushayr, who lived in the time of the Prophet. Allegations about this person, who was claimed to be a hypocrite (*munafiq*) because he exhibited some problematic behavior, have been discussed. The fact that Kushayr took part in many historical events and was cited as the reason for the revelation of more than one verse (*āyah*) made it necessary to evaluate the opinions about him. The study has been conducted with a multidisciplinary approach. By consulting Islamic history, ansâb, tabaqât, tafsir and hadith sources, narrations providing information about Muattib b. Kushayr were put forward. These (narrations) were analyzed taking into account chronology. In the paper, first, his words and attitudes were analyzed within the framework of the events in which he took part and the verses revealed about him, under the title of "Events That Show That Muattib b. Kushayr was a Hypocrite". Thus, after obtaining holistic information about his personality, the opinion that Muattib was not a hypocrite

was evaluated. After that, the conclusion was reached by examining the claim that Muattib was first a hypocrite and then repented.

Keywords: Islamic History, Muattib b. Kushayr, Prophet (pbuh), hypocrite (*munafiq*), hypocrisy (*nifaq*).

Giriş

Çalışmamızın ana kavramlarından biri olan “Münafık” kelimesi, iman etmediği halde küfrünü gizleyip kendini mü’min olarak gösteren insanlar için kullanıldığı gibi imanı bir türlü kalbine hâkim kılamayan, iman ve küfür arasında gidip gelen insanlar için de kullanılan bir terimdir.¹

Muattib b. Kuşeyr, münafık olup olmadığına dair tartışmalar ve hakkında indiği söylenen ayetler sebebiyle dikkatimizi çeken bir şahıstır. Tarih okumalarımız sırasında nifak alameti kabul edilen birçok söz ve davranışın ona isnad edildiğini görmemiz, bu ithamların doğru olup olmadığını araştırma ihtiyacı duyup bu çalışmayı yapmamıza sebep oldu. Onun hakkında yapılmış müstakil bir çalışma bulamadık. Siyer, ensab, tabakat, hadis ve tefsir alanındaki kaynaklardan ona dair bilgileri tespit edip mukayese ve tahlil ederek disiplinler arası bir çalışma yaptık.

Makalemize konu olan Muattib b. Kuşeyr b. Müleylin b. Zeyd b. Utaf b. Dabia, Evs kabilesinin Amr b. Avf koluna mensuptur. Ensar’dan olduğu kabul edilir ve Benî Mahzûm’un anlaşmalıdır.² Araştırmamız esnasında onun doğum-ölüm tarihleri, ailesi, mesleği gibi kişisel bilgilerine ulaşamadık. Sadece İbn Sa’d (öl. 235/845), ölümü ile soyunun kesildiği bilgisini vermektedir.³

Muattib b. Kuşeyr’in Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn, Tebuk savaşlarına katıldığı rivayet edilmektedir. Ayrıca Benî Kurayza’nın cezalandırılması ve Mescid-i Dırar olaylarında ismi geçmektedir. Öte yandan el-Bakara 2/8; Âli-

1 Hülya Alper, "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/564.

2 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtu’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 3/353; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu’cemu’l- Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es- Seyfi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/166, (3017).

3 İbn Sa’d, *Tabakâtu’l-Kübrâ*, 3/353.

İmrân 3/154; et-Tevbe, 9/75,76,77; el-Ahzâb, 33/10,12,13,15 ayetlerinin onun hakkında indiği ifade edilmektedir.⁴

Makalemizde, bu olaylar ve ilgili ayetler çerçevesinde Muattib b. Kuşeyr'in münafık olup olmadığını değerlendirmeye çalışacağız. Yer verdiğimiz örnek olayları, kronolojik olarak sıralayıp münafıkların karakter özellikleri çerçevesinde ele alacağız.

1. Muattib b. Kuşeyr'in Münafık Olduğuna Delalet Eden Olaylar

1.1. Allah'a Teslim Olmaması

Münafıkların belirgin özelliklerinden biri, iman ile küfür arasında gelgitler yaşamaları ve bunun tezahürü olarak da zor zamanlarda Allah'a teslim olmamalarıdır.⁵ Muattib b. Kuşeyr hakkında indiği kabul edilen Âl-i İmrân, 3/154. ayetin iniş sebebi olarak anlatılan olayda bu durumu net olarak görmekteyiz. Şöyle ki, Zübeyr b. Avvâm (öl.36/656), Uhud savaşında müslümanlar bozguna uğrayıp kayalıklara çekildiği zaman Muattib b. Kuşeyr'in "Bu işten bize bir şey olsaydı burada öldürülmezdik." dediğini işittiğini ve Allah'ın Muattib hakkında, onun sözlerinin aynen geçtiği "Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; "Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok" diyorlardı. De ki: "Bütün iş, Allah'ındır." Onlar sana açıklamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: "Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı burada öldürülmezdik." (Âl-i İmrân, 3/ 154) ayetini indirdiğini anlatmaktadır.⁶ Vâkıdî (öl.207/823), bu sözün sahibinin

⁴ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-arabi, 1423/2002), 1/337, 2/282, 3/451; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Daru'l Kitabî'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/128; Hasan Tahsin Emiroğlu, *Esbab-ı Nuzûl*, (Konya, Kuzucular Ofset), 2/193, 9/182.

⁵ "Arada bocalayıp duruyorlar ne onlara ne bunlara! Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın." en-Nisâ, 4/143. Ayrıca bk. et-Tevbe, 9/45.

⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahhate (Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423), 1/308; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1409/1989), 1/296; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Mahmud Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 7/323; Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-

Muattib b. Kuşeyr olduğunun ittifakla kabul edildiğini ifade etmektedir.⁷ Muattib, bu sözü söylemek sureti ile Allah'ın Hz. Peygamber'e ve ashabına yardım etmeyeceğine, Müslümanların bir zafer elde edemeyeceklerine dair inancını bir başka deyişle Allah'a teslim olmadığını izhar etmiştir. Öte yandan ayetin baş kısmında "(Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi." şeklinde belirtilen emniyet uykusunun kesin inananlara verildiği, kalbinde şüphe olanlara ve münafıklara verilmediği, onların ölüm korkusu içinde kalplerinde olanı dışa vurdukları, Allah hakkında cahilce zanlarda buldukları bildirilmektedir.⁸ Bu izah da o esnada uyku verilmeyenlerden olan Muattib'i münafık grubuna dahil etmektedir.

1.2. Hz. Peygamber'e İman Etmemesi

Münzir, *Kitabu tefsiri'l-Kur'an*, thk. Said b. Muhammed es-Said (Medine, Daru'l-Me'sur, 1423/2002), 2/455; Taberânî, *Mu'cemu'l- Kebir*, 3/166, (3017); Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Hatim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l- azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve'ssahâbe ve't-tâbi'în azim*, thk: Esad Muhammed et-Tayyib, (Suudi Arabistan, Mektebetü Nizar Mustafa, 1419/1999) 3/795; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Beyrut: 1413/1993), 1/258; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delailü'n- nübüvve*, thk. Abdalberr Abbas, (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1406/1986), 1/487; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, (Beyrut: Daru't-Turasi'l-Arabi, 1420/2000), 1/525; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-'aziz*, thk: Abdüsselam Abdüşşafîi (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîyye,1422/2022), 1/529; Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl* (Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1407/1987), 1/428; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, , *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahabe*, 5/216; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb* (Kahire: Daru'l-Kutub, 1423/2003), 17/119; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyerü a'lamü'n-nübela* (ys. Müessesetü'r-Risale, 1405/1985),1/418; Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ' u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1419/1999), 13/64; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye), 3/95.

⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/324.

⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/296; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1365/1955), 2/115; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/320.

Muattib b. Kuşeyr, Hendek kuşatması sırasında da münafık olduğu izlenimi uyandıran birden fazla sahne ile karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in nübüvveti hakkında insanlarda şüphe uyandırmaya ve onu küçük düşürmeye çalıştığını, en azından Allah Resulü'ne saygı duymadığını düşündüren şu olaydır: Hendek kazımı esnasında Hz. Peygamber'in Müslümanları motive etmek için onları Yemen, Fars ve Rum diyarlarının fethi ile müjdelediğini duyan Mu'attib b. Kuşeyr'in "Muhammed bize Kisra ve Kayser'in hazinelerini vadediyor, oysa biz korkudan tuvalet ihtiyacımızı gidermeye bile gidemiyoruz. Allah ve Resulü bize boş vaatlerde bulunuyor." dediği nakledilmektedir.⁹ Diğer bir rivayette ise Medine muhasara edilip de insanların korkusu artınca Hz. Peygamber'in askerlerin endişesini gidermek için "Şüphesiz Kabe'yi tavaf edip anahtarlarını alacağım. Allah, Kisra ve Kayser'i helak edecek ve malları Allah yolunda harcanacaktır." buyurduğunu, savaşın ve kuşatmanın yoğunlaştığı zaman Muattib'in bu müjdeye binaen mezkur sözü söylediği anlatılmaktadır.¹⁰ Bunun üzerine "...*Hani münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar, 'Allah ve Resulü bize, ancak aldatmak için vaatte bulunmuşlar.' diyorlardı.*" şeklindeki Ahzab suresinin 10-12. ayetlerinin indirildiği ve Medine muhasara edilip durum zorlaşınca, münafıkların kalplerindeki kin ve şüpheyi bu şekilde izhar ettikleri bildirilmektedir.¹¹

⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/460; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/222, 246; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l müllük*. (Beyrut: Daru't-Turas, 1387/1977), 2/569; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1996), 1/276; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 3/166 (3017); Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/527; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Daru'l Kutubî'l Arabî, 1418/1997), 2/66; Zehebî, *Siyer*, 1/190; Hüseyin b. Muhammed Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*, (Beyrut: Daru Sadr, trs.), 1/483.

¹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/477-478; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/460; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünen-i Kübrâ*, (Merkezu Buhusî'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1431/2011), 9/54 (17863); et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/218; Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l uyûn* (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye), 4/381; O *Târîhu'l-hamîs*, 1/483.

¹¹ Söz konusu bu ayette geçen "*kalpte ki hastalık*" hakkında müfessirler, şüphe, nifak, şirk ve kin gibi çeşitli yorumlar yapmaktadırlar. Buna bağlı olarak da ayette ifşa edilen sözün, münafıklar, Beni Selime münafıkları, Evs b. Kayzi, Muattib b. Kuşeyr tarafından söylendiğine dair farklı haberler nakledilmektedir. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*,

1.3. Toplumda Nifak Çıkarması

Münafıkların Kur'an-ı Kerim'de zikredilen özelliklerinden biri de toplumda nifak çıkarmaktır.¹² Muattib b. Kuşeyr ve onun gibi düşünenlerin Hendek kuşatması esnasında cephedeki askerlere "Burada (Muhammed'in saflarında) işiniz yok. Şehre dönün!" diyerek orduyu bölmeye çalıştıkları nakledilmektedir.¹³ Ahzab suresinin 13. ayetinin de "Onlardan bir grup, "Ey Medineliler! Sizin işiniz burada durmak değildir, hemen dönün." diyorlardı..." şeklinde bu olaya telmihte bulunduğu bildirilmektedir. Müfessirler, münafıkların bu sözü ölüm korkusunun yanı sıra "Muhammed'in yanında yer almayın." manasında söylediklerini ifade etmektedirler.¹⁴ Muattib b. Kuşeyr'in müslümanların büyük bir düşman ordusu tarafından kuşatıldığı ve insan gücüne çok ihtiyaç duyulan bir zamanda cepheyi terk etmekle kalmayıp diğer askerleri de bu yönde teşvik etmesi, bize bu davranışın sadece ölüm korkusu ile ortaya çıkan insani bir zaaf olmayıp bilinçli yapılan bir nifak hareketi olduğu izlenimi vermektedir.

1.4. Düşmanı Dost Edinmesi

Muattib b. Kuşeyr'in problemleri davranışlarından bir diğeri de Benî Kurayza'nın cezalandırılması esnasında ortaya çıkmaktadır. Hendek savaşı esnasında Müslümanlara ihanet eden Benî Kurayza hakkında ölüm hükmü verilir. Hz. Peygamber, bu hükmü veren Sa'd b. Muaz'ı, "Sen Allah'ın hükmü ile karar verdin." diyerek onayladığı halde Muattib'in, "Vah onların kötü sabahına vah!" diyerek üzüldüğü nakledilmektedir.¹⁵ Bir müminin Allah ve Resu-

3/477-478; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/195; Maturidi 8/361-362; Maverdî, *en-Nüket ve'l uyûn*, 4/381; Begavî, *Mealimü't tenzîl*, 3/ 620-621; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/527; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr* 3/451; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğabe*, 2/66; İsmail b. Ömer b. İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l-Azim*, thk.: Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beirut: Dâru'l Kitabi'l-İlmiyye, 1419/1998), 6/348.

¹² et-Tevbe, 9/47.

¹³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/494.

¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/246; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/224; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, (Dâru'l Kitabi'l-İlmiyye, Beirut: 1426/2005), 8/361-362; Maverdî, *en-Nüket*, 4/381-382; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/452.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Meğâzî'n- Nebeviyye*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 82; Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, 2/511- 512; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/240; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 2/57; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/248.

lü'nün razı olduğu bir hüküm karşısında böyle bir tutum sergilemeyeceğini, can düşmanları ile iş birliği yapan bir topluluğun akibetine bu kadar üzülme-yeceğini düşünmekteyiz.¹⁶

1.5. Hz. Peygamberi İtham Etmesi

Muattib b. Kuşeyr'in zamanla nifakının daha da arttığını, Allah Resulü'ne karşı pervasızlaştığını görmekteyiz. Buhari'de yer alan bir rivayette Allah Resulü, Huneyn ganimetlerini taksim ederken bir adamın "Bu adil bir taksim değil ve bu taksimle Allah'ın rızası gözetilmiyor." dediği, bu sözün Allah Resulüne haber verildiği ve onun "Allah ve Resulü adil değilse kim adil? Allah Musa'ya rahmet etsin. Ona daha çok eziyet edildi de o sabretti." dediği nakledilmektedir. Buhari, bu kişinin ismini vermemiştir ama ondan önce Vâkıdî, bu olayı zikrederek bu adamın Muattib olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Muattib'in bu davranışının altında yatan sebep mala düşkünlük olabileceği gibi insanların gözünde Hz. Peygamber'in adaletine gölge düşürmek de olabilir.

1.6. Sözünde Durmaması ve Allah Yolunda İnfak Etmemesi

Muattib b. Kuşeyr'in münafık denince akla gelen ilk vasıflardan olan sözünde durmama huyu olduğu da bildirilmektedir.¹⁸ Bunun yanı sıra onun

¹⁶ Bk. e-Ahzab, 33/36; el-Mâide, 5/51.

¹⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/949; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resulillah ve sünenihi ve eyyenihi: sahihu'l-buhârî*, (Daru Tavki'n-necat, 1422/2002), 4/95 (3150). Eserin tahkikini yapan Mustafa el-buğa bu adamın Muattib olduğunu belirtmektedir.; Ahmed b. Muhammed Kastallani, *İrşadu's-sâri li-şerhi sahihi'l-nehari*, (Matbaatü'l-kübra, Mısır, 1903), 3/385 (3405); 6/414 (4334); 9/ 44 (6057); 9/195 (6334). Bünyamin Erul, rivayetlerde "Bir adam.../sahabeden biri..." şeklinde meçhul bırakılma sebeplerinden birinin bu kimselerin münafıklardan olması olduğunu zira Hz. Peygamber zamanında münafıkların kimliklerinin deşifre edilmediğini, tavırlarından dolayı şüphe edilse de onlara müslüman muamelesi yapıldığını açıklamaktadır. Bu rivayeti de örnek olarak vermektedir. Bünyamin Erul, "Cehaletu'r-Ravi" Açısından Sahabenin Durumu", *İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi/İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe- Sahabe Kimliği ve Algısı*, (27-28 Nisan 2013), 175.

¹⁸ "Andolsun ki, onlar, daha önce geri dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi. Allah'a verilen söz ise sorumluluğu gerektirir." şeklindeki Ahzab suresi 15. ayette bahsedilenlerin Uhud sonrası müslümanlar hakkında ayetler inince, bir daha düşmandan kaçmayacağız deyip de Ahzab savaşında cepheden kaçan Muattib b. Kuşeyr veya Salebe b.

Allah yolunda infak etmediği de görülmektedir. Hz. Peygamber, Tebük seferine hazırlanırken ordunun erzağını temin için sadaka verilmesini emreder. Münafıkların çoğu bu emre itaat etmezler. Bu olay üzerine inen Tevbe suresi 75. ayette “Onların içinde öyleleri var ki, “Allah bize lütuf ve kereminden bahşederse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz” diye Allah’a söz vermişlerdi.” şeklinde sözlerinde durmadıkları için kınanan kimselerin münafıklardan Sa’lebe b. Hatib veya Muattib b. Kuşeyr olduğu ifade edilmektedir.¹⁹

Öte yandan Hz. Peygamberin bu emri karşısında, varlıklı Müslümanlar büyük miktarlarda katkıda bulunur, yoksul Müslümanlar da güçlerinin yettiği kadarını infak eder. Münafıklar, çok verenleri gösteriş yapmakla itham ederken bir avuç hurma getiren Ebu Akil ile de “Allah ve Resulü’nün senin bir avuç hurmana ihtiyacı yok.” diyerek alay ederler. Kaynaklarda Müslümanlara dil uzatanların Muattib b. Kuşeyr ve arkadaşları olduğu ve haklarında “Sadakalar konusunda müminlerden hem gönüllü olarak fazla fazla verenlere hem de daha fazla verecek bir şey bulamayanlara dil uzatıp onlarla alay edenleri Allah maskaraya çevirecektir. Onlar için elem verici bir azap da vardır.” (Tevbe, 9/79) ayetinin indiği zikredilmektedir.²⁰

Zorluk seferi olarak da adlandırılan Tebük seferinin hazırlık aşamasında Müslümanlar bir kıtlıktan henüz çıktıkları için Hz. Peygamber genel bir seferberlik ilan etmişti.²¹ Böyle hassas bir zamanda Muattib’in bu emri kulak ardı edip bir yandan da infak eden Müslümanlarla alay ederek morallerini bozması onun nifak içinde olduğunu düşündürmektedir.

Hatib olduğu yönünde haberler vardır. Bk: Vakıdı, Meğazi, 2/495; İbn Hişâm, es-Sire, 2/246; Taberî, Câmiu’l-beyân , 20/228-229; Maturidi, Te’vilatu’l-Kur’an, 8/363; İbnu’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, 3/453.

¹⁹ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 3/1069- 1070; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/552; Belâzürî, *Ensâb*, 1/276; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/374; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâti el-Endelûsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk: Abdüsselam Abdüşşafîi, (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye,1422/2022), 3/61; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakatü’l-)meşâhîr ve’l-a’lâm*, (Daru’l-Garbi’l-İslami, 2003). ,1/276; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, (Tunus: Daru’t-Tunusiyye, 1404/1984), 10/272.

²⁰ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 3/1069- 1070; İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/552; Ahmed b. Muhammed Kastallani, *İrşadu’s-sari li-şerhi sahihi’l-nehari*, (Mısır: Matbaatu’l-Kübra, 1903), 3, 6,9.

²¹ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 3/1023.

1.7. Hz. Peygamber'e Suikast Düzenlemesi

Muattib b. Kuşeyr'in adının geçtiği bir başka olay da Tebuk seferi esnasında Allah Resulüne düzenlenen suikast girişimidir. Şöyle ki kendilerine ashab-ı akabe denen ve sayıları on iki veya on beş olarak rivayet edilen bir grup münafık, gece dar bir boğazdan geçerken Allah Resulünü devesinden düşürüp öldürmek için anlaşırlar. Hz. Peygamber'in bu tuzaktan haberi olur ve tedbirini alır. Orduyu vadiye yönlendirip kendisi Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) ve Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) ile dar bir boğaza girer. Münafıklar da peşinden boğaza girince Huzeyfe onlara saldırır. Planlarının ortaya çıktığını anlayan münafıklar, gecenin karanlığından da istifade ederek kaçarlar. Münafıklardan bahseden Tevbe suresinin 74. ayetindeki "...başaramadıkları o işe yeltenmişlerdi..." ifadesinin bu girişime işaret ettiği zikredilir.²² Kaynaklarda Muattib b. Kuşeyr'in adı da ashab-ı akabe arasında zikredilmektedir.²³ Bu rivayet, Muattib b. Kuşeyr'in nifakının tescili gibidir. Allah Resulünün canına kasteden bir insanın Müslüman olduğunu düşünmek mümkün değildir.

Öte yandan Hz. Peygamber'in ve müminlerin münafıkların kimler olduğunu bilip bilmedikleri ihtilaflı bir konudur. Münafıkların kimliklerinin bilinmediğini savunan alimler²⁴ olduğu gibi Nebi'nin münafıkları bildiği ve bazı sahabesine (Huzeyfe b. Yeman) haber verdiği veya ashabın içlerindeki münafıkları tanıdığı ama ifşa etmediği de nakledilmektedir.²⁵ Başta Tevbe suresinin ilgili ayetleri olmak üzere birçok ayette münafıkların karakterleri, iç

²² Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1068; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Daru'l-Fikr, 1406 /1986), 5/20; Muhammed b. Yusuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fi sireti hayri'l-ibad*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 5/466; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 5/323; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 2/254.

²³ Taberânî, *Mu'cemu'l- Kebir*, 3/166, (3017); İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/138; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Daru'l Kitabi'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/182.

²⁴ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/354; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 2/263; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüda*, 10/475.

²⁵ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*(*Bir Haricî/İbadî Klasiği*), terc: Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 52; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/522; Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/105; Zehebî, *Tarih*, 1/430.

dünyaları, davranışları ve sözleri açıklandığı için Hz. Peygamber'in ve ashabının münafıkların hepsini olmasa da bir kısmını tanıdıklarını tahmin etmekteyiz. Ancak onların iman etme ihtimalini yok etmemek, toplumun dışına itip diğer İslam düşmanları ile güçlerini rahatlıkla birleştirmelerine fırsat vermemek gayesiyle münafıklıklarını ifşa etmediklerini düşünmekteyiz. Bununla birlikte biz o günün olaylarını daha iyi okumak ve ayetleri doğru anlamak için Muattib b. Kuşeyr'in durumunu netleştirme ihtiyacı hissettik.

1.8. Mescid-i Dırar'ı İnşa Edenlerden Olması

Bunun dışında, onun münafıkların örgütlenmesi için bizzat çalıştığı görülmektedir. Zira *"Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârcılıklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır. 'Amacımız sadece iyi bir şey yapmaktı' diye de yemin edecekler. Allah şahit, onlar kesinkes yalancıdır-lar."* (et-Tevbe 9/107) ayetinde haber verilen Mescid-i Dırar'ı inşa edenlerden ve Tebük dönüşünde Nebi'ye gelip açılışını yapması için ricada bulunan münafıklardan biri olduğu rivayet edilmektedir.²⁶

1.9. Hz. Peygamber'in Emrini Çiğnemesi

Muattib b. Kuşeyr'in yer aldığı bir başka olay ise Allah Resulü'nün emrine açıkça muhalefet etmesidir. Şöyle ki Tebük seferi dönüşü su sıkıntısı çekilen bir esnada Hz. Peygamber, yollarının üstünde suyu az bir kaynağın olduğunu bildirir ve kimsenin kendisinden önce o suya dokunmamasını emreder. Buna rağmen aralarında Muattib b. Kuşeyr'in de bulunduğu dört münafık önden gidip suyu içer. Durumu öğrenen Allah Resulü'nün onlara çok kızdığı hatta beddua ettiği rivayet edilmektedir.²⁷

2. Muattib b. Kuşeyr'in Münafık Olmadığı İddiası

²⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1045-1047; Belâzürî, *Ensâb*, 1/276; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, 4/155; Zehebî, *Tarihu'l İslam*, 1/276.

²⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3/1039; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/527; Taberî, *Târîhu'l-ümmem*, 3/109; İbnü'l-Esir, *el-Kamîl*, 2/149; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/18; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 2/71.

Yukarıda verdiğimiz olaylara rağmen Muattib b. Kuşeyr'in münafık olmadığını ifade edenler de vardır. Görebildiğimiz kadarıyla tarih alimlerinden sadece İbn Hişâm, (öl.218/833) Bedir ehlinden olmasına istinaden Muattib b. Kuşeyr'in münafık olmadığını söylemektedir.²⁸ Sonraki tarihçiler de İbn Hişâm'a atfen bazen itiraz ederek bazen de yorum yapmadan bu kanaati nakletmektedirler.²⁹

İbn Hişâm, Muattib'in Bedir ashabından olduğu için münafık olamayacağını belirtmektedir. Muattib b. Kuşeyr ismi, Bedir savaşına katılanların arasında zikredilmekle beraber bu savaşta vuku bulmuş ona dair bir söz veya davranış nakledilmemektedir.³⁰ Tarihçiler, Muattib'in Bedir'de bulunduğu bilgisini, İbn Hişâm'a veya İbn Sa'd'ın İbn İshak'a dayanarak rivayet ettikleri bir habere istinaden vermektedirler. İbn Hişâm, Bedir savaşını anlatırken Muattib b. Kuşeyr'den hiç bahsetmemektedir. Bununla birlikte "Ensarın Münafıklarından Yahudilerle Toplananlar" başlığı altında, güvenilir bir alimin kendisine, Muattib'in Bedir ehlinden olmasını delil getirerek münafık olmadığını söylediğini belirtir. Ayrıca Hendek savaşının anlatıldığı bölümde de "İbn Hişâm'ın Muattib'in Münafıklığı Hakkındaki Görüşü" şeklinde bir başlık açılarak aynı cümle tekrar edilmektedir.³¹ İbn Hişâm'ın ravisinin mübhem olmasının rivayetin doğruluğuna dair uyandırdığı haklı şüphe, müellifin ilerleyen sayfalarda "...Hani münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar, 'Allah ve Resülü bize, ancak aldatmak için vaadde bulunmuşlar' diyorlardı." şeklindeki Ahzâb suresinin 12. ayetini açıklarken bu sözü söyleyenin Muattib b. Kuşeyr olduğunu ifade ederek çelişkiye düşmesi ile de artmaktadır.³² Anladığımız kadarı ile İbn

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/522; 2/222.

²⁹ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî, *Ravdu'l unuf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li İbni'l-Hişam*, thk: Ömer Abdusselam, (Beyrut: 1421/2000), 4/211; İbn Seyyidinnas, *Uyunu'l-eser fi fünuni'l-meğazi ve's-şemâilî ve's-siyer*, (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1993), 2/90.

³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/522; 2/222; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 3/353; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, 3/166 (3017); İbn Kesîr, *es-Sîretü'Nebeviyye*, thk: Mustafa Abdulvahid (Beyrut: Daru'l-marife, 1396/1976), 2/505; a.mlf., *el-Bidaye ve'n-nihaye*, 3/324; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/138.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/522; 2/222.

³² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/246. İbn Hişâm'daki mübhematın müellifin tedlis yaptığına veya ravisinin kusurunu gizleme amacına yönelik olduğuna dair bk. Üzeyir Durmuş, "Sahihayn ve Siret-i İbn Hişâm'daki Siyer Rivâyetlerinin Yöntem Bakımından Mukayesesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/22, (2019), 310-333.

Hişâm ve ona bu hücceti sunan mübhem ravisi, ya Bedir ehlinin faziletine dair rivayetlere dayanarak ya da Münafıkların Bedir savaşından sonra ortaya çıktığı bilgisine istinaden bu sonuca varmış olabilirler. Şimdi bu olası hususları ele almak istiyoruz:

Bedir ehlinin faziletine dair nakledilen birkaç rivayet vardır. Bunlardan birinde Hatıb b. Ebu Beltea (öl.30/650) ile ilgili haberden yola çıkılarak Bedir ehlinin cennetlik olduğu kabul edilmektedir. Olay şöyle cereyan etmiştir: Hatıb b. Ebu Beltea'nın Mekke fethi öncesinde Mekkelileri uyarmak için mektup gönderme teşebbüsü ortaya çıkınca Allah Resulü, onu sorgular ve samimiyetine inanarak affeder. Ancak Hz. Ömer, "Ya Resulallah izin ver de şu münafığı öldüreyim." deyince Hz. Peygamber, "Hatıb, Bedir ehlidir. Kim bilir, Allah onların haline muttali olarak, dilediğinizi yapın zaten sizi bağışladım/size cennet vacib oldu, buyurmuştur." diyerek engel olur.³³ Bizce bu olayda, Allah Resulünün Hatıb b. Ebu Beltea'yı sorguladıktan sonra ailesini koruma refleksi ile bu hataya düştüğüne, ihanet etmediğine ikna olduğu için affettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca bu hadisin Bedir ehlinin faziletine mesned olsa da Hz. Peygamber'in temennisini ifade ettiği, cenneti garantilemediği düşünülmelidir.³⁴ Ayrıca Bedir'e katılan her askerin aynı derecede erdemli olmadığı da bir realitedir. Nitekim Bedir'de alınan ganimetlerin arasındaki kırmızı bir halının kimseye verilmediğini gören bazı kimseler -ki bunların münafık olduğu da rivayet edilmektedir³⁵- "Herhalde Resulullah

³³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/798; İbn Hişam, *es-Sîre*, 2/398-399; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ* 2/102; Belâzürî, *Ensâb*, 9/438; Taberî, *Târîhu'l-ümem* 3/49; İbnü'l-Cevzî, *Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 3/325; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*, (Beyrut: Kutubü's-Sagafiyye, 1417/1998), 2/41; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî, *Zâdü'l-mead fi hedyi hayri'l-ibâd*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1415/1994), 3/450; Elmalılı, 7/539; Mevdûdî, *Tefhîmu'l -Kur'ân*, 6/204; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993),1/264; Muhammed Hz. *Peygamber'in Savaşları*, (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, trs.), 83; Ebu Zehra, 4/97.

³⁴ Mehmet Eren, "Bedir Ehlinin Fazileti Caliyetü'l-Ekdar Adlı Risale", *Uluslararası Mevlâna Halid-i Bağdadi Sempozyumu* Ed: Erdal Baykan, (Van: 2012), 355-373.

³⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 11/535; Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmâni el-Mısri, *Tefsiru'l-Kurani'l-hakim (Tefsiru'l-menar)*, (Mısır: Hey'etü'l-mısıriyye, 1990),

onu kendine aldı.” derler. Müslümanlardan birinin ihbar etmesi ile halıyı alıp saklayan bulunur. Başta inkâr eder, sakladığı yerden halı çıkarılınca Hz. Peygamber’den kendisi için Allah’tan af dilemesini birkaç kez rica eder. Ama Nebi (a.s), “Suç işlemiş adamı bırak!” diyerek bu talebi reddeder.³⁶ Bu olayda, Bedir’e katılan bir şahsa Nebi’nin daha ciddi bir suç işleyen Hatıb’a gösterdiği müsamahayı göstermediğini görmekteyiz. Bedir’e katılan sahabeye gerektiği durumda ceza uygulandığının örnekleri de mevcuttur. İfk hadisesinde yer aldığı için had cezası uygulanan Mistah b. Üsase bunlardan biridir.³⁷

İkinci noktaya yani Münafıkların Bedir savaşından sonra ortaya çıktığı bilgisine gelince, Buhari'nin bir rivayetinde, Abdullah b. Übeyy (öl.9/631) ve adamlarının Bedir savaşından sonra İslamı kabul ettikleri bildirilmektedir.³⁸ Bedir savaşında münafıkların olmadığı yönünde görüşler de vardır.³⁹ Lakin gerek Kur’an-ı Kerim’de yer alan ayetler gerekse tarih kaynaklarında yer alan veriler, Mekke döneminde dahi kalbinde maraz olan münafıklar bulunduğunu ve Bedir savaşına katılan münafıklar olduğunu göstermektedir.⁴⁰ Örneğin Bedir savaşında yaklaşık bin kişilik tam teçizatlı Mekke ordusunun karşısına Müslümanların üç yüz kişi ile çıkmalarını delilik addedip “Dinleri bunları aldatmış.” diyerek kınayanların münafıklar olduğu ve “*Hani münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunan kimseler, "Bunları dinleri aldatmış" diyorlardı. Halbuki kim Allah'a tevekkül ederse hiç şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet*

4/215; Hayreddin Karaman, v.d., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/706.

³⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/122.

³⁷ Hüseyin Algül, "Mistah b. Üsâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/188.

³⁸ İbrahim Canan, “Hz. Peygamber'in Münafıklara Karşı Takip Ettiği Siyaset”; *Diyanet Dergisi*, XVI/4, (Temmuz-Ağustos 1977), 241-250; Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1/139-140); Adnan Demircan, “Resulullah’ın Münafıklarla İlişkileri”, *Kur’an’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Modeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 144.

³⁹ Bedir savaşında münafıkların bulunmadığına dair bk: Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, (Konya: Esra Yayınları, 1996), 52.

⁴⁰ Konumuzun dışına çıkmamak için Mekke döneminde de münafıklar olduğu konusuna bu çalışmada yer vermeyeceğiz. Bk. Öznur Hocaoğlu, “Vahye Konu Olan Savaşlarda Münafıkların Faaliyetleri ve Hz. Peygamber’in Münafıklara Karşı Tutumu”, *International Congress On Social Sciences, China To Adriatic-Xiv June* (Kayseri/Turkey: 2022), 643-659.

sahibidir." şeklindeki Enfal suresi 49. ayetin bu olay üzerine indiği nakledilmektedir.⁴¹ Maturidi (öl. 333/944), bu ayeti vererek "Bedirde münafık olmadığı" iddiasının galat olduğunu söylemektedir.⁴² Dolayısıyla biz Bedir savaşı öncesinde münafık bulunmadığı düşüncesine katılmıyoruz. Bedir'den önce de akrabalık bağları gibi nedenlerle İslam saflarına geçen ama kalbi mutmain olmayan Medinelilerin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Buhari rivayetinin Medine'de Bedir'den önce münafık olmadığı şeklinde anlaşılmasının bir yanlığı olduğunu ve bu rivayetin Abdullah b. Übeyy, Bedir zaferi karşısında boyun eğip İslam'ı kabul ettiği için münafıkların da Bedir'den sonra onun etrafında toplanıp organize olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Öte yandan İbn Atiyye (ö. 541/1147), Muattib dışında Bedir'e katılan hiç kimsenin nifakla zikredilmediğini belirtmektedir.⁴³ Bu durumda Muattib b. Kuşeyr'in Bedir savaşına da münafık olarak katıldığı ya da Bedir savaşından sonra nifaka düştüğü akla gelmektedir.

3. Muattib b. Kuşeyr'in Nifaktan Tevbe Ettiği İddiası

Muattib b. Kuşeyr'in önce münafıkken sonra tevbe ettiği yönünde kanaat belirten âlimler de vardır. İbn Hacer (öl.852/1449), Zübeyr b. Avvam rivayetine istinaden onun münafık olduğunu söylenlerin yanında sonra tevbe ettiğini söyleyenler de olduğunu zikreder.⁴⁴ Bununla beraber İbn Âşûr (öl.1973)'un bazen Muattib'in münafık olmadığı iddiasını Zübeyr b. Avvam rivayetine ve İbn Atiyye'nin sözlerine dayanarak reddederken, başka bir yerde onu mürtedlerin başı olarak tavsif ettiğini kimi zaman da tevbe eden münafıklardan kabul ederek kendi içinde çelişkiye düştüğünü tesbit ettik. İbn Âşûr, Münafıkların karakterini ifşa eden "*İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde "Allah'a ve âhiret gününe inandık" derler.*" (el-Bakara, 2/ 8) ayetinin tefsirini yaparken vahyin ifade ettiği özelliğe sahip münafıkları ismen zikretmekte ve Muattib b. Kuşeyr'i de listeye dâhil etmektedir. Hatta İbn Hazm'ın Muattib b. Kuşeyr'in Bedir ehlinde olduğu için münafık olamayacağı iddiasını yukarıda

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/13-14; Maverdî, *en-Nüket*, 2/325-326; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/228. Tefsirlerde bu sözü söyleyenlerin kimler olduğu hususunda farklı görüşler de nakledilmektedir.

⁴² Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 5/168.

⁴³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 2/539.

⁴⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/138.

verdiğimiz Zübeyr b. Avvam rivayetine ve İbn Atiyye'nin Muattib'in nifaka batmış olduğu kanaatine dayanarak reddetmektedir. Âl-i İmrân suresi 154. ayete konu olan olayda da Muattib'i irtidat edenlerin başı olarak tanımlamaktadır. Öte yandan Ahzab suresi 25. ayeti açıklarken münafıkların çoğunun tevbe ettiğini Muattib'in de onlardan biri olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Ama bu tezkiyesinin hüccetini sunmamaktadır. Biz de tevbe eden münafıklar arasında Muattib b. Kuşeyr'in ismini bulamadık.⁴⁶

Biz, olayları kronolojik olarak incelediğimizde Muattib'in münafıkken sonradan tevbe edenlerden olmayıp bilakis başlangıçta kalbinde şüphe olan, tam anlamı ile iman edemeyen bir kimse iken zamanla küfrünün ağır basıp hakiki bir münafığa dönüştüğü sonucuna ulaşmaktayız.

Sonuç

Evs kabilesinden olan Muattib b. Kuşeyr, Hz. Peygamber'in hicretinden sonra tarih sahnesine çıkan, kendisine birçok nahoş söz ve olay isnad edilen, münafıklar hakkında inen ayetlerin bir kısmının nüzulüne sebep olarak gösterilen bir şahıstır. Gerek Hz. Peygamber dönemindeki toplumu tanımak, meydana gelen olayları doğru okumak gerekse ilgili ayetleri anlamak için Muattib b. Kuşeyr'in kimliğinin netleşmesi önemlidir.

Münafıklar, çoğunlukla savaş gibi olağanüstü durumlarda ve kritik anlarda nifaklarını gizleyemezler. Muattib b. Kuşeyr'in de böyle zamanlarda ortaya çıktığını görmekteyiz. O, Bedir savaşında ismen geçerken, Uhud savaşında sarfettiği sözleri ile Allah'a teslim olmadığını izhar etmiştir. Anladığımız kadarıyla yıllar içerisinde Muattib'in küfrü ve Hz. Peygamber'e olan kini arttığından veya kontrol etmekte zorlandığından açıkça nifak hareketlerinin içinde bulunmuştur. Hendek savaşında hem Allah Resulü'nün müjdesi ile alay ederek hem de korku yayıp askerleri cepheyi terk etmeye teşvik ederek nifakını göstermiştir. Ayrıca ihanetinden dolayı cezalandırılan Benî Kurayza için hayıflanarak safını belli etmiştir. Bununla birlikte Huneyn savaşında Allah Resulünü adaletsizlikle itham ederek, Tebuk seferinde ise emrine itaat etmeyerek insanlarda Hz. Peygamber'in nübüvveti ve ahlakı hakkında şüphe

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrir*, 1/263; 4/134; 21/309.

⁴⁶ Taberânî, *Mu'cemu'l- Kebir*, 3/166.

uyandırmaya çalışması hatta onu öldürmeye dahi teşebbüs etmesi mümin olmadığını göstergelerindedir. Münafıklar için bir nevi karargâh olması amacı ile inşa edilen Mescid-i Dırar'ın yapımında bizzat bulunması ve açılışını yapması için Hz. Peygamber'e ricada bulunan heyette yer alması da münafıklardan olduğunun alametlerindedir.

İbn Hişâm, Muattib b. Kuşeyr Bedir savaşında bulunduğu için onun münafık olmadığı yönünde görüş belirtirken birçok tarihçi, Bedir'den sonra gerçekleşen olaylarda Muattib'ten sadır olan ve nifak izlenimi veren davranışlarının yer aldığı olayları nakletmekte ve ondan "münafık, münafıklardan biri, aralarında Muattib'in de olduğu münafıklar, imanında şekk olan, itikadında zayıflık olan" şeklinde bahsetmektedirler. Öte yandan İbn Âşûr, Muattib'in sonradan tevbe ettiğini iddia etmekte ancak bir delil sunmamaktadır. Eserlerine müracaat ettiğimiz tefsir alimlerinin tamamına yakını ise onun hakkında "imanında şek ve itikadında şüphe olan Muattib; nifaka batmış Muattib" gibi ifadeler kullanmak ve münafıklar arasında ismini zikretmek suretiyle net bir şekilde Muattib'in münafık olduğunu ifade etmektedir.

Bir şahsın bazen yaptığı davranışlardan yola çıkarak onu münafık olarak damgalamanın doğru olmadığını kabul etmekteyiz. Ama örneğimizde görüldüğü gibi ifsad edici tavırları giderek artan dozda devam ediyorsa, karakter haline gelmişse ve topluma zarar veriyorsa gereken tedbirleri almak için bu şahsın konumunun belirlenmesinin zaruri olduğunu düşünmekteyiz. Muattib b. Kuşeyr'in hakkında indiği söylenen ayetlerin muhtevası ve ayetlerin inişine sebep olan olaylardaki tutum ve sözleri, Müslüman imajına uymamaktadır. Elbette Müslüman bir kimse de günah işleyebilir, hata yapabilir ama Muattib'e isnad edilen ve her biri de büyük kusurlar barındıran birçok davranış, eğer olayları aktaranlar tarafından günah keçisi seçilmedi ise onun müslümanlığı hakkında ciddi bir şüphe uyandırmaktadır. Öte yandan onun tevbe ettiğine dair de bir rivayete ulaşamadık. Mevcud haberlerin tamamında açıkça görüldüğü üzere Muattib b. Kuşeyr, savaş ve ganimet dağıtımı gibi hassas zamanlarda tarih sahnesine çıkmakta bilinçli olarak münafıklıkla itham edilmesine sebep olan sözleri sarfetmekte ve tutumları göstermektedir.

Neticede hakkındaki iddiaların yersiz olmadığını, Muattib b. Kuşeyr'in muhtemelen başlangıçta iman ve küfür arasında kararsız kaldığını ancak zamanla küfrünün ağır basıp tam anlamı ile münafık olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısrî, *Tefsiru'l-Kurani'l-Hakîm (Tefsiru'l-menar)*, Mısır: Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.
- Algül, Hüseyin. "Mistah B. Üsâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/188, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Alper, Hülya. "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/564-566, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' *Meâlimü't-tenzîl*, Beyrut: Daru't-Turasi'l-Arabi, 1420/2000.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-eşrâf*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünen-i Kübrâ*, Merkezi Buhûsî'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1431/2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resulillah ve sünenihi ve eyyenihi: sahihu'l-buhârî*, 9 Cilt, Daru Tavki'n-Necat, 1422/2002.
- Canan, İbrahim. "Hz. Peygamber'in Münafıklara Karşı Takip Ettiği Siyaset"; *Diyanet Dergisi*, XVI/4, (1977), 241-250.
- Demircan, Adnan. "Resulullah'ın Münafıklarla İlişkileri", *Kur'an'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Modeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 141-154.
- Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, Konya: Esra Yayınları, 1996, 52.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed. *Târîhu'l-hamîs fi ahvali enfesi nefis*, Beyrut: Daru Sadr, trs.

- Durmuş, Üzeyir. "Sahîhayn ve Sîret-i İbn Hişâm'daki Siyer Rivâyetlerinin Yöntem Bakımından Mukayesesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/22, (2019), 310-333.
- Emiroğlu, Hasan Tahsin. *Esbâb-ı Nuzûl*, Konya, Kuzucular Ofset.
- Eren, Mehmet. "Bedir Ehlinin Fazileti Caliyetü'l-Ekdar Adlı Risale", *Uluslararası Mevlâna Halid-i Bağdadi Sempozyumu*, Ed: Erdal Baykan, Van: 2012, 355-373.
- Erul, Bünyamin. "Cehaletu'r-Ravi" Açısından Sahabenin Durumu", *İSAV Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi/İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-Sahabe Kimliği ve Algısı*; (27-28 Nisan 2013), 174-176.
- Hamidullah, Muhammed. *Hız. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, trs.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*, 2 Cilt, İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- Hocaoğlu, Öznur. "Vahye Konu Olan Savaşlarda Münafıkların Faaliyetleri ve Hız. Peygamber'in Münafıklara Karşı Tutumu", *International Congress On Social Sciences, China To Adriatic-Xiv*, (June 10-12, 2022 Kayseri, Turkey), 643-659.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt, Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, el-Endelüsî. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk: Abdüsselam Abdüşşafii, Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1422/2022.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l Kur'ani'l 'azîm müsneden 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi 'în*, thk: Esad Muhammed et-Tayyib, 10 Cilt, Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalâni. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk: Adil Ahmed Abdu'l Mevcud, Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1415/1994.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhârü'l-hulefâ'*, 2 Cilt, Beyrut: Kutubu's-Sagafiyye, 1417/1998.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1365/1955.
- İbn Kayyîm, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Zâdü'l-mead fî hedyi hayri'l-ibâd*, 5 Cilt, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Daru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4 Cilt, thk: Mustafa Abdulvahid, Beyrut: Daru'l-Marife, 1396/1976.
- İbn Münzir, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim. *Kitabu tefsiri'l-Kur'an*, thk. Said b. Muhammed es-Said, Medine, Daru'l-Me'sur, 1423/2002.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 8 Cilt, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 5 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1423/2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut: Daru'l Kutubi'l Arabi, 1418/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğabe fi marifeti's-sahâbe*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Delailü'n-nübüvve*, 2 Cilt, thk. Abdulberr Abbas, Beyrut: Daru'n-Nefais, 1406/1986.
- Karaman, Hayreddin, v.d., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 5 Cilt, Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kastallâni, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-sârî li-şerhi sahihi'l-nehari*, Mısır: Matbaatü'l-Kübra, 1903.
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Übey b. Selül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, 1/139-140).
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İmtâ 'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*, 15 Cilt, Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1419/1999.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l Kitabî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l uyûn*, Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7 Cilt, İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahhate, 5 Cilt, Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1423/2002.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*, 18 Cilt, Kahire: Daru'l-Kutub, 1423/2002.

- Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre (Bir Haricî/İbadî Klasığı)*, terc: Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Semerkindî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-Leys. *Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut: 1413/1993.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî. *Ravdu'l unuf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li İbni'l-Hişam*, 7 Cilt, thk: Ömer Abdusselam, Beyrut: 1421/2000.
- Şamî, Muhammed b. Yusuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-ibad*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 13 Cilt, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Mahmud Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l mülûk*. Beyrut: Daru't-Turas, 1387/1977.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones 5 Cilt, Beyrut: Daru'l-ilmiiyye, 1409/1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyerü a'lamü'n-nübelâ*, Müessesetü'r-Risale, ys. 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15 Cilt, Daru'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi. *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmizi't-tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *el-Meğazi'n-Nebeviyye*, Şam: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/ December 2023, c. 9, s. 2: 1165-1207

**Ku'ran Okuma Dersinin Meâl Merkezli Yapılması Meselesi:
Müfredat İncelemesi**

The Issue of Making the Qur'an Recitation Course Based on Meaning/Maal:
Curriculum Examine

Hasan Hüseyin HAVUZ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Kur'an-I Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD,

Assistant Professor, Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences,

Department of Qur'an Recitation and Qirā'āt Science

hhhavuzl@aku.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4388-9383

DOI: 10.47424/tasavvur.1347136

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Havuz, Hasan Hüseyin. "Kur'an Okuma Dersinin Meal Merkezli Yapılması Meselesi -Hedefler, Kazanımlar, Problemler ve Öneriler-". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1165-1207.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1347136>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Kur'an Okuma dersi, örgün eğitimin bütün kademelerinde zorunlu veya seçmeli bir ders olarak okutulduğu gibi, yaygın eğitim olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurslarında da okutulmaktadır. Bu dersin müfredatlarında, okumaların lafız ve anlam merkezli olması gerektiğine vurgu yapılmakta ve dersin anlam merkezli işlenmesi istenmektedir. Ancak ideal hale getirilen bu hedeflerin yapılabilirliği tartışılmalıdır. Ayrıca müfredatın lafız ve anlama odaklanması sebebiyle Kur'an lafzının öğretiminde meslekî olarak sıkıntılar yaşanmakta ve programlar işlevselliğini kaybetmektedir. Bu durumda Kur'an'ın anlamının öğretimi bu dersin öğrenme alanında değil, meslekî olarak ayrı bir dersin konusu olmalıdır. Bu sebeple çalışmada bunun yapılabilirliği tartışılmakta, Kur'an dersinin sınırları, meslekî açıdan lafız öğretiminin önemi ve lafız öğretimi ile beraber meâl/anlam merkezli ders yapmanın problemleri yönü hatırlatılmakta bunun nasıl olabileceği ortaya konulmaktadır. Çalışmanın amacı meâl okumanın/anlam öğretiminin yanlışlığını, doğruluğunu savunmak veya okuma ilkelerini ortaya koymak değildir. Kur'an Okuma derslerinin meslekî alandaki sınırını belirleyerek hedeflerinin gerçekleşmesi için gerçekçi müfredatın hazırlanmasına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda İmam Hatip Ortaokulları, İmam Hatip Liseleri, ortaokul ve lise gibi örgün eğitim programları, İlahiyat Fakültelerinin örnek olarak bazı programları ve Diyanet İşleri Başkanlığının ders müfredatları Kur'an'ın anlamının öğretilmesi yönünden incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmi, Kur'an Okuma, Müfredat, Meâl/Anlam Öğretimi, Lafız Öğretimi.

Abstract

The Qur'an Recitation is taught as a compulsory or elective course at all levels of formal in education, as well as in the courses of the Presidency of Religious Affairs in non-formal education in Turkey. In the curricula of this course, it is emphasized that the readings should be word and meaning centered and the course should be centered on the meaning of the Qur'an. However, the achievability of these idealized goals should be discussed. In addition, due to the focus of the curriculum on literally and meaningfully, there are professional difficulties in teaching the words of the Qur'an and the

programs lose their functionality. In this case, the teaching of the meaning of the Qur'ân should not be in the learning area of this course but should be the subject of a separate professional course. This study discusses the applicability of this, reminds the limits of the Qur'ân course, the importance of teaching the wording from a professional point of view, and the problematic aspect of teaching the meaning of the Qur'ân together with the teaching of the words, and clarifies how it can be done. The objective of the study is not to advocate the incorrectness of reading the meaning or to assert the principles of interpretation. The aim of the study is to contribute to the preparation of a realistic curriculum for the realization of the goals of the Qur'ân recitation courses by determining the limits of the courses in the professional field. In this context, the programs of formal schools such as imam hatip secondary school, imam hatip high school, middle and high schools, some sample the programs of the faculties of theology and the course curricula of the presidency of religious affairs were examined and evaluated in terms of teaching the meaning of the Qur'ân.

Keywords: The Science of Qirâ'ât, Qur'ân Recitation, Curriculum, Teaching Maal/Meaning, Word Teaching.

Giriş

Kur'an hayat kitabı olup kendisine inanan müttakilere hidayet etmek üzere gönderilmiştir. Belli bir çağ ve topluma inen Kur'an, mesajları ilkeleri ve kuralları itibariyle herkese hitap etmektedir. Bu husus, "Kur'an, en doğru yola iletendir."¹, "Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın."² âyetleri ve "Size iki şey bıraktım. Eğer o iki şeye sarılırsanız ebedi olarak sapıtmazsınız. O iki şey; Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünnetidir."³ hadisi ile ortaya konulmaktadır.

Kur'an'ın doğru yola iletebilmesi ve ilkelerinin hayata geçirilebilmesi için onun Müslümanlar tarafından okunması, anlaşılması ve bundan çıkarılan mesaj, ilke ve kuralların her dönemde alimler tarafından ortaya konması ve Müslümanların aydınlatılması gerekmektedir. Bu ilmî faaliyet tarih boyunca alimler tarafından icra edilerek Müslümanlara kılavuzluk yapılmıştır.

¹ el-İsrâ 17/9.

² Âl-i İmrân 3/103.

³ Ebu İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Mahmûd Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975), "Menâkıb", 31 (No. 3786).

Günümüzde de Kur'an'ın Müslümanın hayatına kılavuz olabilmesi için Kur'an'ın okunması, anlaşılması ve ilke ve kurallarının hayata tatbiki gerekir. Bu da âyetlerinin mesajlarının öncelikle lafzen okuma, sonrasında kavrama ve içselleştirme düzeyinde anlaşılması şeklinde olacaktır. Yüzeysel anlama düzeyinde Arap olmayan veya Arapça bilmeyenlerin onun meâlinden, tefsirinden ve belli konularda yazılan kitaplardan istifade etmeleri gerekmektedir.⁴ Bu kapsamda Kur'an, bugün yüzlerce dile çevrilmiş Türkçe olarak da hayli meâl hazırlanmıştır. Bu noktada Kur'an'ın başka dillere çevrilmesinin gerekliliği genel kabul görmüştür.

Kur'an-ı Kerim'de "Kur'an'ı tertil ile oku"⁵ emrindeki tertil lafzı, kıraat otoriteleri ve bazı müfessirler tarafından tedebbürle birlikte harflerin hakkını gözeterek ağır ağır okumak olarak açıklanmıştır. Tertil ile okumada; hadr, tedvir ve tahkik olarak *lafzî okuma* ile birlikte "Kur'an'ı anlayarak okuma" ve "hükümlerini uygulayarak okumalar" olarak ifade edilen *mana merkezli okuma* çeşitlerinden de bahsedilmektedir.⁶ Lafzî okumanın amacında Kur'an'ın temel öğretilerini içselleştirip gereğini yapmayı, onunla amel etmeyi içeren yönünü de hatırlatmak gerekir.⁷

Kur'an'ın anlaşılması gereğinden ziyade özellikle son dönemlerde "Kur'an'ın anlamıyla buluşma" adı altında lafzî okumanın hiçbir kıymetinin olmadığını ihsas ettirecek yaklaşımlar sergilenmektedir.⁸ Kur'an'ın anlaşılması gerektiği üzerinde çokça durulurken ülkemiz insanının Kur'an'la irtibat kurma şekli eleştirilmekte, anlama olmaksızın Kur'an okumanın Müslümana herhangi bir faydasının olmadığı dillendirilmektedir. Bu çerçevede namazda okunan sûre ve âyetlerin anlamının bilinmesi durumunda namazın daha anlamlı olacağı vs. görüşler ifade edilmektedir.⁹ Dahası, Müslümanların eksik-

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Kur'an Meâlleri Sempozyumu, Takdim, 1.Cilt, 24-26 Nisan 2003* (Ankara: DİB Yayınları 2007).

⁵ el-Müzzemmil 73/4.

⁶ Halil İbrahim Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 27.

⁷ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an'ı Anlamanın Anlamı", *Kur'an'ı Anlama Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2011), 109.

⁸ Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi*, 29.

⁹ Maşalı, "Kur'an'ı Anlamanın Anlamı", 109.

likleri ve kusurları, Kur'an'ın anlamını bilmemelerine ve içeriğinden haberdar olmamalarına bağlanmaktadır. Bu problemlerin çözülmesi anlamında her Müslümanın Kur'an'la doğrudan muhatap olması için onun kolay kitap olduğu ve meâlinden çok rahat anlaşılabilceği konusuna işaret edilmektedir.

Bu anlayışın bir yansıması olarak, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında *Kur'an Okuma* dersleri¹⁰ için ideal olarak hazırlanan ders müfredatlarında ezber veya yüzüne okunan sûrelerin meâllerinin okunması ve kazanımları için bunların uygulanması istenmektedir. Ancak, bu derslerde gerçekten ideal olarak gösterilen okumayı gerçekleştirme imkânı var mıdır? Bu hedef Kur'an Okuma dersinin özellikle meslekî açıdan öğrenme alanı mıdır? Kur'an Okuma dersinin meslekî çerçevesi ne olmalıdır? Meâl okuma ve okutma salt problemsiz bir konu mudur? şeklinde zihinlere takılan sorular bulunmaktadır. Bu çerçevede öncelikle İmam Hatip Liseleri ve diğer okullar, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları ve İlahiyat Fakültelerinin öğretim programlarındaki meâl merkezli ders yapma durumu ortaya konulacaktır. Ardından meâl okumanın tartışılabilir yönüne, Kur'an tilavetinde lafzî okumanın önemine ve meslekî anlamda Kur'an Okuma dersinin sınırlarına değinilecektir. Burada makalenin amacı olmaması sebebiyle meâl okumanın olumlu-olumsuz yönlerinden veya nasıl okunması gereğinden bahsedilmeyecek, konuya kısaca değinilecektir.

Bu çalışma yapılırken Kur'an öğretimi ve problemleri üzerine yapılan çalışmalardan çokça istifade edilmiştir. Öğretim programlarındaki ideal programların hedefinin gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında yapılan saha araştırmalarından ve alana dair makalelerden istifade edilmiştir. Bununla birlikte alanda edinilen tecrübe ve yapılan gözlemden yararlanılmıştır. Kur'an tilavetinin öğretiminde meslekî zayıflamanın baş göstermesi çalışmanın ana düşüncesini oluşturmuştur.

Kur'an Okuma dersi ve problemleri konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Bununla beraber farklı düzlemlerde Kur'an eğitim ve öğretiminde anlam merkezli okumanın ortaya çıkardığı olumlu ve olumsuz yönlerden bahseden

¹⁰ Kur'an'ın öğretildiği ve okunduğu dersin adı okul seviyesine göre değişse de biz genel olarak "Kur'an Okuma" şeklinde isimlendirdik.

çalışmalar da mevcuttur.¹¹ Bunlardan Halil İbrahim Önder'in "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler"¹² adlı çalışması, lafız-mana öğretimine dair benzer çalışmadır. Bu çalışmada Kur'an Okuma derslerinde anlam öğretimine yer verilmesinin lafız öğretimine olumsuz etkisinin olduğu, anlam öğretiminin örtük olarak verilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Çalışmada Kur'an Okuma dersi programlarının genel özelliğinden bahsedilmiş ve bu dersin sınırlarının tayin edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bizim çalışmamız ise, -aynı fikirler dile getirilmekle birlikte- örgün ve yaygın eğitim kurumlarında Kur'an Okuma dersi müfredatlarının anlam açısından teferruatlı olarak incelenmesi, meâl okuma ve okutmanın problemlili yönüne işaret edilmesi ve meslekî açıdan lafız öğretiminin önemi ve öneriler gibi hususlar açısından farklılık arz etmektedir.

1. Kur'an Okuma Dersi Programlarının Amaç, Hedef ve Kazanımlarında Anlam Vurgusu

Örgün eğitimde İmam Hatip Ortaokulu ve diğer ortaokullar; İmam Hatip Liseleri ve diğer liseler için Kur'an-ı Kerim ders programı hazırlanmıştır. Yaygın eğitim olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Dini İhtisas Merkezleri ve Kur'an Kursları düzeyinde de ders programları bulunmaktadır. Yüksek öğretim düzeyinde İlahiyat Fakültelerinde -bütünüyle ortak olmasa da- Kur'an Okuma dersi için büyük oranda aynı öğretim programları bulunmaktadır. Bu müfredat programlarında meal/anlam vurgusu öne çıkmaktadır.¹³ Bu bağlamda programlara meâli okunacak, ezberlenecek ve yorumlanacak kısa ve özlü âyetler yerleştirilmiştir. Bu yöntem ilk defa 1999 yılında uygulanan İmam

¹¹ bk. İshak Kızılaslan, "İngilizce İlahiyat Programındaki Kur'an-ı Kerim Derslerinin Uygulamasında Karşılaşılan Problemler (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 46-49.

¹² Halil İbrahim Önder, "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3 (2021). Bu sorunu dile getiren başka çalışma için bk. Recep Ertuğay, "Kur'an-ı Kerim'i Anlamanın Önemi Vurgulanırken Kıraatinin (Yüzünden Okuma) Önemsizleştirilmesi Sorunu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 831-857.

¹³ Mehmet Yaşar, *Kur'an Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 2.

Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim dersi programında yer almış,¹⁴ sonrasında da diğer kurumların müfredatlarına yansımıştır.

1.1. Millî Eğitim Bakanlığı İmam Hatip Liseleri, Diğer Okul ve Kurs Programları

Burada, İmam Hatip Lisesi, lise, İmam Hatip Ortaokulu ve ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi müfredatları ile MEB Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü'nün Kur'an okumaya dair açtığı kursların müfredatları anlam açısından ele alınacaktır.

İmam Hatip Lisesi Programı: 1984 yılı Kur'an-ı Kerim öğretim programında lafız yönü ağırlık kazanırken, 1999 yılı programda lafız öğretiminin yanında anlam öğretimi ağırlık kazanmıştır.¹⁵ 1999 yılında hazırlanan programın en önemli özelliği Kur'an-ı Kerim'in muhtevasının öğretimini öne çıkarması ve içinde anlam ünitelerinin olmasıdır. Bu programda bulunan "Ezberlenecek ve Yorumlanacak Âyetler" başlığı, lafız öğretiminin yanında anlam öğretimine de önem verildiğinin göstergesidir.¹⁶ Anlamın yanında Kur'an'a ait değerler olarak da "Her Yaygın Olan Doğru ve Güzel Olmayabilir", "Tabiat Canlıdır, Onu incitmemek Gerek", "Ön Yargılarımızın Tutsağı Olmamalıyız", "Eylemler, Nesnelere Daha Değerlidir", "Allah, İyi Arkadaş ve Güzel Çevre Öneriyor" gibi konu başlıkları dikkati çekmektedir.¹⁷

Bundan sonraki programlarda söz konusu anlam ve değer vurgusu devam etmiştir. En son 2022 yılında tekrar yenilenen *Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* da bu yaklaşımı ortaya koymuştur. İmam

¹⁴ Yaşar, *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*, 2. 1984 ve 1999 Kur'an-ı Kerim programını karşılaştırmak için bk. Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *İmam Hatip Liseleri Öğretim Programları* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1985), 30-61; Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İmam Hatip Lisesi Anadolu İmam Hatip Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1999), 13-33.

¹⁵ Nazif Yılmaz, "İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programlarında Yer Alan Yöntem ve Tekniklerin Değerlendirilmesi (1924-2016)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (Haziran 2021), 152.

¹⁶ Yılmaz, "İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programlarında Yer Alan Yöntem ve Tekniklerin Değerlendirilmesi (1924-2016)", 146.

¹⁷ Yaşar, *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*, 88.

Hatip Lisesi öğrencilerine “Yüzünden Okuma”, “Ezberden Okuma” ve “Muh-tevayı Anlama” düzeylerinde kazandırılması düşünülen bazı bilgi, beceri, tutum ve değerleri kapsayacak şekilde yapılandırılmıştır. Ülkemizde “Kur'an okuma” kavramından sadece lafzının okunması anlaşılrsa da günümüzde çok-ça dillendirilen "anlam merkezli okuma" yaklaşımı çerçevesine uygun olarak "Kur'an'ın anlamı ve içeriğindeki bilgiler önemlidir." cümlesiyle bu konuya dikkat çekilmiştir. Bununla beraber "Kendisiyle ibadet olunması sebebiyle de onun kıraati de önemlidir." denilerek de onun tilavetinin ve anlamının beraber olduğu, birinin yapılması diğerinin ihmal edilmesini gerektirmediği söylene-rek dengeli bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu meyanda ibadetin yanında dini merasimlerde anlamın bilinmesinin öneminden bahsedilmiş, bunun için de bazı sûre ve âyetlerin ezberlenmesini gerektirdiği vurgulanmıştır.¹⁸ Ancak programda, Kur'an'ı lafzî olarak okumadan önce onun içeriğinin ana hatlarıyla tanınması istenmiştir.¹⁹

Bu programda Kur'an-ı Kerim dersinin genel amaçları şöyle dile getiril-miştir:

*“Kur'an-ı Kerim'in indirildiği dönemdeki işlevini ve niteliklerini kavra-ma; doğru ve güzel bir biçimde yüzünden okuma; Kur'an-ı Kerim'de be-lirlenen bölümleri ezberden okuma; Kur'an-ı Kerim'in verilen bölümleri-nin meâllerini okuyup onlardan güncel değerler çıkarma; meslekî ve kişi-sel yaşantıda etkin bir biçimde kullanabileceği ve insanın ahlâkî yönünü doğrudan olumlu etkileme niteliğine sahip kısa âyet metinlerini ezberle-me; içinde bulunduğu psikolojik, toplumsal ve tarihî koşulları Kur'an-ı Kerim'e ait değerlerle ilişkilendirme.”*²⁰

İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim²¹ dersinin yanında seçmeli olarak Kur'an Okuma Teknikleri dersi bulunmaktadır. Bu dersteki ilkeler, tefekkür ve

¹⁸ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12) Öğretim Programı”, *Tebliğler Dergisi* 85/2771 (Ocak 2022), 49-53.

¹⁹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Öğretim Programları Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12) Öğretim Programı”, 9, (Erişim 1 Temmuz 2023).

²⁰ Yılmaz, “İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programlarında Yer Alan Yöntem ve Tekniklerin Değerlendirilmesi (1924-2016)”, 144.

²¹ İmam Hatip Lisesi hazırlık sınıfı uygulaması ifade edilirken dersin adı "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Anlama" dersi olarak ifade edilmiştir. Bu dersin adı muhtemelen okumayı,

tedebbür merkezli okumak olarak bahsedilmiştir.²² Bu çerçevede; öğrencinin insan, hayata ve olaylara dair doğru bir değerlendirme yapabilmesi, ahlakî gelişimini sağlaması ve ahlakî faziletleri fark etme çabası, öğrencilerin, kevnî delilleri tefekkür etme ve fikhî hükümleri öğrenme gibi değerler zikredilmiştir. Programda da “Muhtevayı Anlama” kazanımlarında yüzünden okunan ve ezberlenen bazı dua, âyet ve sûrelerin anlamlarına yer verilmiştir.²³

Sûreler okunurken anlamı üzerinde durulabileceği şu ifadelerle zikredilmiştir:

“Kur’an-ı Kerim öğretiminde lafız ve anlam bütünlüğü hedefine ulaşabilmek için yüzünden ve ezberden okunan dualar, âyetler ve sûreler ile meâlleri (anlamları) birlikte ele alınır. Âyetlerin ve sûrelerin anlamlarında öncelikli olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan meâller tercih edilir. Yüzünden veya ezberden okuma yapılırken okunan/ezberlenen âyetler/sûreler ile ilgili kısa bilgiler verilir, yer yer nüzul sebeplerinden bahsedilir, bunlarla ilgili etkinlikler yapılır. Anlama konuları işlenirken meâller arasındaki farklılıklar ve sebepleri üzerinde durulur; sadece tek bir meâlden hareket ederek hüküm vermenin/yorum yapmanın yeterli olmayacağı ve hiçbir meâlin Kur’an-ı Kerim’in aslı yerine geçmeyeceği vurgulanır.”²⁴

Ayrıca, ölçme ve değerlendirmede yüzüne, ezber okuma ve tecvid bilgilerinin yanında yüzünden ve ezberden okunan bölümlerde yer alan “anlama” ile ilgili kazanımların gerçekleşme düzeylerini belirlemek için farklı ölçme araçlarının kullanılması gerektiği belirtilmiştir. Ezber sûrelerin anlamları veri-

tecvidi, muhteva bilgilerini ve anlamını da kapsamı açısından sadece “Kur’an-ı Kerim” olarak belirtilmektedir. bk. Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Millî Eğitim Bakanlığı Anadolu İmam-Hatip Liseleri Yönetmeliği”, *Resmî Gazete* 25820 (20 Mayıs 2005), md. 16, (Erişim 1 Nisan 2023).

²² Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur’an Okuma Teknikleri Dersi (11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı”, *Tebliğler Dergisi* 77/2682 (Temmuz 2014), 1164.

²³ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Öğretim Programları/Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur’an Okuma Teknikleri Dersi Öğretim Programı”, 10, (Erişim 1 Temmuz 2023).

²⁴ MEB, “İHL Kur’an Okuma Teknikleri Dersi Öğretim Programı”, 11, 12.

lirken yüzüne okunan yerlerin anlamlarının verilmeyeceği belirtilerek bu konunun *Kur'an Meâli'*nden takip edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.²⁵

İmam Hatip Ortaokulu ve Ortaokul Programı: İmam Hatip Ortaokulu (İHO) için zorunlu, diğer ortaokullar için seçmeli ders olan *Kur'an-ı Kerim* dersi müfredatında da anlam öğretimine esas olarak; İslam'ın yaşanması, Kur'an-ı Kerim'in inanç, ibadet, ahlak ve gündelik yaşamla ilgili kurallarının öğrenilmesine bağlı olduğu belirtilmiş, Kur'an'ın lafız ve anlamca öğrenilmesi gerektiği belirtilmiştir. Öte yandan alfabeyle vurgu yapılmış, lafızlarının doğru okuması namazla ilişkilendirilmiş, tecvid kurallarına göre okumanın önemi üzerinde durulmuştur.²⁶ Bu noktada öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'in içeriği hakkında bilgi sahibi olmaları, Kur'an-ı Kerim'i severek ve isteyerek okuma, anlama ve ezberlemeleri amaçlanmıştır.²⁷ Zikredilen hedefler öğretim Programında dersin genel amaçları olarak, "Kur'an-ı Kerim'in hayatımızdaki yerini fark etmeleri, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okumaları, bazı sûre ve âyetleri kurallarına uygun olarak ezberlemeleri, Kur'an-ı Kerim'in içeriği hakkın bilgi sahibi olmaları, Kur'an-ı Kerim'i severek ve isteyerek okumaları, ezberlemeleri ve anlamaları" şeklinde sıralanmıştır.²⁸

Bu programda iki üniteye yer verilmiştir. İlk üniteler Kur'an'ı tanıma, ikinci üniteler de Kur'an'ı okuma ile alakalıdır. Kur'an'ın içeriğini tanımak amacıyla 5, 6, 7 ve 8. sınıfta 30'ar saatlik bir süre belirlenmiştir. Kur'an okuma'ya da bütün sınıflarda 42 saatlik ders ayrılmıştır. "Kur'an Okuma" ünitesine 5. sınıflarda "Kur'an Okumaya Giriş" adı, diğer sınıflarda "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma" adı verilmiştir. 5. 6 ve 7. sınıfta namaz duaları ve sûrele-

²⁵ MEB, "İHL Kur'an Okuma Teknikleri Dersi Öğretim Programı", 113.

²⁶ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı", 1-22, (Erişim 24 Temmuz 2023).

²⁷ Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 59.

²⁸ MEB, "Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı", 1-22.

rinin anlamıyla birlikte okunması, 8. sınıfta da Asr, Kadr, Âyete'l-Kürsî gibi sûre/âyetler ve anlamlarının okunması hedeflenmiştir.²⁹

Bu çerçevede 5. sınıfta “Kur’an-ı Kerim’i Niçin Okumalıyız?” ve “Kur’an Sevgisi” konuları ele alınmış; “Kur’an’ın Mesajını Anlıyorum” ana başlığı altında “Kur’an Kıssaları Öğreniyorum: Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih”, “Sûreleri Tanıyorum başlığı ile Lokman Sûresi, Kur’an’dan Dualar Öğreniyorum (Bakara 201) (İbrahim 41)”, “Kur’an Kavramlarını Öğreniyorum başlığı ile Hamd, Şükür, Rahmet, İhlas” şeklinde belirlenmiştir.³⁰ Aynı şekilde 6. Sınıfta “Kur’an-ı Kerim’i Doğru ve Güzel Okumanın Önemi, Tecvid Nedir?”, konuları verildikten sonra, mesaj olarak “Kur’an Kıssaları Öğreniyorum: Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Sûreleri Tanıyorum: Alak, Müzzemmil ve Müddessir Sûreleri, Kur’an’dan Dualar Öğreniyorum (Tahâ 114)”, “Kur’an Kavramlarını Öğreniyorum: Dua, Zikir, Tesbih, Secde” konularına yer verilmiştir.³¹ 7. sınıfta aynı başlıklarla “Kur’an-ı Kerim’in İslam Dinindeki Yeri, Hayat Kitabımız Kur’an, Kur’an Kıssaları Öğreniyorum: Hz. Davud, Hz. Süleyman”, “Sûreleri Tanıyorum: İbrahim Sûresi, Kur’an’dan Dualar Öğreniyorum (İsrâ 24)”, “Kur’an Kavramlarını Öğreniyorum: Din, İman, Tevhid, İtaat” olarak sayılmıştır.³² 8. sınıfta ise “Tevhit, Risalet, Ahiret İslam, Takva, Sabır, Sulh” kavramları ile, kıssalardan “Hz. Yakup, Hz. Yusuf”, sûreleri tanıma olarak “Hucurât Sûresi, Kur’an’dan dua öğrenme olarak da Neml sûresi 19. ayet zikredilmiştir.³³

Görüldüğü gibi her bir sınıf düzeyinde anlam öğretimine nerdeyse yüzde 50 oranına yakın ders saati ayrılmış, her sınıf düzeyine dengeli olarak dağıtılmış ve Kur’an’ın içeriğini öğretme amacı daha çok öne çıkarılmıştır.

²⁹ MEB, “Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 1-22.

³⁰ Ali Öge vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur’an-ı Kerim Ders Kitabı (5. Sınıf)* (Ankara: MEB Yayınları, 2023), 12-52.

³¹ Bekir Pınarbaşı, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur’an-ı Kerim 6 Ders Kitabı* (Ankara: Anka Yayınevi, 2017), 9-67.

³² Nazif Yılmaz vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur’an-ı Kerim Ders Kitabı (7. Sınıf)* (Ankara: MEB Yayınları, 2023), 12-62.

³³ Faruk Salman vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur’an-ı Kerim Ders Kitabı (8. Sınıf)* (Ankara: MEB Yayınları, 2023), 9-45.

Ortaöğretim (Lise) Programı: İmam Hatip Lisesi dışındaki diğer ortaöğretim kurumlarında (liselerde) ise aynı şekilde Kur'an'ı doğru ve güzel okuma, ezberlemenin yanında Kur'an'ın içeriği hakkında bilgi sahibi olmaları, severek okumaları hedeflenmiş Kur'an anlamak için de meâl okuma ve kullanma teşvik edilmiştir. 9. sınıftan 12. sınıfa kadar seçmeli olan bu derste ilk üniteler sûre ve içeriği olarak meâl/tefsir içerikli, ikinci üniteler de lafzî okumaya yöneliktir. Bu programda anlayarak okumanın, meâl ve tefsirin öneminden bahsedilerek, bazı kısa sûrelerin de meâlleriyle birlikte öğretilmesi esas tutulmuş, Kur'an'dan bazı dua ve kavramların âyetler eşliğinde öğretilmesi amaçlanmıştır.³⁴ Dolayısıyla bu ders kapsamında ilahî mesajların öğrenciler tarafından iyi anlaşılması hedeflenmiştir.³⁵ Anlam ve mesajının öğretilmesi hedeflenen sûre ve duaların toplamı 15'tir.³⁶

MEB Kursları Kur'an-ı Kerim Öğretim Programları: Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü din alanına dair birçok kurs planlamış ve bu kurslar için müfredatlar hazırlanmıştır. Bunlar, *Tashih-i Hurûf, İleri Düzey Hafızlık, Hafızlık Pekiştirme ve Elifba ve Tecvidli Kur'an Okuma* programlarıdır. Buna ilaveten *Kur'an ve Anlam* adı altında Arapça ağırlıklı program yer almaktadır. Bu programların hepsinde anlam konusu ön plandadır. İleri düzey hafızlık pekiştirilmede Kur'an-ı Kerim'in ana konuları hakkında bilgi sahibi olunması, Kur'an-ı Kerim meâli okuma ve anlama alışkanlığının kazanılması hedeflenmiştir. Bu programda bütün Kur'an cüzlerini pekiştirmeden sonra anlamını açıklama hedef olarak zikredilmiştir.³⁷ Öte yandan *Elif-ba ve Tecvidli Okuma* programında namaz dua ve sûrelerinin anlamları ile ezberlenmesi esas tutulmuştur.³⁸

³⁴ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara 2012", 1-20, (Erişim 5 Ağustos 2023).

³⁵ Adem Güneş - Mukadder Altun, "Seçmeli Kur'an Dersleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 1043.

³⁶ Yaşar, *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*, 86.

³⁷ Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü (MEBHBÖGM), "İleri Düzey Hafızlık ve Kur'an'ı Anlama Kurs Programı", (Erişim 21 Temmuz 2023); Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü (MEBHBÖGM), "Kur'an-ı Kerim Tilaveti ev Tashih-i Hurûf Kurs Programı 1,2,3", (Erişim 21 Temmuz 2023).

³⁸ Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü (MEBHBÖGM), "Yetişkinler İçin Kur'an-ı Kerim (Elif-be) Okuma-Yetişkinleri İçin Kur'an-ı Kerim'i Tecvidli Okuma", (Erişim 21 Temmuz 2023).

1.2. Diyanet Akademisi Kur'an Okuma Dersi Öğretim Programları

Kur'an'ın anlamını öğrenme vurgusu son dönemde hazırlanan Diyanet Akademisi öğretim programlarına da yansımıştır. Bu programlarda en başta *Kur'an Okuma* dersi olmak üzere diğer *Temel İslam Bilimleri* dersleri de bulunmaktadır. Programlarda Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun okumanın yanında bazı sûre ve duaların meâllerini öğretmek hedeflerden biridir.³⁹ Bu amaçla Kur'an Kursu programları, Hafızlık Kursları, Cami Kursları, Hizmet İçi Eğitim programları olarak yirmiyeye yakın çeşitli öğretim programı hazırlanmıştır.⁴⁰ Ancak burada yaygınlığı açısından öne çıkanlar söz konusu edilecektir.

Kur'an Kursu Programları: Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kurslarına dair 4-6 yaştan itibaren bütün kademelerde öğretim programı hazırlanmıştır. Bu programlarda Kur'an'ın içeriğine dair bilgilerin verileceği, ezberlenecek dua ve sûrelerin anlamlarının öğreticiler tarafından kısaca açıklanacağı ifade edilmiştir. Ayrıca, bu derslerde Kur'an-ı Kerim'in bir hayat kitabı olduğu ön planda tutularak öğrencilerin Kur'an hakkında genel bilgiler edinmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte öğrencilerin yaşlarına uygun etkinliklerle dua ve sûrelerin anlamlarını öğrenmeye teşvik edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁴¹

³⁹ Recai Doğan, "Avrupa'da Kur'an'ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları (Almanya Örneği)", *III. Din Şûrası (Tebliğ ve Müzakereleri)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 393.

⁴⁰ Bu programların isimleri şöyledir: Görme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı, 4-6 Yaş Grubu Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı, 4-6 Yaş Grubu Değerler Eğitimi Programı, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Gençliğe Yönelik Öğretim Programı, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Hatim Öğretim Programı, 7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, Gençliğe Yönelik Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı, Gençliğe Yönelik Kur'an Kursları Öğretim Programı, Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı (04-06 Yaş Grubu), İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı, Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim), İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları, Mültecilere Yönelik Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı, Camilerde Kur'an Öğretimi Haftasonu Kur'an Kursları Programı, Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı, Yatılı Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı, Kur'an Kursları Yurt Dışı Misafir Öğrenci Öğretim Programı, Camilerde Kur'an Öğretim Programı. Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (DİB), "Kur'an Kursları Öğretim Programları", (Erişim 4 Eylül 2023).

⁴¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022", 1-29, (Erişim 9 Haziran 2023).

Anlam kazanımı, 4-6 yaş kursunda “Kelime-i Tevhid’i söyler”, “Kelime-i Tevhid’in anlamını söyler.”, Besmelenin anlamını söyler.” şeklinde günlük hayatta çok kullanılan dualar üzerinden hedeflenmiştir. Ayrıca, Kur’an-ı Kerim’de meyvelerden, hayvanlardan, doğa olaylarından, aydan, güneşten vb. bahsedildiğine dair örnekler verilmiş, “Kur’an-ı Kerim’in içeriğinin günlük hayatla ilişkili olduğu vurgulanır.” şeklinde kazanımla mesajların pratik hayat ile ilişkisi ön planda tutulmuştur.⁴² Bu bağlamda bazı araştırmacılar, ana okulunda meâl öğretiminin gereksiz gibi düşünülebileceği ama çocukların bunu anlamasalar bile küçük yaşta anlamların ezberlenmesinin ve bazı bilgileri öğrenmelerinin kalıcılığı artıracakını ifade etmişlerdir.⁴³

Kur’an Kursu Hafızlık Programları: Diğer programlarda olduğu gibi hafızlık programının genel amaçlarında Kur’an’ı anlama ve hayatı onunla anlamlandırma hususunda öğrencilerin teşvik edilmesi istenmiştir. Bu programda da meâl okuma teşvik edilmiş ve Kur’an’ın ana hatları ile konularının bilinmesi hedeflenmiştir.⁴⁴ Hatta Kur’an-ı Kerim’i ezberlemeyi önceleyen *Hafızlık Eğitim Programı’nın*, yapısı itibariyle anlam konusuna ağırlık verilememesi sebebiyle *Hafızlık Destek Programı ve Kur’an’ı Anlama Temel Öğretim Programı* hazırlanmıştır. Zikredilen bu destek programı müstakil bir Arapça öğretim programıdır.⁴⁵

Bu programların gerekçesi olarak hafız olan kişilerin Kur’an’ın lafzını öğrenmeleri ile beraber onun anlam dünyasına da hâkim olmalarının arzu edilen bir husus olduğu, bu hedefin gerçekleşmesinin en önemli yolu da Kur’an dili olan Arapça’yı öğrenmekten geçtiği belirtilmiştir. Bu çerçevede hafızlık eğitimini başarıyla tamamlamış kişilerin temel düzeyde de olsa Arapça’yı öğrenerek Kur’an’ın anlam dünyasına vâkıf olmaları hedeflenmiştir.

⁴² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022”, 1-62, (Erişim 9 Haziran 2023); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “4-6 Yaş Grubu Yaz Kursları Öğretim Programı”, 1-30, (Erişim 9 Haziran 2023).

⁴³ Ömer Halil Hasan - Yusuf Alemdar, “Kur’an-ı Kerim Öğretimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 276.

⁴⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Hafızlık Eğitim Programı”, (Erişim 21 Temmuz 2023).

⁴⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur’an’ı Anlama Temel Öğretim Programı”, (Erişim 21 Temmuz 2023).

Destek programında öğrencilerin, “Kur’an-ı Kerim’den Serlevha Âyetler/Hâfiz: Lafzın Hâmili Mananın Âmili”⁴⁶ isimli çalışmada yer alan âyetleri ezberlemeleri teşvik edilmesi istenmiştir. Ayrıca okunan sûre ve âyetlerin temel konusu ve içerdiği mesajlar hakkında bilgiler verilmesinin yanında sınıf içi etkinliklerle âyetin mesajının farklı yöntemler kullanılarak müzakere edilmesi önerilmiştir. Ancak bu programda kısa sûre ve diğer sûrelerin anlamına dikkat çekilmemiştir.⁴⁷

Cami Programları: Camilerde Kur’an öğretiminde kursiyerlerin okudukları sûre ve duaların anlamlarını da öğrenmelerine rehberlik etme amaçlanmıştır. Zikredilen dua ve sûrelerin anlamlarından hareketle dersler içerisinde yapılan müzakerelerle kursiyerlerin dini duygu ve bilinçlerini geliştirmelerine katkı sağlama hedefi güdülmüştür. Programın ezber bölümünde sûre-dua ezberleme ve meâl yapılması istenmiş, Kur’an’ı genel olarak tanıtıcı bilgiler yanında bilinen sûrelerin ve âyetlerin hepsinin meâlinin öğretilmesi hedeflenmiştir.⁴⁸ Öte yandan bu programların, sadece Kur’an okuma programı olmadığını, aynı zamanda temel dini bilgiler eğitim programı olduğunu vurgulamak gerekir.⁴⁹

Hizmet İçi Eğitim ve İhtisas Eğitimi; Tashih-i Hurûf ve Aşere-Takrib Programları: Diyanet İşleri Başkanlığı görevlilerine yönelik düzenlenen *Hüsn-i Tilavet ve Talim, Tashih-i Hurûf* kurslarında diğer meslekî derslerin yanında *Meâl Okuma İlkeleri, Meâller ve Özellikleri* gibi dersler de bulunmaktadır. Bu programın amacı olarak, özellikle ezber okunan sûrelerde temsili okumaya

⁴⁶ Komisyon, *Hafız Lafzın Hamili Mananın Amili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023).

⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Hafızlık Eğitimi Destek Programı”, (Erişim 21 Temmuz 2023).

⁴⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Camilerde Kur’an Öğretimi Programı, Ankara, 2010”, 1-19; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Gençliğe Yönelik Yaz Kur’an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022”, 1-60, (Erişim 1 Temmuz 2023); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Gençliğe Yönelik Kur’an Kursları Öğretim Programı, Ankara 2022”, 1-54, (Erişim 1 Temmuz 2023); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Yatılı Yaz Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2017”, 1-38, (Erişim 1 Temmuz 2023).

⁴⁹ Emrah Gençer, *Öğreticilerin ve Kursiyerlerin Bakış Açısı ile Camilerde Kur’an Öğretimi Programı* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 44.

riayet için âyetin sebab-i nüzulleriyle manalarının bilinmesinin teşvik edilmesi ve vaaz uygulamalarında âyet meâlleri üzerinden mesajlar verilmesi hedef olarak belirlenmiştir.⁵⁰

Diyanet Akademisi Dini İhtisas Merkezi'nde düzenlenen *Tashih-i Hurûf* kursunda bu amaç "Kur'an-ı Kerim'in anlam dünyasına vakıf olmaları sadedinde, "Ezberlediği sûrelerin anlamlarını bilir, Kur'an-ı Kerim meâlini yapma ilke ve yöntemlerini bilir." şeklinde ifade edilmiştir. 480 saatlik bu programda anlam öğretimi olarak *Kur'an-ı Kerim Meâli* dersine 32 ders saati ayrılmıştır.⁵¹

Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde düzenlenen "Aşere-Takrib" programında da *Kur'an-ı Kerim Meâli* başlı başına bir derstir. Burada bütün cüzlerin meâlinin okunması ve gerekli âyetlerin tahlilinin yapılması hedeflenmiştir.⁵² Ayrıca programda *Kıraat-Tefsir İlişkisi* dersinde farklı vecihlere göre okunan bazı âyetlerin anlamlarına vurgu yapılmıştır. Bunun için de bazı tefsirlerin ve alanda hazırlanmış eserlerden yararlanılacağı belirtilmiştir.⁵³

Görüldüğü gibi Diyanet Akademisi programları her seviyede öğrenme ihtiyacına cevap verecek nitelikte hazırlanmıştır. Bu programlarda "Türkçe meâl okuma alışkanlığı kazandırma ve meâl okumanın önemini vurgulama" amaç olarak belirlenmiş ama meâl öğretiminin nasıl yapılacağından bahsedilmemiştir.⁵⁴

1.3. İlahiyat Fakülteleri Kur'an Okuma Dersi Programları

İlahiyat Fakültesi mezunları, din öğretimi alanında görev yaptıkları için Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün "İlahiyat Fakültelerinden beklediği alan

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Hüsni Tilavet Hizmet İçi Eğitim Programı, Ankara, 2021", 1-27, (Erişim 21 Temmuz 2023); Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Talim ve Tashih-i Hurûf Hizmet İçi Eğitim Programı, Ankara 2021", 1-24, (Erişim 21 Temmuz 2023).

⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Tashih-i Hurûf Hizmetiçi Eğitim Programı (Kur'an Kursu Öğreticileri), Ankara 2021", 6-10, (Erişim 21 Temmuz 2023).

⁵² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "İhtisas Eğitim Programı, Ankara, 2021", 1-150, (Erişim 21 Temmuz 2023).

⁵³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Aşere Eğitim Programı, Ankara 2021", 1-14, (Erişim 21 Temmuz 2023).

⁵⁴ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Kur'an Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010), 551.

bilgisi, alan becerisi ve tutum ve değerler” başlıklı yeterlik beklentisi bulunmaktadır. Alan bilgisi içinde Kur’an’ı doğru ve güzel okumanın yanında onun muhtevasını çözümleyebilme, anlama ve yorumlama becerilerinin geliştirilmesi kazanımı da bulunmaktadır.⁵⁵ Bu noktada bazı çalışmalarda İlahiyat Fakültelerinde Kur’an-ı Kerim eğitim ve öğretiminin; yüzünden okuma, teorik tecvid eğitimi, bazı sûre/âyetlerin ezberlenmesi ve ezberden okunan bölümlerin anlamını öğrenmekten müteşekkil dört temel kategoride icra edildiği zikredilmiştir.⁵⁶

İlahiyat Fakültelerinde öğretim programlarının sabit bir içeriği bulunmamaktadır. Ancak bazı çalışmalarda bu dersin öğretim programının amacının, Kur’an’ı doğru ve güzel okuma amacına ilave olarak, öğrencilerin ezbere okuduğu sûre/sayfaların meâlini de bilmelerini sağlamak olduğu zikredilmiştir. Buna gerekçe olarak da şunlar dile getirilmiştir:

“Mezun olan öğrenciler tayin edildikleri yerlere hangi görevle giderlerse gitsinler, değişik alanlarda ve mekânlarda her vesileyle Kur’ân’la yüz yüze bir hayat sürmektedirler. Halk tarafından kendilerinden sadece Kur’an’ı yüzüne veya bir kısmını ezbere okumaları yeterli görülmemekte, yerine göre bunların anlamlarını da bilmeleri beklenmektedir. Dolayısıyla program büyük ölçüde halkın bu istek ve ihtiyaçlarına yönelik de bir içerik taşımaktadır. Böylece öğrenciler en azından ezbere okudukları bölümleri, meâlleriyle birlikte öğrendiklerinde vaaz, hutbe, konferans ve sohbetler için belli bir birikim de elde etmiş olacağı görüşündeyiz.”⁵⁷

Bazı İlahiyat Fakültelerinin ders bilgi paketlerine göz atıldığında genel olarak lafzen doğru okuma ağırlıklı olmakla birlikte belirlenen ezber sûre ve yüzüne okunan sayfaların meâllerinin bilinmesinin hedeflendiği görülmektedir.⁵⁸ Buna göre Kur’an’ı Hz. Peygamber’in okuduğu şekliyle, lafızlarına dik-

⁵⁵ Yılmaz, *İHL Kur’an Dersinde Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 75.

⁵⁶ Mehmet Maşuk Acar - Muhammet Fatih Genç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 613.

⁵⁷ Yunus Biceğez, *Kur’an Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 133.

⁵⁸ Zeliha Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’an Öğretimiyle İlgili Görüşleri* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27.

kat ederek ve anlamını gözeterek her türlü okumayı içine aldığı, yüzüne okunan sûrelerinin anlamlarının kazandırılması gerekmektedir.⁵⁹ Öğrenci, Kur'an Okuma dersiyle dinin temel bilgi kaynağı olan Kur'an'ı ve onun tefsir kültürünü; birçok açıdan tanınması ve bilimsel değerlendirme yapma yeteneğini kazanması gerekir. Ayrıca, zikredilen hedefin gerçekleşmesi için yüzünden okuma çalışmasının yapılması ve okunan sûre/sayfaların meâliyle birlikte tamamını okunmak üzere ev ödevi olarak verilmesi istenmiştir.⁶⁰

Anlama yönelik kazanımlar, bazı fakültelerde genel kazanım olarak ifade edilirken bazı fakültelerde de ezber okunan sûrelerin meâli ayrıca zikredilmiş, kaynak olarak da Kur'an-ı Kerim meâlleri belirlenmiştir.⁶¹ Bazı fakültelerde ise anlam konusuna program itibarıyla yer verilmediği de görülmektedir. Ancak genel kazanım olarak "Yüzüne okunan bazı âyetlerin anlamalarını bilir." "Ezberlediği sûrelerin meâllerini okur, kavrar, meslekî hayatında uygular." şeklinde genel kazanım olarak zikredilmiştir.⁶² Bununla birlikte "sayfa 1-5'in incelenmesi" şeklinde her dersin kazanımını anlam merkezli belirten müfredatlar da bulunmaktadır.⁶³

Kur'an Okuma programlarında zikredilen anlam odaklı hedeflerin yanı sıra başta tefsir dersleri olmak üzere *Kur'an'ın Ana Konuları (Seçmeli)*, *Meâl Okumaları*, *Kur'an Tercüme Teknikleri* gibi Kur'an'ın anlamına yönelik dersler bulunmaktadır.⁶⁴ Ayrıca, İlahiyat Fakültelerinde bulunan İngilizce programlarında uygulanan Kur'an Okuma derslerinde telaffuz-meâl eksenli çalışmalar yapıldığı da görülmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Atatürk Üniversitesi (ATAÜ) "Ders İçerikleri 1. Sınıf", (Erişim 25 Temmuz 2023).

⁶⁰ Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), "Bilgi Paketi & Ders Kataloğu", (Erişim 25 Temmuz 2023).

⁶¹ Erciyes Üniversitesi (ERÜ) "Ders Bilgi Paketi", (Erişim 25 Temmuz 2023); Necmettin Erbakan Üniversitesi (NEÜ), "Ders Bilgi Paketi", (Erişim 25 Temmuz 2023). Bingöl Üniversitesi (BÜ), "Bilgi Paketi", (Erişim 25 Temmuz 2023).

⁶² NEÜ "Ders Bilgi Paketi"; Afyon Kocatepe Üniversitesi (AKÜ), "Bilgi Paketi", (Erişim 25 Temmuz 2023).

⁶³ Ankara Üniversitesi (ANÜ), "Bologna Bilgi Sistemi", (Erişim 25 Temmuz 2023).

⁶⁴ AKÜ, "Bilgi Paketi".

⁶⁵ Kızılaslan, "İngilizce İlahiyat Programındaki Kur'an-ı Kerim Derslerinin Uygulamasında Karşılaşılan Problemler (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 48-49.

Söz konusu MEB, DİB ve İlahiyat Fakültesi Kur'an Okuma dersi programları genel olarak değerlendirilirse şunlar söylenebilir: Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültelerinin Kur'an Okuma dersi öğretim programlarında, anlam kazanımına özel veya genel olarak yer verilmiştir. Ancak bu kazanımın nasıl verileceği, meâllerin nasıl işleneceği ve güncel değerler çıkarmanın nasıl yapılacağı ile ilgili bilgi, teknik ve yöntemlere yer verilmemiştir.⁶⁶ Dolayısıyla bu durum, öğretmenin/öğreticinin/öğretim elemanının yıllık ve günlük ders programı içinde düzenlemesi gereken bir konu olarak kalmıştır.

2. Meâl Merkezli Kur'an Öğretiminin Problemleri ve Değerlendirilmesi

Yüzüne-ezber okumaların meâl/anlam merkezli işlenmesi gerektiğine dair yaklaşıma bazı açılardan eleştiri getirilecek ve anlam öğretiminin hangi düzeyde yapılabileceği noktasında bazı önerilerde bulunulacaktır. Yapılan eleştiriler şu 3 noktada toplanmaktadır:

1-Meâl okumanın problemleri yönünün dikkate alınması

2-Tilavetin/lafız öğretiminin önemi

3-Kur'an Okuma dersinin ana hedefinin "Kur'an lafızlarının öğretilmesi" olması ve meslekî eğitimde bunun ayrı bir ders olması gerektiği

2.1. Meâl Okumanın Problemleri Yönünün Dikkate Alınması

Burada konunun ayrı bir çalışmayı gerektirmesi sebebiyle meâl okumanın temel ilkelerinden bahsedilmeyecek, kısaca hatırlatma amacıyla konunun problemsiz olmadığı dikkatlere sunulacaktır. Dolayısıyla burada amaç, meâl okuyan ve bu konuda ders yapanları ilgili çalışmalara yönlendirerek meal merkezli dersin daha verimli olmasına ve Kur'an'ın daha sahîh bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Kur'an'ın anlaşılması ve ilkelerinin hayata tatbik edilmesi gerektiği ma-lumdur. Bu notada bazı duaların anlamları ile birlikte öğretilmesinde yarar vardır. Hatta din eğitimi çerçevesinde bazı âyetler, anlamlarıyla birlikte de ezberletilebilir ve açıklanabilir. Kur'an'ın anlamını öğrenmek özellikle çok

⁶⁶ Aşıkoğlu, "Kur'an Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar", 551.

okunan Fatıha Sûresi gibi sûre ve âyetlerin anlamını öğrenmek daha önemlidir. Bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya konarak, meâl yerine sûrelerin mesajlarını çocukların anlayabileceği üslupla belletmenin veya Arapça öğrenerek Kur'an metninin çözümlenmeye çalışmanın daha iyi olacağı gibi görüşler serdedilmiştir.⁶⁷ Anlam merkezli okumalarda metot olarak farklı yaklaşımlar sergilense de Diyanet, Milli Eğitim ve İlahiyat camiasında anlam konusuna önem verildiği görülmektedir. Bu konu öğretim programlarında yer aldığı gibi vaazlarda, sohbetlerde, derslerde ve televizyon programlarında sıkça zikredilmektedir.

Anlam merkezli okuma konusu, yapılan bütün teşviklere rağmen sorunsuz bir alan değildir. Nitekim yapılan müzakerelerde bu hususlar dile getirilerek "Herkes okuyamaz, demiyoruz ama herkes anlayamaz."⁶⁸ denilmiştir. Ancak biz bunu, "Herkes salt mealle Kur'an'ı/dini öğrenmemeli, bu da teşvik edilmemelidir." şeklinde söylemek istiyoruz. "Kur'an, anlaşılması kolay kitaptır, onu herkes anlayabilir." denilerek bu konuda ilmi birikim söz konusu olmaksızın kişiyi meâlle baş başa bırakmak ez azından Kur'an'ı anlama usul-yöntem ve kaidelerini dikkate almamak demektir.⁶⁹ Halbuki, "Kur'an, anlaşılması kolay bir kitaptır." cümlesi onun muhatapları ile alakalı bir meseledir.⁷⁰ Yani Hz. Peygamber'in öğretmen olarak bulunduğu nüzul ortamında, sahabe onu anlamış ve hayatına uygulamıştır.⁷¹ Ancak günümüz insanı aç-

⁶⁷ Yusuf Alemdar, "11. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı 'Medya ve Kur'an' Sempozyumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/29 (Ocak 2014), 250.

⁶⁸ Mehmet Yaşar Soyalan, "Kur'an Meâli Okuma Yöntemi Üzerine Bir Öneri", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, 03-04 Aralık 2010, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 442.

⁶⁹ Mehmet Murat Karakaya, "Meâl Okumanın Mahiyeti", *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 60; Alemdar, "11. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı 'Medya ve Kur'an' Sempozyumu", 250. Kur'an'ı doğru anlama ve tefsir etmeye yönelik birçok çalışma bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Yusuf el-Karadâvi, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015); Celal Kırca, *Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019). Burada Murat Sülün'ün "Kur'an kılavuzu" adlı eserini ayrıca zikretmek gerekir. Meâl okumada yöneme dair bilgiler için bk. Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 141-188.

⁷⁰ Anlama problemleri için bk. Soyalan, "Kur'an Meâli Okuma Yöntemi Üzerine Bir Öneri", 445.

⁷¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Red Yazıları-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 19.

sından açıklanmaya ihtiyacı olduğu için Kur'an metninin tümüyle basit bir metin kitabı olmadığı aşikardır.⁷² Bu sebeple temel bilgilerde eğitimi olamayanlar için okunacak meâller, en azından açıklamalı ve tefsirli olmak zorundadır.⁷³ Dolayısıyla örgün ve yaygın eğitimde ilgili kitaplarda verilen sûrelerin/âyetlerin meâllerinin öğretimi ve açıklaması hoca/öğretmen eşliğinde okunmasının ve anlaşılmasının daha faydalı olacağı ortadadır.

Kur'an okumanın gayesi esasen onun anlamını öğrenip içselleştirme ve ders olarak hayatına uygulamaktır. Çoğu zaman bu konu hatırlatılmaktadır.⁷⁴ Ülkemiz insanının Arapçayı bilmemesi sebebiyle de bu ihtiyaç meâllerden karşılanmaktadır. Bu noktada bir öğrenci, acaba okuduğum sûrenin anlamı nedir? diye merak ettiğinde meâllerden yararlanmasında sakınca yoktur. Bu anlamda meâller bir ihtiyaçtır ve faydalıdır. Ancak Kur'an okumanın gayesinin anlamak ve hükümlerinin hayata tatbik etmek olduğu söylenece de meâlinin öğrenilmesi ve tatbiki meselesi zannedildiği kadar kolay bir iş değildir. "Âyetleri düşünsünler, ibret alsınlar."⁷⁵ şeklindeki âyetlerin gereğinin yapılması, öğretmen/kılavuz olmaksızın ilim tahsil etmeyen her kişinin salt meâl okuyarak başlı başına yapabileceği bir konu değildir.

Meâl okuma meselesinin ideolojik hale gelmiş bir trend olduğunu da unutmadan⁷⁶ hareket edilmeli, tefsir ilminin ve diğer İslamî ilimlerin ışığında eğitim-öğretim yapılmalıdır. Burada belli ölçülerde Kur'an kültürünü geliştirme adına yapılan tavsiyelerde, "Kur'an'ı Kur'an'dan öğrenme", "dini ana

⁷² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 210; Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 16, 17. Kur'an'ın herkesin anlayabileceği açık ayetler elbette söz konusudur. Kapalı olan ayetler de meâl/tefsir yardımıyla anlaşılabilir. Bu yönüyle Kur'an kolay kitaptır, denilebilir. bk. Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim'de Kolaylık* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2016), 44.

⁷³ Kur'an'ı anlamada gerekli olan bazı hususlar için bk. İbrahim H. Karlı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 91-145.

⁷⁴ Yusuf Alemdar, "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 271.

⁷⁵ Örnek olarak bk. el-En'âm 6/126, el-Mü'minûn 23/68.

⁷⁶ Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde Kur'anlılık ve Meâlcilik Tartışmaları", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/260.

kaynağından öğrenme" gibi ideolojik bir yaklaşımla hareket edilmemelidir.⁷⁷ Nitekim bu noktada İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim öğretim programında meâller arasındaki farklılıklar ve bunların sebepleri üzerinde durulacağı, sadece tek bir meâlden hareket ederek hüküm vermenin/yorum yapmanın yeterli olmayacağı ve hiçbir meâlin Kur'an-ı Kerim'in aslı yerine geçmeyeceğinin vurgulanması istenmiş ve bunun sakıncasına işaret edilmiştir.⁷⁸

Öte yandan herkesin Kur'an'ın anlamını ilmi olarak öğrenme diye bir sorumluluğunun olduğunu söylemenin problemleri bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca, bu imkân dahilinde de değildir.⁷⁹ Son zamanlarda dillendirilen Kur'an'ın anlamını bilmeden okumanın kişiye faydasının olmayacağı şeklindeki söylemler, Müslümanların ahlakî, iktisadî ve sosyal problemlerinin olması sebebiyle çözüm adına yöntem olarak sunulsa da bunun uygulamada anlamanın ve çözümün nasıl olacağı muğlaktır. Burada esas meselenin Kur'an'ın anlamını bilmek olduğunu söylemek imkansızdır.⁸⁰ Zira Kur'an'ın hükümlerini ve ahlakî ilkelerini açıklayan anlatan fıkıh, ahlak vb. konularla ilgili kitaplardaki bilgiler -ihtilaflarla birlikte- aynı zamanda onun hükümleri olup Müslüman için kılavuzdur.⁸¹ Esas yapılması gereken şey, bunların anne-babadan ve bir eğitimciden öğrenilmesi ve hayata uygulanmasıdır.⁸²

⁷⁷ Mustafa Öztürk, *Meâl Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 77.

⁷⁸ MEB, "İHL Kur'an Dersi Öğretim Programı", 12.

⁷⁹ Yavuz Fırat, "Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu* 22 (Ocak 2012), 28.

⁸⁰ Fırat, "Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", 20.

⁸¹ Burada İslami ilimlerin geleneksel müktesebatında herhangi bir tartışmanın olmadığı, hepsinin tartışmasız Kur'an hükmü olduğu, reddedilemeyeceği ve eleştirilemeyeceği söylenmemektedir. Aksine bu noktada Kur'an ve sünnet perspektifinden ictihada mesâğ olan her hüküm ve yaklaşımın yeniden yorumlanabileceği ancak geleneksel ilmi müktesebat olmadan Kur'an'ı anlama yönteminin olamayacağı belirtilmek istenmiştir.

⁸² Maşalı, "Kur'an'ın Anlamanın Anlamı", 114.

2.2. Kur'an Tilavetinin/Lafız Öğretiminin Önemi

Kur'an Okuma dersi, *teorik bilgi ve uygulamalı* olarak iki yönlüdür. Bu iki yön, mevcut şartlarda üç ana öğrenme alanı içinde uygulanmaktadır.⁸³ Bunlar *yüzüne okuma, ezber okuma ve tecvid (teorik) bilgisinin* öğretilmesi şeklindedir. Buna *anlam merkezli okuma* alanı da katıldığında öğrenme alanı dört olmaktadır.

Ülkemizde "Kur'an okuma" denilince anlama eylemi olmaksızın Kur'an lafızlarının doğru bir şekilde telaffuz edilebilmesi yani ilk üç öğrenme alanı akla gelmektedir.⁸⁴ Kur'an Okuma dersi de bunu ifade etmektedir. Bu özelliği kazanmak beceri ve uzun zaman gerektiren bir uygulamadır. Ancak özellikle yüzüne ve ezber okuma alanında fem-i muhsine ve yetkin bir uzman öğreticiye daha fazla ihtiyaç vardır.

Lafız merkezli okumanın tamamlayıcısı olan anlam ve amel boyutlu okuma, istenen ve hedeflenen okuma biçimidir.⁸⁵ Kur'an'daki "hakka tilâvetih" (Bakara 2/121) ve "tertil" (Furkân, 25/32, Müzzemmil 73/4) kavramı bunu ifade etmektedir. Ancak bunun öneminden bahsedilirken ve ders planlaması yapılırken salt literal/lafzî okuma da hafife alınmamalıdır. Çünkü salt tilavetin, dili Arapça olmayan Müslümanlar için Kur'an'la tilavet merkezli temas kurma noktasında imana ve amele olumlu katkısı söz konusudur.⁸⁶ Ayrıca, Kur'an okumada kalbin huşu duyması ve Allah'a olan bağlılığın artması, Kur'an'ın istediği hayat anlayışına vesile olmaktadır. Bu noktada şuurlu bir şekilde Kur'an okuyan bir Müslümanın kötülüğe kolayca düşmesi zorlaşmaktadır. Bu konuda şöyle dikkat çekici bir benzetme yoluna gidilmiştir. Tıpkı teknolojiden anlamayan bir Müslümanın bu aletlerin çalışma sistemini tanımadan onlardan yararlanması gibi, Kur'an'ın manasını anlamayan kişi de

⁸³ Halil İbrahim Önder, "talim üzere okuma" olarak buna üst düzey alan katmıştır. Halil İbrahim Önder, "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 21/2 (2021), 1197-1225.

⁸⁴ Soyalan, "Kur'an Meâli Okuma Yöntemi Üzerine Bir Öneri", 438.

⁸⁵ Ömer Demir, "Kur'an Öğretiminde Temel Boyutlar", *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 267.

⁸⁶ Güven Ağırkaya, "Kur'an'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 700-705; Önder, "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", 175.

onun bereketinden yararlanabilir.⁸⁷ Ancak vurgulamak gerekir ki, dini alanda görev yapmayacak Müslümanların da bazı sûre ve âyetlerin anlamlarını bilmesi, tefsirden bunun açıklamasını öğrenmesi ve Kur'an kültürünü geliştirilmesi gerektiği izahtan varestedir.

Ülkemizde çoğu zaman öğrenme durumu lafız düzeyinde kaldığı ve anlam ihmal edildiği için haklı olarak anlam konusu hatırlatılmaktadır.⁸⁸ Bu noktada Müslümanların sadece lafzını okuyup Kur'an kültürü ve bilgisi adına bir şey bilmemeleri, daha önemlisi İslamî bir hayat tarzına sahip olmamaları, özellikle bu alanda görev yapacak kişilerin onun anlamını öğrenme gayreti içinde olmamaları eleştirilecek bir husustur.⁸⁹ Çünkü okumanın nihai gayesi lafız düzeyinde kalmak değildir.⁹⁰ Ancak tertil ile okumanın içinde, anlayarak ve amel ederek okuma olsa da⁹¹ lafzî okumayı "Kur'an okumamak" olarak değerlendirmenin hatalı bir yaklaşım olduğunu da ifade etmek gerekir.⁹² Ülkemizdeki din ile bağ kurma durumunu dikkate almadan yapılacak her eleştiri ve küçümseme lafzî okumayı/tilaveti öğrenmeye zarar vermektedir.

Lafız öğretiminin önemi konusunda Kur'an öğretimi ile meşgul olan hocaların kanaati de önem arz etmektedir. Nitekim İbrahim Tetik makalesinde "Kur'an okumak denildiğinde öncelikle akla gelen lafzî okumanın bazı muhitlerce ihmal edilebilir olarak görülmesinin ve Kur'an'ın üslûbunda mananın asıl olup lafzın ikinci planda olduğu ön kabulünün izah edilmesi zor bir anlayış olduğu ortadadır."⁹³ diyerek lafız öğretiminin önemine işaret etmektedir.

Kur'an lafzının öğretimi ile meşgul olan ve bu konudaki eksiklikleri daha yakından gören Kur'an öğreticilerinin lafız öğretiminin meâl/anlam öğreti-

⁸⁷ Şehabeddin Kırdar, "Kur'ân-ı Kerim'i Anlamadan Okuma Sorunu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2013), 44.

⁸⁸ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", 271.

⁸⁹ Fetullah Bakırcı, *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 18.

⁹⁰ Bakırcı, *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*, 19.

⁹¹ Naif Yaşar, "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?", *The Journal of Academic Social Science Studies* 41 (2015), 435-439.

⁹² Yaşar, "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?", 440.

⁹³ Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi*, 31.

mine feda edilmemesi noktasındaki yaklaşımını, Kur'an'ın anlamadan okumasının savunulması olarak görmemek gerekir. Bilakis Kur'an'ın tilavetine ve anlaşılmasına hatta hükümlerinin tatbik edilmesine de değer verilmesi olarak değerlendirilmesi gerekir.⁹⁴ Çünkü ülkemiz şartlarında din ile iletişim Kur'an lafızları ile başlayıp diğer İslami ilimlerin öğretimi ve eğitimi ile devam etmektedir.

Kur'an'ın lafızları, onunla irtibat kurmanın ilk evresi⁹⁵ olması, Arap olan ve olmayan Müslümanlar açısından önemli olduğu gibi bu alanda görev yapacak elemanların yetiştirildiği okullarda daha önemlidir. İhdâs edilmesini meslekî Kur'an/Din Öğretimi açısından gerekli gördüğümüz *Meslekî/İlahiyat Proje İmam Hatip Lisesi*⁹⁶ -bütün İmam Hatip Liselerinde olmasa bile- ve *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Okuma* dersinde daha üst düzey öğretimin yapılması,⁹⁷ meslekî açıdan bir zorunluluktur. Bu sebeple meslekî açıdan Âsım Kıraatı Hafız Rivayeti özelinde bütün tecvidlerin uygulanması ve talim üzere okutma hedefi ile hareket edilmesi gerekmektedir.⁹⁸ Üst düzey talim okumada bile

⁹⁴ Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi*, 31.

⁹⁵ Abdulhekim Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 32.

⁹⁶ *Meslekî/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri* şeklinde isimlendirme bize aittir. Bugün İmam Hatip Liseleri bünyesinde *Sosyal Bilimler, Fen Bilimleri* gibi birçok farklı programlar uygulanmaktadır. Ancak Temel İslam Bilimleri açısından İlahiyat Fakültesine ve Diyanet Akademisine aday olabilecek öğrencilerin gidebileceği nitelikli okul veya program bulunmamaktadır. Hafız olmayıp mesleğe yatkın adaylar için nitelikli okul türü bulunmamaktadır. Sadece *İlahiyat Odaklı Hafızlık Proje Okulları* bu noktada mevcut ihtiyacı karşılamamaktadır. Bu sebeple biz Kur'an Okuma dersinde meslekî gelişimin sağlanabilmesi için İHL ve İlahiyat sürecinin yeniden tasarlanması gerektiği kanaatindeyiz. Bu konuda "İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatının Meslekî Öğretim Açısından İşlevselliği -Yapısal Sorunlar ve Öneriler" adlı çalışmamız yayım aşamasındadır. 2023 yılı müfredat yenileme çalıştaylarında bu önerimiz dile getirilmiştir. bk. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (MEBDOG), "İHO-AİHL, Proje ve Program Okulları", (Erişim 4 Eylül 2023).

⁹⁷ İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Okuma derslerinde birçok problem söz konusudur. Bu problemlerin en önemlisi öğrenci alt yapısının yeterli olmaması ve bu konuda yeterli öğrenciyi seçecek bir sistemin olmamasıdır.

⁹⁸ İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Okuma derslerinde bazı temel yeterliliklerin kazandırılması noktasındaki "Kur'an Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler" adlı makale, aslında hali hazırda dersin yapılabilirlik

sadece Kur'an'ın lafzı üzerinde durulması, öğrenme alanlarının her birinin ayrı bir ders olması gerektiğini göstermektedir. Çünkü doğru ve güzel okumanın her bir öğrencide kazanım haline getirilebilmesi hedefi, dersin -kollektif yapmanın yanında- birebir yani tatbiki/interaktif yapılmasını da gerektirmektedir. Bu açıdan meslekî eğitimde Kur'an Okuma dersinin yüzeysel olarak öğretilebileceğini ve bunda yeterlilik sağlanacağını düşünmek meslekî açıdan büyük hata olacaktır.

2.3. Kur'an Okuma Dersinin Meslekî Çerçevesi

Burada Kur'an Okuma dersini "meslekî öğretim" ve "normal öğretim" kademesi olarak ayırmak gerektiğini düşünmekteyiz. Bugün İmam Hatip Liseleri resmi olarak "meslek lisesi" statüsünde olsa da fiilen genel din eğitimi yapan okullar durumundadır. Bu durum okulların program çeşitliliğinde de görülmektedir. Ayrıca, fiili olarak da Kur'an Okuma açısından meslekî kazanımın sağlanamadığı tecrübe ile sabit olduğu gibi bu durum saha çalışmalarında da görülmektedir.⁹⁹ Bu da okullaşmanın yaygın hale gelmesinin doğal sonucu olup normal bir durumdur. Bu sebeple Kur'an Okuma dersini ve fiilen diğer derslerini meslekî olarak düşünmek gerçekçi değildir.

Bu çerçevede Kur'an Okuma¹⁰⁰ dersi de buna göre planlanmalıdır. Kur'an öğretiminde, mesleğe yönelik programlarda ayrı, genel din eğitiminin verildiği kademelerde ayrı bir yaklaşım sergilemek gerektiği ortadadır. İmam Hatip Ortaokulu ve ortaokullar ile diğer ortaöğretim kurumlarında (lise) Kur'an Okuma dersinde lafız öğretiminin yanında anlam eğitimi, yani din eğitimi

durumu çerçevesindedir. Ancak İmam Hatip Lisesi sürecinden itibaren Kur'an Okuma dersi açısından üst düzeyde Kur'an Okuma dersinin ve ayrı olarak meâl/tefsir dersinin yapıldığı bir lisans seviyesinin tasarlanması meslekî bir zorunluluktur. Bu noktada Kıraat İlmi adına sadece Hafs Rivayetinin ve teorik tecvid bilgilerinin üst düzeyde öğretildiği sistemin kurulmasını ihtiyaç olarak görmekteyiz.

⁹⁹ İhsan İşlek, *Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Dersi Ezber ve Sorunları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5.

¹⁰⁰ Okuma eyleminin anlamayı içinde barındırdığı ifade edilse de ülkemizde "Kur'an okuma" denilince anlama kaygısı gütmenden lafzî olarak okuyabilme kastedilmektedir. Bu yadırganacak bir durum değildir. Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 145.

yönüne ağırlık vermek yerinde olacaktır. Ancak, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığına din görevlisi/din eğitimcisi adayı yetiştirecek Kurslar -ihdas edilebilecek Meslekî/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri ile beraber- ve İlahiyat Fakültelerinde yaklaşım bu ders için lafız öğretimi/talim üzere okuma ağırlıklı olmalıdır.

Öte yandan meslekî hedef olmaksızın sadece dini eğitiminin amaçlanmadığı diğer öğretim ortamlarında dersin adı, -eğer meâl ve anlama ağırlık verilecekse- “Kur’an Okuma ve Anlam”¹⁰¹ şeklinde belirlendiğinde öğrencinin dersin içeriğini bilerek seçmesine yardımcı olacaktır.¹⁰² Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda ve Diyanet Akademisine bağlı kurslarda -özellikle yaz kurslarında- Kur’an okumayı bilen öğrenci ile bilmeyenlerin aynı dersi almasının önüne geçilerek öğretim ortamının homojen olması sağlanacaktır.¹⁰³ Hali hazırda “ilahiyat programı” dışında birçok farklı program uygulayan İmam Hatip Liseleri ve diğer ortaöğretim ve ilk öğretim kurumlarındaki Kur’an-ı Kerim Okuma dersinde ezber ve tecvid konuları hafifletilerek anlam konusu öne çıkarılabilir.

Meslekî öğretim adına ihdas edilebilecek *Meslekî/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Okuma* programının ders saati-ne/süresine bakmak gerekir. Hali hazırda İHL Kur’an-ı Kerim dersi müfredatında -hazırlık sınıfı varsa 4 saat- 9-12. sınıflarda sırasıyla 5, 4, 4, 3 ders saati şeklindedir.¹⁰⁴ Program burada anlam öğretimini hedefledi ise de öğretimin elif-ba düzeyinden başladığı bir öğretim ortamında hedeflenen anlam öğretiminin gerçekleşmesi imkan dahilinde değildir. Üstelik bu okumada meslekî hedef gözetilmektedir. Ayrıca Kur'an Okuma dersinin ilk hedefi Kur'an lafız-

¹⁰¹ Millî Eğitim Bakanlığı ortaöğretim için 19/10/2023 tarihinde “Kur'an-ı Kerim'in Anlam Dünyası (I-II) Dersi Öğretim Programı” hazırlamıştır. Bu programın amacı öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i, içeriğini, konularını tanımaları ve bunun için meâllerden yararlanma becerilerinin kazanmaları amaçlanmaktadır. bk. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (MEBDÖGM), “Öğretim Programları”, (Erişim 1 Aralık 2023).

¹⁰² Yaşar, *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*, 142.

¹⁰³ Yaşar, *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*, 140.

¹⁰⁴ Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (MEBDÖGM), “Anadolu İmam Hatip Liseleri Haftalık Ders Çizelgesi”, *Tebliğler Dergisi* 86/2789-Ek 2 (Ağustos 2023), 1377-1389.

larının tecvid kaidelerine uygun olarak öğretilmesidir.¹⁰⁵ Nitekim bu durum ilgili çalışmalarda da ortaya konmuştur.¹⁰⁶ Bu sebeple öncelikle meslekî açıdan Kur'an Okuma dersinin hedef ve amaçlarını yani tecvid kaidelerine göre okumayı ve bazı sûreleri ezberlemeyi, ayrıca meâl öğretimini sağlayacak programlara ihtiyaç vardır.

Mevcut durumda İlahiyat Fakülteleri müfredatında ise hazırlık sınıflarında Kur'an Okuma dersi bulunmamaktadır. 1. sınıftan itibaren 4. sınıfa kadar ikişer saatlik bir ders vardır. Zaman olarak kısıtlı ve birçok yapısal problemi olan bu derste, ders müfredatındaki her bir sûrenin talim üzere tek tek okutulması ve hatasız ezberletilmesi meslekî açıdan bir zorunluluktur. Mevcut durumda bütün fakültelerde öğrenci sayısının fazlalığı ve seviye düşüklüğü üzerine ders saatinin yetersiz olması gibi sebepler, yapılması gereken ana hedefin tam anlamıyla gerçekleştirilmesine engel olmaktadır.¹⁰⁷ Halbuki anlam merkezli okuma, lafzî okuma problemi çözüldükten sonra yapılabilecek bir uygulamadır. Bu derslerde tam manasıyla lafız öğretiminden beklenen hedefin de gerçekleşmediği ortada iken daha da önemlisi yapısal problemler çözülmemişken buna program olarak meâl merkezli okumanın ilave edilmesi dersin konusunu ve sınırlarını aşmakta ve esas konunun öğretilmesine engel teşkil etmektedir.¹⁰⁸

Dolayısıyla iki saatlik bir dersin içinde yüzüne doğru okumayı ve yekün tutan ezber sûre ve ayetlerin; ilaveten bunların anlamlarının öğretilbildiğini söylemek mümkün değildir. Mevcut şartlar itibariyle dersin öğrenme alanları olan *yüzüne okuma*, *ezber okuma* ve *tecvid bilgisi*, bir dersin içinde verilmeye çalışılmaktadır. Böyle bir durumda programlarda zikredilen meâl konusu gerçekleştirilememektedir. Nitekim İlahiyat Fakültesinde Kur'an eğitimi üzerine yapılan araştırmada yeterince manaya önem verilmediği/verilemediği ifade

¹⁰⁵ Taşpınar, "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)", 106.

¹⁰⁶ Önder, "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", 171.

¹⁰⁷ Ahmet Gökdemir, "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, (2019), 19-22.

¹⁰⁸ Fırat, "Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", 17.

edilmiştir.¹⁰⁹ Bu noktada Kur'an Okuma dersinden gereksiz ve makul olmayan beklentilere girilmekte ve birçok dersin konusunun Kur'an Okuma dersine sıkıştırılmaktadır.¹¹⁰ Söz konusu aşırı beklenti, dersleri ve konuları meslekî öğretim açısından birbirine katmaktadır. Nasıl ki, Arapça tercüme dersinde mesele cümlelerin anlaşılması olmasına rağmen zikredilen konunun önemine binaen tartışılmasının istenmesi dersin sınırlarını aşarsa; anlamın bilinmesi hedefi de Kur'an Okuma dersinin sınırlarını aşmaktadır. Bu noktada Kur'an eğitiminin sadece onun tilaveti ile sınırlı olmasının eleştirilmesi,¹¹¹ Kur'an okumanın temel hedeflerinin tamamı bu dersin içinde düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, adı "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid" olan bir dersin hedefleri arasına Kur'an'ın anlaşılması"nı katmanın meslekî öğretimde doğru olmadığı kanaatindeyiz. Netice itibarıyla, yapısal problemler çözüldüğünde ideal olarak hazırlanabilecek Kur'an Okuma programında *yüzüne okuma, ezber okuma, tecvid bilgisi, meâl/anlam bilgisi* -İlahiyat Fakültelerinde- konularının ayrı birer ders olması meslekî açıdan verimliliği artıracaktır. Diyanet Akademisi'nin bu konudaki müfredatı meslekî öğretimde örnek olmalıdır.¹¹²

Diğer liselerde *Seçmeli Kur'an Okuma* dersinde öğrencilerin dersi seçme amacı çoğunlukla "Kur'an okumayı öğrenme, geliştirme, dua ve sûreleri ezberlemek, tecvidli okumayı öğrenmek" şeklinde ifade edilmiştir.¹¹³ Demek ki, diğer okullarda dersin adını da "Kur'an Okuma ve Anlam" veya "Kur'an Mesajları" şeklinde ihtiyacı giderecek dersin ihdas edilmesinde yarar vardır. Özellikle liselerde ve gençlerin olduğu mekanlarda onların zihinlerine takılan

¹⁰⁹ Kara, *İlahiyat Fatültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle ilgili Görüşleri*, 52; Öğretmenlerin yaşadığı tecrübeler için bk. Tuncay Karateke, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 173; Şenat, "Anlayarak Kur'an Okuma", 143-164.

¹¹⁰ Önder, "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", 179.

¹¹¹ Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", 163.

¹¹² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Hazırlayıcı Eğitim Programı (İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticileri)", 7-14, (Erişim 19 Ağustos 2023).

¹¹³ Yılmaz, *İHL Kur'an Dersinde Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 61.

modern problemlere Kur'an âyetlerinin meâl-tefsiri ve konuya dair diğer bilgilerden hareketle dersler yapılması mümkündür.¹¹⁴

2.4. Değerlendirme

Örgün eğitimdeki Kur'an Okuma dersleri ile beraber yaygın eğitimde de Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik teşvikler sık sık dile getirilmektedir. Günümüzde bazı modern yaklaşımların tesiriyle anlam odaklı okuma ile lafzî okuma birbirine karşıt olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla bütün okuma seviyelerinde lafzî okuma adeta gereksiz görülmektedir.¹¹⁵ Kur'an'ı anlamının gereği üzerinde durulma sebebinin anlam merkezli okumanın yetersizliği ve Kur'an'la irtibatın sadece lafzî boyutta kalması olduğu söylenebilir.¹¹⁶

Elbette Kur'an'ın anlamını bilmenin öğrenciyi motive ettiği, dolayısıyla lafız ve anlamın beraber öğretilmesi gerektiği düşünülebilir ve savunulabilir. Hatta öğrenciyi önce Kur'an'ın anlamıyla buluşturmak gerektiği ve anlamını bildiği âyetlerin telaffuzunu da öğrenmek isteyeceği ileri sürülebilir. Ancak görülen durum şudur: Öğrenci Kur'an'ın anlamını merak etmektedir ve okuduğu âyetlerin anlamı onun ilgisini çekmektedir. Bu sebeple öğrencinin söz konusu merakının giderilmesi fevkalade faydalıdır. Ancak bunun yeri lafız öğretimin yapıldığı ders ortamı olmamalıdır. Lafız öğretiminde materyal olarak kullanılan mushafın meâl içermesi öğrencinin ilgisinin meâl kaymasına sebep olmakta ve dersin asıl konusu olan telaffuzunu öğretmeye engel olmaktadır. Bu sebeple hassaten meslekî öğretimde, sayfa bütünlüğü ve kelimelerin

¹¹⁴ Ali Kale - Adem Güneş, "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 358. 2023 yılında ortaöğretim için hazırlanan "Kur'an-ı Kerim'in Anlam Dünyası" adlı dersin içeriğinin de güncel dinî, ahlakî problemlere cevap niteliğindeki âyetlerin işlenmesi önem arz etmektedir.

¹¹⁵ Önder, "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yeri Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", 168; Erdoğan Baş, *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 14.

¹¹⁶ DİB Tashih-i Hurûf programında 672 saatlik toplam ders içinde 48 saatlik meâl dersi ayrılmıştır. "Kur'an Meâli" derslerinde, kursiyerlere Kur'an-ı Kerim'in tamamının değil, sadece ezberledikleri sûrelerin meâllerini sebep-i nüzulleriyle birlikte anlamlarını öğrenmeleri ve manaya uygun okumalarının sağlanması hedeflenmektedir. Ayrıca kursiyerlere farklı meâllerden yararlanma yollarının öğretilmesi amaçlanmıştır. Hasan Dam - İdris Ertürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Hurûf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 473.

sûretlerinin zihne yerleşebilmesi açısından dersin meâlsiz bir mushaftan yapılmasında fayda mülâhaza edilmektedir.¹¹⁷ Burada mushafın meâlsiz olmasının önerilmesi, meâlin ve anlamın öğretilmesinin gereksizliği düşüncesini taşımamakta bilakis öğretilecek konuların sınırlarının belirlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Şu hususu da dile getirmek yerinde olacaktır: Cumhuriyetin ilk yıllarında siyasi amaçlara alet edilmesi endişe sebebiyle Kur'an'ın tercüme edilmesi meselesinde bazı tartışmalar oluşmuş ve meâl çalışması bazı alimler nezdinde olumsuz karşılanmıştır. Sonrasında yatışan bu tartışmalar, yerini meâllerin kalitesi noktasındaki çabalara bırakmıştır. Ancak geldiğimiz noktada Kur'an'ı anlama yöntemi çerçevesinde meâlden yaralanmanın nasıl olacağı üzerinde yoğunlaşmalıdır. Dolayısıyla meâl okuma ve okutmanın ilkeleri daha açık olarak ortaya konulmalı ve derslerde bunlar hatırlatılmalıdır. Bu konuda birikimi olmayan kişiler açıklama olmaksızın meâlle baş başa bırakılmamalıdır.¹¹⁸

Din eğitimi ve öğretiminin Kur'an ve sünnet temelli olması sahih dinin öğretilmesi açısından önemlidir. Bu çerçevede bütün İslam ilimlerinde din eğitimi ve öğretimi yapılmaktadır. Ancak ifade edildiği gibi meslekî bir hedefin güdülmediği bütün ortaokullar, liseler, cami vaazı ve dersleri ve Kur'an Kursları gibi din öğretimin yapıldığı yerlerde Kur'an Okuma dersinde müfredatlarda gösterildiği gibi seçilen bazı âyetlerin meâlleri okunarak ezberlenerek onun mesajları ve ilkeleri öğrencilere/Müslümanlara öğretilir.¹¹⁹ Bu noktada bazı meâllerden yararlanılacağı gibi seçme âyetler olarak hazırlanmış kitaplardan da faydalanılabilir. Bu okumalarda tefsiri¹²⁰ tercüme-

¹¹⁷ Baş, *Kur'an Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*, 37.

¹¹⁸ Ömer Dumlu, "Toplumun Kur'an, Meâl-Tefsir Algısı (Durum Tespiti ve Öneriler)", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, (2011), 22.

¹¹⁹ Nazif Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler", *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalıdır?*, ed. Nazif Yılmaz - Hulusi Yiğit (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 41.

¹²⁰ Kur'an tercümelerinde kullanılan diğer teknik tefsiri/manevî tercümedir. Bu tercüme kaynak dildeki metnin söz dizimi ve tertibi gözetilmeden yapılan tercümedir. Burada önemli olan kaynak metindeki söz konusu olan anlatımın vermek istediği mesajı, hedef dile tam ve uygun biçimde yansıtmaktır. Bu teknikte, tercümenin harf, lafız, cümle ve ibareleri bakımından Kur'an'ın orijinaline müsavi olması şart olmadığı gibi her harfin veya kelimenin tercüme edilmesi de zorunlu değildir. Önemli olan metni iyi anlayıp, aslı an-

nin kullanılmasında âyetin rahat anlaşılması açısından fayda vardır.¹²¹ Ancak bu eğitim seviyelerinde amaç; dinin inanç, ahlak ve muamelat kurallarını öğretmektir. Bu konuda “Kur’an’ın anlamını öğreteceğiz.” şeklinde bir iddia ile hareket edilmemeli, meâl okumanın teşvik edilmesinde dikkatli olunmalı ve muhatapların seviye durumu göz önüne alınmalıdır. Ayrıca, Kur’an’ın anlamının öğrenilmesi konusunun uzmanlık isteyen bir konu olduğu da unutulmamalıdır. Bu çerçevede müfredatlarda bazı cümleler revize edilmeli, anlamı okunacak, anlatılacak âyet ve sûreler belirlenmelidir. Öte yandan programlı öğretimin ilkeleri dikkate alınarak meâl ve anlam üst seviye olarak düşünülmelidir. Meslekî öğretimin yapıldığı derslerde meâl okuma ve öğretimi Meslekî/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet Akademisi Dini İhtisas (ve Yüksek İhtisas) Merkezlerinde ayrı bir ders olarak yapılmalıdır. Nitekim meâl/anlam öğretimi bazı programlarda ayrı bir ders olarak okutulmaktadır.¹²²

Bununla birlikte dersin sıkıcılığını gidermek ve önemine binaen bazı âyetlerin ve anlamlarının dikkatlere sunulması fayda sağlayacaktır.¹²³ Bunun fayda sağladığı bazı araştırmalarla ortaya konulmuştur.¹²⁴ Anlam öğretimi ve dersin verimliliğini arttırmaya yönelik bazı uygulamalar hafız ve okuma düzeyi yüksek olan öğrencilerin daha çok dikkatini çekebilir.¹²⁵ Nitekim Bazı İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Okuma dersinin öğrenciler tarafından talep gördüğü tespit edilmiştir.¹²⁶ Talep görme sebebinin ders hocasının farklı alanlardaki müktesebatı çerçevesinde âyetlerin anlamı üzerinde durmasının olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum da meâl/anlam dersinin ayrıca olması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca, cami derslerinde salt meâl okumanın yerine

lamlarını gözeterek birtakım tasarruflar ile yeniden üretmektir. Emine Gülpak, “Kur’an Meâllerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/33 (2019), 173.

¹²¹ İshak Özgel, “Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur’an Çevirisindeki Yeri”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu I* (2007), 136.

¹²² Karateke, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur’ân-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi*, 211.

¹²³ Gökdemir, “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”, 125-165.

¹²⁴ Yılmaz, *İHL Kur’an Dersinde Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 122.

¹²⁵ Yılmaz, *İHL Kur’an Dersinde Yöntem ve Materyal Kullanımı*, 163.

¹²⁶ Bu gözlem, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde okuyan öğrencilerde yapılmıştır.

bazı âyetlerin meâl ve kısa tefsiri üzerinde durularak âyetin mesajlarının, ilkelere ve hükümlerinin zikredilmesinde vaaz ve nasihat açısından fayda olacaktır. Bu noktada salt meâl okuma yaklaşımının gözden geçirilmesi gerekir.¹²⁷

Sonuç ve Öneriler

Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığının neredeyse bütün Kur'an Okuma ders programlarında meâl ve anlama vurgu yapılmaktadır. Programların hedeflerinden biri de meâl okunmasını teşvik etmektir. Bununla birlikte İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim programında meâlin Kur'an'ın kendisi olmadığı şeklinde bazı uyarılarda bulunulmuştur. Programlarda anlam konusunda özellikle ezbere okunan sûreler öne çıkmaktadır. Anaokulu seviyesinden başlamak üzere en üst seviyeye kadar bazı duaların/sûrelerin meâllerine yer verilmiş ve derslerin anlam merkezli yapılması istenmiştir. Program kazanımlarında ezber sûrelerinin anlamı yanında, mesajı, ilkeleri gibi konuların işlenmesi de hedeflenmiştir. Ancak programların hiçbirinde meâl öğretiminin nasıl yapılacağından söz edilmemiştir. İdeal olarak hazırlanan bu programlarda belirtilen lafız-anlam öğretiminin birlikte olması hedefinin gerçekleşmediği saha çalışmalarına yansımakla birlikte bizzat tecrübe edilmekte ve gözlenmektedir.

Meâller Kur'an'ın kendisi olmamakla birlikte Türk insanı için Kur'an'ın ne dediği ile alakalı genel bir malumat vermesi açısından önemlidir. Bu yönüyle meâller hem alanın uzmanları hem de görevlileri için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Ancak meâller ile Kur'an'ın tam ve doğru anlaşılacağı da bir gerçektir. Bunun için birçok tefsire ihtiyaç vardır. Bu çerçevede Kur'an Okuma dersi programlarında meâl yapılan vurgunun sağlıklı bir şekilde yerine getirilebilmesi açısından Kur'an'ı anlama yöntemi, tefsir ve fıkıh usûlü ilkelerinin bilinmesi gerekir. Bu durumda meâl üzerinden Kur'an'ın tam olarak anlaşılacağı, Müslümanların bütün problemlerini çözeceği gibi afakî yaklaşımlarla yola çıkılmamalıdır. Sadece din eğitimi ve öğretiminde Kur'an ve sünnetten yararlanılabileceği bilinmelidir.

Meâl ile ilgili problemlerinin dikkate alınmasının yanında Kur'an Okuma dersinde meslekî açıdan lafız-anlam öğretimi hedefinin aynı ders ortamında

¹²⁷ Gençler, *Öğreticilerin ve Kursiyerlerin Bakış Açısı ile Camilerde Kur'an Öğretimi Programı*, 112.

gerçekleşmesini beklemek ve sadece lafız öğretiminin yapılmasını eleştirmek hatalı bir yaklaşımdır ve bu durum, Kur'an öğretiminin sorunlarını bilmemekten kaynaklanmaktadır.

Meslekî olarak Kur'an öğretimi ve normal Kur'an öğretimi ayrımının yapılması gereken bu derste dikkate alınması gereken öneriler şunlardır:

1- Meslekî öğretim yapan (ihdâs edilebilecek) *Meslekî/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet Akademisi İhtisas Programlarında* ise meâl okuma dersi ayrı bir ders olmalıdır. Bunun da adı "Kur'an ve Anlam", "Kur'an Meâlî ve Kısa Tefsiri" vb. şeklinde olabilir. Bununla birlikte ezberin de yapıldığı "Anlam Merkezli Kur'an Okuma" dersi mümkündür.

2-Meslekî Kur'an öğretimi yapılacak İmam Hatip Liselerinde dersin adı "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid" şeklinde belirlenmeli, bu derste lafız öğretimi kamilen yapılmalı, İlahiyat Fakültelerinde *yüzüne okuma, ezber okuma ve tecvid bilgisi* ayrı bir ders olarak "Kur'an-ı Kerim Yüzüne Okuma", Kur'an-ı Kerim Ezber Okuma", "Tecvid Bilgisi" şeklinde belirlenmeli, anlam konusu Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid müfredatına konulmamalıdır.

3-Meslekî öğretim yapacak okul ve kurslarda asgari olarak belli âyetler anlam merkezli okunmalı, ezberlenmeli ve izah edilmelidir. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "Hafız" ve "Hayat Rehberi Kur'an" adlı eserlerinden istifade edilmeli, gerektiğinde diğer meâllerden yararlanılmalıdır.

4-Diğer öğretim kademelerinde de sadece anlamı açık, ilmi birikim gerektirmeyen ve öğrencinin/kişinin dinî, ahlakî gelişimine katkı sağlayacak ayetler tercih edilerek meâl ve tefsiri birlikte öğretilmelidir. Bu noktada öğrenciler, Kur'an'ın anlamıyla hoca/öğretmen eşliğinde buluşturulmalıdır. Ayrıca camilerde "meâl okuma" faaliyeti açıklama/tefsirli olacak şekilde yeniden plan yapılmalıdır.

Kaynakça

Acar, Mehmet Maşuk - Genç, Muhammet Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 605-630.

- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Ağırkaya, Güven. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?" *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 677-719.
- AKÜ, Afyon Kocatepe Üniversitesi. "Bilgi Paketi". Erişim 25 Temmuz 2023. <https://obs.aku.edu.tr/oibs/bologna/index.aspx?lang=tr&curOp=showPac&curUnit=45&curSunit=420808#>
- Alemdar, Yusuf. "11. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı 'Medya ve Kur'an' Sempozyumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/29 (Ocak 2014), 237-253.
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.
- ANÜ, Ankara Üniversitesi. "Bologna Bilgi Sistemi". Erişim 25 Temmuz 2023. http://bbs.ankara.edu.tr/Ders_Bilgileri.aspx?dno=987815&bno=1892&bo t=489
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Kur'an Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar". *Etkili Din Öğretimi*. 549-560. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 3. Basım, 2010.
- ATAÜ, Atatürk Üniversitesi. "Ders İçerikleri 1. Sınıf". Erişim 25 Temmuz 2023. <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/ders-icerikleri-2018-2019-egitim-ogretim-yili/>
- Bakırcı, Fetullah. *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baş, Erdoğan. *Kur'ân Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 125-165.

- Biceğez, Yunus. *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi. "Bilgi Paketi & Ders Kataloğu". Erişim 25 Temmuz 2023. <http://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Ders/Index/1233128>
- BÜ, Bingöl Üniversitesi. "Bilgi Paketi". Erişim 25 Temmuz 2023. <https://obs.bingol.edu.tr/oibs/bologna/index.aspx?lang=tr&curOp=showPac&curUnit=03&curSunit=202#>
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Dam, Hasan - Ertürk, İdris. "Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Hurûf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi. *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2019), 467-494.
- Demir, Ömer. "Kur'an Öğretiminde Temel Boyutlar". *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 263-290.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Hazırlayıcı Eğitim Programı (İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticileri)", 7-14. Erişim 19 Ağustos 2023. <https://diyanetakademi.diyaret.gov.tr/sayfa/488>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022", 1-29. Erişim 9 Haziran 2023. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022", 1-62. Erişim 9 Haziran 2023. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>; DİB, "4-6 Yaş Grubu Yaz Kursları Öğretim Programı", 1-30. Erişim 9 Haziran 2023. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Camilerde Kur'an Öğretimi Programı, Ankara, 2010", 1-19. Erişim 9 Haziran 2023.

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Gençliğe Yönelik Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022", 1-60. Erişim 1 Temmuz 2023.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Gençliğe Yönelik Kur'an Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2022". 1-54. Erişim 1 Temmuz 2023.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Yatılı Yaz Kursları Öğretim Programı, Ankara, 2017", 1-38. Erişim 1 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Hafızlık Eğitim Programı". Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/787>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an'ı Anlama Temel Öğretim Programı". Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/787>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Hafızlık Eğitimi Destek Programı". Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/787>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Hüsn-i Tilavet Hizmet İçi Eğitim Programı", Ankara, 2021", 1-27. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Talim ve Tashih-i Hurûf Hizmet İçi Eğitim Programı, Ankara, 2021", 1-24. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Tashih-i Hurûf Hizmet İçi Eğitim Programı (Kur'an Kursu Öğreticileri), Ankara 2021", 6-10. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "İhtisas Eğitim Programı, Ankara, 2021", 1-150. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/788>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Aşere Eğitim Programı, Ankara, 2021", 1-14. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/788>

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Kur'an Kursları Öğretim Programları". Erişim 4 Eylül 2023. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>
- Doğan, Recai. "Avrupa'da Kur'an'ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları (Almanya Örneği)". III. *Din Şûrası (Tebliğ ve Müzakereleri)*. 391-408. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.
- Dumlu, Ömer. "Toplumun Kur'an, Meâl - Tefsir Algısı (Durum Tespiti ve Öneriler)". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, 17-28.
- ERÜ, Erciyes Üniversitesi. "Ders Bilgi Paketi". Erişim 25 Temmuz 2023. <https://dbp.erciyes.edu.tr/Courses/Course.aspx?>
- Ertuğay, Recep. "Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamanın Önemi Vurgulanırken Kırâatinin (Yüzünden Okuma) Önemsizleştirilmesi Sorunu". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 831-857.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine". *Bilimname: Düşünce Platformu* 22 (Ocak 2012), 7-33.
- Gençer, Emrah. *Öğreticilerin ve Kursiyerlerin Bakış Açısı ile Camilerde Kur'an Öğretimi Programı*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gökdemir, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler". *Türkiye'de Kur'ân ve Kıraat Eğitimi*. 9-24. İstanbul: İlahiyat, 2021.
- Gülpak, Emine. "Kur'an Meâllerinin Muhatapları Tarafından Anlaşılabilirliğine İlişkin Bir Araştırma". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/33 (2019), 169-198.
- Güneş - Altun, Adem, Mukadder. "Seçmeli Kur'an Dersleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), (1043-1055).
- Hasan, Ömer Halil - Alemdar, Yusuf. "Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 261-291.

- İşlek, İhsan. *Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Dersi Ezber ve Sorunları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kablan, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2019), 65-85.
- Kale, Ali - Güneş, Adem. "DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Deizme Bakışı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 346-375.
- Kara, Zeliha. *İlahiyat Fatültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle ilgili Görüşleri*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Meâl Okumanın Mahiyeti". *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 53-74.
- Karateke, Tuncay. *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'ân-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karlı, İbrahim H. *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kaya, Remzi. *Kur'ân-ı Kerim'de Kolaylık*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2016.
- Kırca, Celal. *Kur'an'ı Anlama(Sorunlar-Yöntemler)*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kırdar, Şehabeddin. "Kur'ân-ı Kerim'i Anlamadan Okuma Sorunu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2013), 31-54.
- Kızılaslan, İshak. "İngilizce İlahiyat Progamı'ndaki Kur'an-ı Kerim Derslerinin Uygulamasında Karşılaşılan Problemler (Marmara Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Örneği". *Türkiye'de Kur'ân ve Kıraat Eğitimi*. 25-57. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.

Komisyon. *Hafız Lafzın Hamili Mananın Amili*. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2023.

Maşalı, Mehmet Emin. "Kur'an'ı Anlamanın Anlamı". *Kur'an'ı Anlama Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010*. 109-119. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.

MEBGSB, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı. *İmam Hatip Liseleri Öğretim Programları*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1985, 30-61.

MEBDÖGM, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *İmam Hatip Lisesi Anadolu İmam Hatip Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1999, 13-33.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve12) Öğretim Programı" . *Tebliğler Dergisi* 85/2771 (Ocak 202), 49-53.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Öğretim Programları Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12) Öğretim Programı". Erişim 1 Temmuz 2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>

MEB, "İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur'an Okuma Teknikleri Dersi (11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı". *Tebliğler Dergisi* 77/2682 (Temmuz 2014), 1164.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Öğretim Programları Anadolu İmam Hatip Lisesi Kur'an Okuma Teknikleri Dersi Öğretim Programı". Erişim 1 Temmuz 2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Millî Eğitim Bakanlığı Anadolu İmam-Hatip Liseleri Yönetmeliği". *Resmî Gazete* 25820 (20 Mayıs 2005). Erişim 1 Nisan 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/05/20050520-5.htm>

- MEBDÖGM, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı". Erişim 24 Temmuz 2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- MEBDÖGM, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Öğretim Programları". Erişim 1 Aralık 2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Anadolu İmam Hatip Liseleri Haftalık Ders Çizelgesi". *Tebliğler Dergisi* 86/2789-Ek 2 (Ağustos 2023), 1377-1389.
- MEBHBÖGM, Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü. "İleri Düzey Hafızlık ve Kur'an'ı Anlama Kurs Programı". Erişim 21 Temmuz 2023. <https://e-yaygin.meb.gov.tr/pagePrograms.aspx>
- MEBHBÖGM, Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü. "Kur'an-ı Kerim Tilaveti ve Tashih-i Hurûf Kurs Programı 1,2,3". Erişim 21 Temmuz 2023. <https://e-yaygin.meb.gov.tr/pagePrograms.aspx>
- MEBHBÖGM, Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü. "Yetişkinler İçin Kur'an-ı Kerim (Elif-be) Okuma-Yetişkinleri İçin Kur'an-ı Kerim'i Tecvidli Okuma". Erişim 21 Temmuz 2023. <https://e-yaygin.meb.gov.tr/pagePrograms.aspx>
- MEBTTKB, Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu başkanlığı. "Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara 2012", 1-20. Erişim 5 Ağustos 2023. <http://mufredat.meb.gov.tr/Programlar.aspx>
- MEBDOGM, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "İHO-AİHL, Proje ve Program Okulları". Erişim 4 Eylül 2023. http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul_listesi
- NEÜ, Necmettin Erbakan Üniversitesi. "Ders Bilgi Paketi". Erişim 25 Temmuz 2023. <https://bilgipaketi.erbakan.edu.tr/ders/7459359>
- Öge, Ali vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur'an-ı Kerim Ders Kitabı (5. Sınıf)*. Ankara: MEB Yayınları, 2023.

- Önder, Halil İbrahim. *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Önder, Halil İbrahim. "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 21/2 (2021), 1197-1225.
- Önder, Halil İbrahim. "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3 (2021).
- Özgel, İshak. "Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirisindeki Yeri". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu I (2007)*, 131-146.
- Öztürk, Mustafa. *Meâl Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Red Yazıları-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Pınarbaşı, Bekir. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur'an-ı Kerim 6 Ders Kitabı*. Ankara: Anka Yayınevi, 2017.
- Salman, Faruk vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur'an-ı Kerim Ders Kitabı (8. Sınıf)*. Ankara: MEB Yayınları, 2023.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. "Kur'an Meâli Okuma Yöntemi Üzerine Bir Öneri". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum* 03-04 Aralık 2010. 435-484. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Şen, Ercan. "1980 Sonrası Dergilerde Kur'ancılık ve Meâlcilik Tartışmaları". *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*. ed. Lütfi Sunar. 3/260-278. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 143-164.

- Temel, Nihat. "Kıraat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematiği". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*. 247-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 136-164.
- Tirmizî Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Mahmûd Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yaşar, Mehmet. *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yaşar, Naif. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?" *The Journal of Academic Social Science Studies* 41 (2015), 433-450.
- Yılmaz, Nazif. "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi İçin Öneriler". *İmam Hatip Liselerin Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalıdır?* ed. Nazif Yılmaz, Hulusi Yiğit. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yılmaz, Nazif. "İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programlarında Yer Alan Yöntem ve Tekniklerin Değerlendirilmesi (1924-2016)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (Haziran 2021), 129-169.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'an'ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016.
- Yılmaz, Nazif vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokul Kur'an-ı Kerim Ders Kitabı (7. Sınıf)*. Ankara: MEB Yayınları, 2023.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1209-1238

**Basit Dilbilgisi Kurallarıyla İ'rab Yapılabilir mi:
İ'rabu'l-Avâmilî'l-mi'e Üzerine Bir İnceleme**
Is It Possible to Do I'râb With Simple Grammar Rules:
A Study on *I'râb al-Avâmil al-mi'a*

Nazife Nihal İnce

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD,
Assoc. Professor, Akdeniz University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetorics
nihalince@akdeniz.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1766-5618

DOI: 10.47424/tasavvur.1349898

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: İnce, Nazife Nihal. "Basit Dilbilgisi Kurallarıyla İ'rab Yapılabilir mi: İ'rabu'l-Avâmilî'l-mi'e Üzerinde Bir İnceleme". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1209-1238. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1349898>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, basit metinleri basit dilbilgisi kurallarıyla i' râb etmenin imkanını *iu'l-Avâmili'l-mi'e* adlı eser örneğinde tartışmaktadır. Dilbilgisinin 'metinler üzerinde uygulanması' olan i' râb, bir açıdan bilgi pekiştirme işlemi, başka bir açıdan ise metni anlama girişimidir. *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e* muhtasar bir dilbilgisi risalesi olan *el-Avâmilu'l-mi'e*'nin i' râbı olması nedeniyle bu i' râbın dilbilgisini pekiştirme amaçlı yapıldığı açıktır. Dahası, i' râbı yapılan metinden de anlaşıldığı üzere, pekiştirilecek bilginin düzeyine işaret eder niteliktedir. Literatürde i' râb konusu çoğunlukla eğitim materyali geliştirme bağlamında incelenmiştir ve belirli bir düzeydeki dilbilgisiyle i' râbın uygulanabilirliğini inceleyen çalışma bulunmamaktadır. İ' râb eserlerini, i' râbın uygulanabilirliği yönüyle incelemek, gelenekteki teamülü göstermesi ve dilbilgisi öğretimi alanlarına veri sağlaması bakımından önemlidir. Çalışmaya konu olan eser hâlihazırda yazma olarak bulunmakta ve i' râb edilen metin ile yazarın yaptığı i' râbdan oluşmaktadır. Eserin i' râb edilen metnini oluşturan *el-Avâmilu'l-mi'e* özet dilbilgisi ihtiva eden bir ders kitabıdır ve kitabın hedef kitlesi başlangıç seviyesindeki talebelerdir. Doğal olarak *el-Avâmilu'l-mi'e* ile i' râbının aynı seviyeye yönelik hazırlanmış olduğu varsayılır. Çalışmamız anılan varsayımın doğruluğunu *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*'deki i' râbdan hareket ederek incelemektedir. İ' râbda kullanılan dilbilgisi kurallarının basit olup olmadığını belirlemek için bu çalışmaya özgü basitlik ölçüsü ihdas etmek gerekmiştir. Basitlik ölçüsü olarak: kullanılan dilbilgisi kurallarının *el-Avâmilu'l-mi'e* metninde yer alan bilgilerle sınırlı olması, kullanılan dilbilgisi kurallarının ana konulardan olması ve yazarın i' râb uygulaması sırasında ihtilafli konulara değinmemiş olması şeklinde üç kriter belirlenmiştir. Ayrıca, hedefimize ulaşmayı kolaylaştırmak için cümleleri basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayırdık ve verilerimizi çoğunlukla karmaşık cümlelerden seçtik. Karmaşık cümleleri ise eksik unsuru bulunan cümleler ve anlamca birbirine bağlı cümleler olmak üzere ikiye ayırarak sadeleştirdik. Karmaşık cümle tipleri haricindeki bazı örnekleri de ilave ederek ikinci bir veri kümesi oluşturduk. İkinci veri kümesini oluşturan diğer cümle tiplerini ise *el-Avâmilu'l-mi'e*'nin yer vermediği unsurları ihtiva eden cümlelerden seçtik. Bahsi geçen veri kümeleri, bu çalışma için belirlemiş olduğumuz basitlik ölçüleri doğrultusunda ince-

lenerek *İ'râbu'l-Avâmilü'l-mi'e*'de kullanılan dilbilgisi kurallarının basitlik-karmaşıklık derecesi ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça dilbilgisi, Basit dilbilgisi kuralları, *İ'râb*, *el-Avâmilü'l-mi'e*, Basit cümle.

Abstract

This work investigates the possibility of *i'râb* (parsing) simple texts by utilizing simple grammar rules in the case of *I'râb al-Awâmil al-mi'a*. *I'râb*, which is the 'application of grammar on texts', is an operation of reinforcing the knowledge of grammar from one perspective, and an attempt to understand the text from another. Since *I'râb al-Awâmil al-mi'a* is the *i'râb* of *al-Awâmil al-mi'a*, which is a brief grammar treatise, it is clear that this *i'râb* is intended to reinforce grammar knowledge. Moreover, it indicates the level of knowledge to be reinforced, as is evident from the text. We think that examining such *i'râb* works in terms of the applicability of *i'râb*, will provide data to the field of grammar teaching. The work is currently available in manuscript and consists of the object text and the author's *i'râb*. The object text of the work, *al-Awâmil al-mi'a*, is a textbook and the target reader of the book is beginners. It is naturally assumed that both *al-Awâmil al-mi'a* and its parsing were written for the same level. This work examines the validity of this assumption. In order to determine whether the rules used in the parsing are simple or complex, it was necessary to create a measure of simplicity. Three measures of simplicity have been created. If the grammatical rules used in parsing are: limited to the rules in *al-Avâmil*, or if they are within the frame of the main topics of grammar or if the author does not address controversial issues during the application of the *i'râb*, then they are simple rules. Moreover, in order to facilitate the achievement of our goal, we divided the sentences into simple and complex sentences, and selected our data mostly from complex sentences. We simplified complex sentences by dividing them into two types: sentences with missing elements and sentences that are semantically connected. We created a second dataset by adding some examples other than the complex sentence types. We selected the other sentence types that make up the second dataset from sentences that contain elements that *al-Awâmil al-mi'a* does not include. The mentioned datasets examined by utiliz-

ing the measure of simplicity that we created and the degree of complexity of the grammatical rules used in *I' râb al-Avâmil al-mi'a*, was revealed.

Keywords: Arabic grammar, Simple grammar rules, I' râb (Parsing), *al-Avâmil al-mi'a*, Simple sentence.

1. Giriş: İ' râb

İ' râb kavramının birden fazla delâleti bulunmaktadır. Bunlardan ikisi, dilbilgisi alanında teknik anlamlara delâlet eder. Teknik anlamlardan biri kelime özelliklerinden birine delâlet ederken diğeri bir işleme delâlet etmektedir. Bir kelime özelliğine delâlet eden i' râbın işaret ettiği özellik: “kelimelerin son hecesinin cümle diziminde bulunduğu konuma göre ses değişmesine maruz kalma” özelliğidir.¹ İşleme delâlet eden i' râb ise “dilbilgisi kuralları doğrultusunda cümle çözümlenmek”² şeklinde tarif edilebilir. Birinci anlama delâlet eden i' râb, çoğunlukla sıfat olarak kullanılır. Bu nedenle sıklıkla ism-i mef'ûl formunda yani “mu'reb” lafzıyla ve zıddı olan “mebnî” kelimesiyle birlikte karşımıza çıkar. Cümle çözümleme işlemine delâlet eden anlam ise genelde mastar formunda i' râb lafzıyla karşımıza çıkar ve bir işleme delâlet etmesi nedeniyle fiil formunda da kullanılır. İ' râb lafzı mutlak olarak kullanıldığında akla gelen ilk anlam çözümleme işlemine delâlet eden i' râb olmakla birlikte, literatür taramalarında karşımıza çıkan, bina kavramının karşıtı olan anlam olmaktadır.³ Çalışmamızda üzerinde duracağımız i' râb, çözümlemeye delâlet eden i' râb olacaktır. Şu var ki, çalışmamız bağlamında üzerinde durmamız gereken başka “i' râb” daha bulunmaktadır, o da “bir yazın türüne” ya da “disipline” ad olan i' râbdır. Şu hâlde önce i' râb işlemine delâlet

¹ Ebu'l-Berekât Kemalüddin İbnu'l-Enbâri, *Esrâru'l-'arabiyye*, thk. Berekât Yusuf Hebbûd (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999), 44; Muhammed Semîr el-Mübdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyyeti ve's-sarfıyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1985), 149.

² Mübdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyyeti ve's-sarfıyye*, 148.

³ Bkz. İbnu'l-Enbâri, *Esrâru'l-'arabiyye*, 44; Ebu Amr Osman İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fî ilmi'l-i' râb*, thk. Cemal Abdül'âtî Ahmed (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1997), 237; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 29; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, Haz. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 231; Mübdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyyeti ve's-sarfıyye*, 149.

eden i' râb kavramını, sonra yazın türü ve disiplin adı olan i' râbı sırasıyla ele alıyoruz.

Arapça cümlelerin çözümlenmesi işlemine i' râb denilmesi Arap dilinin tabiatından kaynaklanmaktadır. Arap dilinin önemli özelliklerinden biri cümleyi oluşturan kelimelerin cümle içerisindeki konumunu belirleyen birtakım işaretlere sahip olmasıdır. İ' râb alameti adı verilen bu işaretler cümle içerisindeki kelimelerin son hecelerinde ortaya çıkan ve konuma göre değişen seslerdir.⁴ İ' râb alametleri Arapçanın tabii bir özelliği olduğu için esasında her cümle kısmen çözümlenmiş olarak kurulmaktadır. Kısmen dememizin sebebi ise anılan işaretlerin sayıca cümle içi öge türlerinden az olmasıdır. Şöyle ki kelimelerin cümle içerisinde, özne ve yüklem olmanın dışında, onlarca konumu/işlevi bulunmaktadır fakat konuma işaret eden alametler, isimlerde ve fiillerde ayrı ayrı olmak üzere, üç gruptur. Dolayısıyla kelime sonlarındaki alametler kelimenin konumunu belirlemede nihai kriter olamamaktadır. Arap dilinin bu yapısından hareketle kelimelerin cümle içerisindeki konumlarını, ilişkilerini, etkilerini-etkilenmelerini, cümleye kattıkları anlamı çözümlenme veya eksik unsurları takdir etme işlemine i' râb denilmiştir.⁵ Teorik dilbilgisinin bir nevi sağlamasının yapıldığı i' râb işleminin, erken dönemlerden itibaren ilim ve eğitim çevrelerinde yaygın olduğu anlaşılmaktadır.⁶ İ' râb uygulamalarının dayanağı genel dilbilgisi kitapları olduğu için i' râb tekniğine tahsis edilmiş çalışmaların ortaya çıkması biraz gecikmiştir. Bildiğimiz kadarıyla i' râb tekniğine tahsis edilmiş ilk eser hicri sekizinci yüzyılda İbn Hişâm el-Ensârî (öl. 761/1360) tarafından *el-İ' râb an kavâ'idi'l-i' râb* başlığıyla telif edilmiştir. Böylece i' râb yapmaya/cümle çözümlenmeye ilişkin bazı usullerden söz edilebilir olmuştur. Öte taraftan gerek İbn Hişâm öncesi gerekse sonrasında yapılan i' râb uygulamalarını yazıya geçirenler de olmuştur. Tabii olarak, herhangi bir söze ilişkin çözümlenme yapıлып yazıldığında, yazıya geçirilmiş bu ürüne de i' râb denilmiştir.

⁴ Zâhir Şevket el-Beyâtî, *Teyşîru'l-i' râb* (Beirut: Mecc el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004), 15.

⁵ Fahreddin Kabâve, *Müşkiletü'l-âmili'n-nahvî ve nazariyyetü'l-iktizâ* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2021), 32.

⁶ Kıyasettin Arslan, *Dil-Tefsir ve el-Ferra* (Ankara: Sonçağ 2020), 48; Mübdî, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyyeti ve's-sarfıyye*, 148.

Literatürde yazın türü olarak telakki edilen i'rab çalışmaları, muhteva olarak bir metni çözümleyen eserlerdir. Bu tür çalışmalar, karmaşık veya birden fazla anlama hamledilmeye müsait cümleleri dilbilgisine dayandırarak açıklama gayesiyle başlatılmıştır. Erken dönem Arap-İslam literatüründe Kur'an'ın tamamının değil, surelerden gerekli görülen kısımların i'rab edilmesi bundandır. Arap-İslam edebiyatında başlangıçta Kur'an ayetleri üzerinde uygulanmak suretiyle ortaya çıkan bu yazın türü, sonrasında hadis, şiir, kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdet, bazı meşhur eserlerin dîbâcesi ve hatta ders kitapları üzerinde de uygulanarak yelpazesini genişletmiştir. Bu noktada i'rab türünün bibliyografik tasnif içerisindeki yerine de kısaca değinmek gerekir.

İ'rab türünün bibliyografik tasnifi konusunda bir belirsizlik olduğu söylenebilir. İ'rab türü, başka bir metin üzerine yapılan bir çalışma türü olması nedeniyle, hem i'rabı yapılan metin türünün sınıfına hem de i'rab işleminin ait olduğu alanın, ki bu alan dil ilimleridir, sınıfına dahil edilmeye müsaittir. Başka bir deyişle i'rab eseri, i'rabı yapılan metne göre bir tasnife tabi tutulduğunda o metnin kitaplığına ait olur. Bu durumda i'rabı yapılan çalışma tefsir çalışmasıysa tefsir türü içerisinde, i'rabı yapılan çalışma bir şiir divanıysa şiir türü içerisinde değerlendirilmek durumundadır. Şu var ki böyle bir tasnif, yani "i'rab işlemi" değil de i'rabı yapılan "metin" tasnife esas alındığında, kaçınılmaz olarak bazı karışıklıklara yol açacaktır. Olası karışıklığı iki örnek üzerinden şöyle izah edebiliriz: örneğin İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) *İ'râbü selâsîne sûre* adlı eseri; i'rab işlemi esas alındığında dil ilimleri içerisinde, i'rabı yapılan metin esas alındığında ise Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirilecektir. Nitekim Hüseyin Tural, eseri Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirmiştir.⁷ Bu örnek özelinde eserin her iki ilim dalında yer alması uygun görünmektedir. Halbuki bazı örneklerde durum bu kadar net olmayabiliyor. Örneğin Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl. 377/987) bazı şiirlerin i'rabını yaptığı *Şerhu'l-ebîyâti'l-müşkileti'l-i'rab* adlı eserini, i'rabını yaptığı metinleri, yani şiirleri, esas olarak tasnif ettiğimizde eseri şiir sınıfına dahil etmemiz gerekir ki i'rabı şiir demek yanlış olur. Öte taraftan i'rab eserlerini tek bir sınıfa dahil etmeye çalışmak da doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Şu hâlde, dilbilgisi içerisinde bir alt disiplin olarak i'rab türüne yer açmak gerekli görünmektedir. Bu durumda alt disiplin

⁷ Hüseyin Tural, "İbn Hâleveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/14-16.

olan i' râb türünü de kendi içinde i' râbı yapılan metin türüne göre yeni bir tasnife tabi tutmak mümkün olacaktır. Buna mukabil i' râb eseri i' râbı yapılan metin türünün sınıfına dahil edildiğinde ayrıca bir alt tasnife gerek duyulmayacaktır.

İ' râb eserlerinin tasnifi hususunda açıklığa kavuşması gereken bir tür daha bulunmaktadır o da i' râb işlemini konu alan ancak muhteva olarak cümle çözümlenmeyen eserlerdir. Bu eserlerin muhtevası i' râb için gerekli olan bilgiler veya i' râb yapma usulünden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmaların i' râb eseri sınıfında değil dilbilgisi sınıfında yer alması daha uygun bulunmuştur.⁸

İ' râb çalışmaları dilbilgisi mükteşebatinin metinler üzerinde uygulanması şeklinde tezâhür eder ve ileri seviyede bir dilbilgisi çözümlemesi söz konusudur. Asıl itibarıyla i' râb işlemi, daha çok konsantre cümleler veya karmaşık ifadeler üzerinde uygulanır ve bu nedenle erken dönemlerde i' râb uygulamaları seçili metinler üzerinde yapılmıştır. Sonraki dönemlerde, metinlerin bütünü olarak i' râb edilmeye başlamasıyla birlikte, karmaşıklık bakımından farklı derecelerde cümleler i' râb edilir olmuştur. Ders kitabı olarak okutulan eserler de i' râbı yapılan metin türlerine dahil olmuştur ve bunların arasında dilbilgisi ders kitapları da bulunmaktadır. Çalışmamızda örnek olarak incelediğimiz *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e* bunlardan biridir. Öyle zannediyoruz ki bu tür çalışmaların yazarları, metin çözümlenmeyi bir dilbilgisi becerisi ölçme aracı olarak gördüğü kadar öğrencinin okumakta olduğu kitap konusunda yetkinliğini artırma aracı olarak da görmüştür. İ' râb eserlerini bir tür şerh olarak da değerlendirmek mümkündür.

Özetle, i' râb kavramının yukarıda değinilen üç delâleti diğer delâletlerle sıkı bir bağ içerisinde. İ' râb işlemi, i' râb âlâmetleri ekseninde cereyan eden bir işlemdir. Bunun nedeni, kelime sonlarındaki âlâmetlerin kelimenin konumunu belirlemedeki rolüdür. Söz konusu âlâmetlerin ortaya çıkmasında etkili

⁸ Örneğin İbn Hişâm el-Ensârî'nin *el-İ' râb an kavâ'id-i'l-i' râb* adlı çalışması *Keşfu'z-zunûn'da* dilbilgisi kategorisinde mütalaa edilmiştir, bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3/ 466. Aynı eserde i' râbu'l-Kur'ân ilmi de dilbilgisinin bir parçası olarak nitelenmiştir, bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/191.

olan husus ise Arap dilbilgisinde *amel* olarak adlandırılan olgudur. Günümüzde *âmil teorisi* olarak da ifade edilen bu olguya kısaca değinmek gerekli olmuştur.

2. Bir terim ve yazın türü olarak Avâmil ve İ' râbu'l-Avâmilî'l-mi'e

Bir önceki başlıkta i' râb alametlerinin cümle içerisindeki kelimelerin konumunu belirlemede önemli bir rolü olduğuna değinmiş ancak sadece alame-
tin yeterli olmadığını ifade etmiştik. Nitekim Arapça dilbilgisi sistemi, i' râb
alâmetlerini ortaya çıkaran etkenler fikriyle/teorisiyle⁹ şekillenmiş ve kelime-
lerin konumlarını/işlevlerini belirleme hususunda bu fikir belirleyici olmuş-
tur. Arap dilbilgisinde i' râb alametlerini ortaya çıkardığı varsayılan etkiye
amel denmektedir.¹⁰ Amel, bir cümleyi oluşturan kelimeler arasında etkileyen
(bundan sonra âmil) ve etkilenen (bundan sonra ma' mûl) ilişkisi olduğu fikri-
ne dayanır. Âmil, amel ettiği kelimenin son hecesinin sesinde değişikliğe se-
bep olur. Ma' mûl ise âmilden etkilenen kelimedir. Amel fikri/teorisi, Arap
dilbilgisi geleneğinde kabul görmüş ve amel eden cümle unsurlarını tespit
eden ve listeleyen çalışmalar yapılmıştır.

Literatürde âmil teriminin çoğulu olan avâmil, iki anlamda kullanılmıştır.
Avâmil, bir yandan âmilin çoğulu olarak amel eden cümle öğeleri manasında,
diğer yandan bir yazın türünün adı olarak kullanılmıştır. Yazın türü olan
avâmil, kısa metinlerdir. Bu metinler; âmilleri ve bazen ma' mûlleri kapsayan,
listelerden ve tasniflerden oluşan eserlerdir. Geleneksel Arap dilbilgisinde
baskın olan konu tasnifi ve sıralaması, cümle türü odaklıdır. Bu düzende cüm-
le türüne göre öğeler tek tek ele alınır ve her bir öğeye ilişkin kurallar ve du-
rumlar işlenir. Avâmil çalışmaları ise dilbilgisinin baskın konu tasnifi dışında
kalan fakat dilbilgisinin bir bölümünü ele alan çalışmalardır. Avâmil çalışma-
larında ele alınan sınırlı bölüm, kelimelerin i' râbını etkileyen cümle öğeleri
veya varsayılan başka unsurlar ile bunların tasnifinden oluşmaktadır.

⁹ Bu fikrin teori olduğunu iddia eden çalışmalara bir örnek olarak bkz. Abdulhamid Mustafa es-Seyyid, "Nazariyyetü'l-âmil fi'n-nahvi'l-arabi ve dirâseti't-terkib", *Mecelletü Câmî'ati Di-maşk* 18/ 3-4 (2002), 41-68.

¹⁰ İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i' râb*, 242; Kabâve, *Müşkiletü'l-âmilî'n-nahvî ve nazariyyetü'l-iktizâ*, 27.

Literatürde iki avâmil risalesi öne çıkmıştır, bunlardan ilki Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (öl. 471/1078-79) nisbet edilir ve eski avâmil anlamında *el-Avâmilü'l-atîk* olarak bilinir. Çalışma boyunca bu risaleye biz kısaca *Avâmil* diyeceğiz. Diğeri ise Birgîvî'ye (öl. 981/1573) nisbet edilir ve yeni avâmil anlamında *el-Avâmilü'l-cedîd* olarak bilinir.¹¹ *Avâmil*'de sadece etki eden öğeler yani âmiller ele alınmış ve cümle türleri yahut diğeri cümle öğelerine yer verilmemiştir. *el-Avâmilü'l-cedîd* olarak bilinen metinde ise âmillerin yanı sıra ma'mûllere ve amele de yer verilmiştir.¹² Risaledeki unsur sayısını yüz sayısıyla sınırlayan Birgîvî'nin, âmil sayısını azaltıp kalanı ma'mûller ve irâb kurallarıyla tamamlaması gerekmiştir. Buna göre *el-Avâmilü'l-cedîd* amele odaklanma ve yüz sayısıyla sınırlı kalma yönleriyle eski avâmil geleneğine bağlı kalmış ancak "ma'mûl" ve "amel" başlıklarını da ekleyerek yenilik getirmiştir. Eserin geleneğe bağlı kaldığı bir diğeri yön ise âmillere ilişkin lafzî-manevî ve semâî-kıyâsî tasnifleridir.

Avâmil'in içerik düzenine gelecek olursak, bu eserde amel eden yüz kelime sıralanmaktadır. Eserde âmiller, yukarıda belirtilen sınıflara ayrılarak ele alınmıştır. Eserin genel tablosuna bakıldığında içerik itibariyle cer eden amillerle başlayıp, ardından nasb eden, cezm eden ve ref' eden amillerle devam ettiği görülür. Bu sıralamanın tamamen öğretim kolaylığı amacıyla yapıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira cer eden âmiller sayıca çok olmasına rağmen seçilmesi en kolay âmillerdir. Nasb ve cezm âmilleri de yine ref' amillerine göre daha kolaydır ancak bunlardan bazılarının seçilmesi zordur. Öte yandan, bu sıralamada cümlenin tali unsurlarının, yani mecrurların ve mansubların, öne alındığını görmekteyiz. Halbuki dilbilgisi geleneğinde çoğunlukla mantiki sıralama yapıldığı, yani konuların asıl olandan tali olana doğru ilerlediği, bilinmektedir.¹³ Kanaatimizce, makul/rasyonel bir sıralamanın terk edilip neredeyse aksi yönde bir sıralamanın esas alınması ancak öğretim kolaylığı amaçlamakla açıklanabilir. Risalede her bir âmilin nasıl amel ettiği bilgisi en

¹¹ İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mi'e", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/106-107.

¹² Bkz. Mehmed b. Pir Ali el-Birgîvî, "el-Avâmil", *Şurûhu'l-Avâmil*, ed. İlyas Kaplan (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2010), 15 vd.

¹³ Ğanim Kaddûrî el-Hamed, "Menâhicü't-te'lîfî'n-nahvî", *Ebhâsün fi'l-arabiyyeti'l-fusha* (Amman: Dâru Ammar, 2005), 237-255.

az bir örnekle temsil edilir. Konular, cer harflerinin anlamları hariç, genelde detaylandırılmamıştır. Öte yandan *el-Avâmilü'l-cedîd*'in düzeni ise üç bölüm üzerine kuruludur. Bunlar: âmiller, ma'müller ve son bölüm olan ameldir. Bu eserin âmiller bölümünün düzeni *Âvâmil*'deki gibidir.

Avâmil, muhteva olarak *el-Avâmilü'l-cedîd*'den daha dar olmasına rağmen ilgi odağı olmayı sürdürmüş ve şerh, i'rab gibi ikincil çalışmalara konu olmuştur.¹⁴ Çalışmamıza örnek olarak seçtiğimiz i'rab eseri, söz konusu ilginin göstergelerinden biridir. Zira bir *Avâmil* i'rabı olan eserin yazarı Çilli Ömer (öl. 1122/1710'de sağ) kronolojik olarak Birgivî'den sonra yaşamış ancak Cürcânî'nin eserini i'rab etmiştir.

Çalışmamıza örnek olarak seçtiğimiz *İ'rabu'l-Avâmilü'l-mi'e*, on yedinci asır Osmanlı âlimlerinden Çilli Ömer b. Ahmed Mâ'î tarafından kaleme alınmıştır. Eser, hâlihazırda yazma olarak bulunmakta ve Milli Kütüphane yazma ve nadir eserler bölümünün Nevşehir Ortahisar koleksiyonunda 50 Or His 41 numarayla kayıtlıdır. Söz konusu yazmada aynı risalenin iki nüshası bir aradadır. Birincisi 50 Or His 41/1 kayıt numarasıyla 1b-69a arası, ikincisi ise 50 Or His 41/2 kayıt numarasıyla 71b-78a arası yapraklarda yer almaktadır. Çilli Ömer bu çalışmasında Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *el-Avâmilü'l-mi'e* adlı eserini elinden geldiğince i'rab edeceğini açıkça bildirmektedir.¹⁵ Eseri çalışmaya değer yapan başlıca özellik ise i'rabın (cümle çözümlemesinin) bir dilbilgisi eseri üzerinde uygulanıyor olmasıdır. Başka bir deyişle bu eserde i'rabı yapılan metin esasında i'rab araçlarının da bir nevi kaynağıdır.

Cümle içi unsurların çözümlenmesi için oldukça pratik bir araç olan avâmil bilgisi, hem başlangıç seviyesi öğrencilerin başlıca ders kitabı hem de cümle çözümlemelerinde başvurulacak bir ölçü olmaya elverişlidir. *Avâmil*'in i'rabına gelince, bu tür çalışmaların aynı seviyedeki öğrencilere yönelik benzer bir işleve sahip olduğu tartışılabilir. Zira i'rabı yapılacak herhangi bir eser, ne kadar sade bir üslupla yazılmış olursa olsun, her kitapta olduğu üzere bir giriş veya girizgâh cümlelerine sahip olacaktır. Kitapların giriş bölümleri;

¹⁴ Coğunluğu Osmanlı dönemine ait eser örnekleri için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/434.

¹⁵ Çilli Ömer b. Ahmed Mâ'î, *İ'rabu'l-Avâmilü'l-mi'e* (Milli Kütüphane, Nevşehir Ortahisar, 41), 1b.

hamd, salat, teşekkür, övgü ve ithaf cümlelerinin yoğunlukta olduğu metinlerdir. Söz konusu ifadeler cümle yapısı itibariyle çoğunlukla eksik unsur (mahzûf) barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle sıkıştırılmış ve eksiltilmiş cümlelerden oluşmaktadır. Bu kitap bir dilbilgisi kitabı olduğunda bahsi geçen ifadeler dışında bir de cümle örnekleri ihtiva edecektir ki bunların her biri ayrı yapılarda olacaktır. Söz konusu hususlar göz önünde bulundurulduğunda bu metinlerin i'râbında karmaşık dilbilgisi kurallarına ihtiyaç duyulacağı büyük bir olasılıktır. Öte taraftan i'râbı yapılan metnin muhatap kitlesi başlangıç seviyesindeki öğrencilerdir. Şu hâlde *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*'nin de aynı kademeye hitaben yazılmış olma ihtimali bulunmaktadır. Nitekim yazar hem mübtedilerin hem de ileri seviyede olanların yararlanacağı bir eser olduğunu ifade etmektedir.¹⁶

Gelişmiş dilbilgisi araçları gerektiren i'râb işleminin bir başlangıç kademesi eserine uygulanması dikkat çekicidir. Bu nedenle, okuyucu kitlesinin seviyesini de göz önünde bulundurarak, böyle bir metnin i'râbının ne düzeyde olduğunu araştırmak Osmanlı telif ve eğitim geleneğinin en azından bir yönüne ışık tutacaktır. Eseri incelemeye geçmeden önce dilbilgisi kurallarının basitlik derecesine ilişkin bir bahis açmak gerekmektedir.

3. Basitlik-karmaşıklık ekseninde dilbilgisi kuralları ve cümle tipleri

Bu çalışmada gerek dilbilgisi kuralları gerekse cümle tipleri ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Bir cümlenin veya metnin i'râbını yapmaya yetecek dilbilgisi seviyesini ölçebilmek için dilbilgisi kurallarını basitlik-karmaşıklık açısından sınıflandırmak gerekli olmuştur. Diğer taraftan inceleyeceğimiz metnin seviyesini de belirlemek adına cümle tiplerini basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayırmak ve bunların sınırlarını belirlemek gerekmiştir.

Çalışmamızda kavramsallaştırdığımız "basit dilbilgisi kuralları" tabiri, çerçevesi net olan bir kavram değildir. Kullandığımız kavramın netleşmesi basitlik ölçüsünün belirlenmesiyle mümkün olacaktır. Bu nedenle bir basitlik ölçüsü belirlemeye çalıştık. Önerdiğimiz basitlik ölçüsü hususi olarak bu çalışmanın amacına ulaştıracak nitelikte olup genel-geçer bir ölçü olma iddiası bulunmamaktadır.

¹⁶ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-Mi'e*, 1b.

İlk basitlik ölçümümüz; i' râbda kullanılan dilbilgisi kurallarının *Avâmil* metninde yer alan bilgilerle sınırlı olmasıdır. Dilbilgisinde âmil olduğu kabul edilen unsurların sayısı sınırlıdır ve *Avâmil*'de bunlar 100 âmil olarak belirlenmiştir. Âmiller tek tek sıralanmak yerine bir kategori altında birleştirilebilir. Başka bir deyişle, *Avâmil*'de yer alan kural sayısını salt âmil sayısı ile değil, âmil olan kelimelerin sınıfları sayısı ile ifade etmek mümkündür. Böyle bir hesap, kural sayısını azalttığı gibi tekrarlanabilirlik ve başka olgularda geçerli olmak manalarını barındıran kural mefhumuna daha uygun görünmektedir. Buna göre *Avâmil*'de yer alan kural sayısı 100'ün neredeyse beşte birine (22 kural) tekabül etmektedir.

Avâmil'deki kuralların sayıca az olması onun basitliğinin bir göstergesidir ancak aynı zamanda bir eksikliğin de göstergesidir. Nitekim *Avâmil*'deki kurallar, söz dizimine tek bir zaviyeden bakan ve dilbilgisine ilişkin birçok hususun bilindiğini varsayan kurallardır. Şöyle ki, *Avâmil*'deki kurallar cümleyi amel ekseninde düzenlemektedir. Halbuki cümle unsurlarının dizimini ve işlevini düzenleyen kurallar da bulunmaktadır. Öte taraftan *Avâmil*, âmil-ma'mûl etkileşiminde taraf olan bazı konulara dahi değinmemiştir. Bunların dışında *Avâmil*, i' râb alametini göstermeyen mebni kelimeler, amel etmediği halde i' râbı belirleyen unsurlar ve birden fazla işlevi olan kelimeler gibi hususlara da değinmemektedir.

Öte taraftan, *Avâmil*'de bazı âmillerin nasıl ve neye amel ettiği de açıkça belirtilmemiştir. *Avâmil* metninin kıyasi âmiller bölümü, tek başına âmil bilgisiyile i' râb yapılamayacağına en açık göstergesidir. Konunun anlaşılır olması için kıyasi âmiller listesinin başında yer alan fiilin ele alınışını örnek verebiliriz. *Avâmil* metninde fiilin hangi unsurlarda nasıl amel ettiği tafsilatına girilmemektedir. Fiilin, türüne göre sadece fâile yahut fâil ile birlikte mef'ûle amel ettiği bilgisinin metnin okuyucusu tarafından anlaşıldığı varsayılır ki verilen örnekler bunun delilidir.¹⁷ Benzer şekilde fiilin, cümle unsurlarından biri olan hâlin de âmili olabileceği¹⁸ bilgisine yer verilmemiştir. Muhtemeldir ki risalenin muhtasar bir metin olarak tasarlanması, okuyucunun bildiği varsayılan

¹⁷ Örnekler için bkz. Abdulkahir el-Cürçânî, *el-Avâmilü'l-mi'e*, ed. Enver ed-Dâğistânî (Beirut: Dâru'l-Minhâc 2009), 63; Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmilü'l-mi'e*, 65a.

¹⁸ Bkz. İbnu'l-Enbârî, *Esrâru'l-'arabiyye*, 151.

birtakım dilbilgisi kurallarının yazıya geçirilmemesini gerektirmiştir. Başka bir deyişle metnin adeta görünmeyen bir kısmı bulunmaktadır ve metin aslında hatırlatma notu olarak tasarlanmıştır.¹⁹

Avâmil metnindeki kural sayısının az olması eksiklik işareti olsa da bilindiği varsayılan kurallarla birlikte değerlendirmeye müsait bir tasarımı bulunmaktadır. Şu hâlde metnin i'râbında kullanılması beklenen kurallar, *Avâmil*'de yer alan kurallar ile okuyucunun bildiği varsayılan kurallar olacaktır. Bu durumda okuyucunun bildiği varsayılan dilbilgisi kurallarının netleştirilmesi gerekmektedir. İkinci basitlik ölçüsü söz konusu hususu netleştirici nitelikte bir ölçüdür.

İkinci basitlik ölçümümüzü ise kullanılan dilbilgisi kurallarının ana konulardan olması şeklinde belirledik. Üzerinde uzlaşmış bir dilbilgisi ana konuları bulunmadığından onu da yine çalışmamıza hizmet edecek şekilde belirlemeye çalışacağız. Dilbilgisi kitaplarının cümle türü ve cümleleri oluşturan öğeler üzerinden kurgulandığına değinmiştik. Söz konusu kurguya göre oluşturulan başlıklar ve bu başlıkların altında ele alınan konuların ana hatlarını dilbilgisinin ana konuları kabul edebiliriz. Bu durumda başlık düzeyindeki konuların istisnaları veya ihtilafli yönleri ana konu haricinde tutulmak durumdadır.

Elbette dilbilgisinin temel konularının çerçevesini belirlemek bu kadar basit bir işlem değildir. Biz burada çalışmamızın hedefine ulaştıracak kaba bir çerçeve çizmeye çalışıyoruz. Bir örnek üzerinden devam etmek maksadımızı anlatmaya yardımcı olacaktır. *Avâmil* risalelerinde nidâ harflerinin amel etme şekli örneklerle gösterilir ancak nidâ üslubundaki binâ durumlarından söz edilmez. Standart dilbilgisi kitapları ise her iki durumu da ele alır ve bu kitap hacimli bir dilbilgisi kitabıysa nidâ cümlelerinin nadir kullanımları, istisnai durumları ve kimi zaman kurgulanan yönleriyle detaylandırılır.²⁰ Nidâ başlığı örneğinde, detayların dışında kalan bölümü dilbilgisinin ana konularından

¹⁹ William Smyth, "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkâkî's *Miftâh al-Ulûm*", *Journal of the American Oriental Society* 112/4 (October-December 1992), 590.

²⁰ Örnek için bkz. İbnu'l-Enbâri, *Esrâru'l-'arabiyye*, 171-177; İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i'râb*, 412-434;

adediyor ve konunun bu kadarını basit dilbilgisi kuralı kabul ediyoruz. Erken dönem dilbilgisi kitapları dışında kalan ve detaylı olmayan herhangi bir dilbilgisi kitabı, ana konuların çerçevesine referans olabilir. Bu noktada İbn Hişâm el-Ensârî'nin eserlerini hariç tutmak durumundayız. İbn Hişâm'ın i'rab tekniğine ilişkin bir eser yazmış olması ve gelenekte dilbilgisi müktesebatının zirvesi olarak telakki edilmesi²¹ söz konusu istisnanın sebeplerindedir.

Dilbilgisi ana konularının dışında kalan konular çoğunlukla istisnai yahut nadir kullanımlara ilişkin meselelerdir. Dilbilgisi kitaplarının bu tür meselelere yer vermesi, kitabın amacına ve muhatap kitlesine göre değişmektedir. Üçüncü basitlik ölçüsü, buradan hareketle, "ihtilafli bir dilbilgisi açıklamasına yer verilmemiş olması" şeklinde belirlenmiştir. Bir i'rab uygulamasında konu uzmanlarının ihtilaf ettiği bir meseleye yer verilmesi, i'rabda kullanılan dilbilgisinin basit olmadığı en belirgin göstergesidir. Bu nedenle mu'ribin ihtilafli konulara değinmemesini "kullanılan dilbilgisinin ana konularla sınırlı olması" ölçüsünden ayırarak bağımsız bir basitlik ölçüsü olarak belirledik.

Dilbilgisi kitaplarında, herhangi bir ihtilaf vurgusu olmaksızın, birden fazla veçhinden bahsedilen konular da bulunmaktadır. Bunların bir kısmı i'rab hareketini etkileyecek türden vecihler, bir kısmı ise harekeye yansımayan vecihlerdir. Örneğin, istisna kelimelerinden *hâşâ*/حاشا ve benzerleri hakkındaki farklı görüşler/vecihler²² ile isim cümlesinin başına gelen *mâ*/ما kelimesinin amel edip etmemesi meselesi böyledir.²³ Bir cümle veya cümle ögesiyle ilgili birden fazla veçhin bulunması tek başına ihtilaf göstergesi olmasa da mu'ribin cümleye/cümlelere ilişkin birden fazla ihtimali dikkate alması bir beceri göstergesidir. Dolayısıyla bir cümlenin i'rabında birden fazla veçhin bulunduğu bahsedilmesi, en azından uygulama düzeyinde, kuralların karmaşıklığına delâlet eder. Diğer taraftan bir metnin i'rabında birden fazla

²¹ *Muğni'l-Lebîb*'in diğer kitaplar arasındaki yeri için bkz. Nazife Nihal İnce - Rifat Atay, "Tertîbu'l-ulûm ve Kevâkib-i Seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine", *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2029), 516.

²² Örnek için bkz. İbnu'l-Enbârî, *Esrâru'l-'arabiyye*, 160; İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fî ilmi'l-i'rab*, 554; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-a'ârîb*, thk. Mazin el-Mübârek, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 164.

²³ Örnek için bkz. İbnu'l-Enbârî, *Esrâru'l-'arabiyye*, 119-121; İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fî ilmi'l-i'rab*, 582-586.

vecih yoksa ve ihtilaf vurgusu da yapılmadıysa ihtilafın varlığını tespit etmek zorlaşmaktadır. Herhangi bir i' râb uygulamasında, dilbilgisinin ihtilafı konularına başvurulduğunu mu'ribin ihtilafı bizzat ifade etmesiyle anlamak mümkündür. Mu'ribin farklı görüşlerden birini tercih edip ihtilafı zikretmemesi de mümkündür.

Yazarın i' râb tercihinin ihtilafı konulardan olup olmadığını kontrol etmenin belirli bir yolu bulunmamaktadır. Zira dilbilgisi kitaplarında ihtilafı konular, tek tek ele alınacak konular olmadığı için bağlantılı oldukları konuların uzantısı ya da açılımı olarak ele alınır. İhtilaf biçimine göre de başka bir konunun uzantısı olmaya adaydır. İstisna kelimesi olan *hâşâ* örneğinden devam edecek olursak; bu kelime bir görüşe göre cer harfidir ve dolayısıyla cer amel eder, başka bir görüşe göre ise müteaddî bir fiildir ve mef'ûl nasb eder.²⁴ Bu örnekte *hâşâ* kelimesi istisna konusunda yer alan bir kelimeyken, ihtilafa göre, konu ya cer harflerine ya da fiillere uzanabilmektedir. Dolayısıyla *hâşâ'*nın başka başlıklarda da ele alınmış olması beklenir.

Başka bir zorluk ise hangi meselenin standart görüş ve hangisinin şaz görüş olduğunu belirleme meselesidir. Başka bir deyişle ihtilafı taraf olmak için standart bir dilbilgisi olduğunu varsaymak gerekir. Esasında dil gibi kompleks bir olgunun sistemini açıklayan bir bilginin (dilbilgisi) derecelendirilmesi kolay değildir. Standart olduğu konusunda uzlaşmış bir dilbilgisinden söz etmek de mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte kabul görmüş bazı dilbilgisi metinleri ya da metinlerden biri standart görüş varsayılabilir. İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) *Elfiyye'si*, standart dilbilgisi çerçevesi olmaya elverişli eserlerden biridir. Nitekim bazı araştırmalar geç dönem dilbilgisinin İbn Mâlik'in *Elfiyye'si* ekseninde geliştiğini iddia etmektedir.²⁵ Bu çalışmada ihtilafın varlığına hükmetmede kullandığımız ölçü, ihtilafın yazar tarafından doğrudan ifade edilmesi veya İbn Mâlik'in *Elfiyye'si*nde tercih edilen görüşlere aykırı olmasıdır. Buna göre bir ögeye ilişkin birden fazla i' râb alternatifinin sunulması ihtilaf olarak addedilmemiştir.

²⁴ Örnek için bkz. İbnu'l-Enbâri, *Esrâru'l-'arabiyye*, 160; İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i' râb*, 554-555.

²⁵ Muhammed el-Muhtâr Valed Ebbâh, *Târîhu'n-nahwi'l-Arabiyy fi'l-maşriki ve'l-mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 313.

Cümle tiplerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Teorik dilbilgisi, çoğunlukla, öğeleri tam olan standart cümleleri konu edinir. Yazılı veya sözlü kullanımda ise durum farklıdır. Eksik öğeyle yahut standart dışı dizilişle kurulmuş cümleler, sözlü veya yazılı ifadelerin bir gerçeğidir. Dolayısıyla bir cümle veya metni i'rab etmeye kalkıştığımızda standart dışı yapılarla karşılaşma olasılığımız oldukça yüksektir. Çalışmamızda standart dışı olan cümle tiplerini iki temel kategoriye ayırarak anılan cümle tiplerine yoğunlaşacağız. Bunlardan ilki eksik öğeyle kurulmuş cümlelerdir. Bunlara kısaca konsantre cümleler tabirini kullanmayı tercih ettik. İkincisi ise en az iki cümleden oluşan ve anlam olarak bir bütünü oluşturan cümlelerdir. Bunlara da bağlı cümleler demeyi tercih ettik. Konsantre cümlelerdeki eksik öğe, mübteda-haber veya fiil-fâil gibi temel unsurlardan biri olabildiği gibi mansûbât kategorisindeki tali unsurlardan biri de olabilmektedir. Bağlı cümleler ise şart ve yemin üslupları gibi iki cümlenin birbirinin anlamını tamamladığı söz türleri ile haber, mastar, sıfat, hâl, muzâfun ileyh gibi unsurlara karşılık gelip başka bir cümlenin (büyük cümle) parçası olarak o cümleye bağlanan söz türlerinden oluşmaktadır.

Standart cümlelerin i'rabı, dilbilgisi kitaplarındaki bilgilerle doğrudan yapılabilir. Buna karşılık; standart dışı cümle tiplerini yakalayabilmek, eksik öğelerini takdir etmek veya birbirine bağlı cümlelerin bağlanma biçimlerini tespit etmek belirli bir beceri gerektirmektedir. Dolayısıyla i'rabı yapılacak metnin basitlik-karmaşıklık derecesi önemlidir. Ders kitaplarının cümle yapısının, konuya göre değişmekle birlikte, sade olması beklenir ki bu durumda i'rabını yapmak özel bir beceriyi gerektirmez. Şu var ki eserin teşekkür, takriz, ithaf, dua, tanıtım ve giriş gibi bölümler de ihtiva etmesi beklenir ki bu bölümlerde karmaşık cümlelerle karşılaşma olasılığı yüksektir. Diğer taraftan *Avâmil* gibi muhtasar ders kitaplarında bilgiler özetlenerek sunulduğu için çok miktarda bilgi art arda sıralanmaktadır. Netice olarak bu tür eserlerin gerek giriş bölümlerinde gerekse meselelerin liste olarak sıralandığı bölümlerde çok sayıda konsantre cümle olması olağandır.²⁶

²⁶ Smyth, "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkâkî's *Miftâh al-Ulûm*", 594.

Bu çalışmada basit cümlelerin basit dilbilgisi kurallarıyla kolaylıkla i'rab edilebileceğini varsayarak verilerimizi karmaşık cümlelerden topladık. *Avâmil*'in i'rabında kullanılan dilbilgisinin düzeyini belirlemek üzere metinde yer alan karmaşık cümle tiplerine odaklanmak makul görünmektedir. Bununla birlikte *Avâmil*'in kapsadığı dilbilgisi, bazı cümlelerin temel unsurlarından olan ma'mûlleri ve tâbileri havi olmadığından odaklanacağımız cümle tiplerini genişletmemiz gerekmiştir. Ma'mûllerden hâl ve temyiz, tâbilerden ise sıfat ögesi hedefimize ulaştıracak ögeler olarak seçilmiştir. *Avâmil*'de yer almayan bir diğer cümle unsuru grubu ise i'râba etkisi olmayan unsurlardır. Söz konusu unsurların i'râbda kullanılıp kullanılmadığını belirlemek üzere numune olarak isti'nâf harfi olarak bilinen vâv harfi seçilmiştir. Diğer taraftan, seçilen veri cümlelerini metnin anlatım cümlelerinden seçmeye ağırlık verdik. Bununla birlikte çok az sayıda "örnek cümlesi" de verilere dahil edilmiştir. Örnek cümleleri, metinde anlatılan kural doğrultusunda verildiği için *Avâmil* dışı bilgi gerektirmesi beklenmemektedir ancak bazı ayet örnekleri fazla ögeler barındırmakta ve *Avâmil* dışı kurala başvurulmaktadır. Şu hâlde veri kümesini oluşturan cümleler; konsantre ve bağlı olmak üzere ikiye ayrılan karmaşık cümleler ile hâl, temyiz ve sıfat ögesi barındıran cümlelerdir. Cümlelerin dışında kalan unsurlardan isti'nâf harfi vâv da veri kümesine dahildir. Bu noktada *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*'den elde edilen verilere geçebiliriz.

4. Veriler

Risalede, istiâze, besmele ve hamdeleyi bir kenara bırakırsak, girizgâhta karşımıza çıkan ilk konsantre cümle /وعدُ/²⁷ ifadesiyle temsil edilen cümledir. Bu cümle /أقولُ بعدُ الفراغُ/ şeklinde bir fiil cümlesi olarak takdir edilmiştir. Girizgâh dışında ise âmil türlerinin tasnifini ifade etmek üzere kurulan /لفظية ومعنوية/²⁸ sözü ile /سماعية وقياسية/²⁹ sözünün her kelimesi, bir ihtimale göre, birer konsantre cümleye tekabül etmektedir. Bunlardan her birinin takdiri aynı olduğu için ilk kelimenin takdirine yer vermekle yetineceğiz. Yazar, ilk kelimenin temsil ettiği cümleye isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki ayrı takdir yapmıştır. Bunlar /أحدهما لفظية/ cümlesi ve /أعني لفظية/ cümlesidir ve /لفظية/

²⁷ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 3a.

²⁸ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 4b.

²⁹ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 5a.

kelimesi ilkinde merfu ikincisinde mansubdur. Yazarın anılan sözlerle ilgili üçüncü bir i'râbı daha olmuştur ancak bu i'râbda /لفظية/ kelimesi bir cümleye tekabül etmemektedir. Risalede sık karşılaşılan cümlelerden biri de /نحو/ kelimesiyle temsil edilen ve /مثاله نحو/ veya /أمثل نحو/ olarak takdir edilen cümledir.³⁰ Ayet örnekleri verilirken kurulan /كقوله/ cümlesi de benzer şekilde /مثاله مثل قوله/ veya /مثاله كأن كقوله/ olarak takdir edilmiştir.³¹ Yazar, bu yapının ikinci i'râbında /ك/ harfini cer harfi olarak değil /مثل/ anlamında bir isim olarak değerlendirmiştir. Yine kıyasi âmillere başlarken kurulan ilk cümleler arasında bulunan /الفعل/³² bir konsantre cümledir ve /أحدها الفعل/ şeklinde takdir edilmektedir. Bir başka örnek ise /ايضاً أيضاً/ cümlesiyle takdir edilen ve sadece /أيضاً/ unsuru görünen cümledir.³³

Risalede bağlı cümlelere de rastlanmaktadır. Girizgahtaki /وبعد/ ve ona cevap cümlesi olarak bağlı olan /فإن العوامل في النحو مائة عامل/ cümlesi karşımıza çıkan ilk örnektir.³⁴ Yukarıda da belirtildiği üzere /أقول بعد الفراغ/ olarak takdir edilen bu cümle yazara göre mahzup bir şart kelimesi barındırmakta ve dolayısıyla devamındaki cümle onun cevabı olmaktadır.

Bağlı cümleler haddi zatında karmaşık sayılırken taraflardan birinin ek-sik olması ya da bağa delâlet eden edatların/unsurların gizli olması bu cümlelerin karmaşıklık düzeyini artırmaktadır. *Avâmil* metnindeki bağlı cümleler çoğunlukla şart-cevap cümleleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası şart-cevap cümlelerinde taraflardan biri genellikle eksik olmakta ve takdir edilmektedir. Örneğin /فاللفظية منها تنقسم/ cümlesi şart cevabı olarak i'râb edilmiş ve şart-cevap ikilisi şöyle takdir edilmiştir: /إن انقسمت العوامل لفظية ومعنوية فتقسم اللفظية / أيضاً سماعية وقياسية/. Yine şart cevabı olarak i'râb edilen /فقط/ cümlesinde şart cümlesi takdir edilmiştir. Yazar /فقط/ kelimesini, cevap harfi /ف/ ile /انته/ anlamına gelen /قط/ isim-fiil olmak üzere iki kısma ayırmış ve fiil cümlesini

³⁰ İlk geçtiği yer 6b numaralı varaktır; 15a numaralı varaktan itibaren tek i'râb veçhine yer verilmiş, 16b numaralı varaktan itibaren ise "i'râbı açıktır" ifadesine yer verilmiştir; bkz. Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmilî'l-mi'e*, 6b, 14a ve 16b.

³¹ İlk geçtiği yer 8b ve 9a numaralı varaklardır; bazı örnekler için bkz. Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmilî'l-mi'e*, 10b, 12a ve 13b.

³² Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmilî'l-mi'e*, 64b.

³³ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmilî'l-mi'e*, 10a.

³⁴ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmilî'l-mi'e*, 3a.

şart cevabı olarak i' râb etmiştir. Şart cümlesi ise /حروف تجر الأسماء/ cümlesinin işaretiyle şöyle takdir edilmiştir: /إذا جررت الإسم بهذه الحروف فانتبه عن رفع الإسم / ونصبه.³⁵ Bu örnekte şart cümlesinin yanı sıra cevap cümlesinin de kısmen takdir edildiğini söyleyebiliriz.

Çoğunlukla şart cümlesinin takdir edildiği örneklerde cevap cümlesinin başında /ف/ harfi bulunmaktadır. Söz konusu cümlelerin başlıca özelliği, takdirin uzunca olmasıdır. Takdir edilen şart cevap ikilisinde çoğu zaman cevap cümlesi takdirin içine farklı bir formda aktarılmıştır. Örneğin /فاللفظية / إن انقسمت العوامل لفظية ومعنوية فتقسم اللفظية أيضا سماعية وقياسية /³⁶ şeklinde, / فلهذا / إن علمت عدم تمام الكلام بالفاعل / إن علمت انقسام /³⁷ cümlesinde ise şart-cevap ikilisi / فاعلم أن سميت لهذا الأفعال الناقصة / إن علمت انقسام /³⁸ şeklinde takdir edilmiştir. Her iki örnekte de cevap cümlesi takdirin içinde farklı bir forma dönüştürülmüştür. Buna mukabil / إن علمت انقسام / فالسماعية منها أخذ وتسعون عملاً /³⁸ şeklinde cevap cümlesinin formu değiştirilmeden takdir edilmiştir.

Örnek olarak verilen cümlelere gelince, bunlar anlatılan kural paralelinde olacağı için karmaşık olmaması beklenir ki genelde böyle olmuştur. Karmaşık veya konsantre diyebileceğimiz nadir örneklerde ise müellifin i' râbda takdir etmesine gerek kalmadan durum ana metinde izah edilmiştir. Başka bir deyişle i' râb için ek bir bilgiye gerek duyulmamıştır. Örneğin /بأبي/ ifadesi hâlihazırda ana metinde /فذاك أبي/ şeklinde takdir edilmiştir. Müellif ise metindeki /فذاك أبي/ ibaresinden önce harf-i cerri takdir ettikten sonra söz konusu ibarenin ayrıca i' râbını yapmıştır.³⁹ Örnek cümlelerin metin cümlelerine bağlanışını ise karmaşık yapı olarak görmemek gerekiyor çünkü bunlar cümle de olsa bir kelimeye tekabül etmektedir. Bununla birlikte bütün bir cümlelerin bir kelime olarak i' râb edilmesine örnek vermek yerinde olacaktır. Nâsîh fiille başlayan /كان زيد قائماً/ cümlesi bir örnek cümlesidir. Bu cümle, metin içinde bir kelimeye tekabül ettiği için öncesindeki /نحو/ kelimesinin tamlananı (muzâfun

³⁵ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 6a.

³⁶ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 4b.

³⁷ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 51a.

³⁸ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 5a.

³⁹ Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 9b.

ileyhi) olarak i' râb edilmiştir. / نحو/ ve / كَقَوْلِهِ/ kelimelerinden sonra verilen bütün örnek cümlelerinde i' râb böyledir.⁴⁰

Ma' mûl oldukları için *Avâmil'* de yer almayan ögeleri hâl, temyiz ve sıfat ögeleriyle sınırlamıştık. Metinde zahir bir hâl ögesine rastlanmamıştır ancak i' râbda çok sayıda takdir edilmiş hâl ögesi görülmüştür. Takdir edilen hâl ögeleri genellikle şibh-i cümlelerin taalluk ettirildiği / إِنَّ الْعَوَامِلَ كَانَتْ فِي النَّحْوِ /⁴¹ ve benzeri cümleler şeklinde yer almaktadır. Temyiz ise metinde ekseriyetle sayı temyizi olarak bulunmuştur. Bilhassa kural sırasını ifade eden cümlelerde / أَدْعُو نَائِبَ مَنْابٍ أَدْعُو لَفْظًا /⁴² Sayı temyizi dışındaki temyizler ise nadir olarak metnin anlatım cümlelerinde, / كَأَنَّ رَجُلًا عِنْدِي / gibi,⁴³ çoğunlukla örnek cümlelerinde, / وَتَقْدِيرًا / gibi,⁴⁴ yer almıştır. Her ne kadar yazar temyiz olarak i' râb etmemiş olsa da örnek cümlelerinden / كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا / ayetinde geçen / شَهِيدًا / kelimesini⁴⁵ de ileride tartışmak üzere verilerimiz arasına koyuyoruz. Sıfat ögesi de metinde gerek müfred olarak, / حُرُوفُ تَجْرٍ / terkinde olduğu gibi, gerekse cümle olarak, / التَّوَعُّدُ الْأَوَّلُ / terkinde olduğu gibi, sıkça kullanılmış ve dolayısıyla i' râbda belirtilmiştir.⁴⁶ Amel etmeyen unsurlara örnek olarak çok miktarda isti'naf harfi olan vâvın i' râb edildiğini görmekteyiz. Örneğin / أَحَدَهَا الْبَاءُ مِنْ حُرُوفِ الْجَزْرِ / cümlesinde sonra gelen / وَلَهَا مَعَانٍ /⁴⁷ cümlesinin başındaki vâv harfi isti'naf harfi olarak i' râb edilmiştir.

Belirlediğimiz çerçeve dışında kalan fakat dikkate alınması gereken iki i' râb biçimini de verilerimize dahil etmek uygun olacaktır. Bunların ilki, metinde yer alan birçok şibh-i cümlelerin zahir veya takdir edilen bir kelimeye taalluk ettirilmesidir. İ' râbda şibh-i cümlelerin taalluk ettirilmesi karmaşık

⁴⁰ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 51b; metindeki ilk örnek ise 6b numaralı varaktadır.

⁴¹ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 3b, başka örnekler için bkz. 4b, 5a, 5b, 8b ve 34a; örnek cümlesindeki hâl ise 10b.

⁴² Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 5a; başka örnekler için bkz. 5b, 6a ve 65a.

⁴³ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 32b.

⁴⁴ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 42a; örnek cümlesindeki temyizler ise 44a-47b arası ve 67a.

⁴⁵ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 9a.

⁴⁶ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 6b; başka örnekler için bkz. 21b, 27a.

⁴⁷ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 6b; isti'naf harfi olan vâvın i' râbına ilişkin birkaç örnek için bkz. 10b, 12b, 13a ve 35b.

dilbilgisi göstergesi sayılır. Bu nedenle veri kümesine şibh-i cümle i' râblarını da koymak uygun görünmektedir. Örneğin / إنَّ العوامل في النحو / cümlesinde harf-i cer ve mecur isimden oluşan şibh-i cümle, / كائنة / veya / كاننا /⁴⁸ şeklinde takdir edilen kelimeye taalluk ettirilmiştir. Takdire bağlı olarak kelimelerin i' râbı da değişmektedir. Buna göre birinci takdirde kelime sıfat olmakta ikinci takdirde ise hâl olmaktadır. İkincisi ise cümlelerin müfret isim gibi i' râb edilmesidir ki buna cümlelerin mahallî i' râbı da denmektedir. İç içe geçen veya herhangi bir cümle ögesinin yerini tutan cümlelerin büyük cümle içerisindeki yerini belirlemek özel bir beceri gerektirir. Örneğin / معنى المنادى هو المطلوب إقباله / sözü içerisindeki / هو المطلوب إقباله / cümlesi mübteda olan / معنى / kelimesinin haberi olarak i' râb edilmiştir.⁴⁹

Verileri cümle tipleri ve cümle bağlamına göre tasnif ettikten sonra bunları basitlik ölçüsü çerçevesinde değerlendirmeye geçiyoruz.

5. Tartışma-inceleme

Oldukça kısa bir risale olan *Avâmil* metninde yer alan karmaşık cümleler ve hâl, temyiz, sıfat ögesi içeren cümlelerden örnekler seçtikten sonra yazarın i' râb yaparken kullandığı dilbilgisinin seviyesini incelemeye geçiyoruz. İncelemeyi basitlik ölçülerini baz alan bir sıralamayla yapmak uygun olacaktır. Esasında “i' râbda kullanılan dilbilgisi kurallarının *Avâmil* metninde yer alan bilgilerle sınırlı olması” şeklinde belirlenen birinci basitlik ölçüsünün zorunlu olarak ihlal edilmek durumunda olduğuna işaret etmiştik. Bunun sebebini; bazı ma'mûllerin, mebni kelimelerin, amel etmediği halde i' râbı belirlemede rolü olan unsurların ve iç içe geçmiş cümlelere ilişkin kuralların *Avâmil*'de yer verilmemesine bağlamıştık. Nitekim bahsi geçen cümle tipleri ve cümle unsurları risalede bolca bulunduğu için bunların i' râbı da yapılmıştır. Amel etmeyen bazı harfler ile iç içe geçmiş cümlelerin i' râbı, i' râb alâmetleri gibi görünür olgulara yansımadağı için i' râb işleminde bu yapılar göz ardı edilebilir. Buna mukabil i' râbda vazgeçilmez olarak belirtilmesi gereken birtakım öğelerin (hâl ve temyiz gibi) göz ardı edilmesi mümkün değildir. İ' râbda belirtilmesi zorunlu olan öğelerden hâl ve temyiz esasında ma'mûl oldukları için *Avâmil*'de yer almamaktadır ancak metnin i' râbında çokça zikredilmiştir ve

⁴⁸ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmil*'l-mi'e, 9b.

⁴⁹ Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmil*'l-mi'e, 32b; iç içe cümlelerin i' râbına örnek için bkz. 13a ve 36a.

zikredilmek zorundadır. Metin genelinde hâl zahir olmayıp takdir edilmiştir. Temyiz ise metinde ekseriyetle sayı temyizi olarak bulunmuştur, diğer temyiz ögeleri ise çoğunlukla örnek cümlelerinde yer almıştır. Benzer bir şekilde isti' naf harfi bir cümle unsuru olarak *Avâmil'* de yer almamakla birlikte metinde i' râb edilmiştir. Bu durum birinci basitlik ölçüsünün ihlal edildiğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla *Avâmil'* deki bilgilerin i' râb için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Yazarın yer yer i' râba ara vererek bilgi takviyesinde bulunması⁵⁰ ya da dilbilgisi dışındaki konulara değinmesi⁵¹ de söz konusu yetersizliğe işaret etmektedir.

Diğer taraftan *el-Avâmilü'l-cedîd*, yukarıda sözü edilen eksiklerin telafi edildiği bir metindir. Zira bu metin her ne kadar avâmil olarak adlandırılrsa da sadece âmilleri ihtiva etmemektedir. *el-Avâmilü'l-cedîd* metni; âmil, ma' mül ve i' râb ana bölümlerinden oluşmaktadır.⁵² Bu metinde ma' mül'lere de yer verilmesi, örneğin, hâl unsurunun görünürlüğünü sağlayacak niteliktedir. Şu var ki hâlin âmilinden söz etmeyerek başka bir boşluk bırakmıştır.

İkinci basitlik ölçüsünü, “kullanılan dilbilgisi kurallarının ana konulardan olması” şeklinde belirlemiştik. Dilbilgisinin ana konularının kaynağı olarak, avâmil türü dışında kalan ve cümle türlerine ve cümleleri oluşturan öğelere göre kurgulanan eserlerin başlıklarına işaret etmiştik. Bu ölçünün ihlal edilip edilmediğine hükmedebilmek için karmaşık cümle yapılarına odaklanmak yeterli gelmeyecektir. Zira kabaca ikiye ayırdığımız karmaşık cümle tiplerinde odaklandığımız husus, ögeler arası ilişkinin tespiti ve gizli ögenin takdir edilmesi olmuştur. Bu zaviyeden bakıldığında karmaşık cümlelerin ögeleri ana konulardan birine tekabül ettiğinde herhangi bir ihlalden söz etmemiz mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan ortalama dilbilgisi kitaplarının gizli ögenin takdir edilmesine veya cümleler arasında ilişki kurmaya yönelik açık bilgi vermemesini ana konuların dışında bir durum addetmek de mümkün-

⁵⁰ Yazarın, yani mu'ribin, dilinden okuyucuya verilen takviye bilgilere ve istitratlara örnek olması için bkz. 6a, 12a, 14a, 23b, 29b, 31b, 57a.

⁵¹ Nahiv teriminin türetilişiyle ilgili istitrat için bkz. Çilli Ömer, *İ' râbu'l-Avâmilü'l-mi'e*, 3b; *ibn* kelimesinin hemzesiyle ilgili istitrat için bkz. 4a; harf kelimesinin kökeniyle ilgili istitrat için bkz. 6a; *mâ-i kâffe'* nin kasr anlamını ifade etmesine ilişkin detaylar için bkz. 51a.

⁵² Metnin tamamı için bkz. Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, “el-Avâmil”, *Şurûhu'l-Avâmil*, ed. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 15 vd.

dür. Bu noktada bizatihi dilbilgisinin basitlik veya karmaşıklığından ziyade i' râb yapanın çözümleme becerisinin de dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Bir metnin basit dilbilgisi kurallarıyla i' râb edilme imkanını araştıran bir çalışmada i' râb aracı (dilbilgisi kuralları) kadar aracın uygulamaya aktarılışı da hesaba katılmalıdır. Şu durumda metinde yer alan konsantre veya bağlı cümleler dilbilgisinin ana konuları çerçevesi dahilinde olsa dahi ikinci basitlik ölçüsünü kısmen ihlal ettiğini kabul etmek durumundayız.

Veriler başlığında eksik unsuru takdir edilen cümlelere örnek olarak zikrettiğimiz cümlelerin çoğu isim cümlesidir. İsim cümlesi veya mübteda-haber ikilisi dilbilgisinin ana konularındandır. Yine örneklerine yer verdiğimiz bağlı cümleler de çoğunlukla şart cümleleri olmuştur ve şart-cevap cümleleri ana konulardandır.⁵³ Şu var ki şart-cevap cümlelerini birbirine veya diğer cümlelere bağlamak cümle içi unsurları bağlamaya göre daha karmaşık bir olaydır. Âmil-ma'mûl etkileşimi ve i' râb alâmeti cümle içi unsurların belirlenmesini kolaylaştırıcı bir durumdur. Buna mukabil cümleler arasındaki bağa işaret eden alâmetler hem sayıca azdır hem de bir alâmetin birden fazla bağa işaret etme olasılığı bulunmaktadır. Yukarıda örneklerini verdiğimiz şart-cevap cümlelerinde bu bağın başlıca göstergesi /ف/ harfi olmuştur ve /ف/ harfi ne salt şarta delâlet eden bir harftir ne de her şartın cevabında bulunur. Dolayısıyla şart üslubu ana konulardan olmakla birlikte iki cümle arasındaki bağı kurmaya veya gizli olan cümleyi takdir etmeye yarayan bilgi, ana konuların bir derece üstünde telakki edilebilir. Buna göre böyle bir bağı açıklayan bir i' râbın yapılmış olması ikinci basitlik ölçüsünün kısmen ihlali olarak yorumlanabilir. Nitekim metinde ona yakın cümlede /ف/ cevap harfinden yola çıkarak şart-cevap bağı kurulmuştur. Esasında eksik unsuru takdir edilen isim veya fiil cümlelerinde de benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki cümlede zahir olan bir ögenin onu cümleye tamamlayacak olan eksik ögesini takdir etmeye yarayan bir bilginin, ana konuların bir derece üstünde addedilmesi gerekir.

İkinci basitlik ölçüsünün doğrudan ihlal edildiğini söyleyebileceğimiz örnekler de bulunmaktadır. Sık yapılan ihlallerden biri zarfların veya harf-i

⁵³ Şart üslubunun dilbilgisi kitaplarında başlık düzeyin yer almasına örnek olarak Bkz. İbnu'l-Enbâri, *Esrâru'l-'arabiyye*, 238; İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i' râb*,1004.

cerlerin mecrûrlarıyla birlikte bir fiile veya türemiş kelimeye taalluk ettirilmesidir.⁵⁴ Cümlede taalluk ettirilecek fiil veya türemiş kelime zahir olabildiği gibi gizli de olabilmektedir. Her ne kadar harf-i cerler veya mecrûrlar bahsi ortalama dilbilgisi kitaplarının ana konuları arasında yer alsa da bunların taalluk ettirilmesi bu kitaplarda ima-işaret düzeyinde kalmıştır.⁵⁵ Şibh-i cümlelerin taallukuna ilişkin ifadeler, bildiğimiz kadarıyla, dilbilgisi literatüründe ilk kez İbn Hişâm el-Ensârî tarafından sarih bir şekilde zikredilmiştir.⁵⁶ Taalluk konusunun dilbilgisi ana konuları içerisinde bulunmaması bu nedenledir. Dolayısıyla i'rabda taalluktan söz edilmesi basit bir dilbilgisi kullanılmadığını gösterir.

Bir başka ihlal ise iç içe geçen cümleler ve bunların mahallî i'rabının yapılmasıdır.⁵⁷ Cümlelerin mahallî i'rabıyla kastedilen, müfret ismin yerini alan cümlelerin müfret isim gibi i'rab edilmesidir. Dilbilgisi literatüründe müfret isim gibi i'rab edilen bu cümlelere "i'rabda mahalli olan cümleler" denmektedir. Söz konusu kavramı da literatüre kazandıran İbn Hişâm el-Ensârî olmuştur ve bu tasnif ortalama dilbilgisi kitaplarında yer almayan konulardandır.⁵⁸

İhtilafı konulara yer verilmemesi ölçüsünün ise birkaç yerde ihlal edildiğini görmekteyiz. Bunlardan biri /فقط/ kelimesinin i'rabında karşımıza çıkmaktadır. Yazar /فقط/ kelimesini /ف/ harfi ve /قط/ kelimesi olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra /قط/ kelimesini isim-fiil olarak i'rab etmektedir.⁵⁹ Söz konusu kelimenin ikiye parçalanarak ele alındığına bazı kaynaklarda rastlanmaktadır ancak iki parçanın i'rabı konusunda birlik yoktur.⁶⁰ Yazar burada bir i'rab tercihinde bulunmuştur. Kaldı ki /قط/ kelimesinin isim-fiil olması

⁵⁴ Birkaç örnek için bkz. Çilli Ömer, *İ'rabu'l-Avâmili'l-mi'e*, 10b, 11a, 11b, 13a, 23b, ve 36b.

⁵⁵ İbnu'l-Hâcib'in işaret düzeyindeki ifadesi için Bkz. İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi'lmi'l-i'rab*, 938.

⁵⁶ İbn Hişâm el-Ensârî, *el-İ'rab an kavâ'idil-i'rab*, thk. Reşid el-Abidî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1970), 83; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-a'ârîb*, thk. Mazin el-Mübarek, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 566.

⁵⁷ Bilhassa iç içe cümle i'rabı örneği için bkz. Çilli Ömer, *İ'rabu'l-Avâmili'l-mi'e*, 13a, 32b ve 36a.

⁵⁸ Bunun için bkz. İbn Hişâm, *el-İ'rab an kavâ'idil-i'rab*, 63; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-a'ârîb*, 500-565.

⁵⁹ Çilli Ömer, *İ'rabu'l-Avâmili'l-mi'e*, 6a.

⁶⁰ Bkz. Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999),421.

*Elfiyye'*de yer almadığı gibi ortalama dilbilgisi kitaplarının çoğunda da yer almamaktadır.⁶¹ Bir başka örnek ise /ك/ harfinin i'râbıdır.⁶² Benzetme ifade eden /ك/ harfinin cer harfi olduğu görüşü baskın olsa da /مثل/ anlamında bir isim olduğu görüşü de bulunmaktadır. Her ne kadar /ك/ harfinin /مثل/ anlamında kullanıldığı *Elfiyye'*de anlatılmış olsa da bu yorumu kabul etmeyenlerin bulunduğu da bilinmektedir.⁶³ İbn Mâlik'in oğlu tarafından yapılan şerhite meşhur olan kullanımın teşbih harfi oluşu açıkça zikredilir.⁶⁴ Yazarın daha meşhur ve kolay olan bir i'râbla yetinmek yerine /ك/ harfini /مثل/ kelimesiyle te'vil ederek i'râb etmesi, basit kurallarla i'râb yapma gibi bir gayretinin olmadığını göstermektedir.

*İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e'*de karşılaştığımız en dikkat çekici i'râb ise örnek cümle olarak verilen /كفى بالله شهيداً/ ayetindeki /شهيداً/ kelimesini mef'ûl olarak i'râb etmesi olmuştur. Yazar bu kelimeyi, birçok mu'ribin aksine, temyiz olarak i'râb etmemiştir. Halbuki mu'ribler /شهيداً/ kelimesini çoğunlukla temyiz olarak, nadiren ise hâl olarak i'râb etmişlerdir.⁶⁵

Belirlediğimiz basitlik ölçülerinden birinci ölçünün tamamıyla ihlâl edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İkinci ölçüye gelince bazı örnekler bu ölçünün doğrudan ihlâl edildiğini göstermiştir. Buna göre *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e'*de kullanılan dilbilgisinin basit olmadığına hükmedebiliriz. Şu var ki ortalama dilbilgisi eserlerinde bulunmayan ve karmaşık dilbilgisi izi taşıyan taalluk meselesi ile iç içe cümlelerin mahallî i'râbı meselesi, başlangıç düzeyi dilbilgi-

⁶¹ İbn Mâlik'in /قط/ kelimesinin isim olduğuna ilişkin görüşü için bkz. Bedreddin Muhammed b. Cemâlüddin İbn Mâlik el-Ceyyânî, *Şerhu İbni'n-nâzım alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 42; İbnu'l-Enbârî, isim-fiillerden bahsetmemiş, İbnu'l-Hâcib ise isim fiiller konusunda söz konusu kelimeye yer vermemiştir. Bkz. İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i'râb*, 741.

⁶² Çilli Ömer, *İ'râbu'l-Avâmili'l-mi'e*, 8b.

⁶³ Kef harfine ilişkin görüşler için Bkz. İbnu'l-Enbârî, *Esrâru'l-'arabiyye*, 192; İbnu'l-Hâcib, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi ilmi'l-i'râb*, 958; Yais b. Ali İbn Yais, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. Emil Bedi Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/503; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-a'ârîb*, 233-240.

⁶⁴ Ceyyânî, *Şerhu İbni'n-nâzım alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 265.

⁶⁵ Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebi, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2/80, 3/16, 3/151, 3/261; Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1405), 1/344, 1/399, 1/435.

si için göz ardı edilebilir konulardır. Başka bir deyişle bu bilgileri kullanmadan sathi bir i' râb yapılabilir görünmektedir. Üçüncü basitlik ölçüsünü tartıştığımız /فقط/ ve /ك/ kelimelerinin i' râbı örneği, son derece karmaşık dilbilgisi gerektiren örneklerdir. Diğer yandan bahsi geçen iki kelimenin i' râbı karmaşık dilbilgisi gerektirse de iki i' râb alternatifi bulunmuştur. Bunlardan bir tanesini ana konulardan birine bağladığımızda basit dilbilgisi kurallarıyla kısmen de olsa i' râb yapılabilirdiğini söyleyebiliriz. Ne var ki /ك/'i harf-i cer kategorisinde mütalaa ederek bilgiyi kolaylaştırmak mümkünken /فقط/ kelimesinin ait olacağı kural başlığını belirlemek zor görünmektedir.

Kullanılan dilbilgisinin derecesini belirlemeye çalışmak özelde *Avâmil* genelde muhtasar ders kitaplarının üslubu hakkında birtakım tespitler de yapmamıza vesile olmuştur. Bunlardan biri metindeki bağlı cümlelerin çoğunlukla şart-cevap cümleleri biçiminde olmasıdır. Şart üslubunun çok kullanılmasını metnin içeriğine bağlamak gerekiyor. Bir konu hakkında bilgiler sıralayan ve sıralamayı belirli bir düzene bağlayan bir metinde, cümlelerin sebep-sonuç veya gerekçelendirme üslubuyla bağlanması doğaldır. Bu özelliğin ilmi metinlerin çoğu için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda ilmi metinlerde yemin, talep-cevap veya nida üslupları gibi duygulara hitap eden cümlelerin beklenmediğini de söyleyebiliriz.

Esasında yazarın i' râb tekniğinin İbn Hişâm'ın *el-İ' râb an kavâ'id-i'l-i' râb* adlı eserindeki usullere uygun bir teknik olduğu rahatlıkla görülmektedir. Bu itibarla yazarın karmaşık dilbilgisi kurallarından yararlandığını söylemek yanlış olmaz. Buna göre basit bir metnin (*Avâmil*) i' râbı için basit dilbilgisi yetersiz kalmış görünmektedir. Basit kurallarla i' râb yapmanın imkanını söz konusu metinden bağımsız tartışacak olursak, sathi bir i' râbın basit bilgilerle mümkün olacağı kanaatindeyiz. Sathi i' râbdan kastımız, ihtilaf edilen dilbilgisi meselelerine değinilmediği, şibh-i cümlelerin taallukunun göz ardı edildiği ve iç içe cümlelerin zorunlu olmadıkça çözümlenmediği bir i' râb düzeyidir. Bununla birlikte söz konusu i' râb düzeyinin uygulanacağı metnin de karmaşık yapılardan yoksun olması gerekmektedir.

Sonuç

Basit dilbilgisiyle i' râb yapmanın imkanını araştırmak için incelediğimiz *İ' râbu'l-Avâmil'i'l-mi'e*'nin yazarı on sekizinci yüzyılın başlarında yaşamıştır.

Dolayısıyla yazarın, beşinci yüzyıla ait muhtasar bir dilbilgisi metnini i'rab ettiğini ve bunu yaparken sonraki yüzyılların dilbilgisi müktesebatını kullandığını peşinen belirtmek gerekiyor. Müellif her ne kadar muhtasar bir metnin i'rabını yapsa da gelişmiş dilbilgisi müktesebatından da vazgeçememiş görünmektedir. Halbuki çalışmamız, basit dilbilgisiyle i'rab yapmanın imkanını araştırmaktadır. Yine de yazarın kullandığı dilbilgisini bir kenara bırakıp eserin içeriğindeki verilerden bir sonuca ulaşmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Yapılan i'rabın ne derecede karmaşık bir dilbilgisi malzemesine dayalı olduğunu çıkarmaya çalıştığımız bu çalışmada *Avâmil* metnindeki sınırlı dilbilgisi kurallarıyla i'rab yapılamayacağını öngörmüştük. *Avâmil*, sözdizimine sadece amel penceresinden baktığı için cümle unsurlarına delâlet eden diğer kavramları sadece gerektiğinde kullanır. Hâl, temyiz ve bazı mef'ûl türleri böyledir. Aynı şekilde i'râba etkisi olmayan unsurlara ve tâbîlere de değinmez. Bu nedenle sıfat, bedel ve atif harfleri gibi etkisiz unsurların adlarına da rastlanmaz. Halbuki bahsi geçen unsurların ve daha fazlasının herhangi bir cümlede karşılaşılma ihtimali oldukça yüksektir. Dolayısıyla *Avâmil* metniyle sınırlı bir dilbilgisinin bahsi geçen unsurları çözümlenmeye yetmeyeceği açıktır.

Dilbilgisinin ana konularıyla sınırlı kurallara gelince, bu çerçevedeki kuralların metin i'rab etme kapasitesinin mu'ribe ve cümle tipine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İ'rab edilmesi gereken cümle türlerinin i'rab kapasitesini belirleyici olması anlaşılır bir durumdur. Mu'ribe gelince, dilbilgisi kurallarının mu'rib tarafından biliniyor olması yeterli gözükmemektedir. Mu'ribin bu kuralları metinlerin i'rabında kullanma becerisini geliştirmiş olması gerekmektedir. Zira eksik ögeli veya anlamca başka bir cümleye bağlı bir cümle, ana konuların kuralları dahilinde dizilmiş olsa da ilk bakışta anlaşılabilir. Mu'ribin, cümlenin eksik unsurlarını takdir edebilecek veya cümleleri birbirine bağlayabilecek bir beceriye sahip olması i'rabı kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Öyle görünüyor ki *İ'rabu'l-Avâmil*'e özelinde i'rab için araçsallaştırılan dilbilgisi kuralları, büyük oranda, dilbilgisinin ana konuları dahilinde kalmıştır. Ne var ki eserde ihtilafli konulara dayanarak yapılan i'rab örnekleri de olmuştur. Oldukça az olan bu örneklerdeki unsurların i'rab açısından basitleştirmeye elverişli olduğu da görülmüştür. Buradan hareketle basit dilbil-

gisiyle yetinme amacı güdüldüğünde ihtilaflı konulara değinmeden i'rab yapılabileceğini söyleyebiliriz. Basitleştirme işlemi, ihtilafa konu olan nadir kelimeleri peşinen ana konulardan birine dahil etmek ve böylece söz konusu kelimeye tek tip i'rab vermek şeklinde yapılabilir. Bu çalışma özelinde diyebiliriz ki ne kadar sade olursa olsun bir metnin i'rabı için avâmil bilgisinden fazlasına ihtiyaç vardır ve i'rab yapmak için salt dilbilgisi donanımı yeterli olmayıp alıştırmalar ve tecrübe de önem arz etmektedir.

Son olarak, eseri incelerken araştırma amaçlarımızın arasında olmayan fakat eserin başka perspektiflerden de incelenmesi gerektiği fikrini oluşturan bazı özelliklerle de karşılaşmıştır. Eserde gözlemlenen bağlı cümle tiplerinin sadece şart cümleleri olması bunlardan biridir. Herhangi bir metnin gayesi ile ihtiva ettiği cümle tipleri yahut üsluplar arasında bir korelasyon olup olmadığı, incelemeye değer görünmektedir. Metin türlerine göre değişen cümle türlerini bilmek başta dil eğitim-öğretimi olmak üzere birçok alana veri sağlayacaktır.

Kaynakça

- Arslan, Kıyasettin. *Dil-Tefsir ve el-Ferra*. Ankara: Sonçağ, 2020.
- Beyâtî, Zâhir Şevket. *Teysîru'l-i'rab*. Beyrut: Mecc el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004.
- Birgivî, Mehmed b. Pir Ali. "el-Avâmil". *Şurûhu'l-Avâmil*. ed. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Ceyyânî, Bedreddin Muhammed b. Cemalüddin İbn Mâlik. *Şerhu İbni'n-nâzım alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Cürcânî, Abdulkahir. *el-Avâmilü'l-mi'e*. ed. Enver ed-Dâğistânî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

- Çilli Ömer b. Ahmed Mâ'î. *İ'râbu'l-Avâmilî'l-mî'e*. Milli Kütüphane, Nevşehir Ortahisar İlçe Halk kütüphanesi, 41, 1b-69a.
- Durmuş, İsmail. "el-Avâmilü'l-mî'e". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ensârî, İbn Hişâm. *el-İ'râb an kavâ'idî'l-i'râb*. thk. Reşid el-Abîdî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Ensârî, İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-a'ârîb*. thk. Mazin el-Mübarek. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî. "Menâhicü't-te'lîfi'n-nahvî". *Ebhâsün fi'l-'arabiyyeti'l-fusha*. 237-255. Amman: Dâru Ammar, 2005.
- İbn Ebi Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1405.
- İbnu'l-Enbâri, Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn. *Esrâru'l-'arabiyye*. thk. Berekât Yusuf Hebbûd. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Osman. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-Kâfiye fi'lmi'l-i'râb*. thk. Cemal Abdül'âtî Ahmed. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Yaiş, Yaiş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. Emil Bedi Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İnce, Nazife Nihal- Atay, Rıfat. "Tertîbu'l-ulûm ve Kevâkib-i Seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine". *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2029), 505-519. <https://doi.org/10.30622/tarr.647683>.
- Kabâve, Fahreddin. *Müşkiletü'l-âmilî'n-nahvî ve nazariyyetü'l-iktizâ* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2021).
- Mübdî, Muhammed Semîr. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyyeti ve's-sarfıyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1985.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999.

- Seyyid, Abdulhamid Mustafa. "Nazariyyetü'l-âmil fi'n-nahvi'l-arabî ve dirâseti't-terkîb". *Mecelletü Câmi'ati Dimaşk* 18/3-4 (2002), 41-68.
- Smyth, William. "Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkâkî's Miftâh al-Ulûm". *Journal of the American Oriental Society* 112/4 (October-December 1992), 589-597. <https://doi.org/10.2307/604474>
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. Haz. Refik el-Acem. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Tural, Hüseyin. "İbn Hâleveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Valed Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr. *Târîhu'n-nahvi'l-Arabiyy fi'l-maşriki ve'l-mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy. *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1239-1277

Ahmed Reşîdî ve Kâdiriyye Tarikatının Reşîdiyye Kolu
Ahmad ar-Reshidi and the Reshidiyya Branch of Qadiriyya

Mehmet Emin BENER

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD,

Assist. Prof., Siirt University,

Faculty of Theology, Department of Sufism

eminbener@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4402-2602

DOI: 10.47424/tasavvur.1353199

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Bener, Mehmet Emin. "Ahmed Reşîdî ve Kâdiriyye Tarikatının Reşîdiyye Kolu". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1239-1277.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1353199>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Kendilerine has ezkâr, evrâd, âdâb ve erkâna sahip olan ve günümüze kadar varlığını sürdüren tarikatların ekseriyeti VI/XII. yüzyıllardan sonra teşekkül etmiş, tarihi süreç içerisinde farklı kollara ayrılarak dünyanın birçok bölgesine yayılmışlardır. Bu tarikatlara mensup olan sûfî şahsiyetler, büyük gayretlerle ulaştıkları bölgelerde dergâh ve tekke gibi yapılar kurarak irşâd faaliyetlerinde bulunmuş, pek çok insanın ihtidâsına vesile olmuşlardır. Kurucusu Abdülkâdir Geylânî'ye nispet edilen Kâdiriyye, bu tarikatların en meşhurlarındandır. Irak başta olmak üzere Ortadoğu'dan, Afika'ya; Anadolu'dan Balkanlar'a ve doğuda Çin'e kadar geniş bir alana yayılmış ve elli aşkın kollarıyla dergâh faaliyetleri yürütmüştür. Ahmed Reşîdî'ye nispet edilen ve merkezi Musul olan Reşîdiyye tarikatı, Anadolu'nun Şark bölgesinden Hindistan'a kadar geniş bir bölgede faaliyet gösteren ve halen bu bölgelerde müntesipleri olan bir tarikattır. Yayıldığı coğrafya ve günümüze kadar varlığını sürdürmesi itibarıyla Reşîdiyye tarikatının, Kâdiriyye'nin önemli kollarından biri olduğu söylenebilir. Bu tarikatın, aynı zamanda Rıfâiyye, Bedeviyeye, Desûkiyye ve Sühreverdiyye tarikatlarıyla da münasebeti vardır. Zira tarikatın kurucusu olan Ahmed er-Reşîdî bütün bu tarikatlardan halifelik almış sûfî bir şahsiyettir. İslam topraklarına bu derece yayılmış ve günümüze kadar dergâh faaliyetlerini devam ettirmiş bir tarikat olmasına rağmen Kâdiriyye tarikatının kollarına dair ülkemizde yapılan ansiklopedik çalışmalarda dahi Reşîdiyye tarikatının ismine rastlanmaz. Halbuki günümüze kadar Anadolu'da etkinliğini sürdüren klasik medreselerde yapılan icâzet törenlerinde "ser halka" olarak ismi geçen Mollâ Halil Siirdî gibi bir âlim şahsiyet bu tarikatın halifelerindedir. Bu mütavazi çalışma, Ahmed er-Reşîdî'nin son nesil torunlarına ulaşıldıktan sonra onlardan elde edilen kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmıştır. Bu çalışmayla hem Ahmed er-Reşîdî gibi son dönemlerde yetişmiş, Hz. Peygamber'in neslinden gelen, bütün hayatını irşâd vazifesine adanmış ve "kutup" olduğu ifade edilen büyük bir sûfî şahsiyet hem de kurucusu olduğu tarikatın esas ve edepleri tanıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kâdiriyye, Reşîdiyye, Ahmed Reşîdî, Kutbü'l-aktâb, Mollâ Halil Siirdî.

Abstract

The majority of the Sufi orders, which have their own special ezkar, evrâd, etiquette, and erkan and have survived until today, particularly VI/XII. They were formed over centuries and spread to many parts of the world by dividing into different branches in the historical process. Sufi personalities who belonged to these sufi orders established structures such as dervish lodges and dervish lodges in the regions they reached with great efforts, and they were instrumental in the conversion of many people to Islam. Attributed to its founder, Abdulqadir Geylani, Qadiriyya is one of the most famous of these sufi orders. From the Middle East, especially from Iraq, to Afkaya; It spread over a wide area from Anatolia to the Balkans and China in the east and carried out convent activities with more than fifty branches. The Reshidiyya Sufi Order, which is attributed to Ahmed Reshidi and whose center is in Mosul, is a sect that operates in a wide region from Turkey to India and still has followers in these regions. It can be said that the Reshidiyya Sufi Order, which has its principles and manners, is one of the largest branches of the Qadiriyya. This Sufi order also has relations with the Rifaiyya, Bedewiyya, Desûqiyya, and Suhrawardiyya Sufi Order. Because Ahmed ar-Reshidi, the founder of the sect, is a Sufi figure who received the caliphate from all these sects. Although it is a Sufi order that has spread to this extent in Islamic lands and continues its dervish activities until today, the name of the Reshidiyya sect is not encountered even in the encyclopedic studies conducted in our country on the branches of the Qadiriyya Sufi Order. However, a scholar such as Mollâ Khalil Siirdî, who was mentioned as the "ser ring" in the ijazah ceremonies held in classical madrasahs that continued to be active in Anatolia until today, is one of the caliphs of this order. This humble study has been prepared by making use of the sources obtained through Ahmed ar-Reshidi's last-generation grandchildren after reaching them. With this study, we have been trained in recent times like Ahmed ar-Reshidi, Hz. We will try to introduce a great Sufi figure, who came from the progeny of the Prophet, who devoted his whole life to the task of guidance and who was referred to as the "pole", as well as the principles and manners of the Sufi order he was the founder of.

Keywords: Qadiriyya, Reshidiyya, Ahmad ar-Reshidi, Qutbu'l-Aktab, Mollâ Khalil Siirdî.

Giriş

Tasavvufun kurumsal yapıları olan tarikatların oluşum dönemi olan VI. /XII. yüzyılda, Moğol istilaları ve haçlı seferlerinin yol açtığı asayiş sorunları Müslüman devletlerde bir takım siyasî, ekonomik ve sosyal krizlere neden olmuştur. Bununla beraber Selçukluların hakimiyet sürdüğü bölgelerde tesis ettiği medrese kurumları ilmî noktadaki durağanlığın ve gerilemenin önünü almıştır. Medreselerin öncülüğünde yürütülen ilmî faaliyetler, tasavvuf sahasındaki gelişmelere de ön ayak olmuş, bu dönemde Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166), Ahmed er-Rifâî (öl. 578/1182), Şehâbeddin es-Sühreverdî (öl. 632/1234), Ahmed el-Bedevî (öl. 675/1276), ve İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) gibi büyük sûfî şahsiyetlerin yetişmesine vesile olmuştur.¹ Bu dönemde temâyüz eden mezkûr sûfî şahsiyetlerin etrafında toplanan büyük kalabalıklar tarikatların tesis sürecini başlatmıştır.²

Kâdiriyye tarîkatı, nispet edildiği kurucusu Abdülkadir-i Geylânî henüz hayatta iken İslâm coğrafyasında yayılmaya başlamıştır. Tarikatın esaslarının Kur'ân ve sünnetin açık hükümlerine uygun bir şekilde belirlenmesi, Abdülkâdir-i Geylânî'nin vefatından sonra çocuklarının büyük bir gayretle irşâd faaliyetlerini devam ettirmesi,³ halifelerin irşâd için yaptıkları rihleler/yolculuklar ve Moğol istilaları sebebiyle Geylânî ailesinin Bağdat'tan ayrılarak farklı coğrafyalara yerleşmesi bu hızlı yayılışın önemli saikleridir.⁴ Ayrı-

¹ Abdulbari en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996), 48-49.

² Muhammed Fâdıl Ceylânî, *Nehru'l-Kâdiriyye* (İstanbul: Ceylânî İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, 2010), 55.

³ Abdülkâdir-i Geylânî'nin yirmi yedisi erkek toplam 49 çocuğu olmuştur. Bu çocuklardan en az on erkek evlat, babalarının mirasına sahip çıkarak hem Bağdat'ta hem de Bağdat dışında onun tarikatını yayma gayretine girmişlerdir. bk. Cemaleddin Fâlih el-Geylânî, *Coğrafyetü'l-bâzi'l-eşheb* (Fas: el-Munazzamatü'l-Mağribiyyetü li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 2014), 50-53; Dilaver Güreler, *Abdülkadir Geylânî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 69.

⁴ Oğlu Abdürrezzak, babasıyla birlikte hacca gittiğinde Arafat'ta Ebû Medyen el-Mağribî ve Ebû Amr Osman b. Merzûk gibi tanınmış şeyhlerle diğer bazı sûfîlerin babasının elinden hırka giydiğini anlatır. Bu sûfîler daha sonra Abdülkâdir-i Geylânî'nin halifeleri olarak faaliyet göstermişlerdir. Bu olay, Kâdiriliğin daha Abdülkâdir-i Geylânî'nin sağlığında oluşma sürecine girdiğini göstermesi bakımından önemlidir. bk. Nihat Azamat,

ca Geylânî'nin, Ehl-i kitaba ve özellikle Hristiyanlara karşı merhametli yaklaşımı da bu saikler arasında zikredilebilir. Onun vaazlarında Hristiyanlara karşı kötü söz ve düşmanlık izine rastlanmaz. Sohbetlerinde söz onlara geldiğinde onların dinî yanlışlıklarından bahseder, akabinde Allah Teâlâ'dan kendileri için hidayet talep ederdi.⁵ Nitekim bu mühtedilerin bazıları Kâdiriyye içerisinde bir kol açabilecek yetkinliğe ulaşmışlardır. "Yahudi kolu" veya diğer bir ismiyle "Koç kolu" olarak bilinen ve aslen Yahudi olan bir mühtedinin kurduğu kol ile aslen Hristiyan olan İsmâ isimli bir mühtediye nispet edilen "İseviye kolu"nu buna örnek verebiliriz.⁶

Hicrî yedinci yüzyılda yaşamış olan Hanbelî fakihlerden İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) "*Karşılaştığım Müslümanların ekseriyetinin Kâdiriyye tarikatına intsap etmiş olduğunu görüyorum.*" şeklindeki nakledilen sözü, Kâdiriyye tarikatının İslam topraklarındaki hızlı yayılışına işaret eder.⁷

Kâdiriyye tarikatı yukarıda dile getirilen saikler sayesinde Müslümanların hâkimiyeti altında bulunan birçok bölgede hızla neşvünema bulur. Özellikle Yemen'den başlayarak Güney Asya ve Afrika'ya kadar hem âlimler hem de halk arasında hatırı sayılır müntesipleri olur. Bu bölgelerde temâyüz eden bazı güçlü şahsiyetler Kâdiriyye tarikatı içerisinde farklı kolların ortaya çıkmasında etkili oldular.⁸

Musul özelinde düşündüğümüzde burası, 18. Ve 19. yüzyıllarda Kadiriğin yanında Nakşebendî, Rıfâî ve Halvetî şeyhlerin dergâh faaliyetlerinde bulunduğu bir bölgedir. Kadirilik bu dönemde Abdurrahman Hâlis Tâlebânî (öl. 1858) ve kardeşleri tarafından temsil edilmiş Hâlisiyye kolu Anadoluya kadar yayılmış ve taraftar bulmuştur. Nakşebendîlik Mevlana Hâlid Bağdâdî (öl. 1827) ve halifelerin gayretleriyle Musul dâhil bütün Irakta etkili olmuştur. Bu dönemde faaliyetlerini Musul bölgesinde yoğunlaştıran tarikatlardan birisi

"Kâdiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/131.

⁵ Gürer, *Abdülkadir Geylânî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, 333.

⁶ Adalet Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliyye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirilik* (İstanbul, TDV Yayınları, 2021), 1/182.

⁷ Yusuf Muhammed Taha Zeydân, *et-Tarîkû's-sûfî ve fûrû'ü'l-Kâdiriyyeti bi-Mısır* (Beirut: Dârü'l-Ceyl, 1991), 178.

⁸ Zeydân, *et-Tarîkû's-sûfî*, 178-182.

de Rıfâiyye tarikatıdır. Ahmed b. Ebî'l-Hasan er-Rıfâî, Şeyh Muhammed el-Mağribî, Şeyh İbrahim el-Meczûb el-Hadisî (öl. 1733) bu dönemin önemli Rıfâî halifelerindendir.⁹ Ayrıca İslam dünyasında 16. yüzyılda yayılmaya başlayan Halvetiye tarikatının, bu dönemlerde hem Şehrezûr hem de Musul'un kuzevinde yer alan Behdinân bölgesinde aktif olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

Musul'da ortaya çıkan ve sonrasında dergâh faaliyetlerini halifeleri vesilesiyle birçok İslâm toprağına taşıyan Kâdiriyye kollarından birisi de Ahmed er-Reşîdî'ye (öl. 1135/1723) nispet edilen Reşîdiyye koludur. Günümüzde Irak başta olmak üzere¹¹ Türkiye'den Yemen'e kadar uzanan bölgede etkili olan bu tarikat son dönemlerde dergâh faaliyetlerini Hindistan'a kadar genişletmiştir.¹² Buna rağmen bu tarikatın hiçbir şekilde çalışmalara konu olmamış olması, hatta Kâdiriyye'nin kollarının tanıtıldığı ansiklopedik çalışmalarda dahi isminin geçmiyor olması ilginç bir durumdur. Bu çalışmamızda Kâdiriyye'nin ihmal edilmiş veya unutulmuş bu kolunu kurucusuyla beraber tanıtarak tasavvuf literatürüne ufak bir katkı sunmayı umuyoruz. Bunu yaparken istifade ettiğimiz kaynakların bazılarının bu tarikin önemli şahsiyetlerinden temin ettiğimiz yazma ve şahsi kütüphanelerde bulunan eserler olduğunu belirtmek isteriz.

1. Ahmed er-Reşîdî'nin Hayatı

Reşîdiyye tarikatının şart, rükün ve âdâbı hakkında bilgilere geçmeden önce bu tarikatın pîri olan Şeyh Ahmed er-Reşîdî'nin hayatı ve sûfî şahsiyeti hakkında muhtasar bilgiler vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

1.1. Doğumu ve Nesebi

⁹ Mesut Akdoğan, "Osmanlı Döneminde Irak'ta Tasavvufî Hayata Genel Bir Bakış", *Sosyan ve Beşeri Bilimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 3-6.

¹⁰ Abdulcebbar Kavak, "Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar", *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (Haziran 2017), 27-28.

¹¹ Günümüzde Musul dışında Kerkük'te Şeyh Şaban Tekkesi ile Erbil'de Hacı Baba Tekkesi'nin aktif olarak dergah faaliyetlerini yürüttüğü ifade edilir. bk. Beşşar er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî Şeyhu Molla Halil es-Si'irdî", *Molla Halil Si'irdî Hayatı Eserleri ve İlmi Kişiliği* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 2/207-208.

¹² Ali Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye fî tarikati'r-Reşîdiyye* (Kerkük: y.y., 1996), 14.

Reşîdiyye'nin pîri Şeyh Ahmed'in künyesiyle beraber tam adı Ahmed b. İbrahim b. Mustafa b. Muhammed'dir. Nesebî'nin, ehli beyt imamlarından Mûsâ el-Kâzım'a (öl. 183/799) dayandığı ifade edilir.¹³ Hz. Peygamber'in neslinden¹⁴ olması hasebiyle de "seyyid" lakabıyla anılır.¹⁵

Ahmed er-Reşîdî, 1135/1723 yılında¹⁶ Irak'ın Musul şehrine bağlı ve Şeyhin şöhretiyle beraber ona nispetle Reşîdiyye¹⁷ olarak anılan köyde dünyaya gelir.¹⁸ İlk eğitimini babası Şeyh İbrahim'den aldıktan sonra aklî ve naklî ilimleri Musul'da farklı hocalardan okur. Zahirî ilimleri okuduktan sonra babası, onu Bağdat'a bir Kâdiriyye dergâhına gönderir. Burada Şeyh Ahmed eş-Şerif b. Abdullah el-Kâdirî el-Nakşbendî'nin¹⁹ murakabesinde seyr u sülûka girer.²⁰ Onun on dört yıl süren sülûkunu riyâzet, zikir, Kur'ân tilaveti yaparak geçirdiği, bu süre zarfında defalarca halvete girdiği ve Bağdat'ta bulunan bazı sûfî şahsiyetlere hizmet ettiği nakledilir.²¹ Bu hâl üzere şeyhinin yanında sülûku-

¹³ Muhammed Mehdi Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî es-Seyyid Şeyh Ahmed er-Reşîdî* (Musul: y.y., 2007), 6; Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr* (Musul: y.y., 1422/2001), 4; Hâlid ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr li şerhi'l-kalbi ve's-südûr fi menâkıbı'l-batali'l-meşhûr eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî* (YE), 3.

¹⁴ Halifelerinden Hâlid ez-Zibârî, onun, Hz. Peygamber'in nesebinden olduğunu söyler. Zibârî, şeyhinden bununla ilgili şöyle bir rivâyet nakleder: "İlim tahsili için bir grupla beraber Bağdat'a gidiyorduk. Bir kurt sürüsü yolumuza çıktı. Çok korktuk ve onları nasıl uzaklaştıracığımızı bilemedik. O sırada Allah kalbime 'Ben, velâyet makamının sahibi Ali'nin oğlu, Fâtumatü'z-Zehrâ benim annem ve hamd sancağının sahibi Hz. Rasûlullah benim dedem' sözlerini ilka etti. Bunları istem dışı, yüksek bir sesle haykırdım. O anda kurt kuyruğunu iki ayağına kısıtıp oturdu. Biz de emniyet içerisinde yolumuza koyulduk." bk. ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 23; Halifelerinden Molla Halil de *Dîvân*'ında şeyhinin vasıflarından bahsettiği bir şiirinde onun, Hz. Peygamber'in soyundan olduğunu belirtir. Molla Halil Süirdî, *Divânu şî'r bi'l-Kürdiyye ve'l-'Arabîyye*, drl. Tahsin İbrahim Doskî (Duhok: y.y., 2012), 24.

¹⁵ Muhammed Emin b. Hayrillâh el-Hatîb, *Menhelü'l-evliyâ* (Musul: Matba'atü'l-Cumhûriyye, 1968), 2/213-14; Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 4.

¹⁶ Bazı kaynaklarda doğum tarihinin kesin olmadığı, h.1135-1140 yılları arasında doğduğunun tahmin edildiği ifade edilmektedir. bk. Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 6.

¹⁷ Reşîdiyye, Dicle Nehri'nin doğusunda Musul kentinin 7 km. kuzeyinde bulunan bir mıntakadır. bk. el-Hatîb, *Menhelü'l-evliyâ*, 214; Ahmed Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 4.

¹⁸ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 4; Beşşar er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî", 2/199.

¹⁹ Tabakât kitaplarında bu zâta dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

²⁰ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 6.

²¹ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 24-25; el-Hatîb, *Menhelü'l-evliyâ*, 213.

nu ikmâl eder. Akabinde icâzet alarak Kâdiriyye tarikatında halifelîğe yükselir.²²

Halifelik aldıktan sonra köyüne dönen Ahmed er-Reşîdî, burada irşâd faaliyetlerine koyulur. Kısa bir zamanda şöhreti bütün bölgeye yayılır. Bazı kaynakların aktardığına göre icâzet alıp köyüne avdetinden sonra arı sürüleri gibi her taraftan insanlar onu ziyaret ederler.²³ Dergâh faaliyetlerini yürütmesi nedeniyle, ifa ettiği hac vazifesi ve gerçekleştirdiği bazı kısa ziyaretler haricinde hayatının sonuna kadar Reşîdiye'den dışarı çıkmadığı ifade edilir.²⁴

1.2. Nisbesi, Lakabı ve Sûfî Şahsiyeti

Şeyh Ahmed'e "Reşîdî" nisbesinin nereden geldiğine dair farklı görüşler olmakla beraber,²⁵ irşâd görevini ifa ettiği veya istikâmet yolunu tutup güzel ahlâkı temsil ettiği için bu nisbeyle anıldığı belirtilir.²⁶

Şeyh Ahmed, kaynaklarda "Fahrüddîn", "el-Kutbu'r-Reşîdî", "el-Mürşid", "Kutub"²⁷ ve "Kutbü'l-aktâb"²⁸ gibi lakaplarla anılır.²⁹

²² Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 4.

²³ Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedi*, 7; ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 6.

²⁴ Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedi*, 6; Beşşar er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî", 2/203.

²⁵ Bu rivâyetlerden birine göre doğduğu köye nispetle bu nisbeyle anılmıştır. Diğer bir rivâyete göre ise, Şeyh Ahmed, Irak'ın o dönemde Ninova olarak bilinen şehre 6 km. yakın bir köyde hayat sürer. Günün birinde Arap kabilelerinden biri bir müddet burada konaklar ve buraya yerleşir. Bu kabile içerisinde Şeyh Reşid adında meşhur bir âlim bulunmaktadır. Zamanla Şeyh Reşid'in etrafında bulunanalar, Şeyh Ahmed'in dergahına gelerek onun sohbet meclislerinin müdâvimi olurlar. Şeyh Reşid'in bu duruma tepkisi gecikmez ve tâbilerine Şeyh Ahmed'in meclislerine katılmayı yasaklar. Bir gece rüyasında kıyametin koptuğunu ve onun zorlu ahvallerinden emin olmak isteyen insanların Şeyh Ahmed'in sancağının altında toplandıklarını görür. O da sancağa yavaşır; ancak Şeyh Ahmed ona "Tâbilerine meclisime katılmayı yasaklıyorsun; ancak şimdi sancağım altına girmek mi istiyorsun?" der. Şeyh Reşid "Töbe ettim." deyince, Şeyh Ahmed onun sancağı altına girmesine müsaade eder. Sabah aydınlığıyla beraber Şeyh Reşid, Şeyh Ahmed'in dergahına yönelerek huzuruna girmek için izin ister. Şeyh Ahmed "Dün gece kabul ettiğimizi bu sabah da kabul ederiz." buyurur. İçeriye giren Şeyh Reşid, Şeyh Ahmed'e pişmanlığını arz ederek ondan af diler. Özü kabul edilen Şeyh Reşid, Şeyh Ahmed'e mürid olur. Yaşanan bu olaydan sonra Şeyh Ahmed, Şeyh Reşid'in şeyhi olmasına binâen "Reşîdî" nisbesini alır. O köy de "Reşîdiyye" ismiyle anılmaya başlanır.. bk. Cevâd er-Reşîdî, *Envârü'l-behiyye*, 15-16.

²⁶ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 4; Beşşar er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî", 195.

Halifesi Hâlid ez-Zibârî'nin (v. 1220/1805-1806)³⁰ aktardığı rivâyete göre Ahmed er-Reşîdî, halk arasında "hebta" ismiyle bilinen, çok şiddetli ağrılarla kendini gösteren ve ara sıra nükseden bir hastalıkla boğuşuyordu. Hacı Kasım adındaki sadık müridi bir gün onu bu hastalığın verdiği ağrılardan ızdırıp çektiğini görünce çok üzülür ve ona: "Efendim şu ağrılarınızın bir kısmını bana verseniz." der. Bunun üzerine Şeyh Ahmed, ona: "Ne sen ne de mürid ve talebele- rimden hiç kimse bu ağrılara dayanamazsınız." buyurur. Hacı Kasım ısrarcı dav- ranınca, ona "Daha önce de bu ağrılara dayanabileceğini söyleyen mürid ve talebele- rim oldu; ancak pişman oldular." buyurur. Hacı Kasım geri adım atmayınca Şeyh ona: "Muradın hâsil oldu. Ağrılarımın bir kısmını sana havale ettim, çıkabilirsin." buyurur. Hacı Kasım, dergâhtan çıktığı sırada karnında çok şiddetli ağrılar hisseder ve feryat figan Şeyhin huzuruna gelerek aman diler. Bunun üzerine Şeyh Ahmed onun afiyeti için dua eder ve Hacı Kasım ağrılarından kurtulur.

Hâlid ez-Zibârî günün birinde şeyhine bu şiddetli ağruları sorduğunu ve Şeyh'in, ona "Evlâdım! Bu şiddetli ağrılar, muhabbetullahın ve tevhidin sırrına er- menin eseridir. Kutbü'l-aktâb mertebesine ulaşan her zat, bu ağrılara müptelâ olmakta

²⁷ Kutub veya gavs, bütün zamanlarda Allah'ın yeryüzündeki nazargâhı ve halifesi için kullanılan bir tasavvufî terimdir. bk. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm fî isârâti ehli'l- ilhâm* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005), 2/584.

²⁸ Kutbü'l-aktâb, sıddıkların başı olup nübüvvet makamından sonraki mertebeyi temsil eder. Görevi halkı Hakk'a ulaştırmaktır. Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 2/584; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (TTDS) (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 386.

²⁹ ez-Zibârî, *Miškâtü'n-nûr*, 4, 29; Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 4; Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 6; Cevâd er-Reşîdî, *İcâzetnâme*, (YE), 3b.

³⁰ Şeyh Hâlid ez-Zibârî aslen Musul'un Zibâr köyündendir. Babası Mollâ Hüseyin ilim tahsilinden sonra irşâd için Cizre'ye gelir. Bu dönemde Botan bölgesi emiri Muhammed Bek (Bey) idi. Onu çok iyi karşılar ve saygıda kusur etmez. Orada bir müddet kaldıktan sonra "Zivingok" isimli köye yerleşir ve orada vefat eder. Bu sırada ilim tahsili yapan Şeyh Hâlid'in riyâzet yapıp halvete çekildiği nakledilir. Babasının vefat ettikten aynı bölgede yer alan "Reşniye" köyüne yerleşir. Tasavvufa olan rağbeti onu Reşidiyye'ye yönlendirir. Buraya gelip Ahmed Reşîdî'ye intisap eder. Onun yanında seyr u sülûka girer. Köyü ve Reşidiyye arasında tabiri caiz ise mekik dokur. Uzun bir süre münzevî bir hayat yaşar. Daha sonra yaşadığı köyde irşâd faaliyetine başlar. Hz. Nuh'un gemisinin karar kıldığı dağda birkaç defa halvete girdiği söylenir. 1722/1805-1806 yılında vefat eder. bk. Muhammed Şefik ez- Zibârî, *el-Ahoâlî'd-dürriyye ve'l-ahbârü'l-miskiyye fî's-silsileti'z-Zibâriyye* (Musul: Matbaatü Ummî'r-Rabiyan, 1935), 10-16.

hatta bazıları bunun neticesinde ruhunu Yaratan'ına teslim etmektedir. Her kim bundan dolayı ölürse şehittir." dediğini aktarır.³¹

Halifelerinden Mollâ Halil Siirdî (öl. 1843),³² *Divân'*nunda Ahmed er-Reşîdî'yi, ibadete düşkün, kerâmet sahibi ve ilmiyle âmil emsalsiz bir zat; aynı zamanda inâyet-i ilâhî ile vuslata ermiş, Allah'ın kendisine ilm-i ledün ihsan ettiği ve böylece eşyanın hakikatlerine vâkîf bir mü'min-i kâmil olarak niteler.³³

1.3. İcâzet Silsilesi

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Reşîdiyye tarikatının son dönem halifelerinden Abdullah er-Reşîdî ile Seyyid Ali Cevâd er-Reşîdî'nin icâzetlerine³⁴ ulaştık. Şeyh Ahmed'in son nesil torunları aracılığıyla ulaştığımız bu yazma icâzetnâmeler, Ahmed er-Reşîdî'nin, daha önce zikri geçen Ahmed eş-Şerîf b. Abdullah el-Kâdiri el-Nakşbendî'nin dışında babasından da hilâfet aldığını göstermektedir.

Bu icâzet silsilesini Ahmed er-Reşîdî'den başlayarak Kâdiriyye tarikatının pîri Abdülkâdir-i Geylânî'ye varıncaya kadar inkitâsız/fâsılasız vermenin

³¹ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 27.

³² Molla Halil Siirdî 1754 yılında Hizan'da doğmuştur. Nesebi Hz. Ömer'e dayandığı için "el-Ömerî" nisbesiyle anılır. İlk öğrenimini babası Molla Hüseyin'den aldıktan sonra bölgenin önemli şahsiyetlerinden ders almıştır. İlmî icâzetini aldıktan sonra babasıyla beraber Siirt'e yerleşir ve burada bulunan el-Fahr medresesinde ders vermeye başlar. İslami ilimlerin neredeyse her alanına dair eserler telif etmiş bir âlimdir. 1843 yılında Siirt'te vefat eder. bk. Ömer Pakiş, "Molla Halil Siirdî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/250-251.

³³ Siirdî, *Divân*, 24-25.

³⁴ Bu tarîkâta dair yaptığımız ilk incelemelerde Reşîdiyye tarikatının son dönemdeki müceddidlerinde sayılan Seyyid Ali Cevâd'ın icâzetine ulaşmıştık. Ardından yaptığımız araştırmalarda ondan daha eski olan ve Seyyid Ali Cevâd'ın da esas aldığını öğrendiğimiz Şeyh Abdullah er-Reşîdî'nin icâzeti torunları vasıtasıyla elimize geçti. Bu vesika, Seyyid Şeyh Mustafa el-Muhtâr el-Berzencî er-Reşîdî'den icâzet alan Şeyh Hızır'ın, Şeyh Ahmed Reşîdî'nin torunlarından Şeyh Ahmed'in oğlu Şeyh Abdullah'a verdiği icâzettir. Bu icâzetin ilk sayfasında Reşîdiyye tarikatına ait sağda ve solda olmak üzere iki mühür bulunmaktadır. Mühürlerin altında ise Erbil'deki Hacı Baba Tekkesi'ni kuran Şeyh Hızır'ın ismi şu şekilde yer almaktadır: "el-Mütevekkil 'alallâh el-Hâcî Hızır Cârullâh el mensûb bi-Tale'ferî." Sayfanın sonunda ise yine birkaç halifenin tasdiki ve mührü bulunmaktadır. Tarih olarak sadece "5 Rebiülevvel" ifadesi geçmektedir. bk. Ahmed er-Reşîdî, *İcâzetnâme*, YE.

faydalı olacağını düşünüyoruz. Böylece bu silsile içerisindeki önemli sūfî şahsiyetleri de tespit imkânı doğacaktır.

Şeyh Ahmed er-Reşîdî hilafet hırkasını babası Seyyid Şeyh İbrahim'den, o da babası Seyyid Şeyh Mustafa'dan, o da babası Seyyid Şeyh Muhammed'den, o da babasının halifelerinden Seyyid Şeyh İlyas'tan, o da babasının halifelerinden Seyyid Şeyh Muhyiddin Melikşah'tan, o da babası Seyyid Şeyh Fahreddin el-Ednâ'dan, o da mürşidi Seyyid Şeyh İbrahim'den, o da Abdülkâdir Geylânî'nin ahfadından olan Seyyid Şeyh Şerefeddin'den, o da amcası Seyyid Şeyh Şehâbeddin Ahmed'den, o da mürşidi Seyyid Şeyh Cemâleddin Abdullah'tan, o da amcası Seyyid Şeyh Şemseddin Ebü'l-Vefâ'dan, o da kardeşi Seyyid Şeyh Şehâbüddin Ahmed'den, o da babası Seyyid Şeyh Kâsım'dan, o da amcası Seyyid Şeyh Abdülbâsıt'tan, o da babası Şehâbüddin Ebü'l-Abbâs olarak bilinen Seyyid Şeyh Ahmed'den, o da babası Seyyid Şeyh Bedrüddin Hasan'dan, o da babası Seyyid Şeyh Ali'den,³⁵ o da babası Seyyid Şeyh Muhammed'den, o da babası Seyyid Şeyh İmâdüddin Ebû Sâlih Nasr, o da babası Ebû Bekir Seyyid Şeyh Hazret Abdürrezzâk'tan, o da babası Sultânü'l-ârifîn ve kibletü'l-âşikîn muhyî's-sünneti ve'd-dîn Ebû Muhammed Seyyid Şeyh Hazret Abdülkâdir-i Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî eş-Şâfiî³⁶ el-Hanbelî'den giymiştir.³⁷

1.4. Kerâmetleri

Ahmed er-Reşîdî, gündüzlerini oruçla gecelerini ibadet ve taatla geçiren, Hz. Peygamber'in sünnetini takip eden ve bundan şaşmayan, ihtiyaç hâsıl olmadıkça konuşmayan, tefekkür deryasında gezinen, cömert ve ihsân sahibi

³⁵ Şeyh Ali (1391) Hama'daki Geylânî âsitiesinin başına geçmiş meşâyih'tendir. Kendisi vefat ettikten sonra mahdûmu Şeyh Bedrüddin Hasan babasının dergah faaliyetlerini devam ettirmiştir. Hama, Şam ile Halep arasında bulunan bir bölgedir. Kâdiriliğin Anadolu'ya geçiş yollarından birisinin bu merkez olduğu söylenebilir. bk. Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirilik*, 1/236-239.

³⁶ Abdülkâdir Geylânî'nin Bağdat'a ilim tahsili için gittiği sırada Şâfiî mezhebine müntesip olduğu nakledilir. Rivâyete göre Ahmed b. Hanmbel bir gece rüyasına girer ve ondan, o dönemde az müntesibi bulunan Hanbelî mezhebini ihyâ etmesini ister. O da bu mezhebe girerek bu mezhebin yayılması için gayret eder. Vefatına kadar her iki mezhebe göre fetva verdiği söylenmektedir. bk. Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/235.

³⁷ Cevâd er-Reşîdî, *İcâzetnâme*, 4b-6a.

olup imisafirlerine kendi eliyle hizmet eden âlim ve ârif bir zattır.³⁸ İstikamet üzere kurduğu yaşamı, aynı zamanda onun en büyük kerâmetidir.

Ahmed er-Reşîdî'nin önde gelen halifelerinden Hâlid ez-Zîbârî, şeyhinden sonra irşâd postuna oturan mahdûmu Şeyh Hıdır'ın talebi üzerine, onun kerâmet ve faziletlerine dair bir risale yazmaya karar verir. Bu risâle, sadece şeyhinin kerâmetlerini ihtiva etmekle kalmaz, Reşîdiyye tarikatının esas ve rükünleri hakkında bazı bilgiler de ihtiva eder. Bu çalışmada Ahmed Reşîdî'nin faziletine işaret eden kerâmetlerden üç tanesini zikretmekle yetineceğiz.

1.4.1. Şeyh Ahmed'in Batan Bir Gemiden İnsanları Kurtarması

Hâlid ez-Zîbârî, Musul Araplarından olup Zaho'da ikamet eden Ebubekir el-Mendîlî isminde bir müriden şu rivâyeti nakleder:

"Bir gün yirmi kişiyle beraber bir gemiye binip yolculuk yaptık. Şiddetli bir fırtınaya yakalandık ve gemi tam batacağı sırada 'Ey Abdülkadir-i Geylânî, ey Doğunun sancağı! Bizi bu fırtınadan kurtar.' diyerek istimdâd³⁹eyledim. Bir baktım ki selâmetle sahile varmışız. Musul'a vardiktan sonra orada geceledik ve sonra Reşîdiyye'ye gittik. Şeyh Ahmed'in yanına vardığımızda elini öpüp meclisinde oturduk. Bana sitem ederek 'Ey Ebubekir! Ben size daha yakinken Bağdat'ta bulunan Abdülkadir-i Geylânî'den yardım istemekten utanmadın mı? Bu edebe riayetsizlikten ve kıt anlayıştan gelir. Bilmez misin ki o, mahdûm/hizmet edilen ben ise hadimim/hizmet eden ve hizmet etmek bizim gibi hâdimlere yaraşır.' buyurdu. Bunun üzerine ayaklarına kapanıp elini öptüm ve 'Çok korktuğum için edebi unuttum ve aklıma ilk gelen kişi olan Şeyh Geylânî'den meded/yardım diledim ve sizi unuttum.' dedim. O da 'Allah şâhittir ki Şeyh Geylânî'ye zahmet olmasın diye Allah'ın izniyle elimi geminize uzattım ve sizi ben kurtardım.' dedi. Ben de 'Rabbimize hamdolsun ki sizin gibi her sıkıntımıza yetişen bir şeyhimiz ve mesnedimiz var.' de-

³⁸ Siirdî, *Dîvân*, 24-26; Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 5; ez-Zîbârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 6.

³⁹ İstimdâd, Arapçada, yardım istemek anlamına gelir. Tasavvuf istilâhında ise darda kalan müridin "Meded yâ Şeyh!" diyerek manevi büyüklerinden yardım istemesine denir. Cebecioglu, *TTDS*, 323.

dim."⁴⁰

1.4.2. Şeyh Ahmed'in Bir Zaman Diliminde Birden Çok Yerde Görülmesi

Hâlid ez-Zibârî'nin aktardığına göre Musul'un büyük âlimlerinden biri hac farızasını ifa ettiği sırada -Allah'ın adına yemin ederek- Ahmed Reşîdî'yi önce Arafat'ta, akabinde Meş'arî'l-Haram'da ve daha sonrasında Medine'de Hz. Peygamberin ravzasının önünde, velhasıl gittiği bütün mekânlarda gördüğünü söyler. Halbuki o sene Şeyh hacca gitmemişti. Bu rivâyetin sonunda Hâlid ez-Zibârî, bu hâlin abdallara⁴¹ has olduğunu dile getirir.⁴²

1.4.3. Vefatından Sonra Gösterdiği Kerâmet

Hâlid ez-Zibârî, takva sahibi sâlih zatlardan Molla Ömer el-Müezzîn, Şeyhin amcasının oğlu Seyyid Abdülvehhâb, müridlerinden Muhammed ed-Derrâcî ve halifelerinden Molla Sâlih el-Arabî'den şöyle rivâyette bulunur:

"Allah Teâlâ şahit olsun ki bizler Şeyhimizi mezarına yerleştirdiğimizde güzel ve fasîh bir sesle onun, 'Rabbim! Beni mübârek bir yere indir. Sen konuk edenlerin en hayırlısımsın.'⁴³ dediğini işittik. Bizzat şahit olduğumuz bu durum karşısında dördümüz de olduğumuz yere yığılıverdik. Daha sonra ayılınca Şeyhimizi defnettik."⁴⁴

1.5. Şeyh Ahmed'in Halifeleri

Ahmed er-Reşîdî'nin, icâzet aldıktan sonra köyüne dönerek irşâd faaliyetlerine başladığı ve halktan büyük teveccüh gördüğü ifade edilmiştir. O,

⁴⁰ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 26.

⁴¹ Abdal, Allah'ın esmâlarının kendisinde tecelli ettiği zattır. Abdal hangi esmânın mârifetine ulaşır ve onunla ahlâklanırsa o esmânın tecelli odağı hâline gelir ve o sıfatla vasıflanır. Mesela cömert olan kişi "Abdulkerim", Allah'ın nimetlerine erişen ve bununla infak eden kişiye "Abdulmun'im", bütün varlıklara rahmet gözüyle bakana "Abdurrahman", herkesin kendisine itimat ettiği kişiye de "Abdulmu'min" denir. Ancak burada kastedilen "yerinde kendi görünümünde başkasını bırakarak istediği yere giden" anlamıdır. bk. Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 497-499; Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

⁴² ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 21.

⁴³ el-Mü'minûn 23/29.

⁴⁴ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 52.

ahirete göçünceye kadar irşâd vazifesini yerine getirmiş, sayısız müridâna sahip olmuştur.⁴⁵ Ardından bıraktığı halife sayısında ittifak yoktur. Bazı kaynaklar ve günümüzdeki bazı araştırmacılar, on üç halifesi olduğunu söylerken,⁴⁶ bazı kaynaklar bu sayıyı on dörde,⁴⁷ bazı kaynaklar ise yirmi altıya çıkarır.⁴⁸

Şeyh Hızır, Molla Halîl es-Siirdî, Şeyh Hâlid ez-Zibârî, Şeyh Muhammed eş-Şirvânî⁴⁹ onun en meşhur halifeleridir.⁵⁰

1.6. Eseri

Ahmed er-Reşîdî'nin, Abdülkâdir-i Geylânî'nin kelime-i tevhidi muhatap olarak söylediği bir muhammesine⁵¹ yazdığı *Tibyânü'l-envâr* isimli şerhten başka eseri bulunmamaktadır. O, bu eserinde mezkûr muhammese altı muhammes daha ekleyerek bunları şerh eder. Yazması elimizde olmayan bu eserin matbu olan nüshasında, eserin 1181/1768 yılında telif edildiği kaydedilmektedir. Eser, müellifin son dönem torunlarından Muhammed Ali Abdülhâdî ve Muhammed Hâdî Sâlih'in gayretleriyle 1422/2001 yılında Musul-

⁴⁵ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 9; Beşşar er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî", 118; Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 7.

⁴⁶ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 26b; Muhammed Usman, "eş-Şeyh Ahmed Reşîdî tarikatühû ve risâletü menâkibihî", *Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 2/243.

⁴⁷ Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 7-8.

⁴⁸ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 10.

⁴⁹ Şeyh Muhammed'e dair tabakat kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlamasak da onun Şeyh Hâlid ez-Zibârî'nin hocası olduğunu, kendi döneminde zahiri ilimler yanında sûfî şahsiyetiyle de tanındığını söyleyebiliriz. Nitekim ez-Zibârî, Ahmed Reşîdî'ye intisap ettikten sonra şeyhin kendisine tasavvuf aşıkların ilimlerini ihtivâ eden Kasım Enverî isimli bir eserin nüshasını verdiğini ve onu okumasını tavsiye ettiğini söyler. Bu ilimlerde mahir bir sûfîyi nerede bulacağını sorduğunda ise şeyhin, kendisine, hocası Muhammed Şirvânî'nin ismini verdiğini belirtir. ez-Zibârî, o zamana kadar hocasının tasavvufa dair bilgisinden habersiz olduğunu aynı zamanda şeyhinin hiçbir surette hocası Şirvânîyle karşılaşmadığını vurgular. bk. ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 18.

⁵⁰ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 10; Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 7-8; Beşşar er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî", 225.

⁵¹ Ahmed Reşîdî'nin, Abdülkâdir Geylânî'den naklettiği muhammesi şudur:

رجحة الأخبار والتمني صريحة الآثار والتكني
صحيحة الأسرار والثاني مليحة التكرار والتثني
لا تغفلي عند الوداع عني

da basılmıştır. Eserde muhammeslerde geçen zikir, ihlas, havf ve recâ, tevhîd, fenâ ve bekâ gibi tasavvufî kavramlara dair izahatlara yer verilir.

1.7. Vefatı

Halifelerinden Hâlid ez-Zîbârî, şeyhinin vefatını şöyle anlatır: “Hicrî 1206/1792 veya 1207/1793 senesinde Şeyh Ahmed’i ziyaret etmek için Reşîdiyye’ye gittik. Orada bir gece kaldık. Ertesi sabah evden çıktığında yüzü ayın on dördü gibi parlıyordu. Sözleri pek hoş, amber gibiydi. Dergâhın kapısının yanındaki divana oturdu. Elimden tutup beni de yanına oturttu. Akabinde başını omuzuma dayadıktan sonra oğlu Hızır’ın da aralarında bulunduğu müridlerine bakarak iç çekti ve ‘Ey sûfî topluluğu! Ben yakında vefat edip Hakk’a kavuşacağım. Benden sonra oğlum Hızır’ı yerime bırakıyorum. Beni gelip ziyaret ettiğiniz gibi benden sonra da dergâhı boş bırakmayın ve onu ziyaret edin ki bu temiz ailenin himmeti ve nefhaları üzerinizden eksik olmasın’ dedi. Konuşması bittikten sonra vedalaşarak yanından ayrıldık ve henüz yoldayken onun vefatını öğrendik.”⁵² Ahmed er-Reşîdî doğdu köy olan Reşîdiyye’de defnedilir. Kabri üzerinde ismi, lakabı ve vefat tarihi yer almaktadır. Son yıllarda ortadoğuda büyük bir anarşiye neden olan DAES örgütü Musul’a girdikten sonra kabrin üzerindeki türbeyi yıkar. Ancak örgüt buradan kovulunca türbe yeniden inşa edilir. Türbe günümüze kadar yerli halk tarafından ziyaret dilmeye devam etmektedir.

2. Reşîdiyye Tarikatı

Reşîdiyye tarikatının önemli halkalarından biri olan ve aynı zamanda bu çalışmada çokça müracaat ettiğimiz *el-Envârü'l-behiyye* isimli eserin sahibi Seyyid Ali Cevâd er-Reşîdî⁵³ bu tarikatı ve müntesiplerini şöyle tanıtır:

“Bizim tarikatımızın esası Kitap ve Sünnettir. Bundan dolayı bizim anlayışımızda tasavvuf, kalbî, ilmî, amelî ve rûhî bir mânâdır ki Hakk’a va-

⁵² ez-Zîbârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 52; Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 12.

⁵³ Reşîdiyye’nin Erbil’deki “Hacı Baba Tekkesi”ni kuran Molla Hızır’ın oğlu Şeyh Abdülkerim et-Telâferî’den halifelik alan Seyyid Ali Cevâd er-Reşîdî, Reşîdiyye’nin son dönemdeki müceddidi kabul edilir. Irak’ın her şehrinde tasavvufî meclisler kurmuş ve binlerce müridi olmuştur. *el-Envârü'l-behiyye* isimli eserinde Reşîdiyye tarikatına dair çok önemli bilgiler verir. 2016 yılında Duhok’ta vefat etmiş Musul’un “Vana” bölgesine defnedilmiştir. 2018 yılında kabri Reşîdiyye’ye nakledilir. bk. Beşşar er-Reşîdî, “eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî”, 207-208.

sıl olmaya çalışan sâlikte muazzam bir tesir bırakarak, onu, ilmî, amelî ve ahlâkî açıdan Hz. Peygamber'in mirasçısı kılar. Ayrıca bize göre müslüman ile Kâdiriyye'nin Reşîdiyye koluna mensup bir kişi arasındaki fark şudur ki kelime-i şehadeti söyleyen her kişi günahkâr bir fâsık da olsa müslümandır. Ancak Kâdirî-Reşîdî bir kişi ise gücü yettiğince hâl, fiil ve söz bakımından Hz. Peygamber'e benzemeye çalışandır.”⁵⁴

Reşîdiyye tarîkatı, şeriata mugâyir bid'at uygulamaları içeren ve inhirafa uğrayan “temesvuf” anlayışından uzak, Kur'ân ve Sünneti esas alan ibadet, güzel ahlâk ve zikre öncelikli ehemmiyet veren tasavvufî bir tarikat olarak tarif edilir.

Reşîdiyye tarikatının anlayışında sünni tasavvuf, selefin İslâm anlayışını yansıtır. Aslı itibariyle ikisinin arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü her ikisi de Kur'ân'ın ve sahih sünnetin çerçevesini çizdiği güzel ahlaka, mücâhedeye ve rabbânî insan profiline davet eder. Tasavvuf anlayışının muharref şekli “temesvûf” olarak ifade edilirken, bahsettiğimiz selevî anlayışın muharref şekli de “temeslüf” olarak isimlendirilir. Buna göre selevî yolundan gittiğini söyleyen ancak selevî hassasiyetlerini taşımayan bu anlayış sahiplerinin helal-haram, iman-şirk konusunda şer'î ölçüleri aşan düşüncelere sahiptirler. Reşîdiyye tarîkatı bu gibi anlayışlardan uzak olmanın yanında bunların karşısındadır.

Reşîdiyye tarikatının gayr-ı Müslimlere karşı duruşu, menbaı olan Kâdiriyye tarikatıyla paraleldir. Buna göre Kitap ve Sünnet esas alınarak onların insan haklarına saygılı olunması ve onlara karşı ölçüsüz ve nefret ettirici bir dilin kullanılmaması, dinî olsun olmasın herhangi bir konuda onlarla tartışmaktan uzak durulması gerekir. Bu konuda Kur'ân'ın “Allah bizim de rabbimiz, sizin de rabbinizdir. Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız size. Sizinle bizim aramızda mesele yok. Allah hepimizi bir araya getirecektir. Dönüş ancak O'nadır.”⁵⁵ çağrısına kulak vermek gerekir.⁵⁶

Reşîdiyye tarikatını yukarıdaki ifadelerle muhtasar şekilde tanıttıktan sonra çalışmamızın, söz konusu tarikat hakkında ülkemizdeki ilk çalışma ol-

⁵⁴ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envâru'l-behiyye*, 12-13.

⁵⁵ eş-Şûrâ 42/15.

⁵⁶ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envâru'l-behiyye*, 39-45.

ması nedeniyle bu tarîkatın şart, rûkûn, edep ve virdlerini elde ettiğimiz malumatlar çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Reşîdiyye Tarîkatının Şartları

Kâdiriyye'nin bir kolu olan Reşîdiyye'nin şartları ile Kâdiriyye'nin esasları arasında tabii olarak sıkı bir paralellik bulunur. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi tarîkatını Kitap ve Sünnet'e dayandıran ve bunu vaaz ve sohbetlerinde defatle vurgulayan Abdülkâdir-i Geylânî, tarikini şu esaslar üzerine binâ ettiğini söylemiştir: Kitap ve Sünnet, selâmet-i sadr, sehây-ı yed (cömertlik), bezl-i atâ (bolca vermek), cefaya katlanmak, başkalarına eziyet etmemek, affedicilik ve müsâmaha.⁵⁷

Ahmed er-Reşîdî, önde gelen halifelerinden Hâlid ez-Zîbârî'ye bazı nasihatlerde bulunurken sâlik ile Yüce Allah arasında var olan manevî hicapları kaldıracak ve sâliki vuslata ulaştıracak bazı faziletlere dikkat çeker ki bunlar cûd, kerem, sehâ ve îsârdır. O, bunların aynı zamanda Reşîdiyye tarîkatının şartları olduğunu belirtir.⁵⁸ Biz de zikri geçen kavramları farklı alt başlıklarla ele alıp şeyhin bu konudaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

2.1.1. Cûd Sahibi Olmak

Cûd, "جاد - جود" fiilinin mastarı olup sözlükte cömert davranmak,⁵⁹ malik olduğu şeylerden Hakk yolunda harcamak, sağanak yağmur, kendisinden istenmeden vermek gibi anlamlara gelir.⁶⁰ Tasavvuf ıstılahında ise kişinin karşılık beklemeden bir şeyi olması gerektiği yerde sarf etmesi, gönül rızasıyla infak etmesi, malının çoğunu Allah yolunda infak edip kendisine az bir kıs-

⁵⁷ Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 1/236-239.

⁵⁸ Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 26.

⁵⁹ Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kuveyt: Matba'atü Hükûme, 1415/1994), 7/531.

⁶⁰ Hüseyin b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1412), 211; Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2009), 210; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 7/527.

mını bırakması ve aklına ilk geldiğinde ertelemeyen malından infak etmesi⁶¹ gibi anlamlara hamledilmiştir.

İbnü'l-Arabî yukarıda sözlük ve terim anlamları verilen جود “cûd” kelimesi ile bol yağmur anlamına gelen جود “cevd” kelimesinin aynı kökten türediğini söyler. O, حذب “cezebe”nin, جيد “cebeze”den bozularak geldiği gibi جود “cevede”nin de وجد “vecede”den bozularak geldiğini savunur. Her iki durumda harflerin tertibi farklı ancak anlam birdir. Buna göre Yüce Allah’ın “cûd” sahibi olması, O’nun varlıklarda tecelli etmesidir. Başka bir ifade ile ademde olanın, O’nunla hariçte vücûd bulmasıdır.⁶²

Ahmed er-Reşîdî’ye göre “cûd”, istenilmeden yapılan ‘atâdır. O, “Alah’ın ahlâkıyla ahlaklanın.” hadisi mucibince sâlikin bu vasfa sahip olması gerektiğini söyler.⁶³ Nitekim Allah Teâlâ kullarına sayısız nimetleri onlar daha istemeden karşılıksız olarak ihsan etmiştir. Kur’ân’da inzâl olan “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, ardından göğe yönelerek onları yedi gök şeklinde düzenleyendir”⁶⁴ ayetinin ifade ettiği gibi, henüz insan cismen var olmadan önce Hak Teâlâ, dünyada sayısız nimetleri onun için yaratmıştır.

2.1.2. Kerem Sahibi olmak

Kerem, sözlükte alçaklığın zıddı olarak güzel ahlâk, cömertlik, gönül rızasıyla vermek⁶⁵ gibi manalara gelir. Tasavvuf istilâhında ise karşılıksız vermek, hayırlı işlerde gönül rızasıyla vermek, insanların yaptığı güzel iş ve dav-

⁶¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemü’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minsâvî (Kahire: Dârü'l-Fadîle, 2004), 71; Cebecioğlu, *TTDS*, 134; Refik el-Acem, *Mevsû’atü mustalahâtü’t-tasavvufi’l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999), 307; Seyyid Ahmed en-Nakşebendî el-Hâlidî, *Câmi’u’l-usûli’t-türükî’s-sûfiyye* (Beyrut: Müessesetü’l-intişârî’l-’Arabî, 1997), 220.

⁶² Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1420/1999), 3/268-69.

⁶³ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü’l-envâr*, 7; ez-Zibârî, *Mişkâtü’n-nûr*, 55.

⁶⁴ el-Bakara 2/29.

⁶⁵ Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, nşr. Enis Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyâ Câbir Ahmed (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2008), 1410; Kurul, *el-Mu’cemü’l-veçiz* (Mecma’ü’l-Lügati’l-Arabiyye, 2009), 532; Cürcânî, *Ta’rifât*, 154.

ranışlar, Hakk'ın bahşettiği maddi ve mânevî lütuflar gibi anlamlara hamledilir.⁶⁶

Ahmed er-Reşîdî, keremi, “İstendiğinde vermektir” şeklinde tarif eder. Ancak söz konusu olan verme, hayâ edildiği için değil, göntül rızasıyla olmalıdır. Nitekim bir seferinde Cebrâil, Hz. İbrahim'e bir insan suretinde görünür ve ona “Ey İbrahim! Görüyorum ki dosta da düşmana da sana ihsan edilen nimetlerden veriyorsun.” der. Hz. İbrahim de ona: “Ben keremi Rabbim'den öğrendim. O da her yarattığına ihsanda bulunuyor” buyurur. Bunun üzerine Allah, ona şöyle vah-yeder: “Ey İbrahim! Sen, gerçekten Ben'im hakiki dostumsun.”⁶⁷

Cûd ile kerem arasındaki farkı İbnü'l-Arabî kısaca şöyle izah eder: Biz kulların, Rabbimizden isteklerimiz olduğu gibi Rabbimizin de bizden bazı istekleri vardır. Farz ve nafîle olan ibadetler bunlardandır. Buna göre farz ibadetleri ifâ etmek “kerem”, nafîleleri yapmak ise “cûd” dur.⁶⁸

2.1.3. Sehâ

Sehâ, sözlükte “cûd” ve “kerem” ile eş anlamlı olarak kullanılmasının⁶⁹ yanında yaraların tedavisinde kullanılan bir çeşit bitki, hareket hâlinin son bulması⁷⁰ ve genişletmek⁷¹ gibi manalara da gelir. Tasavvuf ıstılahında ise malik olduklarının bir kısmını elinde tutup geri kalanını infak etmek, varlıklının yoksula değil yoksulun varlıklıya vermesi, verilmesi gerekeni hak eden

⁶⁶ Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-teârîf*, thk. Abdülhamid Sâlih Hemdân (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 281; Cürçânî, *Ta'rifât*, 154; el-Acem, *Müstalahâtü't-tasavvuf*, 789; İsfehânî, *Müfredât*, 707.

⁶⁷ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 55.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3/269.

⁶⁹ Kurul, *el-Mu'cemü'l-vecîz*, 306.

⁷⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/228; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 756; Muhammed Salâhî, *Kâmûs-ı Osmânî* (İstanbul: Mahmut Bek Matbaası, 1313), 4/18; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Masâdir, 1993), 14/374.

⁷¹ Örneğin سخوت النار dendiği zaman “Yanan korları etrafa dağıtıp genişlettim.” manasına gelir. Sehâvet, cömertlik yapılp birinin sıkıntısı giderildiğinde onun hâlinde bir ferahlama ve genişlemeye sebep olunmasından kinayedir. bk. Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 228; Cevherî, *es-Sihâh*, 524; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 756.

kişiye ulaştırmak, yardım isteyenin sesine kulak tıkmamak ve savurganlık ile cimrilik arasında orta bir yol tutmak⁷² gibi anlamlara gelir.

Ahmed er-Reşîdî, “sehâ” yı, muhtaç olana ihtiyaç duyduğu kadarını vermek şeklinde tarif ederken,⁷³ cennetin sehâvet sahibi insanların yurdu olduğunu dile getirir.⁷⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre sehâvet, hikmete dayanan 'atâdır. Dolayısıyla kaynağı Allah'ın Hakîm esmâsıdır. Yüce Yaratan'ın “Allah rızkı kullarına yaysaydı yeryüzünde taşkınlık yaparlardı, fakat onu belli bir ölçüyle indirir”⁷⁵ buyruğu, bu hakikate işaret eder. Ayrıca Hz. Peygamber bir hadisinde sehâvet sahibi mü'minlerin, Allah'a yakınlık kesbeden “mukarreblerden” olduklarını dile getirmiştir.⁷⁶

2.1.4. Îsâr

Îsâr, sözlükte tercih etmek, esirgemeyip vermek, cömertlik göstermek, başkasını kendine tercih etmek ve ikramda bulunmak gibi manalara gelir.⁷⁷ Tasavvuf ıstılahında ise, kötülüğün savılması veya maslahatın celbi için başkasını kendine tercih etmek,⁷⁸ Allah ve Resulü'nün buyruklarını, nefsin hevâ ve arzularına tercih etmek, yani Allah'ın takdir ettiğine gönül hoşluğuyla rıza göstermektir. Bunun yanında sâlih amelleri ve onlardan hâsıl olan sevapları Müslüman kardeşine bağışlamak, dostun rahat etmesi için zorluklara katlanmak, dostun için kendi hakkından vazgeçmek gibi manalara da gelir.⁷⁹

⁷² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'rûf Mustafa Zureyk (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 248; Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 181; Münâvî, *et-Tevekîf*, 192; Hasan eş-Şarkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye* (Kahire: Müessesetu Muhtâr, 1987), 162; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (MTTS) (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 880.

⁷³ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 55.

⁷⁴ Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 22.

⁷⁵ eş-Şûrâ 42/27.

⁷⁶ Tirmizî, *Birr*, 40.

⁷⁷ Salâhî, *Kâmûs-ı Osmânî*, 1/491; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/7; Cevherî, *es-Sihâh*, 25; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (b.y. : Dârü'd-Da'vâ, ts.), 6; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 37.

⁷⁸ Cürçânî, *Ta'rîfât*, 37; Cebecioğlu, *TTDS*, 318.

⁷⁹ Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 1/219-220; Erginli, *MTTS*, 488.

Ahmer er-Reşîdî "îsâr"ı, kişinin, muhtaç olduğu şeyi başkasına vermesi olarak tarif ederken,⁸⁰ müridlerine yaptığı vasiyetlerden birinde îsârı, Bâyezîd-i Bistâmî (234/848) ile Belhli bir genç arasında geçtiğini söylediği şu rivâyet üzerinden izah eder: Belhli genç, Bâyezîd'e "Sizde îsâr nedir?" diye sorunca o, "Bulduğumuzda şükreder, bulamadığımızda ise sabrederiz." Buyurur. Bunu duyan genç "Belh'in köpeklerinin ahvali de böyledir." Der. Bunun üzerine Bâyezîd "Sizde nasıldır?" diye sorar. Belhli genç "Biz bulduğumuzda başkalarını kendimize tercih eder onlara veririz, bulamadığımızda ise sabrederiz." Şeklinde cevap verir. Daha sonra Bâyezîd, Belhli gence "Ey oğulcuğum! İsbet ettin." Der.⁸¹

İbnü'l-Arabî, îsârı, "ihtiyaç sahibinin, kendisi gibi muhtaç olana vermesidir." Şeklinde tarif eder. O, aynı zamanda 'atâ'nın diğer çeşitlerinde kavramların Allah'a nispet edilip O'nun bir ismine dayandırıldığını ancak "îsâr" da bunun söz konusu olmadığını söyler. Zira muhtaçlık, yaratılmışlara ait bir sıfattır. Allah ise bundan münezzehtir.⁸²

2.2. Reşîdiyye Tarikatının Rükünleri

Tibyânü'l-envâr'da tarikatın rükünleri altı olarak ifade edilir. Bunlar az yemek, az uyumak, az konuşmak, tefekkür, ibadetle meşguliyet ve istiğnâdır. *Mişkâtü'n-nûr*'da insanlara rıfk ile muamele etme yedinci rükün olarak ifade edilir. Birbiriyle ilişkili olan ilk üç rükünü aynı başlık altında alarak bu rükünlerden kısaca bahsetmeye çalışacağız.

2.2.1. Az Yemek, Az Uyumak ve Az Konuşmak

Az yemek tasavvuf kitaplarında açlık anlamına gelen "el-cû' " (الجوع) kavramıyla ifade edilmiştir.⁸³ İlk dönem sûfilerinden Yahya b. Muâz (258/872), cû' hakkında "Eğer açlık pazarda satılsaydı ahireti talep eden birinin pazara gittiğinde ondan başka hiçbir şeyi satın almaması gerekirdi" buyurmuştur. Yine sûfiy-

⁸⁰ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 55.

⁸¹ Sâlih er-Reşîdî, *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî*, 26.

⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/269.

⁸³ Serrâc, *el-Lümâ'*, 184-85; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 140-44; Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İ'sâd Abdülhâdi Kandil (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfeti, 2007), 2/569-71.

yenin büyüklerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (215/830) konuya dair "Dünyanın anahtarı tokluk, ahiretin anahtarı ise açlıktır." Dediği nakledilir.⁸⁴

Ahmed er-Reşîdî müridlerine özellikle nafilâ orucunu vasiyet ederdi. O, Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'e hitaben "Şimdi sana hayır kapılarını haber vereyim mi? Oruç kalkandır. Sadaka, suyun ateşi söndürmesi gibi günahın azabını söndürür. Kişinin gece yarısı kıldığı namaz da günahı söndürür"⁸⁵ buyurduğu hadîse işaret ederek nafilâ orucun ahirette cehennem ateşine karşı kalkan olduğu gibi dünyada da şehve arzulara karşı kalkan olacağını söylerdi.⁸⁶

Az uyuma, tasavvufta "seher" ve "yakaza" kavramlarıyla ifade edilir. Yakaza, "sâlikin kalbinin, Hak'tan gelen bir ilhamla teyakkuza geçmesi" şeklinde izah edilirken, bunun sâlikin seyrindeki ilk menzil olduğu ifade edilir.⁸⁷ Reşîdiyye tarikatının kaidelerinden biri de gece ibadetine devam etmek ve bu konuda gevşeklik göstermemektir. Şeytan, geceleri özellikle ilim meclislerine ve ibadete yönelen kulları bu hayırlı amellerinden alıkoymak için çok gayret sarf eder. Uyku, tembellik ve yorgunluk onun kurduğu tuzaklardır. Sâlik, bu tuzaklara karşı nefsi ve şeytanla amansız mücadele etmelidir.⁸⁸

İmâm-ı Gazzâlî'ye göre çok uyumak, çok yemek ve içmekten kaynaklanır. Bundan dolayı cu' ile yakazayı beraber değerlendirir. O, çok yemenin fazla sıvı tüketmeye, bu durumda çok uykuya neden olduğunu söyler. Bu nedenle bazı müridlerin yemek sırasında tabilerine "Çok yemeyin, çok içmeyin, çok uyumayın ki çok hüsrana uğramayasınız." tavsiyesinde bulduklarını nakleder.⁸⁹

Tasavvufta az konuşmak, "samt" kavramıyla ifade edilir. Riyâzetin esaslarından olan bu ahlaki ilke, dilin afetlerinden korunmak için mühim görülür. Ahmed Reşîdî, yukarıda bir kısmı verilen ve Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'e vasiyetlerini içeren hadisin devamına işaret ederek dilin afetlerinden korunmanın önemini vurgular. Nitekim mezkûr hadisin devamında Hz.

⁸⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 259-260.

⁸⁵ Tirmizî, "İmân", 8.

⁸⁶ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-enoâr*, 74.

⁸⁷ Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 2/722-23.

⁸⁸ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye*, 26-27.

⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/78-79.

Peygamber, dili muhafaza etmenin aynı zamanda dinin esaslarından olduğuna ve dilin hasadının kişiyi yüzüstü cehenneme sürükleyeceğini haber verir.⁹⁰ Ahmed er-Reşîdî, hadisin bu kısmını şerh ederken Hz. Peygamber'in kullandığı *حصائد السنهم* (dillerinin hasat ettiği şeyler) ifadesine dikkat çekerek şu benzetmeyi yapar: İş bilmez bir çiftçinin ekin ile zararlı bazı otları birbirinden ayırt edemeyip ikisini beraber hasat ettiği gibi, çok konuşan kişi de kendisine zarar veren, fayda sağlamayan ve kendisini ilgilendirmeyen sözler ile hayırlı sözleri birbirinden ayırt etmez. Dil, tabiatı gereği çok konuşur ve çok hata eder; ancak ona mukayyet olmak gerekir.⁹¹

2.2.2. Tefekkür

Tefekkür, aklın, belli bir amaca ulaşmak için dilediği şeyi araması ve incelemesidir.⁹² Ayrıca hayrın ve şerrin kaynağı kabul edilen kalbin ışığı ve eşya-ya dair marifetin kalplerdeki tezahürü⁹³ gibi farklı anlamlara da gelir. Bu kavramın "fikir" mastarından türetildiğini varsaydığımızda fikir, bilgiyi bilinene doğru sevk eden güç; tefekkür ise bu gücün aklî nazara göre hareket etmesidir. Bu ise kalpte tasavvuru mümkün olan şeyler için kullanılır. Bu nedenle Hz. Peygamber "*Allah'ın nimetlerini düşününüz; lakin Allah'ın zatını düşünmeyiniz.*" buyurmuştur.⁹⁴

Sûfiler, Kur'ân-ı Kerîm'de inzâl olunan "*Onlar göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (tefekkür ederler)*"⁹⁵ ve "*Bir saatlik tefekkür, bir yıl*

⁹⁰ Nitekim yukarıda kaynağı ile beraber verilmiş olan hadisin devamında Hz. Peygamber "*Allah hayrını versin ey Muâz! İnsanları yüzüstü cehenneme sürükleyen; ancak dillerinin hasat ettikleridir!*" buyurur.

⁹¹ Ahmed er-Reşîdî, *Tibyânü'l-envâr*, 74.

⁹² Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 2/275.

⁹³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 57.

⁹⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1416/1996), 6/67; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhâkî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/262.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/191.

boyunca yapılan (nafile) ibadetten daha hayırlıdır.”⁹⁶ gibi tefekküre teşvik eden naslara istinaden tefekkürü tasavvufun esasları arasında sayarlar.⁹⁷

Ahmed er-Reşîdî, ölümü ve ahireti her zaman hatırda tutmanın sâliki manevî olarak diri tutacağını, aksi durumda insanın gaflete sürükleneceğini söyler. Ölümü düşünme ve hatırda tutma, musibetlere tahammül gücünü arttırırken günah işleme cesaretini de kırar. İnsanı gaflet içerisinde dünya hazlarına aldanmaktan korurken ibadetlerde devamlılığı sağlar. Allah’tan hayâ etmenin ve yapılan günahlardan sonra pişmanlığın kapısını açar. Zira Hz. Peygamber “Dünya lezzetlerini/hazlarını kökünden yok eden ölümü çokça hatırlayınız!”⁹⁸ şeklinde buyurmuştur.⁹⁹

2.2.3. İbadetle Meşguliyet/Ubûdiyyet ve Zikir

Tasavvufun amacı Hakk’a vuslat ve Allah rızasına ermektir. Allah’a ibadet, bu amacı gerçekleştirmenin en sağlam ve münasip yoludur. Nitekim bir kudsî hadiste Yüce Allah, “Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en bana en sevimli gideni, ona farz kıldığım şeyleri yapmasıdır. Kulum, bana, nafile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, tâ ki onu severim. Onu sevdiğimde ise onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum.”¹⁰⁰ buyurmaktadır.

İbnü’l-Arab, zikrettiği “lamba-gölge” temsili, kulun ubûdiyyetle Allah katında nasıl izzet ve şeref kazandığını en güzel bir şekilde ortaya koyar. Buna göre ibadetlerini hakkıyla yapan kulun Rabbi katındaki durumu, lambanın karşısında duran şahıs ile gölgesine benzetilir. Lambaya yaklaşıpça gölge de büyür.¹⁰¹ Bu bağlamda Allah’a kurbîyyet kazandıran salih amellerle meşgul olanlar, Allah nezdinde yüce mertebelere ulaşırlar.

Ahmed er-Reşîdî, ubûdiyyet kavramının zımında birçok manaları ihtiva ettiğini söyler. Sâlikin, müstehapları dahi ihmal etmeden Hz. Peygamber’in

⁹⁶ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/2000), 1/357.

⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/368-69.

⁹⁸ Tirmizî, “Kıyâmet”, 26.

⁹⁹ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 53.

¹⁰⁰ Buhârî, “Rikâk”, 38.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/323.

sünnetini takip etmesi, nefsin arzularından tamamen kendini tecrit edip emir ve yasaklar konusunda Hakk'a itaat etmesi bunun en basit tezahürleridir. Böylece salık, Rahmân'ın iki parmağı arasında cereyan eden kadere rıza ile teslim olurken, her ameli sadece Allah için yapar. Başkalarının övgü ve yergisine bakmadan ibadetlerini ifa ederken sadece Yaratanına tazîmi gaye edindir.¹⁰²

Ahmed er-Reşîdî'ye göre mutlak hürriyet, ubûdiyyetin sadece Hakk'a tahsisiyle tahakkuk eder. Ayrıca nefsin hevâ ve arzularına muhalefet ubûdiyyetin bir cüzüdür. Bunu gerçekleştiremeyenler nefislerinin esiri olmaya mahkûmdurlar. İnsanın şehvî arzularına karşı koyamaması kendi zayıflığıdır. Zira insanın, aile bireylerinden ve sevdiklerinden dahi ayrı kalabilmesi mümkünken, kendisini Yaratanına karşı isyana sürükleyen amellerden uzak duramaması düşünülemez.¹⁰³

Hz. Peygamber'in bir hadislerinde en faziletli amel olarak işaret ettiği zikir,¹⁰⁴ diğer bütün tarikatlarda olduğu gibi Reşîdiyye tarikatının da en önemli esasıdır. Ahmed Reşîdî, sâlikin, bir göz acıyıp kapatacak kadar dahi olsa Allah'ı zikirten gafil olmaması gerektiğini söyler. O, gizliden ve açıktan aralıksız zikir halinde olmalıdır. Zira "Babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir anıyla Allah'ı anın."¹⁰⁵ "Beni zikredin ki Ben de sizi (rahmetim ve mağfi-retimle) zikredebim."¹⁰⁶ ve "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar."¹⁰⁷ gibi ayetler zikrin faziletini ortaya koymaya yeterlidir.

Ahmed er-Reşîdî, zikri, "sevgilinin ismini tekrar etmek" şeklinde ifade eder. Zikir acele etmeden teenni ile yapılmalıdır. Aksi halde zikrin halave-

¹⁰² ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 58.

¹⁰³ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envâru'l-behiyye*, 28.

¹⁰⁴ Bir rivâyete göre o, şöyle buyurmuştur: "Size amellerinizin en hayırlısını, Rabbiniz katında en temizini, mertebeye en üstününü haber vereyim mi? Öyle ki bu amel sizin için altın ve gümüş infak etmekten ve düşmanınızla (savaş meydanında) karşılaşıp onun boynunu vurmanızdan ve onun sizin boynunuzu vurup şehid etmesinden daha hayırlıdır." Sahabe: "Evet, Yâ Rasûlullah!" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'ı zikretmektir." Tirmizî, "Deavât", 6.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/200.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/152.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/191.

ti/lezzeti kalpte hissedilemez.¹⁰⁸ O, sâlikin, öncelikle büyük bir ihtimamla “Lâ ilâhe illallah” zikrine devam etmesi gerektiğini söyler. Buna göre dizlerinin üzerine oturan mürid huzur-ı kalp ile göbek hizasındaki başını yukarıya kaldırır ve akabinde sağ omuzuna doğru döndürerek لا إله إلا الله “Lâ ilâhe” der. Hakk’ın ulûhiyet ve azametini göz önüne getirerek nefsinin hiçliğini hatırlar. Ardından aynı vakar ile göbek hizasına indirdiği başını tekrar yukarıya kaldırır ve akabinde sol göğüs kafesinin yan tarafına hareket ettirerek şeddelere vurgu yaparak لا إله إلا الله “illallah” der. Böylece zikrin harareti kalbe tesir eder. Kalbin üzerinde bulunan yağ tabakası bu hararetin etkisiyle erimeye başlar ve hâliyle farklı bir koku yayılır. Ardından kalpteki “nâr” yerini “nûr”a terk eder.¹⁰⁹

Reşîdiyye’de zikir yukarıda dile getirildiği gibi “nâr” ve “nûr” dan ibarettir. “Nâr” vasfı, kalpte تخلية tahliye ameliyesine vesile olur ki, kötü sıfatları yok eder. “Nûr” vasfı ise تحلي tahalliye vesile olur ki, kalp güzel vasıflarla bezenir. Zira zikrin “nâr” ve “nûr”u, kalbin tam ortasında yer alan ve hayvanî nefsin merkezi olan kana ulaşarak iki latif varlık olan nefse ve ruha etki tesir eder. Akabinde bunların vesilesiyle cismin bütün azalarına sirayet ederek insan nefsinde bulunan zulumâtı yok eder. Böylece kalp, nûra ve aydınlığa çıkar. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu durum zikre olan mülâzemet ölçüsünde tahakkuk eder.¹¹⁰

2.2.4. İnsanlardan İstiğnâ Etmek (Sadece Allah’a Dayanma)

İstiğnâ sözlükte, yetinmek, yeterlilik, zenginlik istemek, zengin ve mal sahibi olmak gibi manalara gelmektedir.¹¹¹ Sûfî ıstılahında ise vuslatı tahakkuk etmiş olan sâlikin sadece Allah ile iktifâ etmesi ve kendisini Yüce Allah’tan başkasına muhtaç görmemesi şeklinde tarif edilir.¹¹²

¹⁰⁸ Ahmed Reşîdî, *Tibyânü’l-envâr*, 68.

¹⁰⁹ ez-Zibârî, *Mişkâtü’n-nûr*, 57.

¹¹⁰ ez-Zibârî, *Mişkâtü’n-nûr*, 57-58.

¹¹¹ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-’ayn*, 3/294; İbrahim Mustafa, *el-Mu’cemü’l-vasît*, 665; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, 15/137.

¹¹² Bu duruma Allah ile istiğnâ (el-istiğnâ billâh) denir. Allah ile istiğnâ sadece ona muhtaç olmayı ifade ederken Allah’tan istiğnâ ise (el-istiğnâ ’anillâh) O’na muhtaç olmamayı ifade eder. Buna göre Allah ile istiğnâ güzel; ancak Allah’tan istiğnâ çirkin ve küfürdür. bk.

İstiğnâ, tasavvuf kitaplarında “fakr” ve “ğınâ” başlıkları altında ele alınmıştır. Hakikatte kişinin kendini Allah'tan başkasına muhtaç olmadığını bilmesi anlamına gelen “istiğnâ billâh” ile kendini, sadece O'na muhtaç olduğunu bilmesi anlamına gelen “iftikâr ilallâh” arasında pek fark yoktur.¹¹³ Zira Cüneyd-i Bağdâdî'ye “İftikâr mı, istiğnâ mı daha üstündür?” diye sorulduğunda o, “Biri olmadan diğeri olmaz, ikisi birbirini tamamlıyor” şeklinde cevap verir.¹¹⁴

Abdülkâdir-i Geylânî, Hz. Peygamber'in “*Seni şüphede bırakan şeyleri terk et, şüphe bulunmayan şeylere yönel!*”¹¹⁵ hadisini istiğnâ kavramı ile ilişkilendirerek yorumlar. Buna göre şüpheli şeylerden kasıt insanların sahip olduklarıdır. Kişi, ihtiyacını asla insanlara arz etmemeli ve onlardan hiçbir şey istememelidir. Ayrıca kalbini haset hastalığından temizlemelidir. Bunun dışında şüphe bulunmayan şeyler ise Allah'ın lütuf ve ihsanıdır.¹¹⁶

Ahmed er-Reşîdî'nin ifade ettiği “istiğnâ-i küllî” dir ki¹¹⁷ kanaatimizce bu hem maddî hem de manevî istiğnâ hâlidir. Maddî olanı bazı sûfilerin ifade ettiği gibi “*Zahîren ve bâtinen hiç kimseden talepte bulunmamak, kimseden bir şey beklememek, kendisine bir şey verildiğinde almamaktır.*”¹¹⁸ Manevî istiğnâ ise vuslata erip mârifetullah konusunda yol kat edenler içindir. Buna göre kim Allah'ı bulursa o, her şeyi bulmuştur. Artık onun hiçbir şeye ihtiyacı kalmamıştır.¹¹⁹

Ahmed er-Reşîdî, Hz. İbrahim'e atfen Kur'ân'da geçen “*Hiç şüphesiz onlar düşmanumdur. Yalnız âlemlerin Rabbi (olan Allah), dostumdur.*”¹²⁰ ayeti ile bir rivâyete göre ateşe atılacağı sırada Cebrail'in yanına gelerek ona: “*Bir isteğin var*

Cebecioğlu, *TTDS*, 322; Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 2/547; Erginli, *MTTS*, 232; Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133.

¹¹³ Uludağ, “Fakr”, 12/133.

¹¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 283.

¹¹⁵ Tirmizî, “Rekâik”, 60.

¹¹⁶ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Müsâ Zengidost el-Geylânî, *Âdâbü's-sülûk ve't-tevessülü ilâ menâzili'l-mülûk*, thk. Muhammed Gassan Nasuh (Dimeşk: Dârü's-Senâbil, 1995), 89; a. mlf., *Fütûhü'l-gayb*, 10.

¹¹⁷ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 59.

¹¹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 46.

¹¹⁹ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Şerhu menâzili's-sâirîn* (Beyrut: Kitâb-Naşirûn, 1434/2013), 193.

¹²⁰ eş-Şuarâ 26/77.

*mudur?" diye sorduğunda Hz. İbrahim'in "O'nun hâlimi bilmesi ve benden haberdar olması yeter."*¹²¹ şeklindeki cevabını "istiğnâ-i küll" e misal olarak getirmektedir.¹²²

2.3. Reşîdiyye Tarikatının Adâbı

Edep, sözlükte güzel ahlak, şeriatın ve akl-ı selîmin güzel gördüğü söz ve davranış, nezâket, güzel terbiye, utanma, nefsi eğitmek gibi manalara gelir. Aynı zamanda edep, her sanat ve zanaat erbabının uyması gereken kuralların bütününe verilen isimdir.¹²³ Istılahta ise manevî eğitim gören sâlikin, her yerde ve her an kendisini gören, her hareketini bilen Allah'ı düşünerek ağızdan çıkan sözlere, yaptığı hareketlere dikkat etmesi ve her konuda ifrat ile tefrit arasında bir yol tutmasıdır.¹²⁴

Tasavvuf yolunun her aşamasında sâlikin gözetmesi gereken hususlardan olması bakımından edep (الأدب) kavramının, tasavvufî terbiyede büyük bir öneme haiz olduğu bilinmektedir. Bu nedenle klasik tasavvuf kaynakları, müridin, öncelikle Rabbine, sonrasında şeyhine ve diğer insanlara karşı takınması gereken âdâba yer vermiştir. Örneğin Serrâc *el-Lüma'* adlı eserinde bu kavramı müstakil bir başlıkta; Kuşeyrî, sûfilerin hâlleri ve makamları kısmında; Herevî, "usûl" kısmındaki makamlar bahsinde ele almıştır.¹²⁵ Daha sonraki dönemlerde ise âdâba dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Ebü'n-Necîb Abdülkâhir b. Abdullah es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1167) *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eseri bunların en meşhurdur.

Kâdiriyye'nin Reşîdiyye kolunun kendine has bazı edepi vardır. Yukarıda ifade edilen âdab dışında sohbet meclislerinde dikkat edilmesi gereken bazı mevzular da bu âdâba dâhil edilmiştir. Bu bağlamda Reşîdiyye tarikatının âdâbını mürettep bir tasnifle ve kısaca maddeler hâlinde vermeye çalışacağız.

¹²¹ İlgili rivâyet için bk. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/19.

¹²² ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 29a.

¹²³ Salâhî, *Kâmûs*, 1/81; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/206; Cebecioğlu, *TTDS*, 180; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 9.

¹²⁴ Cebecioğlu, *TTDS*, 181; Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm*, 1/163.

¹²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 138-193; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 283-288; Ebü İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1408/1988), 67-68.

2.3.1. Allah'a Karşı Gözetilmesi Gereken Âdâb

a) Allah'a yakîn derecesinde bir imanla itaat etmek, nefsinin bu esasa bağlı kalarak terbiye etmek ve onun yolunda canı ve malıyla cihad etmek bu tarîkate mensup olan her bir ferdin sorumluluğudur. Bunun yanında meşru işlerde ulü'l-emre itaat ve vatanın selameti için gayret etmek de bu sorumluluğun gereğidir. Zira bu, tekke ve dergâhların faaliyetlerini yaygınlaştırmak için elzemdir. Devlet ricali "lillah"tan başka gaye taşımayan bu kurumların önünü açacaktır.

b) İzzet, şeref ve üstünlük Allah'ındır. Kişi, O'na iman etmekle aziz olur. Allah, bütün fiillerin yaratıcısıdır. Bu cihetten insanların hiçbir hâli, O'nun irade ve takdirinin dışında değildir. Bu durumda kişi, Allah'tan her geleni hayır bilmeli, kendini başkalarıyla kıyaslayıp şikâyet etmemelidir.

c) Hak Teâlâ, hak ile kaimdir. Bu ümmet içerisinde hak ile kaim olan bir taife bulunacak ve her türlü korkudan emin olacaktır. Allah bu tarîke dilediğini ulaştıracaktır. İhlasla hakta sebat edenler asla zillet ve hayal kırıklığı yaşamayacaklardır. Nitekim "Allah, imanlarınızı zayi edecek değildir."¹²⁶ ayeti bunun bir işaretidir.

d) Kâinat içindekilerle beraber Allah'ındır ve O'nun tasarrufundadır. O, bize her şeyi bizim dahlimiz olmadan kudretiyle ihsan eder. Zenginlik de fakirlik de O'nun iradesi ve tercihinin neticesidir. Nice zengin izzetini kaybedip zillete düşmüştür. O'ndan geleni O'nun yolunda harcamak O'nun öfkesini söndürür. O'nun nasip ettiğiinden cimrilik yapmak kula yaraşmaz.

e) Sûfî, Allah'tan başkasına kulluk yapmaz. O, bütün şehvi arzularını ve kötü alışkanlıklarını terk ederek nefsin esaretinden kurtulur ve hürriyetine kavuşur.¹²⁷

2.3.2. Şeyhe Karşı Gözetilmesi Gereken Âdâb

Şeyh, sâlikin manevî babası olup O, rabbânî sırların kapısı ve Hakk'a vuslat için rehber ve müridi şeytandan koruyan kalkandır. Onun içindir ki "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." denmiştir. Bu bağlamda şeyhe karşı riayet edilmesi

¹²⁶ el-Bakara 2/143.

¹²⁷ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye*, 27-30.

gereken âdâb konusunda kitaplar yazılmıştır.¹²⁸ Reşîdiyye tarikatındaki bu âdâbtan bazıları şunlardır:

a) Sâlik, şeyhini hal, makam ve yaşantı itibari ile nübüvvet makamının vârisi görmeli, bu saikle ona sonsuz itimat etmelidir. Zira vârise hürmet, mirası bırakana hürmet gibidir.

b) Sâlik, sahabenin Hz. Peygamber'e karşı riayet ettikleri edebi şeyhine karşı gözetmelidir. Zira sahabe, Hz. Peygamber'in huzurunda namaza durdukları gibi dururlardı. Ayrıca onun ismini anınca "Allah, ondan razı olsun." dua cümlesini eksik etmemelidir.

c) Sâlik herhangi bir kararın aşamasında olduğu zaman şeyhine danışmalı, ondan hiçbir şey gizlememelidir.

d) Şeyhine ismiyle seslenmemeli, ona uzun süre nazar etmemeli, konuşurken sesini yükseltmemeli ve o konuşurken sözünü kesmemelidir.

e) Hikmetini anlamaya çalışmadan hiçbir konuda ona itiraz etmemeli, huzurunda ondan izin almadan fetva vermeye kalkışmamalıdır.

f) Müsait olduğunda şeyhini ziyaret etmeli ve ziyaretlerini kısa tutmalıdır.

g) Zaruri durumlar haricinde şeyhinin sohbetlerini ve derslerini kaçır-mamalıdır.¹²⁹

2.3.3. "İhvan"a Karşı Gözetilmesi Gereken Âdâb

a) Sâlik, tarikat kardeşleri olan ihvanla iyi ilişkiler içinde olmalı, konumu ne olursa olsun asla onlara karşı kibirlenmemelidir.

b) Yaptıkları hizmetlerde ihvanı yalnız bırakmamalıdır.

c) İbadet ve vird vakitleri girdiğinde ihvanı nezaketle uyarmalı, yanlış bir şey yaptıklarında ise iyilikte kendisine tabi olmalarını güzellikle sağlamaya çalışmalıdır.

¹²⁸ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye*, 30.

¹²⁹ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye*, 30-31.

d) Kendi görüşünü onların görüşlerinden üstün tutmamalı, ihtilaf durumlarında kati bir delili varsa bununla onları ikna etmelidir.

e) İhvan ve tarikat ile münasebetlerini maddi çıkara alet etmemelidir. Çünkü meşru olan dünyevi ihtiyaçlarında ihvan yanında duracak gerekirse ona hizmet edecektir.

e) İhvanın duasının çok büyük bir ganimet olduğunu bilmelidir. Çünkü makbul dua, dünyevi vesilelerden çok daha üstündür.¹³⁰

2.3.4. Meclisin Âdâbı

a) Sâlik, ihvanın bulunduğu meclislere katıldığında i'tikâf niyetini getirmelidir. Ayak üzerine ayak atmamalı, ayağını uzatarak oturmamalıdır.

b) Besmele getirerek sohbet meclislerine girmeli ve orada bulunanlara selam vermeden oturmamalıdır.

c) Tekkeleri, mescitler gibi Allah'ın evi olarak görmeli, katıldığı meclislerde mâlâyani şeylerle meşgul olmamalı ve başkalarını da rahatsız etmemelidir.

d) Zikir ve ilim meclislerine girerken sükûnetini korunmalı, hüsnü zanla hareket etmeli ve meclis bitmeden soru sormamalıdır.

e) Meclislerde ruhu coşturacak bir şey duyarsa veya görürse samimi bir kalp ile o hâle uygun düşecek bir zikirle -"Allah, Allah", "Lâ ilâhe illallah" veya salavat getirerek- coşkusu dile getirmelidir.¹³¹

2.4. Reşîdiyye Tarikatının Virdleri

Vird, sözlükte parça, ordu, kuş sürüsü, varılması hedeflenen su, su kaynağının başı, sıtma hastalığı nöbetleri, suya yönelmek, her gün Kur'ân-ı Kerîm'i okuyarak ondan nasiplenmek gibi anlamlara gelmektedir.¹³² İstılahta

¹³⁰ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye*, 22-25.

¹³¹ Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü'l-behiyye*, 21-26.

¹³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 456-458; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1744; Cevherî, *es-Sihâh*, 1238; İsfhânî, *Müfredât*, 865.

muayyen dua ve zikirleri her gün belirli zamanlar dâhilinde okumak manasına gelmektedir.¹³³

Tasavvuf geleneğinde her tarikatın kendine has virdleri vardır. Müridler bu virdleri sabah ve akşam okumaya devam ederler.¹³⁴ Bu bağlamda Reşîdiyye'nin de kendine has bazı virdleri bulunmaktadır. Ahmed er-Reşîdî'nin, halifesi Hâlid ez-Zibârî'ye yaptığı tavsiyelerden anlıyoruz ki sâlik daima zikir halinde olmalı. Özellikle tehlîl ve istiğfâr ile beraber Kur'ân'dan bazı ayetlerin günlük okunması gerektiğini ve müridin virdlerini asla ihmal etmemesi gerektiğini vurgular.¹³⁵ Ancak bu virdlerin nasıl icra edildiğine dair bizzat kendisinden gelen bir rivâyete ulaşamadık. Ancak bu tarikatın erbâbı olan zâtlar daha önce zikri geçen "Evrâdü't-tarîkatî'r-Reşîdiyyeti'l-Kâdiriyye" isimli bir risâlde bazı virdleri cem' etmişleridir. Bunlardan bazıları günlük, bazıları haftalık iken bazıları yılda bir defaya mahsustur. Bizzat bu tarikatın mensuplarından Beşşâr er-Reşîdî ve Reşîdiyye'de bulunan dergâhın başında bulunan Şeyh Abdülhakîm er-Reşîdî'den aldığımız şifahi bilgiye göre bütün bu virdler toplu bir şekilde cehrî olarak yapılır. Reşîdiyye tarikatının virdleri ve vakitleri şu şekilde sıralanabilir:

2.4.1. Günlük İcra Edilen Virdler

Reşîdiyye tarikatında günlük icra edilen virdleri iki kısımda ele alabiliriz. Birincisi "Hatmü'l-ihlâs" ismi verilen ve her gün yatsı namazından sonra yapılan virdtir. İstiğfarla başlayan ve farklı zikir ve salavat lafızlarıyla devam eden bu virdde sâlik, dünya ve ahireti için dua eder. Akabinde Kur'ân-ı Kerîm'den "âyete'l-kürsî", "âmene'r-rasûlü" gibi namazdan sonra okunan bazı âyetleri okur. En sonunda Hz. Peygamber'e "salâten tuncînâ" duasıyla beraber yapılan salavatlarla virdi ikmâl eder.¹³⁶

Günlük yapılan virdlerin ikincisinde ise öncelikle "Estağfirullâhe'l-'Azîm" ve akabinde sırasıyla "Lâ ilâhe illallah", "Allah", "Yâ Hayy Yâ Kayyûm" ve "Yâ Ze'l-Celâli ve'l-İkrâm" esmâ ve zikirleri yüzer defa okunur. Ardından "besmele" yüz yirmi bir; "Yâ Latîf" ism-i şerifi de yüz yirmi dokuz

¹³³ Cebecioğlu, *TTDS*, 702.

¹³⁴ Şerkâvî, *Mu'cemu elfâzî's-sûfiyye*, 283.

¹³⁵ ez-Zibârî, *Mişkâtü'n-nûr*, 58-59.

¹³⁶ Beşşâr er-Reşîdî, "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî", 59-67; *Evrâdü't-tarîkatî'r-Reşîdiyye*, 5-9.

defa okunur. Son olarak sırasıyla yüzer defa “salavat” ve “Fâtihâ Sûresi” okunarak vird tamamlanır.¹³⁷

Yukarıda bahsi geçen iki virdin tüm salıkların günlük vazifesi olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Reşîdiyye tarikatının virdlerini ihtiva eden risâlede buna dair herhangi bir kaydın bulunmadığını görüyoruz.

2.4.2. Haftalık İcrâ Edilen Virdler

“Meclisü’s-salavat” ismi verilen bu vird, perşembe günleri ikindiden sonra veya cuma günü güneş doğduktan sonra icra edilir. İstiğfarla başlar ve salavâtlarla devam eder. Akabinde gönül huzuru ile belli bir müddet¹³⁸ “Lâ ilâhe illallah” zikri yapılır. Daha sonrasında ise Kur’ân’dan ezberde olan birkaç ayet tilavet edilerek vird ikmâl edilir.¹³⁹

2.4.3. Yıllık İcra Edilen Virdler

“Letâifü’l-istiğfâr” ismi verilen bu vird ise her sene Ramazan ayının ilk günü fecir vaktinde okunur. Bu vird, istiğfar ile başlar. Sâlik istiğfardan hemen sonra Allah’tan, kelime-i tevhidin hakikati ve sırrınca yaşamayı, bu imanla ölmeyi ve bu zikir üzere tekrar diriltilmeyi niyaz eder. Akabinde birbirinden farklı lafızlarla salavatlar ve Hz. Peygamber’den rivâyet edilen ve bize ulaşan dualarla virdine devam eder. En sonunda bir müddet -kalbe gelen hâller ölçüsünde “Lâ ilâhe illallah” zikrini yapar ve virdini ikmâl eder.¹⁴⁰

Reşîdiyye tarikatının müntesipleri, mezkûr virdlerin dışında İbnü’l-Arabî ve Şeyh Ebû Hasan eş-Şâzilî’ye nispet edilen birer münacatı da vird olarak okurlar. Kanaatimizce bu durum, Ahmed Reşîdî’nin Şâzeliyye tarikatında halifelik almış olmasından ve Şeyh-i Ekber’e duyduğu muhabbetten ileri gelir. Nitekim Ahmed Reşîdî, ondan “Ârif-i Billâh”, “el-Miskü’l-Ezfar” ve “Şeyhü’l-

¹³⁷ Beşşar er-Reşîdî, “eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî”, 67; *Evrâdü’t-tarikati’r-Reşîdiyye*, 48. Bu tarikatın halifelerinden olan Cevâd er-Reşîdî, burada bahsi geçen her bir zikrin diğerlerinden ayrı bir vird olduğunu söyler. Ayrıca bu virdlerin esrarından ve sâlike hangi manevi kapıları açtığından bahseder. bk. Cevâd er-Reşîdî, *el-Envârü’l-behiyye*, 52-60.

¹³⁸ Elimizdeki risâlede buna dair bir adet bildirilmemiştir. Ancak bunun beş ile on dakikaka arasında sürdüğü ifade edilmektedir.

¹³⁹ *Evrâdü’t-tarikati’r-Reşîdiyye*, 17-21.

¹⁴⁰ *Evrâdü’t-tarikati’r-Reşîdiyye*, 24-28.

Ekber” şeklinde bahseder. Ayrıca eserinde ve konuşmalarında Şeyh-i Ekber’in sözlerine ve şiirlerine atıfta bulunur.¹⁴¹

Sonuç

Abdülkadir Geylânî’nin kurucusu olduğu Kâdiriyye tarikatı, İslam coğrafyasında en yaygın tarikatlardan biridir. Günümüzde dahi dünyanın neredeyse her bölgesinde irşâd faaliyetlerini yürüten dergâhlara sahiptir. Abdülkadir Geylânî vefat ettikten sonra bu tarikat bazı yetkin sûfî şahsiyetler tarikat geleneğine bağlı kalarak kendilerine has bazı esas ve edepler belirlemiş, mensup oldukları tarikatın farklı kollarını teşekkül ettirmişlerdir.

Irak’ın Musul kentine bağlı Reşîdiyye köyünde doğmuş ve hayat sürmüş Ahmed er-Reşîdî bunlardan birisidir. Nitekim kaynakların aktardığına göre doğup büyüdüğü köy, onun isminden mülhem “Reşîdiyye” şeklinde isimlendirilmiştir.

Ahmed er-Reşîdî, Kâdiri tarikatına mensup bir sûfî olarak hem babasından hem de Bağdat’ta on dört yıl boyunca ilmî meclislerine ve sohbetlerine katıldığı Şeyh Ahmed eş-Şerif b. Abdullah el-Kâdiri el-Nakşbendî’den halifelik alır. Bunun yanında Rifâiyye, Bedeviyye, Desûkiyye ve Sühreverdiyye tarikatlarından da icâzet aldığı kaynaklarda geçer. Halid ez-Zibârî, Molla Muhammed Şirvânî ve Molla Halil Siirdî gibi Anadolu’da yetişmiş büyük âlim şahsiyetler, kendisinin ifadesiyle tasavvuftaki en yüksek mertebe olan “kutbû’l-aktâb”lığa kadar yükselmiş olan bu büyük sûfînin halifeleri arasında zikredilir.

Reşîdiyye tarikatı, dergâh faaliyetlerini merkez Irak üzere bazı İslam ülkelerinde halen sürdürmeye devam etmektedir. Irak’ın Musul, Süleymaniye ve Tikrit bölgelerinde dergâhların bulunduğunu biliyoruz. Ayrıca bu dergâhların İşid örgütünün bölgeye geçici bir süre ile hâkim olduğu dönemde Ahmed er-Reşîdî’nin türbesinin akıbetine uğrayarak yıkıldığını ve örgütün bu bölgeden çıkarıldıktan sonra tekrar restore edildiğini biliyoruz.¹⁴² Ayrıca ya-

¹⁴¹ ez-Zibârî, *Miškâtü’-n-nûr*, 55; Ahmed Reşîdî, *Tibyânü’l-enoâr*, 45.

¹⁴² Ahmed Reşîdî’nin son dönem torunlarından Beşşar Reşîdî’den anlattıklarımızı doğrulayan fotoğraflara eriştik. Bu fotoğraflarda dergâhların eski, yıkılmış ve restore edilmiş yeni halleri bulunmaktadır.

kın zamanda vefat eden Şeyh Şaban'ın¹⁴³ dergâh faaliyetlerinde bulunmak ve müritleriyle buluşmak için Ürdün, Mısır ve Suriye gibi Arap ülkeleri yanında Hindistan'a da gittiği ifade edilmiştir.¹⁴⁴ Bu tarikat Kâdiriyye'nin kollarından olup kendine has bazı esas, rükün ve edepler belirlemiştir. Reşîdiyye tarikatı, sünnî tasavvuf anlayışını temsil eden bir çizgide devam etmiş, Kâdiriyye tarikatının sahip olduğu geleneğin müdevvimi olarak gayr-ı Müslimlere karşı nefret dilinden uzak, müsamahakâr bir duruş ortaya koymuştur. Kanaatimizce bu iki durum, Reşîdiyye'nin günümüze kadar varlığını sürdürebilmesine imkân veren en önemli saikler olmuştur.

Kaynakça

- Acem, Refik. *Mevsû'atü müstalahâti't-tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1999.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/2000.
- Akdoğan, Mesut. "Osmanlı Döneminde Irak'ta Tasavvufî Hayata Genel Bir Bakış". *Sosyan ve Beşeri Bilimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2022).1-11.
- Azamat, Nihat. "Kâdiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/131-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü (TTDS)*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

¹⁴³ 1951 yılında Kerkük'e bağlı Dakok nahiyesine bağlı "Zind benî 'iz" köyünde doğmuştur. Kur'ân eğitimini "el-Hulû" nisbesine sahip iki kardeş olan Molla Hasan ve Molla Ahmed'den aldı. Şâfiî ve Hanefî fıkhını Seyyid Muhammed er-Reşîdî'den okudu. Süleymaniye'de hizmetine girdiği Şeyh Mahmud Muhyiddin el Berzencî vasıtasıyla tasavvuf yoluna girdi. Şeyhinin vefatından sonra birkaç sūfînin meclisine iltihak etti. En son Musun'da bulunan Şeyh Alî er-Reşîdî'ye intisap etti ve ondan halifelik aldı. 2019 yılı. Sâlih Hasan er-Reyyâşî, *Behcetü'n-nâzirîn fi ahbâri'l-ulemâi's-sâlihîn* (Kerkük, Mektebetü Nevruz, 2010), 171-173.

¹⁴⁴ Bununla ilgili bilgileri şifahi olarak Beşşâr Reşîdî'den aldık. Kendisi halen Irak'taki dergahlarda hizmetlerini sürdürmektedir.

- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *Tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-'Arabîyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2009.
- Ceylânî, Muhammed Fâdıl. *Nehru'l-Kâdiriyye*. İstanbul: Ceylânî İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, 2010.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Mînşâvî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, 2004.
- Çakır, Adalet. *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü (MTTS)*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Evrâdü't-tarîkati'r-Reşîdiyyeti'l-Kâdiriyye*. b.y., ts.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. nşr. Enis Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost. *Âdâbü's-sülûk ve't-tevessülü ilâ menâzili'l-mülûk*. thk. Muhammed Gassan Nasuh. Dimeşk: Dârü's-Senâbil, 1995.
- Geylânî, Cemaletdin Fâlih. *Coğrafyeyü'l-bâzi'l-eşheb*. Fas: el-Munazzamatü'l-Mağribiyyetü li't-terbiyyeti ve's-sekâfeti ve'l-ulûm, 2014.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkadir Geylânî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Hâlidî, Seyyid Ahmed en-Nakşbendî. *Câmi'u'l-usûli't-türuki's-sûfiyye*. Beyrut: Müessesetü'l-intişârî'l-'Arabî, 1997.
- Hatîb, Muhammed Emin b. Hayrillâh. *Menhelü'l-evliyâ*. Musul: Matba'atü'l-Cumhûriyye, 1968.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988.

- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. İ'sâd Abdulhâdi Kandil. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfeti, 2007.
- İbn-i Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Masâdir, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Arabî et-Tâî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbrahim Mustafa vd.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. b.y. : Dârü'd-Da'vâ, ts.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Râğîb. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letaifü'l-a'lâm fî isârâti ehli'l-ilhâm*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- Kavak, Abdulcebbar. "Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar". *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (Haziran 2017): 15-54.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-tasavvuf*. thk. Ma'rûf Mustafa Zureyk. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Kurul. *el-Mu'cemü'l-vecîz*. Mecma'ü'l-lügati'l-Arabiyye, 2009.
- Muhammed Usman. "eş-Şeyh Ahmed Reşîdî tarikatühû ve risâletü menâkibihi". *Molla Halil es-Süirdî Hayatı Eserleri ve İlmi Kişiliği*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Şerhu menâzili's-sâirîn*. Beyrut: Kitâb-Naşirûn, 1434/2013.
- Münâvî, Muhammed Abdürrauf. *et-Tevkîf alâ mühimmâtî't-teârîf*. thk. Abdülhamid Sâalih Hemdân. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Nedvî, Abdulbari. *Tasavvuf ve Hayat*. çev. Mustafa Ateş. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996.

- Pakiş, Ömer, "Molla Halil Siirdî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/250-251. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Reşîdî, Ahmed. *Tibyânü'l-envâr*. Musul: y.y., 1422/2001.
- Reşîdî, Abdullah, *İcâzetnâme*. YE.
- Reşîdî, Ali Cevâd. *el-Envârü'l-behiyye fî tarîkati'r-Reşîdiyye*. Kerkük: y.y., 1996.
- Reşîdî, Ali Cevâd. *İcâzetnâme*. YE.
- Reşîdî, Beşşar. "eş-Şeyh Ahmed er-Reşîdî Şeyhu Molla Halil es-Si'irdî". *Molla Halil Si'irdî Hayatı Eserleri ve İlmi Kişiliği*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Reşîdî, Muhammed Mehdi Salih. *Füyûdâtü'l-kutbi's-sermedî es-Seyyid Şeyh Ahmed er-Reşîdî*. Musul: y.y., 2007.
- Reyyâşî, Salih Hasan. *Behcetü'n-nâzirîn fî ahhâri'l-ulemâi's-sâlihîn*. Kerkük: Mektebetü Nevrûz, 2010.
- Salâhî, Muhammed. *Kâmûs-ı Osmânî*. İstanbul: Mahmut Bek Matbaası, 1313.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma' fî târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*. haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Siirdî, Molla Halil. *Divânü şî'r bi'l-Kürdiyye ve'l-'Arabîyye*. drl. Tahsin İbrahim Doskî. Duhok: y.y., 2012.
- Şarkâvî, Hasan. *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*. Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezak. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kuveyt: Matba'atü Hükûme, 1415/1994.

Zeydân, Yusuf Muhammed Taha. *et-Tarîkü's-sûfi ve fîrû'ü'l-Kâdiriyyeti bi-Mısr*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1991.

Zîbârî, Hâlid. *Mişkâtü'n-nûr li şerhi'l-kalbi ve's-südûr fî menâkibi'l-batali'l-meşhûr eş-Şeyh Ahmed er-Reşidî*. YE.

Zîbârî, Muhammed Şefik. *el-Ahvâlü'd-dürriyye ve'l-ahbârü'l-miskiyye fî's-silsileti'z-Zîbâriyye*. Musul: Matbaatü Ummi'r-Rabiayn, 1935.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1279-1309

Bâ Harf-i Cerrinin Anlam Değeri -Muallakât-ı Seb'a Özelinde-
The Meaning Value of Bâ Harf-ı Cerrı -Specific to Muallakât-ı Seb'a

Nurullah ORUÇ

Dr. Öğretim Görevlisi, Atatürk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati ABD,

Dr. Instructor, Atatürk University

Faculty of Theology Arabic Language and Rhetoric

nurullah.oruc@atauni.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4487-4140

DOI: 10.47424/tasavvur.1355131

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Oruç, Nurullah. "Bâ Harf-i Cerrinin Anlam Değeri -Muallakât-ı Seb'a Özelinde-". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2022): 1279-1309.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1355131>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Arapçada hurûfu'l-me'ânî, sözün anlam ifade etmesini sağlayan en önemli etkenlerdendir. Bu harflerden biri de bâ harf-i cerridir. Aslında bu harf için benzer çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Nahiv/sentaks türündeki eserlerde harf-i cerler bahsinde, mana harflerini ele alan müstakil eserlerde ve harf-i cerleri konu edinen özgün çalışmalarda incelenmiştir. Ayrıca müstakil olarak muhtelif açılardan özgün biçimde de irdelenmiştir. Kimileri bu edatın Kur'ân-ı Kerim'in bazı sûrelerinde kullanım biçimlerine yer verirken, bazıları kullanıldığı belirli manalar açısından işlemiştir. Ancak Arap dilinde son derece önem arz eden ve Klasik Arapça metinlerin bir türü olan Cahiliye şiirlerindeki mana harfleri uygulamalı ve şiir örnekli şekilde yapılan çalışmalara az rastlanır. Bu araştırma, birçok mana ve görevde kullanılan ve Arap dili ve edebiyatı tarihinin ilk döneminden günümüze kadar telif edilen eserlerin hemen hemen tamamında istişhat edilen Câhiliye şiiri bazında özgün bir çalışması yapılmayan bâ edatını konu edinir. Çalışmamızda, bâ harfinin Cahiliye devrine ait muallaka şiirlerindeki yeri ve kullanım şekli üzerinde durulmuştur. Araştırmanın hedefinde, şiirlerde bulunan bâ, daha çok hangi anlamda kullanılmış? Ağırlıkta hangi muallakada yer almış? Hakiki ile mecazî anlamıyla birlikte aynı anda kullanıldığı şiir var mı? Diğer klasik metinlerde olduğu gibi harfin, ifadelere yansıttığı anlamların tamamı şiirlerde var mı? gibi sorulara yanıt bulmaktır. İki bölümden oluşan bu çalışmada, birinci kısımda muallaka şiirlerinin genel özellikleri ve müellifleri hakkında kısa bilgilendirme yapılmıştır. İkinci kısımda ise bu harfin şiirlerde kullanım biçimlerine yer verilmiştir. Anlama etkisi olduğundan yeri geldiğinde bâ edatının gramer yönü de tetkik edilmiştir. Şiirlerde kullanılan bu edat incelenirken, kullanıldığı beyitlerin şerhlerin yanında ilgili beytin metnine bütüncül bakarak ve bu harfin gramer yönünü de dikkate alarak bir sonuç elde edilmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili yapılan ilk tetkikte bütün muallaka şiirlerinde yer alan bâ harf-i cerrinin muhtelif manalarda kullanıldığı mülahaza edilmiştir. Muallaka şiirlerinde bâ harf-i cerrinin en çok kullanıldığı anlam ise zarf-ı mekân manasıdır. Bu durum, muallakalarda sıkça rastlanan ve bâ harf-i cerrinin siyakında kullanılan yer isimlerinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu harfin kullanıldığı asıl anlam ilsâktır. Muallaka şiirlerinde birçok mecazi anlamda kullanılan bu edat, genel itibarıyla bu anlamlarla birlikte asıl manasını da yansıttığı gö-

rülmektedir. Bu nedenle zaman zaman bir mana harfinin aynı anda hem asıl hem tali anlamıyla kullanılabileceği anlaşılmaktadır. Bâ harf-i cerri muallaka şiirinde çeşitli anlamlarıyla toplamda iki yüz kırk üç yerde kullanıldığı görülmür. Birçok mana ifade eden bu harf, muallaka şiirinde *ilsâk, ta'diye, isti'âne, sebeb, musâhaba, zarf, bedel, mukâbele, mücâveze, isti'lâ', tab'ûd, kasem ve te'kit* olmak üzere toplamda on üç manada kullanılmıştır. Bâ harf-i cerrinin en çok kullanıldığı muallaka ise, Tarafe b. el-Abd'in muallakasıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Bâ harf-i cerri, Hurûfu'l-me'ânî, Muallakât, Câhiliye şiiri.

Abstract

In Arabic, hurûf al-ma'ânî (meaning letters) are of the most remarkable factors making the words make sense. One of these letters is harf al-jarr ba. Actually, it is seen that similar studies were conducted for this letter. It has been analysed under the hurûf al-jarr chapters in naḥw/syntax books, in separate works addressing meaning letters and in original studies related to hurûf al-jarr. Additionally, it was specifically scrutinized from various aspects in an original way. While some gave place to the forms it was used in certain surahs of Qur'an, others analysed it in terms of certain meanings it conveyed. However, there are few studies applying the meaning letters and presenting poetry examples from the jāhiliyyah poems, which are extremely important in Arabic language and a type of Classical Arabic texts. This study addresses the ba preposition, used with many meanings and functions, about which there were no original studies on the basis of jāhiliyyah poetry which has been exemplified in almost all of the works written in the period beginning from the earliest times of Arabic language and literature to this time. This study analyses the place and style of use for the letter ba in mu'allaqât poems written in jāhiliyyah. The aim of this study is to find answers for questions such as: "Being used in poems, which meaning is conveyed more often with ba? In which mu'allaqât poem was it used more? Are there any poems in which it is used with its literal and figurative meanings simultaneously? Do the poems include all of the meanings this letter adds to expressions like in the classical texts?". Consisting of two chapters, this study presents brief information regarding the general characteristics of the mu'allaqât poems and their poets in

the first chapter. In the second chapter, the forms this letter is used in poetry are presented. Since it influences meaning, the grammatical aspect of the ba preposition is also analysed when necessary. While this preposition used in poetry is examined, by considering the elucidation of the couplets it was used, the holistic text in which the couplet appeared and the grammatical aspect of this letter, we tried to make a conclusion. In the preliminary analysis about the subject, it was considered that harf al-jarr ba taking place in all mu'allaqât poems was used with various meanings. In the mu'allaqât poems, the most common meaning which harf al-jarr ba conveys is as adverb of place. It is thought that, this stems from the names of places which are frequently seen in mu'allaqât poems and for the expression style of harf al-jarr ba. The real meaning with which this letter is used is addition. Being used with numerous figurative meanings, this preposition is seen to reflect its literal meaning as well as these ones. For this reason, it can be understood how a meaning letter can be used both in its literal meaning and the secondary/figurative meaning. It is understood that harf al-jarr ba was used for a total of two hundred and forty-three times in mu'allaqât poems with its various meanings. With its many meanings, this letter was used with thirteen different meanings in mu'allaqât poems with meanings such as addition, causative, referencing, giving reason, conversation, adverb, valuing, reciprocation, responding, escalation, indefinite, oath and reduplication. The mu'allaqâ in which harf al-jarr ba was used the most is that of ʿArāfa b. al-ʿAbd's.

Keywords: Arabic Language, Harf al-jarr ba, Hurūf al-ma'ānī, Mu'allaqât, jāhiliyyah poetry.

Giriş

Arap dili, pek kadim ve kelime dağarcığı bakımından zengin diller arasında yer alır.¹ Bu dilin kültür ve felsefesini anlamak ise bunun için vazedilen dilbilgisi kurallarının yanında edebî ve belâğî yönünden tam anlamıyla vakıf olabilmekle mümkündür. Söz konusu kurallardan biri şüphesiz ki Arap gra-

¹ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyâti ve inşâi luğati'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2013), 265.

merinde geniş bir yer tutan ve bu alanda hakkında onlarca eserler ortaya koyulan hurûfu'l-me'ânî (mana harfleri)dir. Bu harflerin her biri, tek başına hiç bir mana ifade etmeyip ancak cümle içerisinde mana kazanan, ya da cümleyle anlam yükleyen edatlardır. Cümleleri oluşturan bu harflerin her birinin asıl anlamına ilaveten tali anlamı da bulunmaktadır. Birden fazla mana ifade eden bir harfin, cümledeki yeri ve siyak-sibakına bağlı olarak manaya farklı yansımaktadır.² Hur'uf-u me'ânîden biri de bu çalışmaya konu olan bâ harfidir. Diğer mana harflerinde olduğu gibi bâ harfi için de cümle içerisindeki pozisyonuna göre çeşitli görev ve manalar atfedilmiştir. Arap dilbilimcileri, bu konuda bazen görüş birliğinde iken bazı yerlerde görüş ayrılığına düşmüşlerdir.³

Genelde bâ harf-i cerrîyle ilgili araştırmalar yapılmışsa da özel anlamda Arap dili ve edebiyatında önemli yer tutan Cahiliyye şiiri bağlamında bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu sahada yapılan ve ulaşılabildiğimiz benzer çalışmalar makale türden olup şunlardır:

- M. Muzaffef Abd Rûmî'nin 2009'da yayımlanan *Me'ânî'l-Bâ fî Sûrati'l-Bakara* adlı araştırma makalesi.

- Munshid Fâleh Wâdî'nin 2016'da yayımlanan *Bâ'nın Arap Dilindeki Anlamları ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı* adlı araştırma makalesi.

- Ahmed Sabrî Abdulmunim'in 2016'da yayımlanan *Eseru'l-İhtilâfi fî Harfi'l-Bâ fî'htilâfi'l-Fukahâ* adlı araştırma makalesi.

- Halil İbrahim Mudhî'nin 2017'de yayımlanan *Eseru Harfi'l-Bâ fî Ba'dî'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye* adlı araştırma makalesi.

- Rabia Abdusselam Muhammed Hendar'ın 2018'da yayımlanan *Harfu'l-cerr (el-Bâ) Beyne's-Siyâkâti'l-Kur'âniyye ve'd-Delâleti'l-Mu'cemiyye* adlı araştırma makalesi.

² Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Abdinnur el-Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Ḥarrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 97-104. Ayrıca bk. Yusuf Akçakoca, *Arap dili sözdiziminin anlambilim boyutu -Cümle öğeleri, kurgusu ve anlam-* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 193-194.

³ Geniş bilgi için bk. Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 220-228.

- Nibrâs Hamîd İbrahim'in 2019'da yayımlanan *Me'ânî Harfeyi'l-Cerr el-Bâ ve Min fî Sûreti'l-Enfâl* adlı araştırma makalesi.

- İbrahim Kocabıyık ve Pınar Akgül'ün 2020'de yayımlanan *Arap Dilinde Bâ-i Sebebiyye ve Anlamları* adlı araştırma makaleleri.

- Fehd b. Süleyman'ın 2020'de yayımlanan *Delâletü'l-Bâ 'ala't-Tab'îz fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı araştırma makalesi.

- Muhammed Kâmil Şihâb'ın 2022'de yayımlanan *Harfu'l-Bâ ve Eseruhû fî'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye* adlı araştırma makalesi.

- Muhammed İkbâl'in 2022'de yayımlanan *Me'ânî Harfi'l-Bâ 'inde'n-Nahviyyîn ve'l-Usûliyyîn* adlı araştırma makalesi.

Yukarıda anılan çalışmalarda olduğu gibi bâ harf-i cerriyile ilgili yapılan müstakil çalışmalar genelde Kur'ân-ı Kerîm ve Fıkıh Usûlü bağlamında yapıldığı mülahaza edilirken, bazen de bu harf, kullanıldığı belirli mana yönünden ele alındığı gözlemlenmektedir. Bununla ilgili şiir bazında yapılan bir çalışma ise görülmemektedir.

Çalışmamızda, Araplar nezdinde önemli bir yer tutan ve panayırlarda düzenlenen şiir yarışmaları sonucunda en çok beğeni aldığı için Kâbe'nin duvarında asıldığı rivayet edilen el-muallakât⁴ adlı şiirlerdeki bâ harf-i cerrinin lafza kattığı mana açısından değerlendirilmesi yapılmış ve bu konudaki ihtilaflar tartışılmıştır. İki kısma ayırdığımız bu çalışmanın ilkinde muallaka şiirleri ve müellifleri hakkında öz bilgi verilmiştir. İkincisinde ise bâ edatının kullanıldığı şiirlerden örnekler sunarak edatın anlam inceliklerine temas edilmiş ve bu konuda ileri sürülen muhtelif görüşler değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın sınırını aşacağından, bâ harfinin kullanıldığı her bir mana için sadece birer veya ikişer örnek beyitler verilmiştir.

1. Muallaka Şiirleri ve Müellifleri

Câhiliye dönemi Arap şairleri, sayılamayacak kadar çoktur. Bunların bir kısmı deha olması, şiirlerinin çokça rivayet edilmiş olması veya İslam döne-

⁴ Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308.

mine yakın bir dönemde yaşamış olması sebebiyle şöhret bulmuş; isimleri ve şiirleri günümüze kadar intikal etmiştir.⁵ Arap toplumu nezdinde önemli bir yer tutan bir kısım şairler tarafından yazılan ve Arap halkının çokça beğendiği şiirler, ilgi çektiği için Kâbe'nin duvarına asılırdı. Bu eylemden ötürü de şiirlerine, asılan anlamına gelen muallakât adı verilmekteydi.⁶ *es-seb'u't-tivâl*, *el-müzehhebât*, *es-sumût*, *el-meşhûrat* ve *es-seb'iyât*⁷ gibi farklı isimlerle de anılagelen muallaka şiirleri, Câhiliye dönemi Arap yarımadasının çevrelerinde başta Ukâz olmak üzere türlü panayırların kurulduğu ve burada tertip edilen şiir yarışmalarının sonucunda seçilip Kâbe duvarına asıldığı nakledilir.⁸ Daha çok bu isimle tanınması da muhtemelen bu sebepten ötürüdür. Kâbe'nin duvarına ilk asılan muallaka ise İmruülkays b. Hucr'ın muallakası olduğu rivayet edilir.⁹ Muallaka şiirlerini derleyen, tahkik, şerh ya da irab edenlerin eserlerinde İmruulkays'ın muallakasıyla başlanması da büyük ihtimal buna dayanır.

Kaynaklarda her ne kadar bu şiirlerin Kâbe duvarlarında asıldığı bilgisi nakledilse de bu konu hakkında görüş farklılığı söz konusudur. Çalışmamızın asıl konusunun kapsamının dışında olduğundan bu ihtilaflara yer verilmemiştir.¹⁰ İmruülkays b. Hucr (öl. 540), Tarafe b. el-Abd (öl. 564), Hâris b. Hillize, (öl. 570), Amr b. Külsûm (öl. 584), Züheyr b. Ebû Sülmâ (öl. 609), Antere b. Şeddâd (öl. 614) ve Lebîd b. Rebîa (öl. 660), muallaka şiirlerinin müellifleri-

⁵ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-'edeb fi edebiyâtı ve inşâi luğati'l-Arab*, 278.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 6/404; Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhü'l-Kaşâidi's-seb'î't-tivâl*, thk. Abdusselâm b. Hârûn (Dimaşk: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 11; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. eş-Şirbînî Şerîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 4/198.

⁸ Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308-309.

⁹ Enbârî, *Şerhü'l-Kaşâidi's-seb'î't-tivâl*, 12.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Enbârî, *Şerhü'l-Kaşâidi's-seb'î't-tivâl*, 11-12; Nâsiruddîn el-Esed, *Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî ve kıymetühe't-Târihiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988), 169; Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308-309.

dir.¹¹ Kimileri muallaka şairlerini sekiz, dokuz ve ona kadar çıkarıp farklı isimler zikretmektedirler.¹² Meşhûr olan ise isimlerini saydığımız yedi müellif olduğundan çalışmamızda bu isimlere ait muallaka şiirlerinden örnekler verilmiştir. Çalışmamızda, bâ harf-i cerri anlam yönünden analiz edildiği için muallaka şiirleriyle ilgili bu kadar bilgiyle yetindik.

2. Muallaka Şiirinde "Bâ" Edatının İşlevi

Arapça'da bâ harf-i cerri, mana harfi olarak, yalnızca isimle birlikte kullanılıp bu ismi daima mecrûr yapar.¹³ Muallakalarda muhtelif manalarıyla iki yüz kırk üç yerde geçen bu edat, *ilsâk, ta'diye, isti'âne, sebeb, musâhaba, zarf, bedel, mukâbele, mücâveze, isti'lâ', tab'îd, kasem, gaye* ve *te'kit* olmak üzere on dört manada kullanılır.¹⁴ Görüldüğü kadarıyla muallaka şiirlerinde gaye anlamı haricinde bütün manalarda kullanılmıştır. En çok *zarf-ı mekân* konumunda kullanılması dikkati çekmektedir. Neticede muallaka şiirlerinde yer isimlerine çokça rastlanmaktadır. Bâ harfinin en çok kullanıldığı muallaka ise Tarafe b. el-Abd'in muallakasıdır. Muallaka şiirlerinde bâ harfi, bazen iki mana ihtimalini taşıırken, bazı yerlerde hangi manada kullanıldığı ihtilaflıdır. Bu ihtilaflar ilgili yerlerde tartışılmıştır.

Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve bazı dil alimleri, bâ harfinin asıl olarak *ilsâk* manasında kullanıldığını, diğer manalar ise bu asıl manaya ilaveten yan anlam olarak değerlendirilebileceğini ileri sürerler. Buna göre her bâ harfinde zımnen *ilsâk* manası bulunmaktadır. Dilbilimcilerin kahir ekseriyeti ise bâ harfinin, yerine göre müstakil olarak ayrı ayrı manalarda kullanıldığını görüşündedirler. Binaenaleyh bu edat, cümledeki konuma bağlı olarak ilgili manada kullanılır ve iddia edildiği şekilde aynı anda iki manada kullanılmamak-

¹¹ İbn Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4/199-200.

¹² Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308-309.

¹³ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 2014), 220.

¹⁴ Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî* thk. Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdîl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 36-48; Ebû Muhammed Abdullâh Cemâluddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, thk. Mâzin el-Mubârek ve Muhammed Ali Hamdullâh (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1964), 1/169-176.

tadır.¹⁵ Netice olarak her iki görüşten de bâ edatının cümledeki fonksiyonuna göre muhtelif manalarda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2.1. İlsâk Anlamında Kullanılan Bâ Harf-İ Cerri

İlsâk, *bitişmek*, *yapışmak*, *asılmak* bir *şeye tutunmak* gibi manalara gelir. Bu anlamda kullanılan bâ edatına da *bâu'l-ilsâk* denilmektedir. Zira bu pozisyon-daki harf, anlam itibariyle kendisinden öncekiyle sonraki arasında bir köprü vazifesi görmektedir.¹⁶ Mesela *أَمْسَكْتُ بِيدِكَ* *Senin elinden tuttum* cümlesindeki bâ, kendinden önce gelen *أَمْسَكْتُ* (tutma) fiilini, kendinden sonra gelen *يد* (el) ismine bağlamaktadır. Buradaki bağlantı gerçek ve somut manada olduğu için buna lafzî *ilsâk* denmektedir. *آمَنْتُ بِاللَّهِ* *Allah'a iman ettim*. Misalindeki bâ harfi ise kendinden önce gelen *آمَرَ* (inanma) fiilini, kendinden sonra gelen *الله* celâle ismiyle mana bakımından ilişkilendirdiğinden dolayı buradaki *ilsâk* manevî *ilsâktir*. Her iki misalden de anlaşıldığı gibi lafzî ve manevî olmak üzere iki tür *ilsâk* söz konusudur.¹⁷ Bâ harf-i cerri, muallaka şiirlerin farklı yerlerinde toplamda on bir yerde *ilsâk* anlamında kullanıldığı görülmüştür.¹⁸ En çok ise Hâris b. Hillize'nin (öl. 570 [?]) muallakasında olmak üzere üç yerde kullanılmıştır.¹⁹ Salt *ilsâk* için kullanılan bâ harfinin muallakalarda en çok lafzî *ilsâk* manasında kullanıldığı görülmüştür.²⁰ Dört yerde ise manevî *ilsâk* ifade etmektedir.²¹ Bâ edatının muallakalarda *ilsâk* manasında kullanıldığı şiirlerden bazıları şöyledir:

فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَانَتْ نُجُومُهُ بِأَمْزاسِ كَتَانٍ إِلَى صَمِّ جَنْدَلٍ

¹⁵ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 221; Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 36.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/77-78.

¹⁷ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 221.

¹⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 24, 31, 43, 72, 87, 103, 105, 120, 133, 135 ve 142.

¹⁹ Ebû Ubeyde (Ebû'z-Zalîm) el-Hâris b. Hillize b. Mekrûh el-Yeşkürî el-Bekrî, *Dîvânu Hâris b. Hillize el-Yeşkürî*, thk. Mervân el-'Atîyye (Dimaşk: Dâru'l-Hicre, 1994), 80, 83, 97.

²⁰ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 24, 31, 43, 87, 105, 120, 142.

²¹ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 72, 103, 133, 135.

*Ne geceymişsin be! Yıldızları adeta sert kayalara doğru uzanan keten iplere asılmış bir gecesin.*²²

Gecenin çok uzun olduğu vurgulanan bu beyitte, بِأَمْزَاسِ kelimesinin başında yer alan bâ edatı ilsâk anlamını ifade etmektedir. Zira kendisinden önce gelen "نُجُومُ yıldızlar" kelimesini, kendinden sonra gelen "أَمْزَاسِ yıldızlar" kelimesine bağlamıştır. Yani burada yıldızların iplerle iltisâk halinde olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca buradaki ifade, mecaz anlamda kullanılarak benzetme yapılsa da bu benzetme somutlaştırıldığı için buradaki iltisâk hakiki, yani lafzî ilsâktır. Çünkü yıldız da ip de görülebilen ve duyularla algılanan varlıklardır.

وَإِنْ غَدًا وَإِنَّ الْيَوْمَ زَهْنٌ وَبَعْدَ غَدٍ بِمَا لَا تَعْلَمِينَا

*Kuşkusuz ki, bugün, yarın ve hatta ertesi gün, senin tahmin edemeyeceğin sürpriz hadiselerle doludur.*²³

Günlerin gelecekte bilinmeyen olaylarla karşı karşıya kalındığı ve bunlardan sıyrılamayacağı ifade edildiği bu beyitteki بِمَا ifadesinin başında yer alan bâ edatı ilsâk manasındadır. Zira bâ harfi, kendisinden önce gelen "غَدًا yarın", "الْيَوْمَ bugün" ve "بَعْدَ غَدٍ ertesi gün", sözcüklerini, kendinden sonra gelen "تَعْلَمِينَا bilmediğin şey" ifadesine bağlamıştır. Burada günlerin, bilinemez hadiselerin ayrılmaz bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere buradaki ilsâk soyut anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bâ harf-i cerrinin yansıttığı ilsâk anlamı manevî ilsâktır.

2.2. Ta'diye Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Bir eylemin bir kişiden başka bir kimseye sirayet edip geçmesine *ta'diye* adı verilmektedir.²⁴ Bu anlamda kullanılan bâ harfine ise *bâ'u't-ta'diye* denilir.

²² Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (Dımaşk: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 19.

²³ Ebü'l-Esved Amr b. Külsûm b. Mâlik, *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*, thk. Eymen Meydân (Cidde: en-Nâdi el-Edebi's-Sakâfi, 1992), 312.

²⁴ Ebü'l-Abbâs Hafîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Mişbâhu'l-munîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Eymen 'Abdurrezâk eş-Şevvâ (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ', 2016), 400.

Nitekim bu konumdaki bâ, kendisinden önceki eylemi sonraki kısmına geçişli kılmaktadır. Bir başka deyişle; bir fiil, geçişsiz fiil ise ta'diye bâsı yardımıyla geçişli bir fiile dönüşmektedir.²⁵ Mesela "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" Allah onların ışığını giderdi (söndürdü)"²⁶ ayetindeki ذَهَبَ (gitti) fiili, geçişsiz bir fiil iken bâ harfi onu geçişli hale getirmiştir. Bu nedenle bâ edatıyla birlikte bu fiile mana verilirken gitti değil, giderdi anlamı verilir.

Muallakalarda toplamda on üç yerde ta'diye anlamında kullanılmış olan bâ,²⁷ en çok İmruulkays'ın muallakasında görülmektedir.²⁸ Amr b. Külsûm ve Antere b. Şeddâd'ın muallakalarında ise bu manada kullanılmadığı mülahaza edilir. Muallaka şairlerinden İmruulkays'ın aşağıdaki beytinde yer alan bâ edatı ta'diye anlamında kullanılmıştır:

خَرَجْتُ بِهَا أَتَيْتُ وَرَاءَنَا عَلَى أَثَرِنَا دَنَا مَرِطَ مُرَحَلٍ

*Onu hareminden alıp birlikte yola koyulduk. O, ikimizin de izini kaybettirmek için oymalarla süslü eteğiyle arkamızı silip süpürüyordu.*²⁹

Bu beyitte kullanılan bâ harf-i cerri, kimi şârih ve muhakkike göre ta'diye içindir.³⁰ Beyitte yer alan خَرَجَ fiili esasen geçişsiz bir fiildir. Ancak burada geçiş için kullanılan bâ harfi aracılığıyla bu fiil geçişli olmuştur. Buna göre buradaki خَرَجَ fiiline çıktı değil, çıkardı manasını vermek uygun düşmektedir. Kimileri de bu beyitteki بِهَا خَرَجْتُ kısmını "Onunla baş başa kalmak için evden çıktım" şeklinde anlam vermişlerdir.³¹ Binaenaleyh bu konumdaki bâ, beraberlik manasındadır. Beytin siyak-sibakına bakıldığında birinci görüşün daha isabetli ol-

²⁵ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 221. Ayrıca harf-i cerrin müte'addilik yönüyle ilgili için bk. Yakup Kızılkaya, "Harf-i Cerle Müte'addilik Bağlamında Fiil-harf-i Cer İlişkinin Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi*, 81 (2020), 518.

²⁶ Bakara, 2/17.

²⁷ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 10, 16, 23, 27, 39, 46, 58, 64, 99, 132, 133.

²⁸ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 10, 16, 23, 27.

²⁹ İmruülkays, *Dîvânü İmruülkays*, 14.

³⁰ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 16.

³¹ İmruülkays, *Dîvânü İmruülkays*, 14.

duğu görülür. Çünkü beytin hemen öncesinde haremde ve perdeden söz edildiği görülmektedir. Ayrıca söz konusu ifadenin yer aldığı bu beytin devamında yolculuk halinden bahsedilmektedir.³² Oysaki "baş başa kalmak" ifadesinin yolda geçenler için kullanılması pek uygun düşmez. Sonuçta yol iki kişi için tahsis edilmiş bir yer değildir. Bir önceki iki beyit dikkate alınmadığı takdirde ikinci manayı da vermek mümkündür. Bunun yanı sıra bu beyit, diğer beyitlerden bağımsız olarak değerlendirildiğinde söz konusu ifadenin, "Onunla beraber çıktım" şeklinde de yorumlanması mümkündür. Yani bu durumda bâ harfine yine beraberlik manası verilir. Netice itibariyle bâ harfinin, cümledeki yeri ve sözün akışına göre farklı manalara tevil edilebilir. Fakat bir metnin sahih biçimde anlaşılması ve maksadın hasıl olabilmesi için söz konusu metne bütüncül bakılması büyük önem arz eder. Bu zaviyeden bakıldığında beyitte yer alan bâ edatının ta'diye anlamında kullanıldığı ağır bastığı görülmektedir. Ayrıca dikkatle incelendiğinde gerek ta'diye ve gerekse beraberlik anlamındaki bâ'nın, dolaylı olarak ilsâk manasını da çağrıştırdığı mülahaza edilir. Zira bir eylemin, birinden diğerine geçmesi ya da bir kimsenin başkasıyla bir arada olması aynı zamanda onunla iltisak halinde olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu durum, Sibeveyhî'nin, bâ harfinin asıl itibariyle ilsâk ifade ettiği görüşünün kıymetli olduğunun en bariz göstergesidir.

2.3. İsti'âne Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

İsti'âne, medet ummak, yardım dilemek gibi anlamlara gelir.³³ Bu manada kullanılan bâ harf-i cerrine ise *bâu'l-isti'âne* adı verilmiştir. Örneğin "كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ" Kalemle yazdım"³⁴ misalindeki كَتَبَ (yazma) eylemi, kalem yardımıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla fiil ile fiile vesile olan kalem arasında yer alan bâ edatı isti'âne anlamında kullanılmıştır. Bâ edatının olmaması halinde ise mana "kalemle yazdım" şeklini alır ve maksat hasıl olmaz. Aynı şekilde bu konumdaki bâ harfinin ta'diye/geçiş manasında kullanılması da uygun düşmemektedir. Çünkü buradaki fiil, zaten geçişli bir fiildir. Dolayısıyla onu geçişli kılacak bir

³² İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays*,14.

³³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh tâcu'l-luğati ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, 1990), 2169.

³⁴ Mâlekî, *Rasfu'l-mebâni fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 221.

vasıtaya ihtiyacı bulunmamaktadır. Şu var ki: Kalem ile yazma eylemi arasında anlam yönünden ilişki olduğundan bunların ikisi birbirleriyle bir nevi iltisak halindedir. Binaenaleyh, buradaki bâ harfi aynı zamanda ilsâk manasını da yansıttığı aşıkardır. Bu da gösteriyor ki; bir mana harfi aynı anda hem asıl hem yan anlamıyla birlikte kullanılabilir iken, iki veya daha fazla yan anlamlarıyla kullanılamamaktadır. Fakat metnin siyak-sibakı veya birlikte kullanıldığı fiile bağlı olarak muhtemel iki yan anlamdan birinin verilmesi de olanaksız değildir. İsti'âne manasındaki bâ harfi, muallakaların tümünde olmak üzere toplamda elli altı yerde kullanılmıştır.³⁵ Bu harfin en çok kullanıldığı muallaka ise Tarafe b. el-Abd'in muallakasıdır.³⁶ Mesela Tarafe b. el-Abd'in şu beyindeki bâ harf-i cerri isti'âne manasını yansıtmaktadır:

وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي وَأَمُّنِي

*Kuşkusuz ki dertlendiğimde gece gündüz durmak bilmeyen hızlı bir deveye bine- rek sıkıntılarımı bir kena bırakırım.*³⁷

Bu beyitte عَوْجَاء (hızlı koşan deve) kelimesinin başındaki bâ harfi, isti'âne içindir. Şair, burada canı sıkılıp kederlendiğinde, deveye binmek suretiyle sıkıntısını giderip, stresini üstünden atacağını dile getirmektedir. Dolayısıyla hızlı deve manasında kullanılan عَوْجَاء kelimesine bitişen bâ harfinin de isti'âne manasında kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, buradaki bâ harfinin dolaylı olarak ilsâk manasında da kullanıldığını ortaya çıkarmaktadır. Ancak dikkatle bakıldığında buradaki bâ edatının ağırlıkta isti'âne manasını yansıttığı anlaşılmaktadır. Yani buradaki bâ harfi için isti'âne anlamı ön planda olmakla beraber zımnen ilsâk manası da söz konusudur.

2.4. Musâhabe Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

³⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 13, 14, 18, 20, 28, 34, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 52, 54, 67, 68, 71, 74, 75, 76, 85, 93, 94, 97, 107, 108, 109, 111, 118, 121, 124, 126, 129, 130, 132, 133, 139.

³⁶ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 52, 54.

³⁷ Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî, *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, şrh. el-A'lem eş-Şentemrî, thk. Duriyye el-Hafîb - Lütfî es-Sakkâl (Beyrut: el-Muessese'l-'Arabiyye, 2000), 28.

Musâhabe, eşlik etmek, beraber olmak, arkadaş olmak, bağlı olmak gibi anlamlar ifade eder.³⁸ Beraberlik manasında kullanılan bâ harfine de *bâu'l-musâhabe* adı verilir.³⁹ Beraberlik denildiğinde yan yana olma manasını akla getirmektedir. Dolayısıyla musâhabe için kullanılan bâ harfinde, aynı zamanda ilsâk manasının da bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu iltisâk, hakiki anlamdaki iltisâk olmayıp mecazendir. Mesela جَنَّتٍ مُّجْتَمِدٍ *Muhammet'le geldim* denildiğinde buradaki beraberlik, hakiki/fiziki manada iltisâk etmek (yapışmak) suretiyle gerçekleştiği anlaşılmamalıdır. Sonuç olarak bu konumdaki bâ harfi, her ne kadar ilsâk manasını çağırırsa da bulunduğu cümleye daha ziyade musâhabe manasını yansıtmaktadır. Bu pozisyonda yer alan bâ harfi zarf edatlarından (مع /beraber) yerine kullanılır. Yani bir cümlede bâ harfinin yerine مع edatı kullanıldığında mana değişmiyorsa bu bâ musâhaba anlamını ifade eder.⁴⁰ Ayrıca musâhabe için kullanılan bu harf, vaziyet de bildirmektedir. Bu nedenle de birçok Arap dilbilimcisi, bu işlevdeki bâ için bâu'l-hâl ismini kullanmayı tercih etmiştir.⁴¹ Örneğin: " يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ " Ey Nûh, gemiden sağ salim olarak/selametle in."⁴² Dikkat edilirse bu ayette, mana açısından bir hâlele getirmediği için bâ harfine her iki manayı da yüklemek mümkündür. Çünkü her ikisi de birbirine yakın anlamları yansıtmaktadırlar. Bâ harf-i cerri muallaka şiirlerinde otuz iki yerde bu anlamda kullanılmıştır.⁴³ En çok ise Amr b. Kûlsûm'un muallakasında dokuz yerde geçmektedir.⁴⁴ Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın şu beytinde bâ edatı musâhabe için kullanılmıştır:

فَتَعَزَّكُمْ عَزَّكَ الرَّحَى يَبْفَالِهَا وَتَلْفَحُ كِشَافًا مُّمُّ تَنْتَجُ فُتْنَتِيمُ

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/278; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 728.

³⁹ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 222.

⁴⁰ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 222.

⁴¹ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 40.

⁴² Hûd, 11/48.

⁴³ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 22, 33, 41, 51, 55, 58, 59, 60, 61, 70, 71, 73, 75, 94, 101, 104, 109, 112, 114, 124, 127, 128, 129, 138, 139, 140, 141, 142.

⁴⁴ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 101, 104, 109, 112, 114.

(Bu savaş), unluğuyula tahılı öğüten değirmen gibi sizi ezer geçer; bu savaş yılda iki kez gebe bırakır, sonra her seferinde ikiz ikiz doğurur.⁴⁵

Savaşın vahametinin gözler önüne serildiği ve tehditlerin savurulduğu bu beyitte, bir yandan savaşın şiddeti değirmene benzetilirken, diğer yandan bu savaşın tıpkı ikiz ikiz doğuran devenin yavruları gibi türeyip defalarca tekrarlandığı vurgusu yapılmaktadır. Beyitte geçen "بِنِهَا" kısmına ise unluğuyula birlikte demektir. Bu mananın oluşmasına etki eden faktör ise kelimenin başında yer alan bâ harfinin kendisidir.⁴⁶ Buna göre buradaki bâ harfi, beraberlik manasında kullanıldığı gibi hal, vaziyet de bildirmektedir. Bu iki anlam birbirine yakın olduğu için her iki şekilde de mana vermek mümkündür. Öte yandan beraberlik manasında dolaylı olarak iltisâk manasının da olduğu; fakat daha çok vaziyet ve beraberlik olarak manaya yansıdığı görülmektedir. Sonuçta bâ harfi, birbirine yakın bu iki mananın yanında dolaylı olarak ilsâk anlamını da yansıtmaktadır. Bu pencereden bakıldığında bâ harfinin çok yönlü olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.5. Zarf Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

"بِنِ" edatının yerine kullanılabilen bâ harf-i cerri, zarf anlamını içermektedir. Bu konumdaki bâ harfine *bâu'z-zarfıyye* denilmektedir. Bu zarf da mekân ve zaman olarak iki kısımdır.⁴⁷ "سَافَرْتُ بِاللَّيْلِ" geceleyin yolculuk ettim" misalinde olduğu gibi. Buradaki bâ harf-i cerrinin yerine بِنِ harf-i cerrinin kullanılması halinde anlam aynıdır. Dolayısıyla bu konumdaki bâ, zarf bildirir. Ayrıca اللّيل kelimesi, gece manasına geldiği için bâ harfinin ifade ettiği zarf da zaman zarfıdır. "أَدْرُسُ بِالْجَامِعَةِ" Üniversitede okumaktayım" cümlesindeki bâ da bir önceki misalde olduğu gibi zarf ifade eder. Ancak buradaki zarf mekân zarfıdır. Zira bâ harfinin bittiği الجامعة "üniversite" kelimesi bir mekân ismidir. Bâ harfi muallakalarda en çok zarf görevinde kullanılmakta olup toplamda altmış dört

⁴⁵ Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ' (Beirut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.), 71; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 70.

⁴⁶ Züheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, 71; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 70.

⁴⁷ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 40.

verde geçmektedir.⁴⁸ Bâ edatının bu görevde en sık kullanıldığı muallaka ise Antere b. Şeddâd'ın muallakasıdır.⁴⁹ Muallakalarda zarf-ı mekân ile zarf-ı zaman anlamında kullanılan bâ harfi, daha çok zarf-ı mekân fonksiyonunda olduğu görülmektedir. Misal:

بَاكَرْتُ حَاجَتَهَا الدَّجَاجِ بِسُحْرَةٍ لِأَعْلَى مِنْهَا حِينَ هَبَّ نِيَامُهَا

*Seher vaktinde, insanlar uyandıığında, şarabımı aralıksızca yudumlamak üzere horozun ötüşünden önce erkenden uyandım.*⁵⁰

Muallaka şairlerinde Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî'ye ait bu beyitte geçen "سُحْرَةٍ seher vakti" kelimesinin başındaki bâ harfi, zarf anlamındadır. Çünkü yerine بِي edatı kullanılabilen harfler, zarf görevindedirler. Nitekim بِي edatının asıl görevi zarftır.⁵¹ Buradaki zarf ise zarf-ı zamandır. Neticede bâ harfi, seher vakti anlamına gelen ve zaman ifade eden سُحْرَةٍ kelimesiyle birlikte kullanılmıştır.

Muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd el-Absî'nin şu beytinde bâ harfi zarf-ı mekân anlamında kullanılmıştır:

حَلَّتْ بِأَرْضِ الرَّائِرِينَ فَأَصْبَحْتُ عَسِيرًا عَلَيَّ طِلَابُكَ ابْنَةَ مَخْرَمٍ

*(Sevgili), düşman diyarını mesken tuttu. Ey Mahrem'in kızı! Artık seni istemek güç oldu bana.*⁵²

Bu şiirde yer alan "أَرْضِ yer/diyar/toprak" kelimesinin başına bitişen bâ harfi yerine فِي أَرْضِ şeklinde بِي edatının kullanılması mümkündür. Dolayısıyla

⁴⁸ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 5, 7, 8, 21, 24, 27, 34, 35, 38, 39, 40, 43, 46, 47, 53, 62, 63, 77, 79, 81, 83, 85, 90, 95, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 111, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 131, 132, 134, 137, 142, 143.

⁴⁹ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 126.

⁵⁰ Ebû Akil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî, *Dîvânu Lebîd b. Rabî'a*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.), 150; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 95.

⁵¹ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 250.

⁵² Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *Dîvânu Antere*, thk. Muhammed Sa'îd Mevlevî (Kahire: el-Mektebu'l-İslâmî, 1964.), 186; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 117.

buradaki bâ edatı zarf anlamındadır. Ayrıca bâ harfinin bittiği أرض kelimesi mekân ismi olduğundan bu zarf, mekân zarfıdır.

Dikkat edilirse örnek verilen her iki beyitte de bâ harfi zaman ve mekân zarfı anlamlarının yanında zımmen ilsâk manasını da yansıtmaktadır. Nitekim zaman açısından bakıldığında insanın zaman içerisinde olması, bir nevi zamanla iltisak halinde olduğu görülür. Zira zaman, insanın ayrılmaz bir parçası olup, insanın yapacağı her iş ve eylem bir süre zarfı içerisinde gerçekleşir. Mekân zarfı da aynı şekilde iltisak anlamını da çağrıştırır. Çünkü her bir eylemin, vuku bulduğu bir mekânı söz konusudur. Diğer bir ifadeyle bir eylem, gerçekleştiği ya da gerçekleşeceği bir mekâna kayıtlıdır. Binaenaleyh bu mekânın başına bitişen bâ harfi de zarf-ı mekân anlamını yansıttığı gibi kullanıldığı asıl anlam olan ilsâk'ı da yansıtmaktadır. Buna göre bâ harfi, diğer pozisyonlarda olduğu gibi burada da asıl manasının yanında yan anlamıyla da kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2.6. Sebep Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Bu bâ, bir eylemin nedenini belirtmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla buna *bâu's-sebebiye* ve *bâu't-ta lîl* adları verilmektedir.⁵³ Bu pozisyonadaki bâ, yerine sebep bildiren lâm edatı kullanılabilen edattır.⁵⁴ Mesela "عُوقِبَ الْمُجْرِمُ بِذَنْبِهِ" Suçlu kişi, işlediği suçundan dolayı cezalandırıldı" cümlesinde yer alan bâ harf-i cerri, manadan da anlaşıldığı gibi sebep bildirir. Burada suçlunun ceza alma nedeni belirtilmiştir. Bâ harfi, muallaka şiirlerinde on üç yerde sebep anlamında kullanılmıştır.⁵⁵ Hâris b. Hillize'nin aşağıdaki beytinde bâ harfi, bu manayı yansıtmaktadır:

وَأَنَا مِنَ الْحَوَادِثِ وَالْأَنْبَاءِ ءِ خَطْبُ نُعَى بِهِ وَنُسَاءِ

⁵³ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 222; Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 39.

⁵⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 39.

⁵⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 31, 59, 65, 72, 84, 97, 104, 111, 129, 133, 135, 138.

Yaşadığımız olaylar ve aldığımız haberlerle büyük bir musibete uğradık. Bu musibetten ötürü de sıkıntı ve hüznün içerisindeyiz.⁵⁶

Bu beyitte geçen "حَطْبٌ felaket/musibet" kelimesine raci olan bitişik (هـ) zamirinin başındaki bâ harfi, sebep bildirir. Burada keder ve üzüntünün nedeni açıklanmaktadır. Beytin siyakındaki bâ harf-i cerri, eylemin nedenine taalluk ettiği için sebep bildirmesinin yanında taalluk etmek, bağlı olmak, bitişmek gibi manalara gelen ilsâk anlamını da yansıtmaktadır. Böylece bu konumdaki bâ edatının hem asıl hem de tali anlamı yansıttığı anlaşılmaktadır.

2.7. Bedel Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Yerine, بَدَل sözcüğü kullanılabilen bâ harfi, bedel anlamını ifade eder. Örneğin: "يَسْمُرُنِي أَبِي لَقَيْتُ الْحَيْثَرَ بِالشَّرِّ" "Kötülük yerine iyiliği bulmam, beni mutlu etti" cümlesinde yer alan bâ harf-i cerrinin yerine بَدَل sözcüğü kullanıldığında herhangi bir anlam değişikliği olmaz. Dolayısıyla buradaki bâ edatının bedel anlamında kullanıldığı aşikardır.⁵⁷ Muallaka şiirlerinde nadiren kullanılan bu bâ, Amr b. Külsûm⁵⁸ ve Hâris b. Hillize'nin⁵⁹ muallakalarında olmak üzere sadece iki yerde kullanıldığı görülür. Misal:

بِأَيِّ مَشِيئَةٍ عَمْرُو بْنُ هِنْدٍ تُطِيعُ بِنَا الْوَشَاءَ وَتَرُدُّرِينَا

*Ey Hint oğlu Amr! Sen hangi gerekçeyle bize itaat etmek yerine gammazların sözlerine kanıp bizi küçük düşürürsün?*⁶⁰

⁵⁶ Hâris b. Hilizze el-Yeşkurî, *Dîvânu Hâris b. Hilizze el-Yeşkurî*, 67; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 133.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' -Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3/21; Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 40.

⁵⁸ Amr b. Külsûm et-Teğlibî, *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*, 331; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 109.

⁵⁹ Hâris b. Hilizze el-Yeşkurî, *Dîvânu Hâris b. Hilizze el-Yeşkurî*, 45; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 141.

⁶⁰ Amr b. Külsûm et-Teğlibî, *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*, 331; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 109.

Muallaka şairlerinden Amr b. Külsüm'un bu beytinde yer alan ٤ (Biz) zamirinin başındaki bâ harfi, bedel manasında olduğunun kanaatindeyiz. Buradaki bâ edatının diğer anlamlarından birini yansıtmaya ihtimali bulunmamaktadır. Zira mana itibariyle beytin siyak ve sibakı bunu göstermektedir. Diğer yandan genel itibariyle hem asıl hem de tali anlamlardan birini yansıtan bâ harf-i cerrinin, bu konumda sadece tali anlamıyla kullanması dikkat çekmektedir.

2.8. Mukâbele Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Genelde alışverişte bir şeyin değeri ve mukabilini/karşılığını ifade eden bu edata *bâu'l-mukâbele* denilir.⁶¹ "اشتريتُ القلمَ بثلاثِ ليراتٍ" Kalemî üç lira mukabilinde/karşılığında satın aldım" misalinde olduğu gibi. Buradaki bâ edatıyla bedel manasında kullanılan bâ arasında mana açısından benzerlik görülmektedir. Ancak mukabele için kullanılan bâ edatının alışveriş manasındaki mukabeleyi/karşılığı ifade etmesiyle bedel ifade eden bâ harfinden ayrılmaktadır. Muallaka şüirlerinde mukabele manasında pek kullanılmayan bu bâ, sadece Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî⁶² ile 'Antere b. Şeddâd el-'Absî'nin⁶³ muallakalarının iki kez kullanıldığı görülmektedir. Misal:

وَاحِبٌ الْمُجَامِلِ بِالْجَزِيلِ وَصَرْمُهُ
بَاقِي إِذَا ظَلَعَتْ وَزَاعٌ قِيَوَاهَا

*Seni taşımaya ve sevmeye çalışanı, cömertçe sevip hakkını ver. Bu sevginin sebep ve dayanakları ortadan kalkarsa, nasılsa bitirme yetkisi de sendedir.*⁶⁴

Lebîd b. Rabî'a'ya ait olan bu beyitte aslında samimi olmayıp karşı tarafın şerrinden emin olmak ya da ondan nemalanmak için ona yaranmaya çalışan dalkavukluk eden kimseye iyilikle karşılık verilmesi vurgulanmaktadır.⁶⁵ Buradaki karşılık anlamı ise *جزيل* kelimesine bitişen bâ harfinin vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.

⁶¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/21.

⁶² Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rabî'a*, 141; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'ü*, 84.

⁶³ Antere b. Şeddâd el-'Absî, *Dîvânu Antere*, 205; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'ü*, 124.

⁶⁴ Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rabî'a*, 141; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'ü*, 84.

⁶⁵ Lebîd b. Rabî'a el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rabî'a*, 141; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'ü*, 84.

2.9. Kasem/Yemin Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Arap dilinde bâ edatı, kasem/yemin üslubunda da kullanılmaktadır. Bu görevdeki bâ harfine *bâu'l-kasem* adı verilir.⁶⁶ Örneğin: "يا الله ما قلت إلا الحق" Allah'a yemin olsun ki, ben sadece gerçeği söyledim." Kasem için kullanılan bâ harfi, kasem fiiliyle birlikte hem açık isim hem de zamirin başına bitişik vaziyette ve talep anlamını ihtiva eden ifadelerde kullanılmaktadır. Bu hususlar, bâ harf-i cerrini diğer kasem harflerinden ayrıcalıklı kılmaktadır. Bu nedenle bu edat kasem harflerinin temeli kabul edilir.⁶⁷

Arapça klasik metinlerinde sıklıkla rastlanılan bu bâ, muallaka şiirlerinden yalnızca Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın muallakasında kullanıldığı görülmektedir. Kasem harflerinin aslı bâ harfinin olmasına karşın, muallaka şiirlerinde nadiren kullanılması dikkat çekmektedir. Muallaka şiirlerinde kasem/yemin ifadelerinde bâ harfi yerine, diğer kasem edatlarının tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Cahiliye Dönemi Arap Şiirlerinin kendine has üslubunun olduğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki: Cahiliye Arap şiirlerinde daha çok kişinin ömrüne yemin edilmektedir. Bu da "لَعْمُرُكَ/لَعْمُرِي" ömrüne/ömrüne" şeklinde kasem harflerinden lâm edatının vasıtasıyla yapılmaktadır. Dolayısıyla ömre yemin edildiğinde lâm edatının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Muallaka şiirlerinde bâ harfi, şu beyitte kasem/yemin anlamında zikredilmiştir:

فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رِجَالٌ بَنَوُهُ مِنْ فُرَيْشٍ وَجُرْهُمِ

*Kureyş ile Cürhüm oğullarının inşa edip etrafında tavaf ettikleri eve (Kabe'ye) yemin ederim.*⁶⁸

Bu beyitte yer alan bâ harf-i cerri kasem için kullanılmıştır. Bu harfin kasem fiiliyle birlikte kullanılması da bu manayı yansıttığının apaçık delilidir. Öte yandan yeminin Kabe'ye olması ve Kâbe ile ilişkilendirilmesi, buradaki bâ edatının zımnen ilsâk anlamını da çağrıştırdığını gösterir.

2.10. İsti'lâ' Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

⁶⁶ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 224.

⁶⁷ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 35.

⁶⁸ Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sulmâ*, 68; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 66.

Bu fonksiyondaki bâ harfi, عَلى harfinin yansıttığı -e/-a, üzerinde, üzerine, üstünde, üstüne gibi manaları ifade etmek için kullanılır. Yani bu konumdaki bâ, عَلى harf-i cerrinin yerine kullanılan harftir.⁶⁹

Bu konumdaki bâ harf-i cerri, İmruülkays,⁷⁰ Tarafe b. el-Abd⁷¹ ve Antere b. Şeddâd'ın⁷² muallakalarında toplamda yedi kere kullanılmıştır. Daha çok İmruülkays'ın muallakasında yer alması ise dikkat çekmektedir. İmruülkays'ın aşağıdaki beytinde iki kez kullanılan bâ harf-i cerri, her ikisinde de isti'lâ' anlamındadır:

كَأَنَّ دِمَاءَ الْهَادِيَاتِ يَتَخَرَّبُ عُصَارَةً جَنَاءٍ بِشَيْبٍ مُرَجَلٍ

İlk avlanan yabani hayvanların, atımın göğsünün üzerine sıçrayan kanları, taranmış ak saçlarının üzerine dökülen kına suyu misalidir.⁷³

Şârihler bu beyti açıklarken عَلى edatını kullanarak bu bâ için isti'lâ manasını yüklemişlerdir.⁷⁴ Bir şeyin diğer bir şeyin üzerinde olması, onunla iltisak halinde olduğunu göstermektedir. Binaenaleyh buradaki bâ harfi aynı zamanda ilsâk anlamını da çağrıştırmaktadır.

2.11. Mücâveze Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

den/dan eklerini karşılayan mücâveze kavramı sınırı aşmak, ayrılmak, yol katetmek, silip süpürmek, affetmek, gibi manalara gelir.⁷⁵ Cümleye bu manayı yükleyen bâ harfine de *bâu'l-mücaveze* adı verilmiştir.⁷⁶ Aslında bir söze, bir ifadeye bu manayı yükleyen harf عَن harf-i cerridir. "أَنَا بَعِيدٌ عَنْكَ" Ben, senden uzağım⁷⁷ misalinde olduğu gibi. Buna göre bu görevdeki bâ harfi, asıl

⁶⁹ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 42; Alâuddîn b. Ali el-İrbîlî, *Cevâhiru'l-edeb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 49.

⁷⁰ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 16, 25, 30, 31.

⁷¹ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 50.

⁷² Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 129.

⁷³ İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays*, 23; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 30.

⁷⁴ İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays*, 23; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 30.

⁷⁵ Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 247.

⁷⁶ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 41.

⁷⁷ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 245.

anlamından çıkararak cümleye mücâveze anlamını katan عَنْ edatının yerine geçerek yan anlamıyla kullanılmış durumundadır. Mesela "وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْعَمَامِ" O gün, gökyüzü yarılıp bulutlardan ayrılacaktır"⁷⁸ ayetindeki bâ, عَنْ yerinde kullanılmakta olup mücâveze anlamını ifade etmektedir.⁷⁹

Muallaka şiirlerinde Amr b. Külsûm⁸⁰ ile Antere b. Şeddad'ın⁸¹ muallakalarında kullanıldığı mülâhaza edilir. Misal:

إِذَا مَا عَيَّ بِالْإِسْنَابِ حَيٌّ مِنْ الْهَوْلِ الْمُشْتَبِّهِ أَنْ يَكُونَ

*Bir topluluk, gerçekleşmesi beklenen olası bir facia nedeniyle ilerlemekten çekinirse...*⁸²

Bu beyitte yer alan bâ harfi mücâveze anlamında kullanılmıştır. Beytin şerhinde bâ harfinden önce gelen عَيَّ fiiline, عَجَزَ عَنْ -den/dan aciz olmak/çekinmek gibi manaların verilmesi⁸³ de buradaki bâ harfinin عَنْ harfinin yerine kullanıldığının işaretidir. Şu var ki: Bu görevdeki bâ harfinin ayrılmak, uzaklaşmak gibi manalara gelmesi, burada asıl manası olan ilsâk'ı ifade etmediğini gösterir. Sonuçta mücâveze uzaklaşmayı ya da ayrılmayı ifade ederken, ilsâk bu mananın zıttı olan bitişmek, yapışmak, bir arada olmak gibi manalara gelmektedir. İki zıt bir arada bulunmayacağına göre buradaki bâ harfinin de aynı anda hem asıl ve hem yan anlamı yansıttığı beklenemez.

2.12. Tab'îd Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Bu manada kullanılan bâ harfi, bazı, birtakım, bir kısım gibi anlamlarda kullanılan مِنْ edatının eş anlamlısı konumundadır. Yani bu bâ harfinin مِنْ har-

⁷⁸ Furkân, 25/25.

⁷⁹ Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 42.

⁸⁰ Amr b. Külsûm et-Teğlibî, *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*, 327; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 108.

⁸¹ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 125; Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'rabu Şerhi'l-Mu'allakât* (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1989), 2/201.

⁸² Amr b. Külsûm et-Teğlibî, *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*, 327; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 108.

⁸³ Amr b. Külsûm et-Teğlibî, *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*, 327.

finin yerine kullanılmaktadır. Arap dilinde bu pozisyondaki bâ harfine *bâu't-tab îd* adı verilmiştir.⁸⁴ Mesela "أَكَلْتُ بِالْخُبْزِ" Ekmeğin bir kısmını yedim" cümlesindeki bâ harfi مِنْ edatının vazifesini görmektedir.

Başta İbn Cinnî (öl. 392/1002) olmak üzere bazı Arap dilbilimcileri, bâ harfinin bu manada kullanılmadığını ileri sürmektedirler. *Bâu't-tab îd* diye bir harf olmadığını savunan bazı dilciler, bu konumdaki bâ harfini zait harf olarak addederler. Kimileri de bunun salt ilsâk manasını taşıdığını düşünmektedirler.⁸⁵ Buna göre yukarıda verilen misalde bâ harfinin zait ya da salt ilsâk için geldiğini varsaydığımızda mana "Ekmeği yedim." şeklinde olur. Hâlbuki diğer bazı harflerle aynı manada kullanılan bâ harfinin مِنْ için kullanılmasına herhangi bir engel bulunmamaktadır. Ayrıca bâ edatı bu manada kullanıldığında anlam yönünden cümlenin siyakına da herhangi bir hâlel getirmemekte olup anlatım bozukluğuna da yol açmamaktadır. Kanaatimizce bu durumdaki bâ harf-i cerrinin her iki manaya da açık olduğu düşünülmektedir. Çünkü verdiğimiz örnekte ekmeğin bir kısmı ya da tamamı yenilme ihtimali söz konusudur. Ancak cümlenin siyak ve sibakından hangi mana daha ağır basıyorsa bâ harfini de bu manaya hamletmek daha uygun olacağıın kanısındayız.

Bâ harf-i cerri İmruulkays⁸⁶ ile Antere b. Şeddâd'ın⁸⁷ muallakalarında, ihtilaf olmakla beraber bu manada iki kez kullanıldığı mülâhaza edilir. Bu durum, aslında bâ harfinin bir yandan bu manada hiç kullanılmadığı savını çürütürken, diğer yandan bu manada çok nadir kullanıldığını göstermektedir. Neticede her halükârda bâ harfinin az da olsa bu görevde kullanıldığı anlaşılmaktadır. İmruulkays'ın şu beytinde bâ edatı tab'îd manasında tevil edilir:

فَطَلَّ الْعَدَارَى يَرْتَمِينُ بِلْحَمِهَا وَشَحْمٍ كَهُدَابِ اللَّيْمَقْسِ الْمُفْتَلِّ

⁸⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 43.

⁸⁵ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 44.

⁸⁶ İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays*, 11.

⁸⁷ Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânu Antere*, 201.

Bekar kızlar, (İmruulkays'ın onlara kestiği) devenin et parçalarının bir kısmını ve burkulmuş beyaz ipek giysisinin sarkan kol ve yakaları andıran kuyruk yağını, gün boyunca birbirlerine atıp eğlendiler.⁸⁸

Bu beyitte geçen "لَحْم" et" kelimesi etin bir kısmı şeklinde şerh edilmiştir.⁸⁹ Bu da kelimenin başındaki bâ harfinin tab'îd manasında kullanıldığını göstermektedir. Şu var ki: Bu beyitte sözü edilen deve etinin bir kısmı anlamı çıkmakla beraber, etin tamamı şeklinde de olma ihtimali söz konusudur. Bunu ancak olaya tanık olan kimse bildiğinden kesin olarak tab'îd ya da zait harf olduğu söylenemez. Sonuçta beytin şerhinden de anlaşıldığı üzere tab'îd anlamında kullanılması mümkündür. Etin bir kısmı, diğer kısmın bir parçası olduğu düşünüldüğünde de buradaki bâ harfinin aynı zamanda asıl manası olan ilsâk'ı da dolaylı olarak ifade ettiği anlaşılmaktadır. Yani bâ harfi daha önce ifade edildiği gibi bir iki yer dışında her hâlükârda asıl manasıyla birlikte aynı anda yan anlamını yansıtmaktadır.

Antere b. Şeddâd'ın şu beytindeki bâ harf-i cerri bazılarına göre tab'îd, kimilerince ise zait harftir.⁹⁰

شَرِبْتُ بِمَاءِ الدُّخْرَضَيْنِ فَأَصْبَحْتُ زُورَاءَ تَنْفُرٍ عَنِ حِيَاضِ الدَّيْلِمِ

Benim devem, Duhrudayn⁹¹ suyundan içince, Deylim'in su havuzlarından nefret edip onlara yanaşmaz oldu.⁹²

Bu beyitte yer alan bâ harf-i cerri bazılarına göre مَر yerine gelmiş olup tab'îd anlamında kullanılmıştır. Kimilerine göre ise zait harf konumunda olup tekit için kullanılmıştır. Basra Mektebi'nin dilbilimcilerine göre buradaki bâ harfi zait harftir. Kûfe dilbilimcilerine göre ise *tab îd* ifade eder.⁹³ Beytin siyak-

⁸⁸ İmruülkays, *Dîvânu İmruülkays*, 11; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 9.

⁸⁹ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 9.

⁹⁰ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 122.

⁹¹ Duhrudayn, Sa'd Oğullarına ait iki su kaynağına verilen isimdir. Bk. Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânu Antere*, 201; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 122.

⁹² Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânu Antere*, 201; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 122.

⁹³ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, 122.

sibakına dikkatle bakıldığında, Kûfe Mektebinin bu konudaki görüşünün ağır bastığı görülmektedir. Zira bir devenin, kaynak suyunun tamamını değil, bir kısmını içtiği düşünülebilir. Kaldı ki bu beytin ilk musrasına bakılırsa burada tekit edilebilecek bir ifadenin olmadığı aşikardır. Fakat bâ harfinin iki muhtemel mana ifade etmesi durumunda, her iki manaya da hamledilebileceği unutulmamalıdır.

2.13. Tekit Anlamında Kullanılan Bâ Harf-i Cerri

Tekit için kullanılan bu bâ, zait harf konumundadır. Arap dilinde bu harfe *bâu'z-zâide* denilmektedir. Bu pozisyandaki bâ harfi, asla, kesinlikle, muhakkak, elbette, kuşkusuz ki, şüphesiz ki, hiçbir zaman gibi manaları yansıtmaktadır. Genelde mübtedâ (özne)'nin başına مَا، مَائِس ve ل' nin haberi (yüklemi)nin başına، كَفَى fiilinin fâilinin (öznesinin) başına, manevi tekit lafızlarından نَفْس ile عَيْنٌ sözcüklerinin başına ve şiirlerde geçen كَفَى fiilinin mefulünün (nesnesinin) başına ile herhangi bir fiilin fâilinin (öznesinin) başına gelen bu bâ,⁹⁴ muallaka şiirlerinde مَا، مَائِس ve ل' nin haberi (yüklemi)nin başına ve mefulün bih (nesne)nin başına geldiği; bunlarına arasında ise daha çok mefulün bih olarak kullanıldığı mülâhaza edilmektedir. Muallakalarda yaklaşık otuz yerde⁹⁵ zait harf olarak kullanıldığı tespit edilen bâ harfi, en çok Antere b. Şeddâd'ın muallakasında görülmektedir.⁹⁶ Misal:

وَلَسْتُ بِخَالِلٍ التَّلَاعِ مَخَافَةً وَلَكِنْ مَنَى يَسْتَرْفِدِ الْقَوْمُ أَرْفِدِ

(Düşman veya misafirlerin), korkusuyla asla bayırlarda mesken tutacak (saklanacak) değilim; aksine ne zamanki benden yardım istenirse (canımla ve malımla) yardım ederim.⁹⁷

⁹⁴ Mâlekî, *Raşfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, 225-227; Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 48-55.

⁹⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 17, 22, 23, 49, 55, 57, 60, 69, 73, 98, 100, 102, 103, 110, 115, 117, 118, 126, 130, 135.

⁹⁶ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 117, 118, 126, 130.

⁹⁷ Tarafe b. el-'Abd, *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, 42; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 49; Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'râbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 1/230.

Tarafe b. el-Abd'ın bu beytinde geçen حَلَّال kelimesi لَيْسَ'nin haberidir; başındaki bâ harfi ise tekit için kullanılmış zait harf konumundadır.⁹⁸ Beyitte asla şekilde manasının verilmesi bu sebeptir.

وَمَا الْحَزْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَدُفُئْتُمْ وَمَا هُوَ عَنْهَا بِأَلْحَدِيثِ الْمَرْجَمِ

*Savaş, bildiğiniz ve yaşadığınız acı tecrübeden ibarettir. Bu dediklerim kesin doğrudur; asla şüpheli bir söylem değildir.*⁹⁹

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın bu beytinde geçen الْحَدِيثِ kelimesi, لَيْسَ gibi işlev gören ve beytin ikinci mısrasında yer alan مَا edatının haberidir. Haberin başında bulunan bâ ise zait harf olup söze kesinlik manası katmaktadır.¹⁰⁰

كَرَامَ فَلَا ذُو الصَّغْنِ يُدْرِكُ تَبْلُهُ وَلَا الْجَارِمُ الْخَانِي عَلَيْهِمْ بِمُسْلَمِ

*Kerem ehli halkından (öldürülenlerin diyetini verirler). Öyle bir topluluk ki; onların içinden ne kin güden kimse intikamını alabilir, ne de husumetlisine karşı cinayet işleyen suçlu kurtulabilir.*¹⁰¹

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın bu beytin ikinci mısrasındaki لَا edatı لَيْسَ edatının işlevini görmektedir. لَا edatın haberi olan مُسْلَم'in başında bulunan bâ ise tekit için olup zait harftir.¹⁰² Bâ harfi ل'ın haberinin başında zait harf olarak yalnızca Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın bu beytinde kullanılmıştır.

قَبْلَ مَا الْيَوْمَ بَيَّضَتْ بِعُيُونِ اللَّهِ مَسِي فِيهَا تَعِظُ وَإِنَاءَ

⁹⁸ Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute âl İrâbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 1/230.

⁹⁹ Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 71; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 69; Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute âl İrâbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 2/313.

¹⁰⁰ Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute âl İrâbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 2/314-315.

¹⁰¹ Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 75; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'â*, 73; Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute âl İrâbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 2/322.

¹⁰² Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute âl İrâbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 2/322.

(*Düşmanımızı kahreyleyen yüce kudret ve izzetimiz*), ta eskiden beri, bizi kıskananların gözlerini elbetteki kör etmiştir.¹⁰³

Muallaka şairlerinden Hâris b. Hillize'ye ait bu beyitte yer alan ve mefulün bih (nesne) konumunda olan عيون kelimesinin başına gelen bâ harfi, zait harf konumunda olup tekit için kullanılmıştır.¹⁰⁴

Bâ harfinin zait bir harf ve tekit için kullanıldığı beyitler dikkatle incelendiğinde buradaki bâ edatının aynı zamanda ilsâk manasını yansıttığı görülmektedir. Nitekim bu konumdaki bâ her ne kadar zait olsa da bunun gereksiz anlamındaki fazlalık anlaşılmamalıdır. Sonuçta bittiği kelimeye kesinlik manasını kazandırdığı gibi söz konusu kelimeyle doğrudan ilişkili olmasından ötürü ilsâk manasını da barındırdığı aşikardır. Neticede bu konumdaki bâ harfi de asıl manasıyla birlikte yan anlamda kullanılmaktadır.

Sonuç

Yapılan ilk tetkikte muallaka şiirlerinin tamamında bulunan bâ harf-i cerrinin muhtelif manalarda kullanıldığı mülahaza edilmiştir. Bunların arasında en çok kullanılan zarf-ı mekân manasıdır. Birçok manada kullanılan bâ harf-i cerrinin muallaka şiirlerinde *gaye* anlamı hariç bütün anlamlarıyla kullanıldığı dikkat çekmektedir. En çok Tarafe b. el-Abd'in muallakasında kullanması da dikkat değeridir.

Hurûfu'l-me'âneniden bâ harf-i cerrî ilsâk ifade ettiği asıl anlamının yanı sıra cümledeki yerine göre farklı manalara geldiği konusunda dilbilimcileri arasında görüş farklılığı görülmektedir. Kimilerine göre bâ harfinin anlamı ilsâktan ibarettir; diğer manaları yansıtması ise dolaylı olup başlı başına bu harfe özgü bir mana değildir. Bazılarına göre ise bâ harfinin yansıttığı bu manaların her biri asıl manasından bağımsız olarak cümledeki konumuna bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Muallaka şiirlerinde "bedel", "mukâbele" ve "mücâveze" manalarının dışında bâ harfinin bulunduğu konuma göre ifade ettiği her bir mana içinde, ilsâk olan asıl manasını da taşıdığı görülmektedir. Muallaka şiirlerinde bâ harfinin salt ilsâk manasında nadir kullanıldığı müla-

¹⁰³ Zühayr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânü Zühayr b. Ebî Sülmâ*, 75; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'ü*, 73; Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'râbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 2/322.

¹⁰⁴ Muhammed Ali Tâha ed-Durre, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'râbu Şerhi'l-Mu'allakât*, 1/487.

haza edilir. Netice itibariyle bu da bâ harfinin bulunduğu aynı konumda hem asıl ve hem yan anlamı yansıtabildiği ve dolayısıyla birinci görüşünün daha hüsnü kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Muallaka şiirlerinde dağ, ova, vadi gibi çeşitli mekân adlarının çokça zikredildiği görülmektedir. Bâ harfinin bu şiirlerde en çok mekân zarfı manasını yansıtmaması da bundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu da bir manalı harfin cümle içerisinde veya başka bir kelimeyle kullanılmadan haddi zatında ne asıl ne de tali anlamının olmadığına apaçık delildir. Buna göre bir harfin hakiki veya mecazi anlamı metindeki kullanımının sıklığına bağlı olarak tezahür etmektedir.

Muallakalarda kase (yemin) üslubunda ağırlıklı olarak ömür üzerine yemin edilmektedir. Bu yemin ifadesiyle lâm harfi kullanılır. Bunun için muallaka şiirinde bir yer hariç bâ harfinin kase manasında kullanılmadığı görülür. Bu da bir manalı harfin, bulunduğu metnin konusuna bağlı olarak anlamlarının da şekillendiğini göstermektedir. Dolayısıyla bâ harfinin genel anlamda ağırlıkta kullanıldığı bir tali manası bulunmayıp kullanıldığı metnin sıyak ve sibakına göre muhtelif manalarda kullanılması söz konusudur. Yani bir manalı harfin daha çok hangi anlamda kullanması, yer aldığı metnin konusuna göre değişkenlik arz etmektedir.

Kaynakça

- Abd Rûmî, M. Muzaffef. "Me'ânî'l-Bâ fî Sûrati'l-Bakara". *Mecelletü Vâsıt li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 5/10 (2009), 91-57.
- Abdulmunim, Ahmed Sabrî. "Eseru'l-İhtilâfi fî Harfi'l-Bâ fi'htilâfi'l-Fukahâ". *Mecelletü Buḥûsi Külliyyati'l-Âdâb* 27/105 (Nisan 2016), 539-557.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap dili sözdiziminin anlambilim boyutu -Cümle öğeleri, kurgusu ve anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Amr b. Külsûm, Ebü'l-Esved b. Mâlik. *Dîvânu Amr b. Külsûm et-Teğlibî*. Thk. Eymen Meydân. Cidde: en-Nâdi el-Edebi's-Sakâfi, 1992
- Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî. *Dîvânu Antere*. Thk. Muhammed Sa'îd Mevlî. Kahire: el-Mektebu'l-İslâmî, 1964.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Şihâh tâcu'l-luğati ve şihâhu'l-'Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Durre, Muhammed Ali Tâha. *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl İ'râbu Şerhi'l-Mu'allakât*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 198.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerhü'l-Kaşâidi's-seb'i't-çivâl*. Thk. Abdusselâm b. Hârûn. Dımaşk: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Esed, Nâsiruddîn. *Maşâdiru's-şiri'l-câhilî ve kıymetue't-Târihiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Mişbâhu'l-munîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*. Thk. Eymen Abdurrezâk eş-Şevvâ. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ', 2016.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *Mu'cemu'l-kâmus'il-muĥîf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- Hâris b. Hillize, Ebû Ubeyde (Ebü'z-Zalîm) b. Mekrûh el-Yeşkürî el-Bekrî. *Dîvânu Hâris b. Hillize el-Yeşkurî*. Thk. Mervân el-'Aţîyye. Dımaşk: Dâru'l-Hicre, 1994.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyâtı ve inşâi luğati'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 2013.
- Hendar, Rabia Abdusselam Muhammed. "Harfu'l-cerr (el-Bâ) Beyne's-Siyâkâti'l-Kur'âniyye ve'd-Delâleti'l-Mu'cemiyye". *Mecelletü Külliyyati'l-Luğât* 17 (Mart 2018), 71-84.
- İbn Abdi Rabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. Thk. eş-Şirbînî Şerîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâluddîn. *Muĥni'l-lebîb*. Thk. Mâzin el-Mubârek-Muhammed Ali Ĥamdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' - Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2009.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2013.
- İbn Süleyman, Fehd. "Delâletü'l-Bâ 'ala't-Tab'iz fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm". *Mecelletü Merkezi'l-Ḥidme li'l-İstişârâti'l-Bahsiyye ve'l-Luğât* 22/62 (Nisan 2020), 1-33.
- İbrahim, Nibrâs Hamîd. "Me'ânî Harfeyi'l-Cerr el-Bâ ve Min fî Sûreti'l-Enfâl". *Mecelletü Külliyyati'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 1/58 (Haziran 2019), 532-558.
- İkbal, Muhammed. "Me'ânî Harfi'l-Bâ 'İnde'n-Nahviyyîn ve'l-Usûliyyîn". *Al-lisân Al-'arabi: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 1/2 (Haziran 2022), 28-41.
- İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvânu İmruülkays*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Dimaşk: Dâru'l-Me'ârif, 2009.
- İrbîlî, Alâuddîn b. Ali. *Cevâhiru'l-edeb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Kızılkaya, Yakup. "Harf-i Cerle Müte'addilik Bağlamında Fiil-harf-i Cer İlişkinin Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi* 81 (2020), 507-521.
- Kocabıyık, İbrahim - Akgül, Pınar. "Arap Dilinde Bâ-i Sebebiyye ve Anlamları". *Türkiye Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 36-43.
- Lebîd b. Rebîa, Ebû Akîl b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî. *Dîvânu Lebîd b. Rabî'a*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.
- Mâlekî, Ahmed b. Abdinnur. *Raşfu'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Ahmed Muhammed el-Ḥarrât. Dimaşk: Dâru'l-Ḳalem, 2014.
- Mudhî, Halil İbrahim. "Eseru Harfi'l-Bâ fî Ba'dî'l-Ahkâmî'l-Fıkhiyye". *el-Mecelletü'l-İlmiyye bi Külliyyati'l-Âdâb* 30 (Ocak 2017), 1163-1190.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016.

- Şihâb, Muhammed Kâmil. "Harfu'l-Bâ ve Eseruhû fi'l-Ahkâmî'l-Fıkhîyye". *Irak Üniversitesi Dergisi* 54/2 (2022), 264-273.
- Tarafe b. el-Abd, Ebû Amr Tarafe (Amr) b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*. Şrh. el-A'lem eş-Şentemrî. Thk. Duriyye el-Hatîb - Lutfî es-Sakkâl. Beyrut: el-Müessese'l-'Arabiyye, 2000.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları (2020) 30/308-310.
- Wâdi, Munshid Fâleh. "Bâ'nın Arap Dilindeki Anlamları ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Nisan 2016), 7-29.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ, Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî. *Dîvanu Züheyr b. Ebî Sülmâ*. Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam İbnu'l-Erkam, ts.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1311-1336

Tefsir Mukaddimelerinde Mushaf Tarihi Olgusu

The Issue of History of Mushaf In the Muqaddimas of Tafsir

Fatih CANKURT

Dr. Öğr.Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Assistant Professor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation
fatihcankurt@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9352-429X

DOI: 10.47424/tasavvur.1356344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Cankurt, Fatih . "Tefsir Mukaddimelerinde Mushaf Tarihi Olgusu".
Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1311-1336.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1356344>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hz. Ebû Bekir devrinde Kur'ân âyetlerinin toplanıp kitap haline getirilmesiyle başlayan mushaf tarihi, kıraat ilmi ve tefsir usûlü açısından önemli bir yere sahiptir. Hususen Kur'ân'ın beşer kelamı olduğu noktasındaki tezlerini kanıtlama amacıyla Batılı araştırmacıların odağındaki konunun, ülkemizde rağbet gördüğünü söylemek pek mümkün değildir. Bu noktada, alana katkı sunabilme amacıyla hazırlanan bu çalışmada, tefsir mukaddimleri, mushaf tarihi konuları yönüyle incelenmiştir. Tefsir eserlerinin birçoğunda mushaf tarihine dair kıymetli bilgiler verilmektedir. Önemli tefsir eserlerinden *Garâibü'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Hâzin*, *Cevâhiru'l-husân*, *Fethu'r-rahmân Rûhu'l-meânî*, *Tefsîru'l-Merâgî* ve *Tefsîru'l-hadîs* isimli tefsirlerin mukaddimleri, mushaf tarihine dair zengin bilgiler ihtiva etmeleri ve bu cihetle henüz incelenmemiş olmaları sebebiyle araştırmamızın temelini teşkil etmektedir. Bu doğrultuda mezkûr tefsir eserlerinin mukaddimleri, konulara göre oluşturulan başlıklar altında tetkik edilmektedir. Öncelikle Kur'ân âyetlerinin Hz. Ebû Bekir döneminde mushaf haline getirilmesi konusu ele alınmakta, sonrasında Hz. Osman dönemindeki mushaf istinsah faaliyetinde gözetilen esaslar, komisyonda kaç sahâbînin yer aldığı, çoğaltılıp dönemin önde gelen beldelerine gönderilen mushafların sayısı, mushaflardaki sûre tertibinin kim tarafından yapıldığı mevzuları tetkik edilmektedir. Bunun yanında resm-i mushaf kaideleri ve bu kaidelerin mushafların yazımında esas alınmasının zorunluluğu hususunda paylaşılan malumata yer verilmektedir. Son olarak da bazı sahâbe mushafları özelinde Hz. Osman mushafları hakkında ortaya çıkan iddia, itham ve tartışmalar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Mushaf Tarihi, Resm-i Mushaf, Tefsir Mukaddimleri.

Abstract

The history of the mushaf, which began with the collection of the verses of the Qur'an in the era of Hazrat Abu Bakr, holds a significant place in terms of the science of qiraat and the methodology of tafsir. It is not possible to say that the subject, which is the focus of Western researchers especially to prove their thesis that the Qur'an is the human word, is popular in our country. At this point, in this study prepared with the aim of contributing to the field, taf-

sir introductions and mushaf history issues were examined. Many of the tafsir works provide valuable information about the history of the mushaf. In this direction, one of the important works of tafsir, *Garāib al-Qur'ān*, *Tafsir al-Khāzin*, *Jawāhir al-ḥisān*, *Fath al-rahmān Rūh al-meānī*, *Tafsir al-Marāḡī* and *Tafsir al-hadīs* were analyzed. They constitute the basis of our research because they contain rich information about its history and have not yet been examined in this respect. In this regard, the introductions of the aforementioned commentary works are examined under headings created according to the subjects. First of all, the issue of turning the Qur'anic verses into mushafs during the period of Hazrat Abu Bakr is discussed, and then the principles observed in the mushaf copying activity in the Hazrat Osman period, how many companions were in the commission, the number of mushafs that were copied and sent to the leading towns of the period, and who made the surah arrangement in the mushafs are examined. In addition, information shared about the official mushaf rules and whether these rules must be taken as a basis in the writing of the mushafs is included. Finally, within the context of personal companions' mushafs, the study delves into the claims, accusations, and debates surrounding the mushafs with Hazrat Osman.

Keywords: Qur'ān, Qur'ān Recitation, History of Mushaf, Rasm al-Mushaf, Tafsir Muqaddimas.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılmasına katkı sağlayan tefsir eserleri, mukaddimelerinde yer verilen konular itibariyle de birçok Kur'ânî ilim açısından kaynak mesabesinde. Mushaf tarihi de tefsir mukaddimelerinde geniş şekilde yer bulan konulardandır. Kur'ân'ın nüzûlünden mushaf haline gelmesine kadarki merhaleleri konu edinen mushaf tarihi, tefsir ve kıraat ilimleri için taşıdığı önem yanında, Kur'ân âyetlerinin sıhhatli bir şekilde kayda geçtiğini, dolayısıyla bugün elimizdeki mushafların Allah Teâla tarafından indirilen Kur'ân âyetlerinden müteşekkil olduğunu ispat etmek gibi bir vazife ifa eden ilimdir.

Tefsir eserleri ve mukaddimeler üzerine bugüne değin birçok çalışma¹ yapılmıştır. Lakin mushaf tarihi hakkında müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Bu çalışmada, alana katkı sunabilme gayesiyle bazı tefsir eserlerinin mukaddimleri mushaf tarihi çerçevesinde incelenecektir. Bu maksatla daha önce kıraat/mushaf tarihi yönünden üzerine araştırma yapılmayan; hicrî 8-10. asırlarda telif edilen; Nizâmeddin en-Nisâbûrî (ö. 730/1329) tarafından kaleme alınan *Garâibü'l-Kur'ân*,² Ali b. Muhammed Hâzin (ö. 741/1341) tarafından hazırlanan *Tefsîru'l-Hâzin (Lübabü't-te'vil fî meâni't-tenzil)*,³ Ebû Zeyd Seâlibî (ö. 875/1471) tarafından yazılan *Cevâhiru'l-husân fî tefsîri'l-Kur'ân*⁴ ve Mucîruddîn el-Uleymî (ö. 928/1522) tarafından telif edilen *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*⁵

-
- 1 Konuyla alakalı çalışmalardan bazıları: Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2016), 113-139; Mustafa Hocaoglu, Murat Akkuş, "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2014), 25-55; Mehmet Bağış, "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmî't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/19 (2018), 7-26; Şuayip Karataş, "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2021), 315-337.
 - 2 Eser, 10 cilt halinde neşredilmiştir. Sünnî bir çizgide, rivayet ve dirayet tefsiri metodunun birleştirildiği tefsir, İslâmî ilimler yanında felsefî bilgilere de yer vermesi hasebiyle hüsnü kabul görmüştür. 34 sayfalık mukaddimesinde kıraat ilmine dair hemen her konuda bilgiye yer yer verilmektedir. Geniş bilgi için bk. Ali Turgut, "Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/358.
 - 3 Eser, 4 ciltten müteşekkildir. 10 Ramazan 725 senesinde yazımı tamamlanmış olup hem rivayet hem dirayet niteliği taşıyan bir tefsirdir. Mukaddimesinde mushaf tarihi başlıklarına geniş şekilde temas edilir. Geniş bilgi için bk. Ali Turgut, "Nizâmeddin en-Nisâbûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/181-182.
 - 4 İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli eserinin muhtasarı mahiyetini taşıyan eser rivayet tefsiri özelliğini taşımakta, kaleme alınırken 100 kadar kaynaktan istifade edildiği bildirilmektedir. Mukaddimesinde kıraat imamları, Kur'ân'ın nüzul sürecine dair bilgilere yer verilir. Geniş bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, "Seâlibî, Ebû Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/239-240.
 - 5 Eser ehl-i sünnet çizgisinde, sade bir dile sahip, sahih ve şâz kıraatlere de zaman zaman detaylı şekilde yer verilerek hazırlanmıştır. Eserin mukaddimesinde mushaf tarihi yanında kıraat ilmiyle alakalı hususlar, yedi harf, resm-i mushaf gibi konulara değinilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İshak Doğan, "Mucîruddîn el-Uleymî (ö. 928/1522) ve Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", *Din ve Bilim – Muş Alparlan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2021), 45-70.

tefsirleriyle birlikte, yakın yüzyılda yazılmış, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*,⁶ Ahmed Mustafa Merâgî'nin (ö.1952) *Tefsîru'l-Merâgî*⁷ ve İzzet Derveze'nin (ö. 1984) *Tefsîru'l-hadîs*⁸ isimli tefsirlerine başvurulacak, mukaddimelerinde bu ilme dair yer verilen bilgiler ele alınmaya gayret edilecektir. Bu eserler, mukaddimelerinde kıraâat, mushaf tarihi, resm-i mushaf ilimlerine dair konulara geniş bir şekilde yer vermeleri yönüyle önemlidir. Bu çalışmaya esas teşkil etmelerinin saiki de mushaf tarihi cihetiyle incelemeye konu edilmemiş olmalarıdır.⁹

Çalışmada mushaf tarihine müteallik konular, başlıklar altında ele alınmaya çalışılacaktır. Bunun için öncelikle mezkûr tefsirlerde ilgili başlık etrafında verilen bilgiler doğrultusundaki kanaatlere yer verilecek, ardından konuyla alakalı paragraf sonunda veya konu başlıklarında yer alan son paragrafta, o konu hakkında diğer Kur'ân ve kıraat kaynaklarında yer bulan bilgiler, düşünceler özet şekilde zikredilecektir. Böylece kaynaklarda verilen bilgi-

⁶ Tefsîru'l-Âlûsî olarak da bilinen eser, 26 Kasım 1836- 6 Şubat 1851 yılları arasında yazılmıştır. Müellifin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) çizgisinde âyetleri yorumladığı, âyetleri yer yer rivayet yer yer de dirayet yöntemiyle açıklamakla birlikte bazı âyetleri tefsir ederken işârî yöntemin de kullandığı ifade edilmiştir. Mukaddimedede mushaf tarihi, resm-i mushaf ve Hz. Osman hakkındaki iddialara konu olan rivayetlere yer verilmektedir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Çelik, "Rûhu'l-Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/213-214.

⁷ Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb*'ı ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî*'si gibi önemli kaynaklardan istifade ile hazırlanmıştır. İçtimâî-edebî tefsir ekolüne ait olduğu kabul edilen eserde Kur'ân'ın her cüzü müstakil bir ciltte tefsir edilmiştir. Eserin mukaddimesi, mushaf tarihi yanında resm-i mushaf kaidelerin bağlayıcılığı noktasından değerlendirmeler yer almaktadır. Bilgi için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Merâgî, Ahmed Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/163-164.

⁸ 12 ciltten müteşekkildir. Sürelerin nüzul tertibine göre tefsir edildiği eser 1961-1963 arasında Dımaşk'ta yazılmıştır. Mukaddimesinde, mushaf tarihi konuları yanında sahabe mushafları özelinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara yönelik itham içeren rivayetlere oldukça geniş biçimde yer verilmektedir. Bilgi için bk. Zekeriya Kurşun, "Derveze, Muhammed İzzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/187-188.

⁹ Bu tefsirler arasında yalnızca Fethu'r-rahmân tefsiri hakkında, kıraat yönünden ele alan bir doktora tezi mevcuttur. Lakin bu tezde de mushaf tarihi, resm-i mushaf konusuna detaylı şekilde değinilmediği görülebilmektedir. bk. Ahmet Kazan, *Ebu'l-Yumn Mucîruddîn el-Uleymî'nin Fethu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraat Olgusu*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

lerle çalışmaya temel teşkil eden tefsir eserlerindeki bilgilerin mukayesesi mümkün olabilecektir.

Bu çerçevede, muhtelif malzemelerde yazılı âyetlerin cem'i, mushaf istinsah işleminde esas alınan başlıklar, komisyon üyelerinin sayısı ve isimleri, dönemin önemli beldelerine gönderilmek üzere kaç adet mushaf yazıldığı, imla edilen mushaflarla alakalı lahn iddiaları, nüzûl tertibinin kim tarafından vücuda getirildiği, ortaya çıkan mushaflarda kullanılan imlanın sonraki dönemde yazılan mushaflarda esas alınmasının zorunlu olup olmadığı ve şahsî mushaflar üzerinden Hz. Osman'ın âyetlerde tahrîfât, tağyîrât yaptığına dair iddialar, ilgili başlıklar altında değerlendirilecektir.

1. Kur'ân Âyetlerinin Mushaf Haline Getirilmesi

Resm-i mushaf ilmine kaynaklık eden Hz. Osman sorumluluğunda gerçekleşen istinsah faaliyetinde, Hz. Hafsa'dan emaneten ahzedilen nüshanın dikkate alındığı bilinmektedir.¹⁰ Hz. Hafsa nüshasının da cem' faaliyeti neticesinde ortaya çıkan nüsha olduğu göz önünde bulundurulduğunda cem' faaliyetinin resm-i mushaf konusuyla alakasında şüphe yoktur.

Malum olduğu üzere Kur'ân-ı Kerîm âyetleri öncelikle muhtelif malzemeler üzerine vahiy katipleri eliyle kaydedilmiştir.¹¹ Farklı malzemelerde yazılı halde bulunan âyetlerin ne zaman cem' edildiği, ne zaman kitap haline getirildiği hususundaki görüş farklılıkları tefsir eserlerine de yansımıştır. Tefsir kaynaklarının bazılarında ilk cem' faaliyetinin Hz. Peygamber hayattayken yapıldığı,¹² bazısında onun vefatından sonra Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe¹³ tara-

¹⁰ Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *Fethü'r-rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Lübnan: Darü'n-Nevâdir, 2011), 1/13.

¹¹ Yazılan malzemeler ile ilgili detaylı bilgi için bk. Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummî en-Nisâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/28.

¹² Bu görüşe göre Hz. Peygamber hayattayken muhtelif malzemelerde yazılı haldeki âyetleri cem' etmiştir. Hz. Ebu Bekir döneminde yapılan ise ikinci cem' faaliyetidir. bk. Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve sebi'l-mesânî* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1997), 1/140.

¹³ Mevlâ Ebî Huzeyfe Sâlim b. Ubeyd (Ma'kıl) b. Rebîa (ö. 12/633).

findan yapıldığı ifade edilmiştir.¹⁴ Ancak bu hususta incelenen tefsirlerdeki genel kabul, ilk cem' faaliyetinin Hz. Ebû Bekir'in halifelikli döneminde yapıldığı yönündedir.¹⁵

Kur'ân'ın Allah tarafından hıfz olunacağını bildiren ilahi vaadin¹⁶ gerçekleşmesinin sebebi kabul edilen cem' faaliyetinin, Hz. Ebû Bekir döneminde, çok sayıda Kur'ân hafızının hayatlarını kaybetmesi üzerine gerçekleştiği kabul edilir.¹⁷ Lakin hafız sahâbîlerin katli hadisesinin ne zaman gerçekleştiği hususunda kaynaklarda ihtilaf vuku bulmuştur. Burada iki olay zikredilir; Yemâme (12/633) ve Ridde (12-13/632-633) savaşları. Tefsîru'l-hâzin ve Fethu'r-rahmân'da, bu olayın Yemâme değil Ridde olması gerektiği savunulur.¹⁸ Lakin inceleme yaptığımız diğer tefsirlerde bahsi geçen olayın Yemame'de vuku bulduğu ifade edilir.¹⁹ Bu hadisede hafız sahâbîlerin hayatlarını kaybetmesi neticesinde, Hz. Ömer'in de teşviğini ve desteğini alan Hz. Ebû Bekir'in cem' faaliyetini gerçekleştirmek üzere Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 ?)'i görevlendirdiğine dair rivâyetlere de tefsir kaynaklarında yer verilmiştir.²⁰

Nihâyetinde Zeyd b. Sâbit'in sorumluluğu dahilinde Kur'ân âyetleri iki kapak arasına toplanmıştır. Âyetlerin cem' edildiği kitaba nasıl bir isim veril-

¹⁴ Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs: Tertibü's-suver hasebü'n-nüzûl*. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 1/70.

¹⁵ bk. Derveze, *Tefsîrû'l-hadîs*, 1/67.

¹⁶ el-Hicr 15/9.

¹⁷ Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi el-Hâzin, *Lübabü't-te'vil fi meani't-tenzil, tefsîrû'l-Hâzin* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1/9.

¹⁸ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/12; Hâzin, *Tefsîrû'l-hâzin*, 1/8.

¹⁹ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/27; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/40; Derveze, *Tefsîrû'l-hadîs*, 1/68.

²⁰ Kur'an'ın cemi, genel kabule göre, ilk kez Hz. Ebu Bekir tarafından Zeyd b. Sabit'e yaptırılmıştır. Bu hususta Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'i cem' için ikna etmesine vesile olan olay ise Yemame değil Riddedir. İlgili rivayet ve bilgi için bk. Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3: Tirmizî, *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân*, 10; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. Cezeri, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/7. Yemame olayıyla bağlantı kurulan rivayetlerde kopukluk olduğu belirtilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhâri*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1301/1883), 9/10; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûti, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ty), 1/158.

mesi gerektiği noktasında sahâbe arasında yapılan istişarelerde “sifr” gibi teklifler olsa da Abdullah b. Mes’ud (ö. 32/652-53) tarafından, Habeşistan’da kullanıldığı bildirilen mushaf²¹ ismi kabul görmüş ve kitap bu şekilde adlandırılmıştır.²² Mushafın cem’i esnasında Tevbe sûresinin son iki âyetinin bulunamadığı hemen tüm tefsirlerde zikredilmektedir. Bulunamayan bu âyetlerin de Hz. Peygamber tarafından şahitliği iki şahide bedel kabul edilen Huzeyme b. Sâbit’in yanında bulunarak kayda geçirildiği ifade edilir.²³

2. Mushafların İstinsahı

Bu kısımda, Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen mushaf istinsah faaliyetiyle alakalı başlıklar özelinde, tefsir eserlerinde yer verilen malumat zikredilecek, kaynaklarda verilen bilgilerle mukayesesi yapılmaya gayret edilecektir.

2.1 İstinsah Komisyonu Üye Sayısı

Hz. Ebû Bekir döneminde muhtelif malzemelere yazılmış Kur’ân âyetlerinin bir kitap haline getirilmesinin ardından Hz. Osman devrine kadar mushaf yazımı/çoğaltılması noktasına ihtiyaç duyulmadığı bilinmektedir. Ermenistan-Azerbaycan fethinde (26/647), farklı bölgelerden savaş için bir araya gelen Müslümanların kıraatlerindeki ihtilaflar²⁴ sebebiyle birbirlerini tekfere varacak seviyede tartışmalar vuku bulmuştur.²⁵ Durum Huzeyfe b. el-Yemân tarafından, hicrî 25²⁶ veya 30²⁷ senesinde, Hz. Osman’a aktarılmış, bunun üzerine Hz. Ebû Bekir döneminde de cem’ faaliyetinin sorumluluğu verilen Zeyd

²¹ Mishaf ismi de kullanılmıştır. bk. Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân*, 1/29.

²² Derveze, *Tefsîrü’l-hadîs*, 1/68.

²³ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/41;

²⁴ Bu ihtilaflar, Şam bölgesinden gelip Ebu Musa el- Eşarînin kıraatiyle okuyanlar ve Irak’tan gelip İbn Mes’ud’un kıraatiyle okuyanlar arasında, vuku bulmuştur. bk. Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/13; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/422

²⁵ İstinsah faaliyetinin Ermenistan-Azerbaycan seferi sonrasında başladığı ve komisyon üyeleri arasında h. 30 yılında Kûfe valiliğine atanan Amr b. Âs’ın bulunduğu dikkate alındığında, faaliyetin 26-30 yılları arasında gerçekleştiğini kabul etmek daha makul görülmüştür. Detaylı bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/15; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/59.

²⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/42.

²⁷ Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/13;

b. Sâbit başkanlığında bir komisyon teşekkül ettirilmiştir.²⁸ İstinsah faaliyetini gerçekleştirecek komisyonun kaç kişi olduğu, komisyonda kimlerin bulunduğu noktasında kaynaklardaki bilgiler ihtilaflıdır: Komisyonun 4 veya 12 kişiden oluştuğu şeklinde iki görüşün öne çıktığı görülebilmektedir:

Bu hususta, incelediğimiz tefsir eserlerinin hemen tamamında komisyonda dört kişinin bulunduğu, bunların Zeyd b. Sâbit, Amr b. Âs (ö. 43/664), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdurrahman b. el-Hâris (ö. 43/663-64) isimli sahâbiler olduğu görüşü hakimdir.²⁹ Bunun yanında bazı kaynaklarda komisyonun sayısı hakkında 12 ismin yer aldığı ifade edilmiş, Zeyd b. Sâbit, Amr b. Âs, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. el-Hâris isimli sahâbilerin yanı sıra Übey b. Ka'b (ö. 33/654 ?)'ında ismi zikredilmiştir.³⁰ Bu bilginin geçtiği tek tefsir, *Tefsîr'ul-hadîs'te*, Übey b. Ka'b dışında diğer kaynaklardan farklı bir isim geçmemektedir.³¹

2.2 Mushafların Genel Nitelikleri

Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinde belli esaslar gözetilmiş, mushaflar buna göre imla edilmiştir. Bu hususiyetlerin başında Kureyş lehçesinin yazımda esas alınması gelmektedir. Zira Hz. Osman'ın Zeyd b. Sâbit'e mushafların yazımında Kureyş lehçesinin esas alması gerektiğine dair rivayet,³² hemen tüm Kur'ân tarihi kaynakları yanında *Fethu'r-rahmân ve Rûhu'l-Meânî* tefsirlerinde de yer almaktadır.³³

Zeyd b. Sâbit'in başkanlığını yaptığı komisyon marifetiyle yazılan mushaflarda, harf noktaları ve hareke niteliği taşıyan işaretlemelerden kaçınılmış, kelimelerin yalnız iskeletinin yazılması prensip olarak kabul edilmiştir. Böylece âyetlerin Hz. Peygamberin okuduğu şekliyle, sağlıklı şekilde nakli sağlan-

²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/40; Hâzin, *Tefsîrül-hâzin*, 1/7; Derveze, *Tefsîrül-hadîs*, 1/76.

²⁹ bk. Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/27; Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/13; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/42.

³⁰ Komisyon genel kabule göre de 12 kişi değil 4 kişiden müteşekkildir. İlgili rivayet ve bilgi için bk. Buhari, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni' fî marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1983/1403), 14.

³¹ bk. Derveze, *Tefsîrül-hadîs*, 1/85.

³² Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3.

³³ bk. Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/13; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/42.

mı, farklı okuyuşlara, kıraatlere imkân verilebilmiştir.³⁴ Hz. Osman sonrasında, 40 yıl kadar mushafı her hangi bir ilave yapılmamış, Abdülmelik b. Mervân halifeliği döneminde (685-705), Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714)'un talimatı ve takibiyle mushafı ilk kez hareke mahiyetinde işaretlemeler yapılmaya başlanmıştır.³⁵

İstinsah edilen mushafı imla edilirken, yedi harf ruhsatının terk edilip tek harfin esas alındığı,³⁶ mevcut tüm sahih kıraatleri ihtiva edecek bir imla kullanıldığı,³⁷ tek kıraat üzere yazıldığı³⁸ şeklinde farklı kanaatlere yer verildiği görülmektedir ki bu hususlarda kıraat kaynaklarında bir noktada birliğin olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁹

Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan cem' faaliyetinde Tevbe sûresinin son iki âyetinin bulunmadığı, ancak Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulunduğu dair bilgiye yukarıda yer verilmişti. İstinsah faaliyetinde de benzer şekilde Ahzab 33/23. âyetin, Hz. Peygamber tarafından şahitliği iki şahide bedel olarak ilan edilen⁴⁰ Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulunduğu bilgisi birçok kaynakta yer verilmiştir.⁴¹

İstinsah için tayin edilen komisyonun görevi tamamlaması neticesinde, şahsi mushaf sahibi tüm sahâbîlere ellerindeki mushafı yakmaları emredilmiştir.⁴² Bu emir üzerine sahâbenin şahsi mushafı yok ettiği bilinmektedir. Hatta Hz. Osman'dan sonra halifelik görevini üstlenen Hz. Ali'nin yapılan işe destek mahiyetinde söylediği "Ben idareci olsaydım Osman b. Affân'ın

³⁴ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/18.

³⁵ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/21.

³⁶ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/28; Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/11. Fethu'r-rahmân tefsirinde mushafın son arzada olduğu şekliyle, 7 harf üzere yazıldığı bilgisi de zikredilir: bk. Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/18.

³⁷ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/85.

³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/42.

³⁹ Bu husustaki görüşlerin tamamı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 344-349.

⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/42.

⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/42; Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/76.

⁴² Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/13; Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/76.

mushaflar hakkında yaptığını yapardım” mealindeki sözü birçok kaynaktan zikredilmiştir.⁴³

2.3 İstinsah Edilen Mushaf Sayısı

Mushaf istinsah komisyonu tarafından kaç adet mushaf yazıldığı hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. Konuyla alakalı ittifak edilen kabule göre dönemin önemli merkezlerine (emsâr), kurrâ bir sahabîyle birlikte birer adet mushaf gönderilmiştir.⁴⁴ Ancak hangi beldeye gönderilip hangisine gönderilmediği hususundaki ihtilaf, mushafların sayısı noktasındaki görüş ayrılığına da sebep teşkil etmiştir. İstinsah edilen mushafların sayısı ve mushafların hangi beldelere gönderildiği hususunda incelememize konu olan tefsirlerin ikisinde bilgi verildiği görülmektedir:

Fethu’r-rahmân tefsirinde sırasıyla; Basra, Kûfe, Şam, Medine, Mekke, Yemen ve Bahreyn şehirleri için imla edilen 7 mushaf bir de *İmam Mushaf*⁴⁵ olmak üzere toplam 8 mushafın istinsah edildiği bilgisi verilmektedir.⁴⁶ *Rûhu’l-meânî* tefsirinde ise İbn Ebî Dâvud (ö. 316/929)’dan alıntıyla, Mekke, Şam, Bahreyn, Yemen, Basra, Kûfe, Medine beldeleri için hazırlanan 7 mushafın varlığından söz edilmiştir.⁴⁷ *Fethu’r-rahmân* tefsiriyle *Rûhu’l-meânî* tefsiri arasındaki farklılık *İmam Mushaf* tadır; *Rûhu’l-meânî* tefsirinde *imam mushaf*’ın zikri geçmemiştir. Buna göre istinsah edilen mushafların sayısı 7 ya da 8 olmalıdır.⁴⁸

2.4 Sûrelerin Tertip Edilmesi

⁴³ “لوؤليت لفعت في المصاحف الذي فعل عثمان بن عفان”: Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/18; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/43; Derveze, *Tefsîrü’l-hadîs*, 1/77.

⁴⁴ bk. Muhammed Abdülazîm, Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ulumi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1988), 1/404.

⁴⁵ Hz. Osman çoğaltılan mushaflardan birini de kendi yanında bıraktığı, bu mushafa da imam mushaf denildiği kabul edilmektedir. bk. Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvud Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî, *Kitâbü’l-mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery (Kahire: Matbaatü’r-Rahmaniyye, 1936/1355), 37.

⁴⁶ Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/13.

⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/42.

⁴⁸ İstinsah edilen mushafların sayısı hakkında zikredilen muhtelif sayılar şu şekildedir: 4 tane (Dâni, *el-Muknî*, 10); 10 tane (İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7). Bu hususta cumhurun kanaatinin 5 mushaf istinsah edildiği noktasında birleştiği zikredilmiştir. bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/18.

Hz. Osman sonrası iştihar eden sûre tertibinin ne zaman ve kim tarafından yapıldığı hususunda farklı görüşler serdedilmiş, bu görüşler etrafında birçok iddia ortaya atılmıştır. Sûre tertibi hakkındaki görüş ayrılıkları temelinde, sûre tertibinin içtihadî veya tevkîfliği yönündeki iki yaklaşıma istinad etmektedir. Sûre sıralamalarının tevkîfi olduğu kanaatini ifade edenlere göre, Hz. Peygamber hayattayken sûreleri tertip etmişti ve bu sıralama biliniyordu.⁴⁹ Bu hususta Nisâ sûresinde yer alan kelâle âyetinin bulunduğu son âyet⁵⁰ ve Duha-İnşirah sûreleri gibi bazı sûrelerin sıralamalarına dair malumat içeren birçok rivâyetin⁵¹ yanı sıra, sûre aralarının besmele lafızları ile ayrılması ve boşluk bırakılmasına dair bilgi⁵² zikredilmiş, bu bilgilere dayanarak suretiyle sûre düzeninin Hz. Peygamber'in sağlığında iken teşekkül ettiği, ashâb tarafından bulunduğu, Hz. Osman tarafından yapılmasının mümkün olmadığı ispat edilmeye çalışılmıştır.

Sûre tertiplerinin içtihadîliğini savunanlara göre, Hz. Peygamber devrinde sûrelere dair tam bir düzen, sıralama mevcut değildi. Mevcut sûre tertibi Hz. Osman zamanındaki istinsah faaliyetinde oluşturuldu.⁵³ Sûre sıralamalarının içtihadî nitelik taşıdığını kabul etmekle birlikte Enfâl-Berâe sûrelerinin tertibinin tevkîfi olduğu şeklinde bir ayırım da söz konusudur.⁵⁴ Bu konudaki görüş ayrılığının âyetlerin sıralaması hususunda bulunmadığı ifade edilmelidir. Zira Cibrîl Hz. Peygambere vahyi getirirken hangi âyeti hangi sûrenin hangi kısmına konulması gerektiğini⁵⁵ bildirmiştir.⁵⁶

3. Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların İmla Hususiyetleri

⁴⁹ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/19.

⁵⁰ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/78.

⁵¹ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/83.

⁵² Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/84.

⁵³ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/70;

⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/48.

⁵⁵ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/79.

⁵⁶ Kaynaklarda, sûre sıralamalarının tevkîfi/tevkîfliği noktasında ulema arasında ihtilaf bulunduğu ancak âyet tertiplerinin tevkîfi olduğunda şüphe bulunmadığı ifade edilmiştir. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/42; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/257; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/83.

İstinsah edilen mushaflarda, bazı kelimelerin imlasının belirli hususiyetler taşıdığı bilinmektedir. Hemen her resm-i mushaf kaynağında malumat bulunan Kur'ân kelimelerinin yazımı hakkında, incelediğimiz kaynaklar arasında yalnız *Garâibü'l-Kur'ân* adlı eserde bilgi verildiği görülmektedir.

Tefsîru garâibi'l-Kur'ân eserinin mukaddimesinde, hazf, ispat, ibdal, kelimelerin maktu/mevsul yazımı, hemzenin yazımı gibi resm-i mushaf başlıklarının tamamında, imla yönüyle farklılık arz eden kelimelere dair detaylı bilgiler zikredilmiştir:

“*في ما*” kelimelerin tüm Kur'ân'da 12 yer⁵⁷ hariç bitişik yazıldığı; “*من ما*” kelimesinin Kur'an'da 3 yer⁵⁸ hariç bitişik yazıldığı;⁵⁹ “*انا ما*”,⁶⁰ “*ان ما*”,⁶¹ “*لكي*”,⁶² “*وان ما*”,⁶³ “*بئس ما*”,⁶⁴ “*اين ما*”,⁶⁵ “*ان لا*”,⁶⁶ “*ان لا*”,⁶⁷ “*أم من*”,⁶⁸ “*يومهم*”⁶⁹ ve “*عن ما*”,⁷⁰ “*أن لن*”,⁷¹ “*كل ما*”,⁷² “*يومهم*”⁷³ lafızlarının nerelerde bitişik veya ayrı yazıldığı bilgisine yer verilmiştir.⁷³

⁵⁷ el-Bakara 2/24, 234; el-En'âm 6/145, 165; el-Enfâl 8/ 68; el-Enbiyâ 21/102; en-Nûr 24/14; eş-Şuarâ 26/146; er-Rûm 30/28; ez-Zümer 39/3, 46; el-Vâkıa 56/61.

⁵⁸ en-Nisâ 4/25; er-Rûm 30/28; el-Münâfikûn 63/10.

⁵⁹ Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/35.

⁶⁰ 3 yer hariç bitişik yazılmıştır: el-Hac 22/27, 62; Lokmân 31/30.

⁶¹ 1 yer hariç bitişik: Lokmân 31/134.

⁶² 3 yer hariç bitişiktir: el-Hac 22/5; el-Ahzâb 33/50; el-Hadîd 57/23.

⁶³ 3 yer hariç maktu yazılmıştır: el-Bakara 2/93, 102; el-A'râf 7/15.

⁶⁴ 4 yer hariç maktu yazılmıştır: el-Bakara 2/115; en-Nahl 16/76; eş-Şuarâ 26/92; el-Ahzâb 33/61.

⁶⁵ 11 yer hariç mevsul yazılmıştır: el-A'râf 7/105, 169; et-Tevbe 9/118; Hûd 11/14, 26; el-Hac 22/26; Yâsîn 36/60; ed-Duhân 44/19; el-Mümtehine 60/12; el-Kalem 68/24; Yûsuf 12/40.

⁶⁶ 4 yer hariç bitişik yazılmıştır: en-Nisâ 4/109; et-Tevbe 9/100; es-Saffât 37/11; Fussilet 41/40.

⁶⁷ Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/36.

⁶⁸ 1 yer hariç bitişik yazılmıştır: er-Ra'd 13/40.

⁶⁹ 1 yerde maktu yazılmıştır: el-A'râf 7/166.

⁷⁰ 3 yer hariç bitişiktir: el-Kehf 18/48, 67, 72.

⁷¹ 5 yer hariç bitişik yazılmıştır: en-Nisâ 4/91; el-A'râf 7/38; el-İsrâ 17/97, el-Mülk 67/8; Nûh 71/7.

⁷² 2 yer hariç bitişik yazılmıştır: el-Mü'min 40/16; ez-Zâriyât 51/13.

⁷³ Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/37.

Bunun yanında "رحمة" kelimesinin 6 yer,⁷⁴ "نعمة" kelimesinin 11 yer,⁷⁵ "امرأة" kelimesinin 6 yer,⁷⁶ "سنة" kelimesinin 3 yer,⁷⁷ "معصية" kelimesi 2 yer,⁷⁸ "لعنة" kelimesi 2 yer,⁷⁹ "جنة" kelimesi 1 yer,⁸⁰ "شجرة" kelimesi 1 yer,⁸¹ "قرة" 1 yer,⁸² "بقية" ⁸³, "ثمره" ⁸⁴, "كلمة" 4 yer⁸⁵ haricinde tâ-i merbûta (ة) ile yazıldığı ifade edilmiştir.⁸⁶

"قُرْأنا" ⁸⁷, "الملا" ⁸⁸, "بيصط" ⁸⁹, "بسطة" ⁹⁰ gibi müstakil yazım özelliği olan kelimeler yanında "سحر" ⁹¹ gibi elif (ل)'in hazfi, "الظنوننا" ⁹² gibi elif (ل)'in ispatı, "أإنكم" ⁹³ gibi hemzenin yazımı, "الضحى" ⁹⁴ gibi elif (ل)'in vav (و) ya da ya (ي) suretinde yazımı, "أتبعني" ⁹⁵ gibi ya (ي)'nin ispatı, "اتبعن" ⁹⁶ gibi ya (ي)'nin hazfi, "وعتو" ⁹⁷ zaid elif (ل)'lerin hazfi, "مال هذا" ⁹⁸ gibi kelimelerin maktu/mevsul yazımı hususunda birçok örneğe yer verilmiştir.⁹⁹

⁷⁴ el-Bakara 2/218; el-A'râf 7/56; Hûd 11/73; Meryem 19/2; er-Rûm 30/50; ez-Zuhruf 43/32.

⁷⁵ el-Bakara 2/231, Âl-i İmrân 3/103; el-Mâide 5/7; İbrâhîm 14/28, 34; en-Nahl 16/72, 83, 114; Lokmân 31/31; Fâtır 35/3; et-Tûr 52/29.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/35; Yûsuf 12/30, 51; el-Kasas 28/9; et-Tahrîm 66/10, 11.

⁷⁷ el-Enfâl 8/38; Fâtır 35/43; el-Mü'min 40/85.

⁷⁸ el-Mücâdele 58/8, 9.

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/61, en-Nûr 24/7.

⁸⁰ el-Vâkıa 56/89.

⁸¹ ed-Duhân 44/43.

⁸² el-Kasas 28/9.

⁸³ Hûd 11/86.

⁸⁴ es-Secde 32/47.

⁸⁵ el-En'âm 6/115; Yûnus 10/33, 96; el-Mü'min 40/6.

⁸⁶ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/37-38.

⁸⁷ ez-Zuhruf 43/3. ayet hariç hemze elif şeklinde yazılmıştır.

⁸⁸ 4 yer hariç hemze elif şeklinde yazılmıştır: el-Mü'minun 23/24; en-Neml 27/29, 32, 38.

⁸⁹ Sad ile yazılmıştır: el-Bakara 2/245.

⁹⁰ Sin ile yazılmıştır: el-Bakara 2/247.

⁹¹ eş-Şuarâ 26/37.

⁹² el-Ahzâb 33/10.

⁹³ el-Ankebût 29/26.

⁹⁴ ed-Duhâ 93/1.

⁹⁵ Yûsuf 12/108.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/20.

⁹⁷ el-Furkân 25/21.

⁹⁸ el-Furkân 25/7.

⁹⁹ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 1/38-42.

Bu nitelikleri haiz imla üzere yazılan mushaflar üzerinde ashâb ittifak etmiş, sonraki dönem ulema da bu imla özelliklerini dikkate alarak, eklemeye çıkarma yapmaksızın mushaf yazımı hususunda görüş birliği sağlamışlardır.¹⁰⁰

4. Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushaflarda Kullanılan İmlanın (Resm-i Mushaf) Bağlayıcılığı Meselesi

Yukarıda işaret edilen Hz. Osman mushaflarının imlasına dair hususiyetlerin (resm-i mushaf kaideleri) mushaf yazımında bağlayıcı kabul edilip edilmemesi noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Esas itibarıyla bu konu, mushaf imla edilirken kullanılan yazı şeklinin ilahi kaynaklı mı yoksa içtihadî mi olduğu noktasındaki görüş ayrılığıyla alakalıdır. Zira kimi alimler istinsah komisyonu marifetiyle gerçekleştirilen mushaf hattının tevkîfî,¹⁰¹ kimisi ise sahabenin tercihleri doğrultusunda ortaya çıktığı kanaatini taşımaktadırlar.¹⁰² Bu görüşlerin de tesiriyle mushaf imla edilirken resm-i mushaf kaidelerine uygun yazılıp yazılmaması hususunda üç farklı görüş bulunduğu ifade edilebilir. Tetkik ettiğimiz tefsirler arasında *Tefsîru'l-merâğî* dışında konuya yer veren bir tefsir eseri bulunmamaktadır. Merâğî eserinde, mevzuyu kapsayıcı mahiyette, oldukça detaylı bilgilere yer vermiştir.

İlk görüşe göre, resm-i mushaf kaidelerine ittiba edilerek mushaf yazımı gereklidir, zorunludur. Zira Hz. Osman riyasetinde yazılan mushafların hattı ilahi kaynaklıdır, tevkîfidir. Mushaf imlasının tevkîfî olması sebebiyle de yeni yazılacak mushaflarda farklı imla şekillerinin kullanılabilmesi için herhangi bir mazeret geçerli değildir. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) referans gösterildiği bu görüşe göre sahabe eliyle yazımı yapılan mushafların hattına hafz-ziyade yapmak veya herhangi bir noktada değişiklik meydana getirmek *haram* şeklinde nitelendirilmiştir. Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) de bu görüşün taraftarları arasında zikredilmiştir.¹⁰³

İkinci görüşe göre resm-i mushaf kaideleri ıstîlahidir, içtihadîdir, tevkîfî değildir. İbn Haldun (ö. 808/1406) ve *İntisâr* isimli eserinde el-Kâdî Ebu

¹⁰⁰ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/18.

¹⁰¹ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/19.

¹⁰² Derveze, *Tefsîrü'l-hadis*, 1/95.

¹⁰³ Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, ty.), 1/13.

Bekr¹⁰⁴ tarafından serdedildiği ifade edilen bu görüşe göre, resm-i mushaf kaidelerine muhalif şekilde yazmak caizdir.¹⁰⁵ Zira Allah Teâlâ'nın resm-i mushaf kaidelerine göre mushaf yazımını farz kıldığına dair veya farklı şekilde yazılamayacağı üzerine ümmetin bir icması da yoktur. Aksine Hz. Peygamberin bu hususta kolaylaştırıcı olduğu, muayyen bir şekilde yazma noktasında herhangi bir telkinde bulunmadığı bilinmektedir.¹⁰⁶ Bu sebeplerden ötürü mushaf yazarken kimi katipler ziyade ile, kimisi hazf ile yazmıştır. Mushafları, eski ya da yeni hatla yazmak veya eski ve hâdis imlayı mezcederek yazmak caizdir. Resm-i mushaf kaideleri çerçevesi dışında mushaf yazımının caiz olmadığını söyleyebilmek için delil gerekmektedir ki böyle bir delilin varlığı söz konusu değildir.¹⁰⁷

Konu hakkındaki üçüncü görüş için *Tibyân* ve *Burhân* sahiplerine atıfta bulunularak el-Îz b. Abdü's-Selâm'ın¹⁰⁸ kanaatine yer verilir. Buna göre mushaflar zamanının geçerli, umumî şartlarına göre yazılmalıdır. Resm-i Osmânîye göre yazım caiz değildir, zira cahillerin resm-i mushaf kaidelerine zararını önlemek için bu gereklidir. Lakin tarihi eserlerin müze vb. şartlarda muhafaza edilmesi gibi resmî hat, bu hatla yazılmış mushaflar, muhafaza edilmelidir. Bunun kıymetini bilemeyecek kimselerin eline terk edilmemeli, işin uzmanlarının, ariflerin gözetiminde korunmalıdır.¹⁰⁹

Merâğî bu görüşlerden ikincisini tercih etmekte ve şöyle demektedir: "Zamanın şartlarına göre mushaf yazılması caizdir hatta buna çok şiddetle ihtiyaç vardır. Bu sebeple resm-i mushaf kaidelerine göre değil hâdis hatta göre mushaflar yazılmalıdır."¹¹⁰

5. Hz. Osman Mushafları Hakkındaki İddialar

¹⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013).

¹⁰⁵ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 1/13.

¹⁰⁶ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 1/14.

¹⁰⁷ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 1/14.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî (ö. 660/1262).

¹⁰⁹ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 1/15.

¹¹⁰ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 1/15.

Hız. Osman mushaflarıyla alakalı birçok iddia öne sürülmüş, mushaf istinsah faaliyeti neticesinde ortaya çıkan mushaflar üzerinden Hız. Osman'a bazı ithamlarda bulunmaktadır. İncelediğimiz tefsirlerde, bazı sahâbî mushaflarından örneklerle, eksik/fazla âyet veya sûre içermesi, mushaf tertibinin farklılık arz etmesi gibi hususlardaki bilgi ve rivâyetlere yer verilmiştir.

5.1. Hız. Osman Mushaflarının Hattında Lahn Vardır

Mushafların yazımında kullanılan hattın tevkîfiliğine dair kabul¹¹¹ mevcut olsa da Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetindeki yazım şekillerinin içihâdî olduğu, birçok kelimenin yazımında lahn bulunduğu da ifade edilmiştir. Hatta Hız. Osman tarafından mushaf hattında hatalar (lahn) yapıldığı, ancak bu hataların kıraatte, okuyuşta düzeltileceğine dair rivâyet delil olarak aktarılmıştır.¹¹² İncelediğimiz tefsir kaynaklarında bu hususta oldukça fazla sayıda örneğe yer verilmiştir. Burada tüm örneklerle yer vermek çalışmanın hududunu aşacağı için bazı örnekler, durumun mahiyetine işaretten zikredilecektir.

Fethu'r-rahmân tefsirinde lahn kapsamında, tuğyân-ı kalem kapsamında ifade edilen örneklerden bazıları şunlardır:

“الربوا”, “صلوة”, “زكوة”, “الحيوة” kelimelerinde elif (ل) harflerinin yerine vav (و) harfi kullanılması, “سعو”, “عتو” kelimelerinde yazıda bulunması gereken zaid elif (ل)'lerin bulunmaması, Arapça yazım kaideleri açısından izah edilebilir olmadığı halde Hız. Osman mushaflarında böyle yazıldığı zikredilir.¹¹³

“يخادعون”,¹¹⁴ “وقاتلوهم”¹¹⁵ kelimelerinde yazıda bulunması gereken elif (ل) bulunmazken, “وقاتلوهم”,¹¹⁶ “أو لا أدبحنه”¹¹⁷, “لشايء”¹¹⁸, “نبای”¹¹⁹ kelimelerinde zaid

¹¹¹ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/19.

¹¹² Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/14.

¹¹³ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/14-15.

¹¹⁴ el-Bakara 2/9.

¹¹⁵ el-Bakara 2/193.

¹¹⁶ et-Tevbe 9/47.

¹¹⁷ en-Neml 27/21.

¹¹⁸ el-Kehf 18/23.

¹¹⁹ el-En'âm 6/34.

elif (ل) harfleri bulunduğu; “ورعى”,¹²⁰ “تلقاءى”¹²¹ kelimelerinde zaid ya (ى) harfleri bulunduğu; “سموت” kelimesinin Fussilet 41/12. ayet dışında elif olmaksızın yazıldığı ifade edilmiştir. “فمال هؤلاء”¹²² gibi bitişik yazılması gerektiği halde 4 yerde ayrı yazılığı bildirilerek benzer durumdaki kelimelere yer verilmiş,¹²³ bunların Arap dili kaidelerine aykırılık içermesi nedeniyle katip hatası kapsamında değerlendirilmiştir. Bunlar dışında insanı hayrete düşürecek evsafa birçok hatanın mevcudiyeti de dile getirilmiştir.¹²⁴

Bunun yanında *Tefsîr’ul-hadîs*’te, Hz. Osman mushaflarında “لم يتسن” şeklinde yazılan kelimenin “لم يتسنه”¹²⁵ şeklinde; “شرعة” → “شريعة”,¹²⁶ şeklinde; “يسيركم” → “ينشركم”,¹²⁷ şeklinde; “وانتكم” → “أنبتكم”,¹²⁸ şeklinde; “معيشتهم” → “معيشتهم”,¹²⁹ şeklinde; “غير ياسن” → “غير اسن”,¹³⁰ şeklinde; “اتقوا” → “بظنين”,¹³³ şeklinde; “سيقولون الله” → “سيقولون الله”,¹³² şeklinde; “المرجومين” → “المخرجين”,¹³⁴ şeklinde değiştirildiği, bu kelimelerde tahrif bulunduğu, Haccac b. Yûsuf tarafından 12 hatalı kelimenin tashih edildiği ifade edildiğine dair rivâyete yer verilir.¹³⁵ Lakin aynı kaynakta bu ve benzeri rivâyetlerin sahih olmadığı bilgisi de zikredilmiştir.¹³⁶

5.2. Hz. Osman Mushaflarında Eksik/Fazla Âyet/Sûre Vardır

Bazı sahabîlerin kendilerine ait mushafları olduğuna dair bilgilere birçok kaynakta yer verilmektedir. Bunlar arasında, üzerine birçok tartışmanın vücut

¹²⁰ eş-Şûra 42/51.

¹²¹ Yûnus 10/15.

¹²² en-Nisâ 4/78.

¹²³ Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/15.

¹²⁴ Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/18.

¹²⁵ el-Bakara 2/259.

¹²⁶ el-Mâide 5/48.

¹²⁷ Yûnus 10/22.

¹²⁸ Yûsuf 12/45.

¹²⁹ ez-Zuhuf 43/32.

¹³⁰ Muhammed 47/15.

¹³¹ el-Hadid 57/7.

¹³² el-Mü’minun 23/87, 89.

¹³³ et-Tekvîr 81/24.

¹³⁴ eş-Şuarâ 26/116, 167.

¹³⁵ Derzeze, *Tefsîrûl’-hadîs*, 1/95.

¹³⁶ Derzeze, *Tefsîrûl’-hadîs*, 1/96.

bulduğu Hz. Ali, Hz. Aişe, Übey b. Ka'b, İbn Mes'ud mushafları öne çıkmaktadır. Sahâbilere ait şahsi mushaflara dair bilinen bazı hususiyetler, Hz. Osman mushaflarının özellikleriyle mukayese edilmek sûretiyle tahrif iddialarına konu edilmiştir. İncelememizde esas alınan tefsirlere bakıldığında, müsteşrikler tarafından oldukça fazla çalışmaya konu olmuş Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ud'a mushaflarına¹³⁷ atflarda bulunulsa da özellikle Hz. Aişe'ye nispet edilen mushaf üzerinden birçok iddiaya yer verilmiştir.

Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ud mushaflarının Hz. Osman'ın şahsi mushafları yakma emrine rağmen yakılmayıp uzun süre kaldığı zikredilen bilgilerden-
dir.¹³⁸ Bu mushaflarda eksik/ fazla sûre bulunduğu iddia edilmektedir: Bir rivâyette İbn Mes'ud mushafında 112 sûre bulunduğu, Felak-Nâs sûrelerinin yer almadığı,¹³⁹ diğer bir rivâyette 111 sûre olduğu, Fatiha-Felak ve Nas sûrelerinin bulunmadığı bilgisi verilir. Übey b. Ka'b mushafında ise toplamda 15 eksik sûre bulunduğu yer verilen bilgiler arasındadır.¹⁴⁰ Bu mushafta fazla âyet/âyetlere ek bazı ibarelerin bulunduğu da iddialardan birisidir: Kunut duaları olarak bilinen hal'¹⁴¹ ve hafd'¹⁴² dualarının âyet şeklinde yer aldığı, Fil-Kureys, Duha-İnşirah sûrelerinin tek sûre şeklinde yazıldığı zikredilmiş, diğer bazı sahâbe mushaflarında da bu sûreler için aynı şekilde yazımın mevcudiyeti ifade edilmiştir.¹⁴³ "İnsanoğlunun bir vadi dolusu altını olsa, bir vadiyi daha ister. İnsanoğlunun karnını topraktan başka bir şey doyurmaz. Ve Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder."¹⁴⁴ gibi pek çok hadis-i şerif veya dua ifadelerinin aslında bir âyet şeklinde Übey b. Ka'b ve Hz. Ali mushaflarında yer aldığı ancak Hz. Osman tarafından bunun çıkarıldığı iddia edilmiştir.¹⁴⁵

İncelediğimiz tefsir mukaddimelerinde, Hz. Aişe'ye nispet edilen mushaf hakkında da oldukça fazla iddia yer almaktadır. Ahzâb sûresindeki " إِنَّ اللَّهَ

¹³⁷ İlgili bilgi için bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 128-129.

¹³⁸ Derveze, *Tefsîrû'l-hadîs*, 1/71.

¹³⁹ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/46; Derveze, *Tefsîrû'l-hadîs*, 1/71.

¹⁴⁰ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/47.

¹⁴¹ اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونتني عليك الخير ولا نكفرك. ونخلع ونترك من يفجرك

¹⁴² اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد. وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفار ملحق

¹⁴³ Derveze, *Tefsîrû'l-hadîs*, 1/71.

¹⁴⁴ Müslim, "Zekât", 117.

¹⁴⁵ Âlûsi, *Rûhu'l-meânî*, 1/46; örnekler için bk. Derveze, *Tefsîrû'l-hadîs*, 1/74.

وَعَلَىٰ “ وَمَلَأْنَاهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ” ifadesinin bulunduğu, Beyyine sûresinin sonunda “ لو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه سأله ثانيا وإن سأل ثانيا فأعطيه سأله ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب. وإن ذات الدين عند الله الحنيفة غير اليهودية ولا النصرانية. ومن يعمل خيرا فلن يكفره ” ifadesinin yer aldığı iddia edilmiştir.¹⁴⁷

Yine Enfâl sûresi 72. âyetin¹⁴⁸ ilave kısımlarla birlikte “ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون. والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ” şeklinde yer aldığı, recm âyeti olarak bilinen metnin de mushaflarda bulunduğu halde Hz. Osman tarafından çıkarıldığı,¹⁴⁹ Bakara sûresinde yer alan “ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ” âyetinde¹⁵⁰ “ وصلاة العصر ” şeklinde ek kısım olduğu bilgisine yer verilmiştir.¹⁵¹

5.3. Kur’ân-ı Kerîm Hz. Osman Tarafından Tahrif Edilmiş, Farklı Bir Tertip Oluşturulmuştur

Hz. Osman tarafından teşekkül ettirilen istinsah komisyonu marifetiyle ortaya çıkan mushaflarda, bugün de muhafaza edilen âyet/sûre tertibinin mevcudiyeti bilinmektedir. Fakat Şîi kaynaklardan iktibasla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın Kur’ân’ı tahrif ettiklerine dair bilgilere kaynaklarda yer verilmektedir.¹⁵² Bu çerçevede Hz. Osman döneminde âyet ve sûre tertibinin değiştirildiği, ekleme/çıkarma yapıldığı gibi iddialar bulunmaktadır:

Fethu’r-rahmân ve *Tefsîru’l-hadîs* tefsirlerinde Übey b. Ka’b ve İbn Mes’ud mushaflarının tertibinin farklı olduğu bilgisi zikredilir,¹⁵³ İbn Mes’ud mushafında el-Kalem sûresinin ez-Zâriyat sûresinden sonra; el-Kiyâme sûresinin en-

¹⁴⁶ el-Ahzâb 33/56.

¹⁴⁷ bk. Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/45.

¹⁴⁸ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

¹⁴⁹ Derveze, *Tefsîrü’l-hadîs*, 1/72.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/238.

¹⁵¹ Derveze, *Tefsîrü’l-hadîs*, 1/75.

¹⁵² Âlûsi, *Rûhu’l-meânî*, 1/43-44.

¹⁵³ Uleymî, *Fethu’r-rahmân*, 1/47; Derveze, *Tefsîrü’l-hadîs*, 1/70.

Nebe sûresinden sonra yer aldığı aktarılır.¹⁵⁴ Yine İbn Mes'ud'un mushafında bazı âyetlerin Osman mushaflarında bulunduğu yerden farklı bir sûrenin içinde yer aldığı ifade edilir.¹⁵⁵

Sahâbeden bazı kimselerin ayetlerde bulunan bazı ifadeleri başka ifadelerle değiştirerek okudukları da zikredilenler arasındadır: Fâtiha sûresi 7. ayetteki "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ibaresinin "صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" şeklinde, Âl-i İmrân sûresi 1. ayette yer alan "الْحَيُّ الْقَيُّومُ" kelimesinin "الْحَيُّ الْقَيِّمُ" şeklinde, Mâide sûresi 38. âyetteki "يُدِّيَهُمَا" ifadesinin "أَيْمَانَهُمَا" şeklinde değiştirilerek yazıldığı ifade edilmiş, başka birçok örneğe yer verilmiştir.¹⁵⁶

Derveze, *Tefsîru'l-hadîs*'te farklı kaynaklardan da istifadeyle şahsi mushaflar hakkındaki bu tür bilgi ve rivâyetlere ayrıntılı bir şekilde yer verir. Bilgi ve rivayetin geçtiği yerde bir yorum yapmaz. Ancak ilgili bölümün sonunda değerlendirmelerine yer verir. Derveze, zikri geçen malumat ve rivayetlerin gayr-ı sahih kaynaklarda yer aldığını ifade eder. Hatta Şî müfessir Tûsî'nin (ö. 672/1274) "mushafta eksik ya da noksanlık mümkün değildir, eğer böyle bir durum vaki olsaydı ümmet buna mutlaka itiraz ederdi" dediğini aktarır.¹⁵⁷ Ayrıca Hz. Peygamber vefat ettiğinde, bilinen mevcut sûre düzeninin sahâbe tarafından muhafaza edildiğini, bu hususta çok ciddi hassasiyet gösterildiğini, Hz. Aişe'ye aidiyeti bilinen, farklı sûre tertibine sahip bir mushafın bulunmadığını, eğer böyle bir şey olsaydı Şîanın bunu Hz. Osman düşmanlığı için mutlaka kullanmak isteyeceğini belirtmiştir.¹⁵⁸ Sahâbenin ileri gelenlerinden Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ud'un cem' ve istinsah faaliyetlerinde görev almamalarına rağmen mushafların imlası, tertibi vs. alakalı hiçbir itirazda bulunmamları¹⁵⁹ şahsi mushaflarını yakmaları,¹⁶⁰ İbn Mes'ud'un Âsım kıraatinin senesinde yer alması ve Felak-Nas sûrelerinin diğer tüm kıraatlerde olduğu gibi

¹⁵⁴ Uleymî, *Fethu'r-rahmân*, 1/47.

¹⁵⁵ bk. Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/75.

¹⁵⁶ Diğer örnekler için bk. Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/75.

¹⁵⁷ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/94.

¹⁵⁸ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/98

¹⁵⁹ Seâlibi de bu görüşe katılır. bk. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-ıhsân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk: Abdü'l-Fettah Ebû Sitte (Beirut: Darü İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1997), 1/143.

¹⁶⁰ bk. Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/96.

Âsım kıraatinde de bulunması gibi malumatın, ilgili iddiaların geçersizliği için yeterliliği Derveze tarafından vurgulanmıştır.¹⁶¹

Bu kısımda zikredilen şahsi mushaflar üzerinden dile getirilen iddiaların son yüzyıllarda daha ziyade rağbet görmesini dikkate aldığımızda 19-20. yüzyıllarda yaşamış Alûsî ve Derveze'nin konuya geniş şekilde değinmesinin sebebini anlayabilmek mümkündür. Zira bir müfessirin zamanın şartlarını dikkate alması kaçınılmazdır. Bilhassa Derveze tarafından müsteşriklerin çokça kullandığı rivayetlere toplu ve ayrıntılı şekilde yer verilmesi, bu bilgi ve rivayetlerin asılsızlığına vurgu yapılması kıymetlidir, ayrıca bir çalışmaya konu olabilecek niteliktedir.

Sonuç

Ėarâibi'l-Kur'ân, Tefsîru'l-hâzin, Cevâhiru'l-İusân, Fethu'r-rahmân Rûhu'l-meânî, Tefsîru'l-Merâğî ve Tefsîru'l-hadîs isimli tefsirlerin mukaddimleri özetinde yapılan bu çalışma neticesinde:

Muhtelif malzemelerde yazılı halde bulunan Kur'ân âyetlerinin Hz. Peygamber tarafından veya Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe tarafından derlenip mushaf haline getirildiği dair bazı tefsirlerde zikredilmektedir. Lakin bu noktadaki genel kanaatin -alanın temel kaynaklarında işaret edildiği gibi- Hz. Ebû Bekir zamanında yapıldığı yönünde olduğu görülmüştür. Kur'ân âyetlerinin cem' edilmesine sebep hadise hakkında Kur'ân tarihi kaynaklarındaki genel eğilim Ridde savaşı iken, incelenen tefsirlerin çoğunda bu olayın Yemâme savaşında gerçekleştiğine dair kanaatin zikredildiği tespit edilmiştir. Mushaf istinsah komisyonunda 12 kişinin bulunduğuna dair yalnız *Tefsîru'l-hadîs'te* bilgi bulunsa da diğer tefsirlerde, Zeyd b. Sâbit ile Amr b. Âs, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman el-Hâris isminde 4 sahâbînin zikredildiği saptanmıştır. Ayrıca sûre tertiplerinin, Hz. Osman zamanında değil Hz. Peygamber zamanında yapıldığı, Hz. Osman devrinde yapılan istinsah faaliyetinde lahn yapıldığına dair -özellikle *Tefsîru'l-hadîs'te* birçok örnek özelinde iddialara yer verilse de ithamların gerçekte karşılığı bulunmadığı, vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Aişe, İbn Mes'ud ve Übey b. Ka'b'a nispet edilen mushafların referans gösterilerek Kur'ân'ın Hz. Osman tarafından tahrif edildiğine dair ithamların sahih kay-

¹⁶¹ Derveze, *Tefsîrü'l-hadîs*, 1/97.

naklarda yer almadığı, istinsah edilip beldelere gönderilen mushaflar hakkında da 7 veya 8 sayılarının zikredildiği görülmüştür.

Resm-i mushaf kaidelerine uygun şekilde mushaf yazmanın zorunlu olup olmadığı hususunda *Tefsîru'l-merâğî'de*; "1- Kaideler bağlayıcıdır, kaidelere uygun şekilde mushaf yazılması mutlak manada zorunludur. 2- Kaideler dikkate alınmadan zamanın şartlarına göre mushaf yazılabilir. 3- Mushaflar zamanın gerektirdiği şartlar dikkate alınarak yazılmalı, fakat resm-i mushaf kaideleri, bu kaidelere uygun biçimde imla edilen mushaflar, tarihi eserlerin muhafaza edildiği gibi korunmalı." şeklinde 3 görüş zikredilmiştir.

İncelenen tefsirlerin genelinde zikredilen malumata bakıldığında, Kur'ân ve kıraat tarihi eserleriyle benzerlik arz eden bilgilere yer verilmekle birlikte -mushafların cem' edilmesi konusunda olduğu gibi- çok rastlanılmayan görüş ihtilaflarına da yer verildiği söylenebilir. Bunun yanında mushaf tarihine dair eserlerde özet şekilde temas edilen -sûrelerin ne zaman, kim tarafından tertip edildiği gibi- konulara teferruatlı şekilde değinilmesi, imla hususiyetlerine resm-i mushaf kaynakları kadar detaylı biçimde ama farklı bir başlıklandırma yöntemiyle yer verilmesi, müşteşrikler tarafından sık sık kullanılan, birçok kaynakta bulunmayan veya yüzeysel olarak değinilen şahsî sabâbe mushafları hakkındaki bilgi ve rivayetlere geniş şekilde değinilmesi tefsir mukaddimelerinin önemini ızhâr etmekte, bu hususta çalışma yapmanın lüzumunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd (ö. 1270/1854). *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve sebî'l-mesânî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1997.
- Bağış, Mehmet. "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 7-26.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2016), 113-139.
- Çelik, Ahmet. "Rûhu'l-Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Dâni, Ebî Amr Osman b. Saîd (ö. 444/1053), *el-Mukni' fî marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1983/1403.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş (ö. 1984). *et-Tefsirü'l-hadîs: Tertibü's-suver hasebü'n-nüzûl*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- Doğan, İshak. "Mucîruddîn el-Uleymî (öl. 928/1522) ve Fethu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Haziran/2021, 45-70.
- Hatip, Abdülaziz. "Semîn el-Halebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi (ö. 741/1341). *Lüba-bü't-te'vil fî meani't-tenzil, tefsirü'l-Hâzin*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye, 2010.
- Hocaoğlu, Mustafa - Akkuş. Murat "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014), 25-55.
- İbn Ebû Davud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as (ö. 316/929). *Kitâbü'l-mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery. Kahire: Matbaatü'r-Rahmaniyye, 1936/1355.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, (ö. 852/1449). *Fethü'l-Bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhari*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1301/1883.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf (ö. 833/1429). *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.]
- Karataş, Şuayip. "Kâsimî'nin Mehâsinü't-Te'vil İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kırâat Olgusu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2021), 315-337.

- Kazan, Ahmet. *Ebu'l-Yümn Mucîruddîn el-Uleymî'nin Fethu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kırâat Olgusu*. Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2022.
- Kummi, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyin en-Nisaburi, (ö. 730/1329). *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkan*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Kurşun, Zekeriya. "Derzeze, Muhammed İzzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/187-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Merâğî, Ahmed Mustafa (ö. 1952). *Tefsirü'l-Merâğî*. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ty.
- Mertoğlu, M. Suat. "Seâlibî, Ebû Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf (ö. 875/1470). *el-Cevâhirü'l-husân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk: Abdü'l-Fettah Ebû Sitte. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1997.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505). *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ty.
- Turgut, Ali. "Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/358. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Turgut, Ali. "Nizâmeddin en-Nisâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uleymi, Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman Ebü'l-Yümn (ö. 928/1522). *Fethü'r-Rahman fi tefsiri'l-Kur'ân*. Lübnan: Darü'n-Nevâdir, 2011.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Merâğî, Ahmed Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392). *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1337-1364

Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımında Dayanak Kabul Ettiği Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Narration Accepted by al-Mâtürîdî as a Basis for
Tafsîr -Tawîl Distinction

Şeyma ALTAY

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD,
Asst. Prof., Asst. Prof. Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Department of the Science of Reading the Holy Quran and Qirā'ât.
seyma.altay@ibu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9381-6900

DOI: 10.47424/tasavvur.1356610

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Altay, Seyma. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımında Dayanak Kabul Ettiği Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme" Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1337-1364. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1356610>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserinin mukaddimesinde *tefsir* ve *te'vil* kelimelerini tanımlarken dayanak kabul ettiği "Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" rivayetini konu edinmiştir. Mâtürîdî'nin *tefsir* ve *te'vil* kelimeleri arasında yaptığı ayrımı, teorik ve pratik yönden inceleyen çeşitli ilmî çalışmalar mevcuttur. Bununla birlikte bu kelimelerin birbirinden farkını açıklarken muhtelif lafızlarla nakledilmiş varyantlar arasından tercih ederek istidlâlde bulunduğu ve içerisinde فَسَّرَ fiilinin geçtiği rivayet, sıhhat durumu ve sonraki eserlere yansması açısından incelenmemiştir. Bu çalışmada ilk olarak Mâtürîdî'yi *tefsir-te'vil* ayrımına götüren sürecin zihinsel arka planını anlayabilmek amacıyla art zamanlı bir okuma yaparak ondan önceki dönemde *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin sözlüklerde, hadislerde ve tefsir eserlerinde ne şekilde kullanıldığı incelenmiştir. Mâtürîdî sonrası sözlük ve tefsir eserlerinde bu kelimelere ilişkin yer alan açıklama ve rivayetler ise çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Ardından Kur'ân hakkında rey ile açıklamayı yapmayı yasaklayan ve Mâtürîdî'nin istidlâlde bulunduğu rivayetten farklı olan diğer rivayet tarikleri ve selef ulemasının bu konuya yaklaşımı ortaya konmuştur. Son olarak Mâtürîdî'nin *tefsiri*; "ayetler hakkında Allah şahit tutularak yapılan tek ve kesin açıklama" *te'vili* ise "ayeti muhtemel yorumlarından biriyle açıklama" şeklinde tanımlamasına imkân veren "Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" rivayeti; sıhhat durumu, İslamî ilimlere etkileri ve Mâtürîdî'nin bu varyantı tercih etmesinin muhtemel sebepleri bakımından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Rivayet, Rey.

Abstract

This study focuses on the narration, "Whoever makes a tafsîr the Qur'an according to his own opinion, let him prepare his place in Hell," which Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944) considered as a basis while defining the terms tafsîr and tawîl in the introduction of his work titled "Ta'wilatu'l-Qur'an." Various scholarly studies have examined al-Mâtürîdî's distinction between the terms tafsîr and tawîl from both theoretical and practical perspec-

tives. However, it has not been examined in terms of the narration, authenticity status, and its impact on subsequent works when explaining the difference between these words, while making a choice among the various wordings and containing the verb "فَسَّرَ". In this study, initially, an investigation of how the terms tafsîr and tawîl were used in dictionaries, ḥadîth literature, and exegesis works before al-Mâturîdî's time a diachronic reading was conducted to comprehend the intellectual background that led al-Mâturîdî to distinguish between them. Explanations and narrations related to these words found in dictionaries and exegesis works after al-Mâturîdî were excluded from the scope of the study. Subsequently, other narration variants distinct from the one al-Mâturîdî utilized in his argumentation, which prohibited making interpretations about the Qur'an through personal opinion and which differed from al-Mâturîdî's preferred variant, were examined. The study also presents the approach of early Islamic scholars to this issue. Finally, al-Mâturîdî's interpretation, defined as "the only and definitive explanation made with Allah as a witness regarding the verses," and his preference for the variant of the narration, "Whoever makes a tafsîr the Qur'an according to his own opinion, let him prepare his place in Hell," are analyzed in terms of their authenticity, their impact on Islamic sciences, and the possible reasons behind al-Mâturîdî's choice of this particular variant.

Keywords: Tafsîr, Tawîl, al-Mâturîdî, Tawîlatu'l-Qur'an, Narration, Opinion.

Giriş

Erken İslamî dönemden itibaren Müslümanların ihtiyaçları gereği Kur'ân ayetleri üzerinde çeşitli açıklama ve yorumlar yapılmıştır. Ancak herhangi bir bilgiye dayanmaksızın kişisel görüşlerle ayetleri açıklamak hoş görülmemiş, sakınılan ve sakındırılan bir durum olmuştur. Süreç içerisinde hem insanların bilmeye gereksinim duyduğu dinî meselelerin çözüme kavuşturulması hem de vahyin indî yorumlardan korunması amacıyla Kur'ân ayetleri hakkında açıklama yapmaya meşru bir zemin arayışı ortaya çıkmıştır. *Tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin öne çıktığı bu süreçte, ayetin anlamına dair bir açıklamaya kesinlik atfetmek ile ayetin olası bir yorumunu dile getirmenin farklılığı ortaya konmaya çalışılmıştır. İlk asırlarda yakın veya eş anlamlı kullanıldığı söyle-

nen *tefsir* ve *te'vil* kelimeleri, bazı araştırmalara göre Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (öl. 333/944) önce,¹ bazı araştırmalara göre ise Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* mukaddimesinde yaptığı tanım denemesiyle birbirlerinden ayrılmış ve kavramsallaşma süreci başlamıştır.²

Mâtürîdî, eserinin mukaddimesine *tefsir* ve *te'vil* lafızları arasındaki farkı açıklayarak başlamıştır. *Tefsiri*; ayetin anlamına Allah'ı şahit tutmak olarak tanımlayarak bu eylemi Kur'ân'ın nüzûlüne şahitlik etmiş sahabeye has kılan müfessir, *te'vili* ise ayetleri taşıdığı muhtemel anlamlardan biriyle yorumlamak olarak tanımlamış ve sonraki dönem alimlerine hasretmiştir. Bu tasnife göre *tefsirde* tek bir yorum vardır, *te'vilde* ise farklı yorumlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, yaptığı bu ayrımı delillendirmek için “ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ” / *Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*” rivayetine yer vermiştir. Bu rivayette belirtilen şiddetli sakındırmanın tefsir için geçerli olduğunu, *te'vilde* ise Allah adına açıklama yapılmadığından böyle şiddetli bir sakındırma bulunmadığını söylemiştir.³

Rey ile tefsir meselesi ve Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı teorik ve pratik açıdan çeşitli ilmî çalışmaların konusu olmuştur. Bu alanda çalışma yapanlardan biri olan Kadir Gürler “Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere

¹ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 170, 171; Enes Büyük, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 216-220; Veysel Gengil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 91-93; Enes Büyük, el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 84.

² Celal Kırcı, “Ebû Mansur El-Maturîdî'nin Tefsir ve Tevil Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 291; İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 75-77; Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum- Tefsirde Bâtînlilik ve Bâtînî Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 135; Mustafa Cihad Bakkal, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 23; Ömer Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 360.

³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-Sünne*, thk. Mecdî Basellâm (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/349.

Eleştirel Bir Yaklaşım” isimli makalesinde rey ile tefsir konusunda hadis kaynaklarında yer alan ve *kâle* fiilinin geçtiği iki rivayetin cerh-ta’dîl değerlendirilmelerini yapmıştır. Mâtürîdî’nin zikrettiği ve içerisinde *fessera* fiilinin geçtiği varyant bu çalışmada yer almamıştır.⁴ Celal Kırca “Ebû Mansur El-Maturîdî’nin Tefsir ve Tevil Anlayışı” makalesinde söz konusu rivayetin hadis kitaplarında geçen rivayetlerden farklı olduğuna dikkat çekmiş ve hadis tekniği açısından incelenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵ Ali Karataş, “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir” isimli doktora tezinde Mâtürîdî’nin “*Kim Kur’ân hakkında kendi reyîyle bir söz söylerse ateşteki yerine hazırlansın*” hadisini “*Kim kendi reyîyle Kur’ân’ı tefsir ederse, ateşteki yerine hazırlansın*” şeklinde alarak rey ile tefsir yapılamayacağını; ancak te’vîl yapılabileceğini iddia ettiğini belirtmiştir.⁶ Mâtürîdî’nin bu rivayeti nakletmesiyle alakalı benzer bir çıkarım Mustafa Cihat Bakkal’ın “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl” ismini taşıyan doktora tezinde de yapılmıştır.⁷ Veysel Gengil ise “Tefsir Te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi” başlıklı doktora tezinde Mâtürîdî’nin rivayeti *fessera* fiili ile aktarmasına dikkat çekmiş ve aynı dönemde yaşamış olan müfessir Ayyâşî’nin de (öl. 320/932?) tefsirinde ikinci kısmı farklı lafızlarla nakledilmekle birlikte içerisinde *fessera* fiili geçen bir rivayete yer verdiğini belirtmiştir.⁸ Fatma Demirtaş’ın hazırladığı “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri” başlıklı yüksek lisans tezinde, *tefsir* ve *te’vil* kelimelerinin etimolojisi ve Kur’ân başta olmak üzere erken dönem kaynaklarda ne şekilde kullanıldığı incelenmiştir. Bu çalışmada erken dönemle ilgili bilgiler veren ve Mâtürîdî sonrası telif edilmiş eserler de kaynak olarak kullanılmıştır. Mukaddimede yer alan *men fessera...* rivayeti hakkında ise bir değerlendirme yapılmamıştır.⁹ Rey ile tefsir konusuyla alakalı olarak

⁴ Kadir Gürler, “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1), 17-46.

⁵ Kırca, “Ebû Mansur El-Maturîdî’nin Tefsir ve Tevil Anlayışı”, 290.

⁶ Ali Karataş, *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 52.

⁷ Bakkal, *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*, 22.

⁸ Gengil, *Tefsir Te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 138.

⁹ Fatma Demirtaş, *Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 86-120.

Enes Büyük'e ait "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi" isimli makalede rey ile tefsiri yasaklayan rivayete karşı ulemanın yaklaşımları incelenmiştir.¹⁰ Çalışmada hem *kâle* hem de *fessera* fiilinin geçtiği rivayetlere yer verilmiş ancak lafızlardaki farklılıklara değinilmemiştir.¹¹ Son olarak Alena Kulinich "Personal Opinion in Qur'anic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsîr bi-l-Ra'y" isimli çalışmasında, hicrî 3. asırdan 6. asra kadar olan süreçte sünî müelliflerin tefsirde rey ile yorum yapma konusundaki yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Bu araştırmada çalışmamıza konu olan *men fessera* rivayetinin metni üzerinde durulmamıştır.¹²

Yukarıda bahsettiğimiz çalışmalarda Mâtürîdî'nin *tefsir-te'vil* ayrımı yapmasına delil teşkil eden ve Kur'ân hakkında reye dayanarak söz söylemeyi yasaklayan diğer rivayetlerden farklı olan "Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" rivayeti; kaynağı, sıhhat durumu ve ilim geleneğine etkileri yönünden değerlendirilmemiştir. Bu makale söz konusu rivayeti yakından inceleyerek tefsir ilminin temeli sayılan *tefsir-te'vil* ayrımı meselesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Çalışmada öncelikle Mâtürîdî'nin zihin dünyasını anlayabilmek için *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin sözlüklerde, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde ve tefsir eserlerinde kullanımına yer verilecektir. Bir sonraki aşamada Mâtürîdî öncesi eserlerde Kur'ân hakkında rey ile konuşmaktan sakındıran rivayetler ve selevin bu meseleye yaklaşımı incelenecektir. Son olarak "Kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" rivayeti; kaynağı, sıhhati, Mâtürîdî'nin rivayetin bu varyantını tercih etme sebebi ve bu tercihin etkileri bakımından incelenecektir.

1. Mâtürîdî Öncesi Dönemde Tefsir ve Te'vil Kelimeleri

Mâtürîdî, *tefsir* ve *te'vil* kelimelerini kesinlik içeren ve kesinlik içermeyen Kur'ân açıklamaları olmaları yönünden ayırmıştı. Bu kavramsallaşmaya giden süreçte Mâtürîdî öncesi kaynaklarda bu kelimelerin ne şekilde kullanıldığını

¹⁰ Enes Büyük, "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 666.

¹¹ Büyük, "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi", 647.

¹² Alena Kulinich, "Personal Opinion in Qur'anic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsîr bi-l-Ra'y", *Der Islam* 99/2 (2022), 476-513.

görmemiz söz konusu ayrıma imkân veren filolojik bağlamı anlamamızı sağlayacaktır. Halil b. Ahmed (öl. 175/791), *tefsir* kelimesini açıklamak ve ayrıntılı olarak izah etmek,¹³ *te'vili* ise farklı manalar taşıyan ve bundan dolayı lafzî manasının dışında bir açıklamayla doğru anlaşılması mümkün olan bir sözü *tefsir* etmek şeklinde açıklamıştır.¹⁴ Halil b. Ahmed'in *te'vile* konu olan lafzı, doğru bir şekilde açıklamaya çalışma eylemini de *tefsir* olarak isimlendirdiği dikkat çekmektedir. Ayrıca sözlüğünde ayet açıklamaları için *fessera* fiilini kullandığı görülmektedir.¹⁵ İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve İbn Düreyd (öl. 321/933) sözlüklerinde *fessera* fiilini herhangi bir kelimeyi ya da bir meseleyi açıklama amacıyla zikretmişlerdir.¹⁶ Ebû Ubeyd (öl. 224/838) ile İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) *te'vil* kelimesini bir sözün açıklaması,¹⁷ bir durumun seçenekleri arasından çıkan sonuç, çıkarım¹⁸ anlamlarında kullandıkları görülmektedir.

Kur'ân'da Âl-i İmrân sûresi 7. ayetteki *te'vil* kelimesini Zeyd b. Ali (öl. 122/740) ve Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824?) *tefsir*¹⁹ kelimesi ile Ferrâ (öl. 207/822) ise müddetin *tefsiri* olarak açıklamıştır.²⁰ Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ise Yûsuf sûresi 36. ayetteki *te'vil* kelimesini *tefsir* kelimesi ile açık-

¹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.) 7/247.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/369.

¹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/22.

¹⁶ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Cerâsîm*, thk. Muhammed Câsim (Dimaşk: el-Vezâretü's-Sekâfe, ts.), 1/379, 2/288; İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*, thk. Remzî Münîr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 1/70, 79; 2/1212.

¹⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Çarîbu'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân (Haydarâbâd: Matbaatu Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1964), 1/99; Ebu Bekir İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî meânî kelimetî'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/78.

¹⁸ İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 2/140.

¹⁹ Zeyd b. 'Ali, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Yusufuddin, (Haydarâbâd: y.y., 2001), 68; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Muhammed Sami Emin el-Hancî, 1959), 1/86.

²⁰ Müddet kelimesi ile Yahudilerin Muhammed ümmetinin ne kadar süre devam edeceğini hesaplamaya çalışmalarını kastetmektedir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/191.

lamıştır.²¹ Bu açıklamalardan erken dönemde iki kelime arasında yakın anlamlılık ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamberin hadislerinde ve sahabenin sözlerinde *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin Kur'ân ile ilgili açıklamaları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Hiz. Peygamber En'âm sûresi 65. ayetin²² işaret ettiği mananın gelecekte gerçekleşeceğini kastederek "henüz *te'vili* gelmemiştir" şeklinde kullanmıştır.²³ Başka bir hadiste, her dönemde dini doğru anlayan kimselerin bunu sonraki nesillere aktararak cahillerin *te'vilinden*, sapkınların kendilerine mal etmelerinden ve aşırıların tahrifinden koruyacaklarını bildirmiştir.²⁴ "İçinizden biri Kur'ân'ın tenzili için savaştığı gibi, *te'vili* için de savaşacaktır."²⁵ hadisinde ise gelecekte ayetleri faklı yorumlamadan kaynaklı tartışmaların gerçekleşeceğini de bir nevi haber vermiştir. Hiz. Peygamber, İbn Abbâs (öl. 68/687) için ettiği "Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona *te'vili* öğret."²⁶ duasında, İbn Abbâs'a Kur'ân'ı doğru anlama ve yorumlama konusunda kabiliyet verilmesini niyaz etmiştir. Hiz. Ali'den (öl. 40/661) gelen bir rivayette Hiz. Peygamberin Şûrâ sûresi 30. ayeti okuduktan sonra "Ali! Onu sana *tefsir* edeceğim." dediği ifade edilmiştir.²⁷

Hiz. Ömer'den (öl. 23/644) nakledilen "Son inen ayet ribâ ayetidir. Allah rasulü, o ayeti bize *tefsir* etmeden vefat etti."²⁸ cümlesinde *fessera* fiili Kur'ân ayetlerini açıklamak anlamında yer almıştır. Yine Hiz. Ömer'e ait bir rivayette Bahreyn valisi Kudâme'nin (öl. 36/656) içki içmesinin meşruiyetine delil ola-

²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Mahmud Şehhâte (Beirut: Daru İhyâi'-Turâs, 1423), 2/333.

²² "De ki: "O, size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe, ya da sizi grup grup birbirinize düşürmeğe ve kiminizin şiddetini kiminize tattırmaya gücü yetendir." Bak, anlaşılar diye, ayetleri değişik biçimlerde nasıl açıklıyoruz."

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/68.

²⁴ Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/353.

²⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 17/360.

²⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/225.

²⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 2/78.

²⁸ Ebû Abdillâh İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. M. Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1952), 2/764.

rak, “İman edip salih amel işleyenlere tatmış oldukları için günah yoktur” (el-Mâide 5/93) ayetini göstermesi üzerine, Hz. Ömer Kudâme’ye “te’vilde hata yaptığını” söylemiştir.²⁹ Hz. Ömer’in bu ifadelerinde Hz. Peygamberin açıklamalarının *tefsir* kelimesi ile, Kudâme’nin yanlış yorumunun *te’vil* kelimesi ile karşılandığı görülmektedir. Bununla birlikte bu rivayetlerin manen aktarılmış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

İstanbul kuşatmasını anlatan bir rivayette geçtiğine göre; Müslümanlardan biri düşman safına atılınca diğerleri “Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın” (el-Bakara 2/195) ayetine işaret ederek “kendi elleriyle canını tehlikeye atıyor” demişlerdir. Bunun üzerine Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669) “Ey insanlar! Siz bu âyeti bu şekilde mi *te’vil* ediyorsunuz? Bu ayet biz ensar topluluğu için nazil olmuştur.” diyerek tepki göstermiştir.³⁰ Bu ifadede de ayetin yanlış yorumlanması *te’vil* olarak isimlendirilmiştir.

İbn Abbâs Kur’ân’ın dört vecih üzere nazil olduğunu söyleyerek bu vecihleri şöyle açıklamıştır: “İnsanların cahil kalmaması gereken helal ve haramlar, alimlerin bildiği *tefsir*, Arapların bildiği Arapça ve yalnız Allah’ın bildiği *te’vil*.”³¹ İbn Abbâs’ın yaptığı bu taksimle *tefsir* ve *te’vil* arasında bir ayrım gözetildiği anlaşılmaktadır. Mukâtil’in tefsirine ondan sonrakiler tarafından ilave edilen mukaddimede de geçen bu rivayetin devamında râvî Ebû Sâlih es-Semmân (öl. 101/720) “*te’vil* nedir?” diye sormuştur. İbn Abbâs “olan şeydir” (مَا هُوَ كَائِنٌ) şeklinde yanıtlamıştır.³² İbn Abbâs’ın bu ayırımında “onun *te’vilini* ancak Allah bilir” (Âl-i İmrân 3/7) ayetine dayanarak *te’vili* gaybî meselelerle ilişkilendirdiği ve Allah’a has kıldığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî öncesi Kur’ân tefsiriyle alakalı eserlere baktığımızda, örneğin Yahyâ b. Sellâm’ın (öl. 200/815) eserinde ayetlerin açıklamasına dair rivayetleri “*tefsîru* Katâde, *tefsîru* Hasan” gibi sahibine nispetle zikrettiğini ve sıklık-

²⁹ el-Beyhakî, *Sünen*, 8/547.

³⁰ Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996), “*Tefsîru'l-Kur’ân*, 3 (No. 2972).

³¹ Hâris el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur’ân ve meânih*, thk. Hüseyin Kuvvetlî (Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 1398), 1/248.

³² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/27.

la *tefsir* kelimesini kullandığını görürüz.³³ Tespit ettiğimiz kadarıyla Yahyâ b. Sellâm, eserinde *te'vil* kelimesine hiç yer vermemiştir. Ağırlıklı olarak nakil içeren bu eserde, *tefsir* kelimesi ile rivayetlerin kastedildiği ifade edilebilir. Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân'*ını incelediğimizde ayette geçen bir kelimenin dilsel bir izahına dayanarak yaptığı açıklamayı *te'vil* kelimesi ile nitelendirdiği ve "en iyisini Allah bilir" kaydını düştüğünü görmekteyiz.³⁴ Ayrıca ayette bahsedilen bir durumun gerçekleşmesi,³⁵ sonuç, akıbet³⁶ gibi sözlük anlamlarında da *te'vil* kelimesine yer vermiştir. *Tefsir* kelimesini, ayetle ilgili rivayet naklederken "müfessirler bu kelimeyi şöyle tefsir etmiştir" şeklindeki ifadelerinde kullandığını görmek mümkündür.³⁷ Yine bir ayette geçen bir durumun, akabinde gelen ayette açıklanmasını da *fessera* fiiliyle ifade etmiştir.³⁸

İbn Kuteybe'nin eserlerinde *te'vil* ve *tefsir* kelimelerine dair bir nüansa işaret ettiği dikkat çekmektedir. *Tefsiru ğaribi'l-Kur'ân* eserinde hoş olmayan (münker) *te'vilden* ve zayıf (menhûl) *tefsirden* sakındığını söylemiştir.³⁹ Burada *te'vilin* münker, *tefsirin* menhûl olarak nitelendirilmesi; *tefsiri* rivayetle, *te'vili* dirayetle alakalı gördüğü şekilde anlaşılabilir.⁴⁰ *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* eserinde ise "Selefin ya da mütekaddiminin *tefsir* etme hakkı vardı ama bizim öyle bir hak ve yetkimiz yoktur."⁴¹ ifadesini kullanarak *tefsiri* erken dönemde sınırlandırmıştır. İbn Kuteybe'nin *müteevvil* kelimesini ise yorumcu anlamında kullandığı görülmektedir.⁴² Taberî (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, eserinin isminde olduğu gibi içeriğinde de sıklıkla *te'vil* kelimesini

³³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/49-52, 1/57-60, 1/65-69, 1/158-160; 2/ 495-530.

³⁴ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/159, 1/381.

³⁵ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/441, 1/478.

³⁶ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/65, 1/79, 1/292.

³⁷ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/336, 1/353.

³⁸ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/377.

³⁹ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsîru ğaribi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978), 4.

⁴⁰ Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 94-95.

⁴¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 34.

⁴² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 67.

kullanmayı tercih etmekle birlikte, *tefsir* ve *te'vil* arasında bariz bir ayırım gözetmemiş ve bazı yerlerde eş anlamlı olarak kullandığı söylenmiştir.⁴³ Bazı araştırmacılar Taberî'nin de tefsirinde Mâtürîdî gibi bir ayırım yaptığını belirtmişlerdir.⁴⁴

İbn Düreyd (öl. 321/933) sözlüğünde kimi ayetlerin açıklamalarına yer vermiştir. Bu açıklamalarda *fessera* fiilini kullandığı ve akabinde “Allah en iyi bilendir” cümlesini kurduğu görülmektedir.⁴⁵ Kendi dirayetiyle açıklama yaptığı yerlerde, *müfessirlerin* farklı şekillerde *tefsir* ettiğini belirtmiş ve “Kendi kitabını en iyi Allah bilir” diyerek yorumunun kesinlik içermediğini vurgulamıştır.⁴⁶ Bu kullanımda Mâtürîdî'nin tanımın aksine *tefsirin* kesinlik içermediği ve birden fazla yoruma sahip olabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca *tefsir* kelimesiyle ifade edilen bu açıklama çeşitliliğinin, ayetin lafzıyla ilgili kabul edilebilir açıklama farklılığını kapsadığı ve diğer anlamların yanlışlanmadığı görülmektedir.

Hadis kitaplarındaki “Kitâbü't-Tefsîr” bölümleri de *tefsir-te'vil* kelimelelerinin kullanımını anlamak bakımından önem taşımaktadır. Hadis eserlerinde Kur'ân açıklamalarına ilişkin rivayetlerin “Kitâbü't-Tefsîr” başlığını taşıyan bölümlerde zikredilmesi⁴⁷ erken dönemde hem Kur'ân hakkındaki açıklamaların *tefsir* kelimesiyle tanımlanmasının hem de *tefsirin* rivayet olarak anlaşılmasının temellerini atan unsurlardan olmuştur.

2. Kur'ân Ayetlerini Rey ile Açıklamaktan Sakındıran Rivayetler ve Selefin Yaklaşımı

Erken dönemde *tefsir* ve *te'vil* kelimeleri kavramsallaşmadığı ve rivayetlerde farklı lafızlar kullanıldığı için başlıkta *tefsir* kelimesi yerine daha genel bir ifade olan “rey ile açıklamak” ifadesini tercih ettik. Kur'ân ayetleri hak-

⁴³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2001), 5/220, 6/180, 7/225, 14/558; Atik Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 69-73.

⁴⁴ Gengil, *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 95.

⁴⁵ İbn Düreyd, *Cemhere*, 1/79-80, 1/84, 1/97, 1/114, 1/121.

⁴⁶ İbn Düreyd, *Cemhere*, 2/1219.

⁴⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Dîb el-Bağa (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-yemâme, 1994), 4/1623; et-Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 5/65.

kında açıklama yapan bir kişinin herhangi bir bilgiye dayanmaksızın sadece kendi görüşü ile yorum yapmasını yasaklayan, yakın lafızlarla nakledilmiş ancak öz olarak aynı manayı ifade eden çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler hem ayetlere ilişkin açıklama ve yorum yapabilmeyin imkânı hem de *tefsir* ve *te'vil* kavramlarının tanımlanmasında merkezî bir öneme sahip olmuşlardır. İmam Mâtürîdî öncesi kaynaklarda Kur'ân hakkında rey ile ya da bilgiye dayanmadan konuşmakla ilgili altı farklı varyantını tespit ettiğimiz rivayetler şöyledir:

1) مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Kim Kur'ân hakkında bilmeden konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴⁸

2) مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Kim Kur'ân hakkında kendi reyini ile konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴⁹

3) مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

“Kim Kur'ân hakkında kendi reyini ile konuşursa doğru dese de hata etmiştir.”⁵⁰

4) مَنْ قَالَ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

“Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi reyini ile konuşursa doğru dese de hata etmiştir.”⁵¹

⁴⁸ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Nâsır İbn Abdilaziz (Riyad: Dâru Künûz, 2015), 16/446; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/496; 4/250; et-Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîru'l-Kur'ân” 1, (No. 2950) 5/65; Ebû Abdirrahmân en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Fedâilü'l-Kur'ân, (No. 8030), 7/285; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân* 1/72.

⁴⁹ et-Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 1 (No. 2951) 5/66.

⁵⁰ et-Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 1 (No. 2952), 5/66; et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/73.

⁵¹ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Hüseyin ed-Dihlevî (Delhi: Matbaatü'l-Ensâriyye, 1323), “Kitabü'l-İlm”, 5 (3652), 3/358; en-Nesâî, *Sünen*, “Fedâilü'l-Kur'ân” (No. 8032), 7/286.

5) مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ، أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَلَبَّتَوُا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Kim Kur’ân hakkında kendi reyî ile ya da bilmeden konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁵²

6) مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلَيَتَبَوَّأُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Kim Kur’ân hakkında kendi reyî ile söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁵³

Bu rivayetler, Kur’ân ayetlerini isabetli bir izah ya da yorumla dahi olsa bilgisizce kişisel görüş ile açıklamaktan keskin bir dille sakındırmıştır. Bu rivayetlerin İbn Abbâs (68/687)⁵⁴ ve Cündeb b. Abdillâh’tan (70/689)⁵⁵ gelen tarikleri sıhhat açısından incelenmiş ve bazı şüpheler barındırdığı için temkinli yaklaşmak gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁶

Sahabe ve tabiûnun Kur’ân ayetleri hakkında söz söylemeye nasıl yaklaşıtlarına bakıldığında, bazılarının son derece mesafeli ve hassas bir duruş sergiledikleri dikkat çekmektedir. Bu duruş, yukarıda zikredilen sakındırma rivayetleriyle alakalı gözükmektedir. Hz. Ebu Bekir’in “Kur’an hakkında bilgim olmadan konuşsam hangi yer beni taşır, hangi gök beni gölgelendirir.”⁵⁷ ifadesi konu hakkındaki hassasiyetin bir örneğini sunmaktadır. Bununla birlikte Hz. Ebubekir’in bazı ayetlerle ilgili kendi görüşünü açıkladığını belirten rivayetler de bulunmaktadır. İbn Kuteybe, Hz. Ebubekir’in kastının müteşabih ayetleri kişisel görüş ile açıklamak olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Çeşitli rivayetlerde Hz. Ömer, İbn Abbâs, Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713?) gibi sahabe ve tabiûnun önde gelen isimlerinin Kur’ân’da anlamadıkları ayet veya kelimeler sorulduğunda, bilmediklerini ya da Kur’ân

⁵² en-Nesâî, *Sünen “Fedâilü’l-Kur’ân”* (No. 8031) 7/286.

⁵³ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/72.

⁵⁴ “Kim Kur’ân hakkında bilgi sahibi olmadan söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.”

⁵⁵ “Kim Allah’ın kitabı hakkında rey ile söz söylerse doğru dese de hata etmiştir.”

⁵⁶ Gürler, “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, 44-45.

⁵⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü’l-Kur’ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 375, et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/72.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelefi’l-hadîs*, (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmî-Müessesetü’l-İşrâk, 1999), 69-70, 74-75.

hakkında açıklama yapmak istemediklerini dile getirdikleri görülmektedir.⁵⁹ Bunun yanı sıra tabiûndan Mesrûk b. Ecda'dan (öl. 63/683) “*Tefsirden* sakının. Çünkü o, Allah'tan rivayet etmek demektir” ve İbrahim en-Nehaî'den (öl. 96/714) “Ashabımız *tefsirden* sakınır ve korkardı” şeklinde nakledilen ve doğrudan *tefsir* yapmaktan sakınılması gerektiğini belirten rivayetler de mevcuttur. Hişâm b. Urve (öl.146/763) “Babamın (Urve b. Zübeyr) Kur'ândan hiçbir ayeti *te'vil* ettiğini asla işitmedim” ifadesi de selef ulemasının bir kısmının Kur'ân hakkında konuşmaktan kaçındığını gösteren başka bir rivayettir.⁶⁰

Bu konuyla ilgili dikkat çeken bir diğer nokta Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) bahse konu sakındırma rivayetlerini *Fedâilü'l-Kur'ân* isimli eserinin “Kur'ân'ı rey ile *te'vil* etmek, bu meselenin keraheti ve sakıncası” başlığı altında yer vermiş olmasıdır. Bab başlığında *te'vil etmek* (رَوَى) kelimesini kullanmakla birlikte naklettiği rivayetlerde *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin ikisinin de geçtiği görülmektedir.⁶¹ Tirmizî (öl. 279/892), Kur'ân hakkında rey ile konuşmayı yasaklayan rivayetleri tasnif ederken başlık olarak “Kur'ân'ı rey ile *tefsir* etmek hakkında gelen rivayetler” ifadesini tercih etmiş ve genel bir kullanımla her türlü açıklamayı *tefsir* olarak nitelendirmiştir.⁶² Taberî ise Tirmizî'nin aksine söz konusu rivayetleri “Kur'ân'ı rey ile *te'vil* etmenin yasaklanması konusunda rivayet edilen bazı haberler” başlığı altında incelemiştir. Müelliflerin bu farklı kullanımları, iki kelime arasında yakın veya eş anlamlılık ilişkisi olduğunu ve birbirlerinin yerine kullanılabilirdiğini destekleyen başka bir bilgidir. Ayrıca erken dönemde “rey ile *tefsir*” ifadesinin zihinlerde yerleşik bir algıya sahip olmadığını, “rey ile *te'vil*” ifadesinin de tercih edilebildiğini göstermektedir.

⁵⁹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 375-377.

⁶⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 375-378.

⁶¹ Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 375-378.

⁶² et-Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 5/65-67.

3. “Kim Kur’ân’ı Kendi Reyi ile Tefsir Ederse...” Rivayetinin Değerlendirilmesi

Mâtürîdî’nin *Te’vîlât’ı* bizzat kendisinin yazmadığı öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluştuğu bilinmektedir.⁶³ Mukaddimenin Mâtürîdî’ye nispeti konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte tefsirdeki uygulamaların mukaddimedeki açıklamalarla uyumlu olmasının ona aidiyetini gösterdiği söylenmiştir.⁶⁴ Mukaddimenin Mâtürîdî’ye ait olduğu dikkate alındığında onun “ayetler hakkında Allah şahit tutularak yapılan, tek ve kesin açıklama”⁶⁵ şeklindeki *tefsir* algısını dayandırdığı delil “ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَبْتَوِّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ / Kim Kur’ân’ı kendi reyi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayeti olmaktadır. Bu algıyı destekleyen başka rivayetler ve kullanımların varlığı bilinmekle beraber Mâtürîdî mukaddimedeki bu rivayeti zikretmeyi tercih etmiş ve kendisinden sonra etkili olacak yeni bir süreci başlatmıştır.⁶⁶

“Kim Kur’ân’ı kendi reyi ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayeti bir önceki başlıkta yer verdiğimiz, Mâtürîdî öncesi eserlerde nakledilen Kur’ân ayetlerini rey ile açıklamakla ilgili rivayetlerden lafız olarak farklıdır. Altı varyantını tespit ettiğimiz rivayetlerin beşinde *kâle* fiili, birinde *tekelleme* fiili geçmiştir. Bunun haricinde beş rivayette *kendi reyi ile (bi ra’yih)*, birinde *bilgi olmaksızın (bi ğayri ilm)* lafızları kullanılmıştır. Yakın anlamlı oldukları için bu lafzî farklılıklar, rivayetin doğru anlaşılması açısından sorun teşkil etmemektedir. Ancak Mâtürîdî’nin naklettiği ve ondan önce kaleme alınan eserlerde tespit edemediğimiz rivayet varyantında, diğerlerinden farklı olarak *fessera* (فسر) fiili geçmektedir. Eserin farklı yazma nüshalarında da aynı lafızlarla yer alması⁶⁷ müstensih hatası olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁶⁸

⁶³ Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu’t-te’vîlât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 00176), 1b.

⁶⁴ Karataş, *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir*, 48-49; Gengil, *Tefsir Te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 131.

⁶⁵ es-Semerkandî, *Şerhu’t-te’vîlât* (Hamidiye, 00176), 1b.

⁶⁶ Bakkal, *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*, 23; Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur?”, 360.

⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 00053) 1b.; a.mlf. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 43) 1b; a.mlf. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00100), 1b.; a.mlf. *Te’vîlâtü’l-*

Rivayetdeki bu kelimenin farklılığı son derece önemlidir. Çünkü İmam Mâtürîdî *tefsir* ve *te'vil* ayrımı yaparken bu rivayete dayanmış ve Kur'ân hakkında rey ile konuşmaktan maksadın *tefsir* kelimesiyle tanımladığı kısım olduğunu, dolayısıyla kerih görülen eylemin de "rey ile *tefsir*" olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Böylelikle *te'vil* tanımı içerisine giren açıklamalara meşru bir alan açarak, Kur'ân ayetlerini yorumlamanın bütünüyle yasaklanmadığını ve *te'vil* yapmakta bir sakınca bulunmadığını ortaya koymuştur. Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Şîî müfessir Ayyâşî (öl. 320/932?) tefsirinde, içerisinde *men fessera* ifadesinin yer aldığı üç farklı rivayeti nakletmiştir.⁷⁰ "Kur'ân'ı kendi reyî ile *tefsir* eden kimse" başlığında zikrettiği söz konusu rivayetler, Mâtürîdî'nin naklettiği rivayetin yanı sıra *kâle* ile başlayan rivayetlerden de farklıdır.⁷¹ Her iki müfessirin de Semerkantlı ve aynı dönemde yaşamış olmaları, o bölgede ayetleri kişisel görüş ile açıklamaktan sakındıran rivayetlerin *fessera* fiili ile meşhur olduğuna işaret edebilir.⁷²

Söz konusu rivayetle ilgili diğer bir mesele Mâtürîdî'nin rivayeti zayıf hadislerde kullanılan temrîz sîgası ile (قيل) nakletmesidir. Sadece bu rivayeti değil, genel olarak tefsirinde rivayetleri *ruviye*,⁷³ *kîle*,⁷⁴ *zükira*,⁷⁵ *câe*⁷⁶ gibi temrîz sigalarıyla zikretmiştir.⁷⁷ İbn Salâh (öl. 643/1245) kendi yaşadığı 7. asırda ve birkaç asır öncesinde hadisleri senetleriyle nakletmenin sıhhatini

Kur'ân (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 0036), 1b. a.mlf. *Te'vilâtü ehli's-Sünne* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 00010), 1b.

⁶⁸ Kırca, "Ebû Mansur El-Maturîdî'nin Tefsir ve Tevil Anlayışı", 290.

⁶⁹ es-Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât* (Hamidiye, 00176), 2a.

⁷⁰ Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Kısmü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1421), 1/95-96.

⁷¹ Rivayetler şöyledir:

1. من فسر القرآن برأيه فأصاب لم يُوجر، وإن أخطأ كان إثمه عليه

2. من فسر القرآن برأيه فأصاب لم يُوجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء

3. من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، و من فسر آية من كتاب الله فقد كفر

⁷² Ayrıca bkz. Gengil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 138.

⁷³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/349, 1/490-492, 2/239, 2/263.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/482, 1/484-486, 1/489, 2/223, 2/227.

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/222, 2/225, 2/259.

⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/380.

⁷⁷ Mairambek Jusupov, *Mâtürîdî'nin Te'vilât Adlı Eserinde Hadis Anlayışı - Nisâ Sûresi Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 110.

ortaya koymak için değil Müslümanlara özgü bu yöntemi devam ettirmek amacı taşıdığını söylemiştir.⁷⁸ Ancak Mâtürîdî'nin asrında ve yaşadığı çevrede hadislerin senetle nakli konusunda titiz bir yaklaşım sergilenmektedir. Ayrıca vefat ettiği 4. asrın başları senedin terki için oldukça erken bir dönem sayılmıştır.⁷⁹

Mâtürîdî'nin temrîz sîgasıyla naklettiği ... من فسر القرآن rivayetini Ebu'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983), *Bahru'l-ulûm* tefsirinin mukaddimesinde tabiûn tabakasından Ebû Sâlih'in İbn Abbâs'tan naklettiğini gösteren muallak merfû bir senetle zikretmiştir.⁸⁰ Ravi Ebû Sâlih Zekvân es-Semmân, İbn Abbâs'tan hadis rivayet etmiş sika⁸¹ bir ravi olmakla birlikte, mezkûr senette, sonraki tabakalardan ravilerin zikredilmemesi, senedi zayıf konumuna düşürmektedir. Ayrıca Kur'ân ayetlerini rey ile açıklamaktan sakındıran diğer rivayet varyantlarının senetlerinde de ravi Ebû Sâlih yer almamaktadır. Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâü ulûmi'd-dîn* eserinde "Kur'ân'ı anlamak ve nakil olmaksızın rey ile tefsir etmek" başlığında *fessera* lafzıyla rastladığımız bu rivayetin,⁸² Irâkî (öl. 806/1404) tarafından yapılan tahricinde de Tirmizî, Ebû Davûd (öl. 275/889) ve Nesâî'de (öl. 303/915) geçen ve ... مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ şeklinde başlayan rivayetler kaynak gösterilmiştir.⁸³ Başka bir değerlendirme de Kur'ân ayetleri hakkında rey ile söz söylemekten sakındıran bütün rivayetlerin, ayetlerle ilgili açıklama yaparken ihtiyatlı davranılmasını sağlamak amacıyla, selefın mevku f rivayetleri Hz. Peygamber'e ref etmesinin bir sonucu olduğu şeklindedir. İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) "Kim Kur'ân hakkında bilgi sahibi olmadan

⁷⁸ Takıyyüddîn 'Osmân İbn Abdırrahmân İbn Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Suriye: Dâru'l-fikr, 1986), 62, 183.

⁷⁹ Tunahan Erdoğın, *İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Hadis* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) 72.

⁸⁰ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Şeyh Ali Muhammed vd. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1994), 1/73.

⁸¹ Ebû Muhammed İbn Ebi Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1952), 3/450, 451.

⁸² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulumi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 1/37, 1/289.

⁸³ Zeynüddin el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisü'l-ihyâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 48.

söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayetini İbn Abbâs’a dayan-
dırması bu çıkarımın delillerinden sayılmıştır.⁸⁴

Mâtürîdî'nin naklettiği ... من فسر القرآن varyantı kendisinden sonra gelen bazı müelliflerin eserlerine de girmiştir. Ondan önceki eserlerde göremediğimiz bu varyant, ondan sonra gelen Semerkandî, Ragıp el-İsfehânî (öl. 502/1109), Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142) Râzî (öl. 606/1210), Zürkânî (öl. 1948), Zehebî, (öl. 1977) gibi müelliflerin eserlerinde bulunmaktadır.⁸⁵ Tefsir eserlerinin yanısıra Hanefî usulcüler Debûsî (öl. 430/1039), Serahsî (öl. 571/1176) ve Gazzâlî'nin usul eserlerinde kıyas, ruhsat ve azimet konularında ayetleri nazar ve istidlâle dayanan rey ile *te'vil* etmenin cevazına delil olarak bu rivayetin doğrudan Hz. Peygambere nispetle yer aldığı görülmektedir.⁸⁶ Ayrıca bazı eserlerde ... مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ... diye başlayan diğer rivayetlerin de süreç içerisinde مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ... formuna dönüştüğü dikkatleri çekmektedir.⁸⁷ *Te'vilât*'ın Türkçe tercümesinde ve bazı akademik çalışmalarda da Mâtürîdî'nin naklettiği rivayetin kaynağı olarak ... مَنْ قَالَ varyantına atıf yapıldığı görülmektedir.⁸⁸

⁸⁴ Gürler, “Kur’ân’ın Re’y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, 45.

⁸⁵ es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/73; Ebu'l-Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *Tefsîru Râgıp el-İsfehânî*, thk. Muhammed Abdilaziz vd. (Mısır: Tantâ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1999) 1/37; Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019), 1/15; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsî'l-arabî, 1420), 7/148, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şurakâih, ts.), 2/93; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehb, ts.) 2/43.

⁸⁶ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 169, 262, 395; Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Matbaatu Dâiratu'l-Meârifî'l-Nu'mâniyye), 1/127, 2/121; el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hito (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1998), 427.

⁸⁷ Râgıp el-İsfehânî, *Tefsîr*, 1/37; Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâü'l-kütübî'l-arabiyye, 1957) 2/164.

⁸⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 1/3; Dinç, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur?”, 352.

Mâtürîdî, nakletmeyi tercih ettiği rivayet ile hem Kur'ân'ı açıklama ilminin adı olan hem de bu ilmin en temel kavramını ifade eden *tefsir* kelimesini tanımlamış ve *te'vil* ile sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Bu seçimin, kendisinden sonra kaleme alınan ilmi literatüre etki ettiği açıktır. Burada temel soru şudur: Önceki eserlerde geçmeyen bu varyanta Mâtürîdî nasıl ve neden yer vermiştir?

Mâtürîdî'den önce ya da çağdaşı olan eserlerde *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin kimi eserlerde eş ya da yakın anlamlı, kimi eser ve söylemlerde farklı anlamlarda kullanıldığını gördük. Şunu kesin olarak söylemek mümkün olabilir: Erken dönemde bu kelimeler arasında mutlak bir ayrım bulunmamaktadır ve böyle bir ayrım ihtiyacına ya da kavramsal bir ihtilafa işaret eden açık bir veri de mevcut değildir. Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî'nin açıklamalarına *kîle* lafzı ile başlamasını (هو ما قيل: التفسير للصحابة) *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin ayrımının ondan önceki döneme ait olduğuna işaret saymışlardır.⁸⁹ *Tefsir-te'vil* ayrımına yönelik bir ihtilaf ondan öncesinde varsa da bu konuda ilk sistematik açıklamayı yapan Mâtürîdî olduğu anlaşılmaktadır.

Alâüddîn es-Semerkindî (öl. 539/1144) *Te'vîlât* üzerine yazdığı şerhte, Mâtürîdî'nin yaklaşımını daha ayrıntılı izah etmiştir. Eserinde Hz. Peygamber'in ... من فسر القرآن... hadisi dolayısıyla ayetlerin manaları konusunda rey ile istinbatta bulunan kimselerin çözmesi gereken sorunlar olduğunu belirtmiştir. Sahabe ve tabiûnun ayetlerden rey ile çıkarımda bulduklarını ve zikrettikleri görüşlerin hepsiyle ilgili de merfû hadis olmadığını vurgulayarak, selefın rey ile *tefsir* yaptıklarını ifade etmiştir. Bu durumda hadiste zikredilen rey ile *tefsiri* yasaklayan uyarı ile ümmetin uygulaması ve icmaı arasında tenakuz bulunmaktadır.⁹⁰ Semerkandî bu tenakuzu gidermek amacıyla üç farklı yaklaşım geliştirildiğini belirtmiştir.

İlk yaklaşıma göre hadis sahih değildir. Çünkü rey ile *tefsir* konusunda ümmetin amelî icmaı vardır ve icma haber-i vahid karşısında kesin delil sayılır. İkinci yaklaşıma göre hadis, muttasıl merfû bir senetle nakledilmiştir. Selef ve ulemanın rey ile yaptıkları istinbatlar, *tefsir* değil *te'vildir*. *Tefsir* ile *te'vilin*

⁸⁹ Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı", 216- 220.

⁹⁰ es-Semerkindî, *Şerhu't-te'vîlât* (Hamidiye, 00176), 1b.

arası ayrılarak tenakuz giderilir. Üçüncü yaklaşım, hadis ile ümmetin icmanının arasını açmamak için *tefsir* ile *te'vilin* arasını ayırmamıştır. Rey ile *tefsirden* maksat muhkem ayetlere, mütevatir hadislere ve ümmetin icmana dayanan usullere arzitmeksizin mücerred akılla yapılan *tefsirdir*. Bu görüş sahipleri rey ile *tefsiri*, mezmûm ve mahmûd olarak ikiye ayırmışlar ve hadiste kastedilenin mezmûm olan yani hiçbir bilgiye dayanmayan mücerred akılla yapılan *tefsir* olduğunu belirtmişlerdir.⁹¹

Mâtürîdî ikinci görüş olan; rivayeti sahih kabul edip *tefsir* ile *te'vilin* arasını ayıran görüşü kabul etmiş ve buna göre bir tanımlama yapmıştır. Semerkandî, bu ayrıma göre *tefsirin*, nüzûle şahit olanların sebab-i nüzûlden haber vermesi olduğunu, bu bilgilerin nüzûle şahitlik edenlere isnad edilmeksizin zikredilmesinin rey ile *tefsir* sayılarak söz konusu hadisin kapsamına gireceğini söylemiştir. Lafzın zahirinin taşıdığı manalardan biriyle açıklamak olarak tanımladığı *te'vilin* gerekliliğine gerekçe olarak; insanların bilmeye ihtiyaç duyduğu amelî ya da itikâdî konular bulunduğunu ve Allah'ın insanların ihtiyacı olan tüm meseleleri Kur'ân'a hamletmesini göstermiştir. *Tefsirin* hilaflına başka bir açıklama olmayıp *tefsirde* mananın tek olduğunu, *te'vilde* ise lafzın taşıdığı manalar beyan edildiğini, iki vecihten birinin kesin olamayacağını belirtmiştir. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin eserine *tefsir* değil, *Te'vilât* adını vererek hadisin kapsamına girmekten sakındığını bildirmiştir.⁹²

Semerkandî'nin beyanına göre Mâtürîdî, ayetleri rey ile açıklamaktan sakındıran rivayetleri muttasıl merfû bir senetle nakledilmiş görerek sahih kabul etmektedir. *Tefsiri* tanımlarken ... من فسر القرآن rivayeti ile delil getirmesi bunun göstergesidir. Ne var ki, rivayetin bu varyantında bulunan tek kelime fark, merkezî bir önem sahiptir ve *tefsiri*, sahabeye has kılarak dar bir anlamda tanımlamasına imkân vermiştir. Bu aşamada Mâtürîdî'yi *fessera* lafzının yer aldığı varyantı tercih etmeye sevk eden etken, Kur'ân'ın yorumlanmasına duyulan ihtiyaç ve *tefsir* ilminin oluşumuna zemin hazırlayan unsurlarla aynı olmalıdır.⁹³ Çünkü insanların ortaya çıkan yeni meselelerinin olması,

⁹¹ es-Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât* (Hamidiye, 00176), 1b.

⁹² es-Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât* (Hamidiye, 00176), 2a.

⁹³ Karataş, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, 52; Gengil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 138; Bakkal, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*, 22.

Kur'ân'da farklı yorumlamalara imkân veren ayetlerin varlığı, her mezhebin kendi görüşünü Kur'ân'a dayandırması, siyasî ve itikâdî ortamın etkileri, hakim paradigmanın *te'vile* karşı çıkması, Kur'ân ayetleri hakkında açıklama yapmayı ve "tefsir" ilminin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Hz. Peygamberden ve sahabeden *te'vil* ile ilgili bazı olumsuz rivayetlerin gelmesi de Mâtürîdî'yi *te'vil* kelimesini öznel ve yanlışlanabilir Kur'ân açıklamalarına hasretme yoluna sevk etmiş görünmektedir.⁹⁴ Örneğin; "Kur'ân'ı öğrenecekler ve Allah'ın indirdiğinin dışında *te'vil* edecekler."⁹⁵ "Her nesilden adil kimseler bu ilmi sonraki nesillere aktaracak, onu aşırıların tahrifinden, sapkınların haksız biçimde kendilerine mal etmelerinden ve cahillerin *te'villerinden* koruyacaklardır."⁹⁶ ve "İçinizden biri Kur'ân'ın tenzili için savaştığı gibi, *te'vili* için de savaşacaktır."⁹⁷ şeklindeki rivayetlerde *te'vil*; yanlışlanabilir, hatalı ve indî yorumları da kapsayan geniş bir anlamda kullanılmıştır. Aralarında belirgin bir ayırım tespit edememekle birlikte, *tefsir* kelimesi hakkında benzer bir çıkarıma varmak mümkün değildir. Özellikle sahabenin *tefsirden* sakındığını haber veren ve *tefsirin* Allah'tan rivayet etmek anlamına geldiğini belirten açıklamaların da mevcudiyeti göz önünde bulundurulduğunda; *te'vil* kelimesini doğru ve yanlış ihtimallerin her ikisini de içeren bir yorum, *tefsiri* ise rivayete dayalı kesin açıklamaları tanımlayan bir kavram olarak görmüş olmalıdır.

Sahabe ve tabiûnun da rey ile *tefsir* yaptıklarına dikkat çeken Semerkandî, Mâtürîdî'nin *tefsirde* tek anlam olduğunu söylemesiyle ilgili bir açıklama yapmamaktadır. Sahabenin *tefsir* yapabilmesi, nüzûle şahit olmaları ve sebab-i nüzûl ile ilgili haberleri nakletmelerinden dolayı olsa dahi, bir ayetle ilgili birden fazla sebab-i nüzûl rivayeti olduğu vâkidir. Mâtürîdî'nin buradaki sahabe ifadesini mutlak kullanmadığı, Hz. Peygamberle Kur'ân'ın ne demek istediğini bilecek kadar vakit geçirmiş ve ayetin nüzûlü esnasında orada bulunan ya da sebab-i nüzûlü doğrudan Hz. Peygambere sorarak öğrenen

⁹⁴ Mustafa Müslim, *Menâhîcu'l-müfessirîn* (el-kısmü'l-evvel-fî asrî's-sahabe), (Riyad: Daru'l-Müslimin, 1415), 41-42; Hikmet Koçyiğit, "Tefsirin İşlevi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 173; Gengil, *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 126-131.

⁹⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 28/632.

⁹⁶ el-Beyhakî, *Sünen*, 10/353.

⁹⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 17/360.

sahabe olduğu ifade edilmiştir.⁹⁸ Sahabenin kişisel görüşlerine dayanarak yaptıkları açıklamaları ise ortaya koyduğu ayrıma uygun şekilde *te'vil* olarak nitelendirmiştir.⁹⁹

Sonuç

Bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin *tefsir* ve *te'vil* kavramları arasında ayırım yaparken istidlâlde bulunduğu “ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ / Kim Kur'ân'ı rey ile tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayeti sıhhati, kendisinden sonraki literatüre etkileri ve tercih edilme sebebi bakımından incelenmiştir.

Mâtürîdî öncesi dönemde *tefsir* ve *te'vil* kelimelerinin farklı anlam ve kullanım alanları olmakla birlikte, Kur'ân ayetlerini açıklama sadedinde zikredildiği durumlarda eş ya da yakın anlamlı bir kullanıma sahip oldukları görülmektedir. Ancak mutlak bir eş ya da yakın anlamlılık ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir. Rivayetlerden, *te'vilin* daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu, bazen bir lafızdan doğru yorumun yanı sıra hatalı, yanlışlanabilir yorumlar çıkarmayı da kapsadığı anlaşılmaktadır. *Tefsir* kelimesi de bir lafzın birden fazla açıklaması için kullanılmasına rağmen, bu farklılıklar hata değil çeşitlilik olarak görülmektedir. *Tefsirde*, *te'vilde* yapılanın aksine ayetlerle ilgili söz konusu çeşitliliklere karşı bir red ya da tenkit yapılmamakta müfessirlerin ihtilafı normal karşılanmaktadır. Bu açıdan *tefsir* kelimesinin kabul edilebilir izah çeşitliliğini kastettiği söylenebilir. Bu nüansın Mâtürîdî'nin *tefsir* ve *te'vil* kelimelerine yaptığı tanımda etkili olması muhtemeldir. Ancak Mâtürîdî tefsirin sahabeye ait olduğunu ve tefsirde tek anlam olduğunu söyleyerek ayetle ilgili rivayet ya da açıklama çeşitliliğini *tefsir* tanımının dışında bırakmaktadır. Bu daraltma, bir ayetle ilgili gelen farklı sebab-i nüzûl rivayetlerinde ayetin nüzûlünü bizzat gören ya da Hz. Peygamberden öğrenen sahabenin rivayetlerini dikkate alması ve sahabenin kendi görüşlerine dayanarak yaptıkları açıklamaları *te'vil* olarak değerlendirmesi sonucunu doğurmuştur.

Mâtürîdî *tefsiri*; “ayet hakkında Allah şahit tutularak yapılan tek ve kesin açıklama” şeklinde tanımlarken “Kim Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir ederse cehen-

⁹⁸ Gengil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 133-135.

⁹⁹ Karataş, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, 55-56; Gengil, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 135-137.

nemdeki yerine hazırlansın” rivayetini zikretmiş ve *rey ile tefsirden* sakınmak gerektiğini vurgulamıştır. Kur’ân hakkında *rey* ile konuşmaktan sakındıran çeşitli rivayetler varid olmakla birlikte, Mâtürîdî öncesi eserlerde geçen söz konusu rivayetlerde *fessera* fiili değil, *kâle* ve *tekelleme* fiilleri geçmektedir. Bundan dolayı rivayetlerde sakındırılan durumun mutlak olarak Mâtürîdî’nin *tefsir* tanımına giren açıklamalar olduğu söylenemez.

Mâtürîdî’nin “*Kim Kur’ân’ı kendi reyi ile tefsir ederse...*” rivayetini temriz sigasıyla zikretmesi, rivayetin bu lafızlarla hadis eserlerinde yer almaması, ondan sonra gelen Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin müellif tarafından birçok ravinin atlandığı muallak bir senetle nakletmesi bu rivayete ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Buna rağmen Mâtürîdî sonrası dönemde hem tefsir alanında hem diğer ilim dallarında yazılan eserlerde rivayetin bu varyantının geçtiği görülmektedir. Söz konusu rivayetin, Mâtürîdî’nin mukaddimesinin etkisi ile yaygınlaşmış olması muhtemeldir.

Mâtürîdî, döneminde ortaya çıkmış yeni gelişmeler ve sorunlarla ilişkili olarak bir yanda Kur’ân’ın yorumlanmasına duyulan ihtiyacı, diğer yanda Kur’ân ayetleri hakkında *rey* ile söz söylemeyi sakındıran rivayetlerin mevcudiyetini göz ardı edememesi gibi nedenlerle rivayeti manen nakletmiş olmalıdır. Öyle anlaşılmaktadır ki; Mâtürîdî Kur’ân ayetlerini dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yorumlamayı mümkün kılacak bir çıkış yolu aramıştır. Bu doğrultuda onun söz konusu rivayeti senetsiz bir şekilde ve kendisinden önce yaygın olmayan *fessera* fiili ile manen aktarmış olması, selefın kullanımlarında ayırt edilebilecek ölçüde var olan *tefsir-te’vil* ayırımından destek alarak Kur’ân ayetlerine dair açıklamalar yapabilmek üzere meşru bir alan açabilmesini sağlayan bilinçli bir tercih olarak görülmektedir. Ayrıca Mâtürîdî ile aynı dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış olan Şiî müfessir Ayyâşî’nin farklı lafızlarla da olsa içerisinde *men fessera* ifadesinin geçtiği rivayetlere tefsirinde yer vermesi, Mâtürîdî’nin bu rivayeti naklederken başka rivayetlerden destek almasına olanak sağlamış olabilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

- el-Ayyâşî, Muhammed b. Mesud es-Semerkindî. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. thk. Kısmü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Bî'se, 1421.
- Bakkal, Mustafa Cihad. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.
- Büyük, Enes. "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 643-671.
- Büyük, Enes. "el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 57-88.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 67-93.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Demirtaş, Fatma. *Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut İle Dilsel Kullanımın İzleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Dinç, Ömer. "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan/April 2022), 341-364.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Hüseyin ed-Dihlevî, 4 Cilt. Delhi: Matbaatü'l-Ensâriyye, 1323.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- el-Beyhakî, Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım. 2003.

- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Dîb el-Bağa. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-yemâme, 1994.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulumi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hito. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 3 Basım, 1998.
- Gengil, Veysel. *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gürler, Kadir. "Kur'ân'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1), 17-46.
- el-İrâkî, Zeynüddin. *Tahrîcu ehâdisü'l-ihyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râgıp. *Tefsîru Râgıp el-İsfehânî*. thk. Muhammed Abdilaziz vd. 6 Cilt. Mısır: Tantâ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1999.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut ts.
- İbn Düreyd el-Ezdi. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisü Dâirati'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1952.
- İbn Salâh. Takıyyüddîn Osmân İbn Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*. thk. Nureddin İtır. Suriye: Dâru'l-fikr, 1986.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. Nâsır İbn Abdilaziz. 25 Cilt. Riyad: Dâru Künûz, 2015.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *Cerâsîm*. thk. Muhammed Câsim. 2 Cilt. Dımaşk: el-Vezâretü's-Sekâfe, ts.

- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Es-Seyyid Ahmed Sakir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu Bekir. *ez-Zâhir fî meânî kelimeti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2010.
- Kâsım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Kâsım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Ğarîbu'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1964.
- Kırca, Celal. "Ebû Mansur El-Maturîdî'nin Tefsir ve Tevil Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsirin İşlevi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 169-204.
- Kulinich, Alena. "Personal Opinion in Qur'anic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsîr bi-l-Ra'y". *Der Islam* 99/2 (2022), 476-513.
- Kurt, Mustafa. *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Muhammed Sami Emin el-Hancı, 1959.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellum. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 00010. 1a-755a.
- el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 0036. 1a-730a.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 43. 1a-690a.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 00053, 1a-478a.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00100. 1a-974a.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Mahmud Şehhâte, 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi'-Turâs, 1423.
- Mustafa, Öztürk. *Kur'ân ve Aşırı Yorum- Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- el-Muhâsibî, Hâris. *Fehmü'l-Kur'ân ve meânih*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dâru'l-Kindî, Dâru'l-Fikr, 1398.
- Müslim, Mustafa. *Menâhîcu'l-müfessirîn*. (el-kısmü'l-evvel-fi asri's-sahabe). Riyad: Daru'l-Müslimin, 1415.
- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Ömer. *et-Teyisîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb vd. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsî'l-arabî, 3. Basım, 1420.
- es-Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-te'vilât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 00176. 1a-880a.

- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Şeyh Ali Muhammed vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâiratu'l-Meârifî'l-Nu'mâniyye, ts.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2001.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmîyye, 2004.
- ez-Zehebî, Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehb, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâu'l-kütübî'l-arabiyye, 1957.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve şüarakâ, 3. Basım, ts.
- Zeyd b. Ali. *Tefsîru ğarîbi'l-Çur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Yûsufuddîn. Haydarâbâd: y.y., 2001.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1365-1406

Benötesi Psikolojide Yer Bulan Tasavvuftaki Manevî Uygulama ve Ahlâkî Değerler The Spiritual Practices and Moral Values of Sufism Used In Transpersonal Psychology

Cemile SAĞIR

Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı,

Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi

Ph.D, Teacher, Ministry of National Education,

Kartal Anatolian Imam-Hatip High School

aygulcsagir@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-9637-6368

DOI: 10.47424/tasavvur.1356883

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Sağır, Cemile. "Benötesi Psikolojide Yer Bulan Tasavvuftaki Manevî Uygulama ve Ahlâkî Değerler". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1365-1406. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1356883>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

21. yüzyıl itibariyle Batı'da özellikle benötesi psikologların, tasavvuf metinlerini referans alarak yaptıkları araştırmaların sayısında artış gözlenmesinden yola çıkılarak yapılan çalışmada, psikolojide modern insanın sorunlarını çözmeye tasavvuftan yararlanılabileceği hipotezi üzerinde durulmuştur. Araştırmada, tasavvufun güncel meselelere çözüm sunma potansiyeli vurgulanmış, sûfi değer ve uygulamalarını psikolojiye entegre etmenin pozitif faydaları araştırılmıştır. Böylece psikolojinin tasavvuftan yararlanılabileceğini göstermek amaçlanmıştır. Bu çalışmada, literatürde ortak bir terminolojinin geliştirilmesine katkı sağlayacak şekilde disiplinlerarası araştırmalara yönelik kavramsal bir çerçeve sunulmuştur. Diğer yandan Batı'da yapılan çalışmalar çerçevesinde tasavvufun psikolojiye dahil edilebileceği noktalar gösterilmiştir. Literatür tarama yönteminin kullanıldığı bu araştırmada, Batılı psikologların yirmi birinci yüzyıldaki İngilizce yayınları, tasavvufun psikolojik yönlerine odaklanılarak gözden geçirilmiştir. Yeniden doğuş, benlik dönüşüm süreci uygulamaları ve bunun sonucunda kazanılan ahlâki değerler ele alınan temel konulardandır. Sûfinin dönüşüm sırasında ihtiyaç duyduğu motivasyon ilahi aşk olarak tanımlanmaktadır. Bu süreçte aşılacak nefis mertebeleri yani davranışsal aşamalar, farkındalık ile başlamaktadır. Bu çerçevede çalışma, "İnsan nedir?" sorusunu cevaplamaya çalışan az sayıda psikoloğun yanıt aramak için tasavvuf klasiklerine başvurduğu araştırmaların tespiti açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Benötesi Psikoloji, Tasavvuf Uygulamaları, Tasavvuf Ahlâk Değerleri, Tasavvuf Temelli Bibliyoterapi, Farkındalık.

Abstract

In researches carried out by transpersonal psychologists in the twenty-first century, there has been a rise in the use of sufi texts in the West. The research emphasizes the potential of sufism in addressing contemporary

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER danışmanlığında 2023 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi: Varoluşçu, İnsancıl ve Benötesi Psikoloji Kuramları Çerçevesinde (XXI. Yüzyıl)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

issues. The therapeutic benefits of integrating sufi values and practices into psychology are examined. A conceptual framework for interdisciplinary research is presented, contributing to the development of a common terminology within the literature. On the other hand, within the framework of studies conducted in the West, the points where sufism can be integrated in psychology have been shown. The study, in which the literature review methodology is used, is restricted to English-language publications by Western psychologists in the twenty-first century, focusing on the psychological aspects of sufism. Among the main topics handled are rebirth, the processes involved in the duration of self-transformation, and the moral values acquired as a result. Divine love is what the Sufi needs as motivation through transformation. The behavioral steps, or levels of self that are conquered in this process, start with consciousness. In this framework, the study is important in terms of identifying the researches in which just a few psychologists trying to answer the question "What is a human being?" by using Sufi classics.

Keywords: Sufism, Transpersonal Psychology, Therapeutic Sufi Practices, Therapeutic Sufi Moral Values, Sufi Based Bibliotherapy, Mindfulness.

Giriş

İnsan, tasavvuf ve psikoloji ilişkisinin nirengi noktasıdır. Günümüzde seküler psikolojidekinden farklı bir insan tanımı üzerinde çalışan benötesi (transpersonal) psikologlar, tasavvuf klasiklerine yönelmektedirler.¹ Benötesi psikolojide, tasavvuf metinlerinden yararlanılarak "Nasıl bir insan modeli?" sorusu yanıtlanmaktadır.² Tasavvufun bütüncül insan tanımı, yöntemleri ve değerleri psikologların ilgisini çekmekte, bunlar benötesi psikolojide stres, anksiyete ve depresyon tedavisinde, zihinsel ve manevî sağlık problemlerini iyileştirmede, iyi oluşu arttırmada değerlendirilmektedir. "İnsan nedir?" sorusu yanıtlanırken tasavvuf metinlerinden yararlanılarak insanın doğası (fitrat), çift yönlülüğü, manevî yapısı ve beden-ruh ilişkisi ele alınmaktadır.

1 Kenneth Pargament vd., "A Decade Of Research On The Psychology Of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned", *Psyke and Logos* 28 (2007), 742-746.

2 William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 48-49; Robert Frager, "Önsöz", *The Journey of the Self* (Pakistan: Zahra Publications, 2016), 10.

Bu araştırmalarla tasavvuf temelli bir psikoloji anlayışı ortaya konulmaktadır. Tasavvuf terminolojisinin anlaşılabilmesi için psikoloji kavramları tercih edilmektedir.³ Tasavvufun insan düşüncesinden yola çıkan psikologlar, çalışmalarında bireyde doğuştan mevcut potansiyel güçler, onun gelişebilme özelliği, çok katmanlı yapısı, çift kutupluluğu ve ölüm sonrası hayat gibi meseleleri ele almaktadırlar. Bu amaçla onu bütüncül olarak tanımlamaya çalışmaktadırlar. Gazâlî'nin (ö. 505/1111) eserleri, insanı tanımlamada yararlanılan tasavvuf metinlerinin başında gelmektedir. Aşağıda tasavvuf temelli psikoloji çerçevesinde benötesi psikoloji ile tasavvuf ilişkisi değerlendirilmektedir.

1. Benötesi Psikoloji ve Tasavvuf İlişkisi

Benötesi, kişilik ötesine geçmek, kişiliği aşmak anlamlarında kullanılmaktadır.⁴ Benötesi psikoloji ise psişenin, dünyevi olayların ötesine geçen deneyimlerini tanımlamaktadır.⁵ Bu yaklaşımda, insancıl psikoloji ile Doğu ve mistik geleneklere dair anlayış bütünleştirilmektedir. İnsanın özündeki manevî ve varoluşsal boyut fark edilerek Doğu öğretilerinden uyarlamalar yapılan yaklaşımda amaç, insanın kendini, özünü tanımasıdır.⁶ Bu yaklaşımın takipçileri yüksek bilinç düzeylerini incelemekte, bir kişilik modeli geliştirmektedir.⁷

İnsan psişesinin ruhsal boyutunu psikolojiye kazandıran transpersonal psikologlar, olağan dışı bilinç halleri ve mistik deneyimler üzerinde durup insanı anlamada Doğu'nun geleneksel düşünce sistemlerinden

-
- 3 Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Kath İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 188; Frager, "Önsöz", IX.
- 4 James Fadiman , "The Transpersonal Stance", *Psychotherapy Process*, ed. M. J. Mahoney (New York: Plenum Press, 1980), 35-36; Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 116.
- 5 Roger Walsh vd., "On Transpersonal Definitions", *Journal of Transpersonal Psychology* 25/2 (1993), 203.
- 6 Öznur Özdoğan, "Gazali ve Benötesi Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 6; Frances Vaughan, "The Transpersonal Perspective", *Journal of Transpersonal Psychology* 14/1, 40.
- 7 İbrahim Gürses, "Psikoloji ve Tasavvuf, Okyanusa Karışan Deniz: Tasavvuf Psikolojisi", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022), 396.

yararlanmaktadırlar.⁸ Benötesi psikolojide tasavvuf eğitim ve öğretileri üzerinde de çalışılmaktadır. Olağanüstü haller, bireyin özüne yolculuğu, benlik gelişimi, bu gelişimi sağlayan uygulamalar ve sūfî ahlâk değerleri ele alınan konulardandır.⁹ Tasavvuf metinleri referans alınarak insanın aşkın ve manevî deneyimleri, bu deneyimlerin nedenleri, manevî gelişimin etki ve uygulamaları ele alınmaktadır.¹⁰ Birlik (bütünleşme), optimal insan gelişimi, kendini aşma ve zihinsel sağlık bu kuramın temel kavramlarıdır. Bu ekolde, meditasyon (tefekkür) gibi Doğu geleneklerine ait uygulamalar ve dini ritüeller, meditatif (iyileştirici) uygulamaların değerlendirilmesi, ruhsal deneyimler, farkındalık, kendini aşma deneyimleri ve farklı bilinç halleri yer almaktadır.¹¹ Ayrıca insanın nihai kapasitesi vecd, huşu, mistik tecrübe, öz, kendini gerçekleştirme ve mutluluk gibi başlıklar incelenmektedir.¹² Farklı bilinç hâlleri ve meditasyona (tefekkür) dair ampirik araştırmalar yapılmaktadır.¹³ Robert Frager ve Kabir Helminski gibi psikologlar, eserlerinde insanın ruhsal gelişiminde etkili uygulamaları ve bu gelişimin önündeki engelleri izah ederken tasavvuf metinlerinden yararlanmaktadırlar. Anlaşılır olabilmek için tasavvuf kaynaklarındaki açıklamaları psikoloji kavramlarıyla izah etmektedirler.

Benötesi psikoloji, tasavvuf geleneğinde Allah'a yaklaşabilme sürecinde kullanılan uygulamalar ile ortaya çıkan olumlu vasıfların sorunlarla başa etmede kullanılabilirliği üzerinde durmaktadır. Diğer taraftan ekseriyetle araştırmalarda Budist ve Hindu mistik tecrübelerle yoğunlaşıldığından, sūfînin tecrübe ve yaşantısı hakkında az sayıda kapsamlı çalışma bulunmaktadır.¹⁴ Doğu geleneklerine ait iyileştirici yönü bulunan yöntemler, bilimsel araştırmalara entegre edilirken, tasavvuf bu geniş yelpazede kendine

8 Fadiman, "The Transpersonal Stance", 35-36; Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 116.

9 Lauren Julia Boni, *The Sūfî Journey Towards Nondual Self-Realization*, (Canada: University of Lethbridge, Master Thesis, 2010), 25.

10 Walsh, "On Transpersonal Definitions", 203.

11 John Davis, "An Overview of Transpersonal Psychology", *The Humanistic Psychologist* 31/2-3 (2003), 7-8.

12 Denise Lajoie vd., "Definitions of Transpersonal Psychology: The First Twenty-Three Years", *The Journal of Transpersonal Psychology* 24/1 (1992), 80-81.

13 Vaughan, "The Transpersonal Perspective", 41.

14 Boni, *The Sufi Journey Towards Nondual Self-Realization*, 214.

pek yer bulamamaktadır. Oysa sûfî öğretileri modern insanın sıkıntılarının yorumlanmasında temel oluşturup kötü alışkanlıklar, stres, kayıp ve kederle başa çıkmada daha yapıcı yollar sağlayıp sağlık ve esenliğin geri geleceğine dair inanç ve umut vermektedir.

Çalışma alanına metafizik ögelerin dahil edildiği benötesi psikoloji ile tasavvuf, zamansal ve mekânsal manada benzerlik göstermektedir. Benötesi yaklaşımda, tasavvuftaki insanın kemâlatına yönelik yaklaşım benimsemektedir. Buna göre insan, aşkın ile temas hâlinde olup uyum içinde yaşamının bir yolunu bulabilir.¹⁵ Tasavvuftaki tevhîd kavramı, benötesi psikolojide bütünleşme (birlik) anında yaşanan tecrübe, kendini gerçekleştirme veya ikiliklerin çözülmesi olarak tanımlanmaktadır. Benötesi psikologlar, insanın aşkın yönünü benimseyip manevî bir bilinç ortaya koymaktadırlar.¹⁶ Maslow'un "kendini gerçekleştirme" ihtiyacına, bireyin "kendini aşma" ihtiyacı eklenmektedir.¹⁷ Bu sırada bilinçte yaşanan tecrübeler, bireyin potansiyelini gerçekleştirmesini kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla ruhsal gelenekler, bu esnada vasıta kılınabilmektedirler.¹⁸

Tasavvuf metinleri ile sûfî kişilik modeli, dürtüler ve inanç sistemi arasındaki etkileşim daha net anlaşılmaktadır. Benötesi psikoloji ise kişiliğin transpersonel düzeylerinin daha eksiksiz bir şekilde anlaşılmasını sağlamakta,¹⁹ değişim sürecindeki deneyimlerin anlaşılmasında somut bir dil ortaya koymaktadır.²⁰ Son yıllarda yapılan tasavvuf referanslı çalışmalar ve uygulamalarla tasavvuf temelli psikoloji anlayışının teorik ve kuramsal çerçevesi belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmalarda tasavvuf metinlerindeki kavram ve uygulamalar psikolojik bir yorumla ortaya

15 Marcia Hermansen, "Literary Productions of Western Sûfî Movements", *Sufism In The West*, ed. Jamal Malik vd., 41-42.

16 Robert Frager, *Manevî Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 66.

17 Lewis D. Solomon, "Perspectives on Human Nature and Their Implications for Business Organizations", *Fordham Urban Law Journal* 23/2 (1996), 229-231.

18 Boni, *The Sufi Journey Towards Nondual Self-Realization*, 5.

19 Robert Frager vd., "Personal Growth in Yoga and Sufism", *The Journal of Transpersonal Psychology* 7/1 (1975), 78.

20 Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı*, çev. Enise Ergün (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 11.

konulmaktadır.²¹ Bu bağlamda Frager'in nefis ve ruhun mertebelerini kavramsallaştırdığı analizi, kendini gerçekleştirme sürecinin ayrıntılı bir biçimde anlaşılmasını sağlamaktadır.²² Yapılan çalışmalarla insanı tanımada ve sorunlarını çözmede tasavvuftan yararlanılabileceği gösterilmektedir. Yapılan tanımlarda klasik tasavvuf metinlerine sadık kalınırken kavramları tanımlamada psikoloji terminolojisinden yararlanılmaktadır. Her iki alanda yer bulan seyr ü sülûk (manevî yolculuk), manevi rehber, birleşme süreci, ruhsal deneyim, mistik tecrübe, manevî gelişimin önündeki engeller veya onu sağlayan uygulamalar gibi konular psikolojik bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Kullanılan uygulamalar ve kazanılan erdemler tasavvuf kaynaklı psikolojide problem ve sıkıntılarla baş etmede tavsiye edilmektedir. Araştırma bulguları, bireyin sağlık ve iyi oluşu ile dini uygulama ve inançlar arasındaki pozitif ilişkisi bulunduğunu göstermektedir.²³ Dünya Sağlık Örgütü (WHO), bireyin sağlık durumunu tanımlarken manevî boyuta da vurgu yaparak, "psiko-ruhsal" terimini kullanmaktadır. Bu bağlamda benötesinde yer bulan tasavvuf temelli (psiko-ruhsal) psikoloji yaklaşımında, tasavvufun tedaviye entegrasyonun ölümcül hastalıklar gibi durumlarda olumlu etkisini göstermektedir.²⁴ Tasavvufun referans alındığı yaklaşımda, insan potansiyelinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. İnsan yaşamının seküler tecrübelerden ibaret olmadığı, kendini dönüştürme (benlik dönüşümü), ruhsal arayış, manevî tecrübe, aşkınla ilişki, ruh/iç benlik, bilincin farklı hâllerinin de çalışılması gerektiği belirtilmektedir.²⁵ Dolayısıyla ana akım psikolojide yer bulamayan manevi tecrübe, ruh, mistik haller, farklı bilinç halleri, kendini gerçekleştirme gibi kavramlar psikologları tasavvufa çekmektedir.

Olumlu katkılarına rağmen tasavvuf neden psikologların ilgisini çekmemektedir? Bunun temel nedenlerinden biri, bilimsel yöntemlere bağlılık

21 Hisham Abu-Raiya, "Towards a Systematic Qura'nic Theory of Personality", *Mental Health, Religion & Culture* 15/3 (2012), 219.

22 Boni, *The Sûfi Journey Towards Nondual Self-Realization*, 47-48.

23 Kenneth Pargament vd., "A Decade Of Research On The Psychology Of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned", *Psyke & Logos* 28 (2007), 742-746.

24 Nurul Sakinah binti Aziz vd., "Psycho- Spiritual Treatment: An Exploratory Study On Its Practices", *Journal of Critical Reviews* 7/8 (2020), 1007-1008.

25 Frager, "Önsöz", X.

ve tasavvufun insana dair söylemlerinin ampirik açıdan doğrulanamadığının belirtilmesidir.²⁶ Bunun için güvenilir ölçeklere ve literatüre ihtiyaç duyulmaktadır.²⁷ Sûfî bireyin iyi oluş hâlinin anlaşılmasına katkı sağlayacak ölçeklerin geliştirilmesiyle gerekli bilimsel zemin sağlanabilecektir. Diğer bir neden ise seküler kalabilmektir.²⁸ İslamofobi, bu sebepler arasında açıktan yer almamaktadır.

Buna göre benötesi psikolojide tasavvufun referans alındığı çalışmalar temelde üç başlık altında değerlendirilmektedir. Bunlar; tasavvuftaki meditatif uygulamalar, ahlâkî değerler ve tasavvuf eserleriyle yapılandırılmış bibliyoterapidir. Aşağıda bu hususların psikolojide ele alınış biçimleri değerlendirilmektedir.

1.1. Benötesi Psikolojideki Meditatif Tasavvuf Uygulamaları

Tasavvufta kalbin eğitilip nefsin manevî kirlerinden arındırılması amacıyla uygulanan terbiye metoduna “seyr u sülûk” denir.²⁹ Arapça, gitmek ve girmek manasındaki terim, tasavvuf terminolojisinde bir şeyh nezaretinde, Allah'a vuslat amacı ile çıkılan manevî yolculuktur.³⁰ Sülûk kelimesi, erken dönem tasavvuf metinlerinde insanı Allah'a ulaştıran tüm fiilleri kapsar. 6/12. yüzyıldan itibaren ise daha ziyade Allah'a ulaşma yolunda belli tasavvuf âdab ve erkânın bir mürşid-i kâmil idaresinde uygulanması anlamında “seyr u sülûk” terimi kullanılır.³¹ Seyr u sülûk, bir mürşid rehberliğinde, bazı uygulamalarla kötü sıfatlardan güzel ahlâka doğru yönelmektir.³² Bu süreçte kullanılan dönüştürücü uygulamalar ve etkileri psikologların da ilgisini çekmektedir.

26 Abu-Raiya, “Towards a Systematic Qura'nic Theory of Personality”, 327-328.

27 Hisham Abu-Raiya vd., “Empirically Based Psychology of Islam: Summary and Critique of the Literature”, *Mental Health Religion&Culture* (2011), 98-99.

28 Amber Haque, “Psychology and Religion: Their Relationship and Integration from an Islamic Perspective”, *American Journal of Islam and Society* 15/4 (1998), 98-102.

29 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Daru's-Sadr, 1957), 10/446.

30 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 237.

31 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 128.

32 Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvuf Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 43-44.

Günümüzde tasavvufun benötesi psikolojiye entegre edildiği çalışmalarda tasavvuf, psiko-ruhsal açıdan değerlendirilmektedir.³³ Bu araştırmaların bir kısmında tasavvuf temelli uygulamalar ampirik biçimde değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, “öz farkındalık, kendini geliştirme, kendini güçlendirme” boyutlarını kapsamaktadır.³⁴ Böylece tasavvufun iyileştirici ve iyi oluşa olumlu katkısından faydalanılarak stres, acı, sıkıntı, moral bozukluğu, kayıp ve kederle başa çıkmada daha yapıcı yollar sunulup³⁵ iç huzur sağlanmaktadır.³⁶

Benötesi psikologlar sūfinin kişilik gelişim sürecinde kullanılan uygulamalar ve sonuçlarıyla ilgilenmektedir. Yapılan araştırmalar psikolojide spiritüel yaşamın da giderek önem kazandığını göstermektedir.³⁷ Ruhsal kriz, psikotik bozukluk, sıra dışı üzüntü veya madde kullanımı tedavisinde farkındalık, kendini keşfetme, kendini kontrol edebilme amaçlı tasavvuf pratikleri, yoga veya aikodo kullanılmaktadır.³⁸ İyi oluşun psikolojik sağlık üzerindeki etkisinin kabul edildiği günümüzde,³⁹ tasavvuf değer ve uygulamalarının psikolojiye entegrasyonu, kişisel gelişim, zihinsel sağlık ve psikolojik sorunlardan uzaklaşmada çözüm sunmaktadır.⁴⁰

Yapılan çalışmalar, tasavvuf pratiklerinin psikolojide alternatif yöntem olarak kullanılabilirliğini göstermektedir. Bununla birlikte, uygun bir model ve teorik çerçeve geliştirilmesi hususunda resmi düzeyde bir fikir birliğine

33 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, (Conshohocken, PA, US: Templeton Press, 2018), 103-127.

34 Abur Hamdi Usman vd., “How To Deal With Workplace Stress”, *Mental Health, Religion & Culture* 23/7 (2020), 631-632.

35 Gretty M. Mirdal, “Mevlânâ Jalâl-Ad-Din Rumi and Mindfulness”, *Journal of Religion and Health* 51/4 (2012), 1203.

36 Ade Sucipto, “Dzikir as a Therapy in Sūfistic Counseling”, *Journal of Advanced Guidance and Counseling* 1/1 (2020), 65.

37 Glenn Hartelius vd., “The Calling to a Spiritual Psychology: Should Transpersonal Psychology Convert?”, *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology* (America: John Wiley & Sons, Ltd, 2013), 44-45.

38 Davis, “An Overview of Transpersonal Psychology”, 9.

39 M. Agus Wahyudi vd., “Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling”, *Konseling Religi Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 11 (2020), 147.

40 Wahyudi vd., “Psychological Well-Being Sufism Practitioners as A Sufistic Counseling”, 149.

ihtiyaç duyulmaktadır. Yine de tasavvuf uygulamalarının zihin, bilinç ve “ben”i keşfetmede kullanıldığı, bilincin kendini aşma ya da gerçekleştirmenin yüksek seviyelerine çıkmasını mümkün kıldığı unutulmamalıdır.⁴¹ Tasavvuftaki sabır, şükür, tevazu, tevekkül, zikir, rızâ ve affetme gibi tasavvuf temaları kaygı odaklı psikolojik terapilerde tamamlayıcı yöntemlerdir.⁴² Tasavvufta bunlarla nefsin eğilimleri disiplin altına alınmaktadır.⁴³ Tasavvufta amaç, bunlarla sûfinin manevî yolculuğun hedefine ulaşmasıdır. Psikolojide ise amaç bireyin baş etmesine ve iyi oluşuna katkı sağlamaktır.

Psikolojide spiritüel çözüm önerileri, yaşanan olayların anlamlandırılmasında da kullanılmaktadır. Örneğin, kanserin neden olduğu ruhsal sorunlarda tefekkürün, içsel güç, iyi oluş ve öz farkındalığı arttırdığı görülmüştür.⁴⁴ Kimi hastalarda ise başa çıkma yöntemi şeklinde ve anlam sağlamada tasavvuf metinleri kullanılmaktadır. Böylece ölüm kaygısıyla savaşmada ruhsal iyi oluş desteklenmekte ve başa çıkma düzeyi artmaktadır.⁴⁵ Uygulanan spiritüel müdahalelerle, depresyon, anksiyete ve stres semptomlarının iyileştirilmesinde olumlu sonuçlar alınmış ve hastaların yaşam kalitesinin arttığı belirlenmiştir. Tasavvuf temelli yaklaşımın, olumlu düşünmeye de katkı sağladığı saptanmıştır.⁴⁶

Çalışmanın bu bölümünde, benötesi psikolojide kendisine yer bulan tövbe, zikir, tefekkür, halvet, riyâzet ve mücâhede gibi meditatif tasavvuf pratiklerinin psikologlar tarafından değerlendirildiği hususlar üzerinde durulacaktır.

Dönüş, İşlenen Günahı Hatırlama ve Pişmanlık: Tövbe

41 Roger Walsh, “Meditation Practice and Research”, *Journal of Humanistic Psychology* 23/1 (1983), 46.

42 Shumaila Mazhar vd., “A Comparative Study Of Variances In The Nature Of Human Disposition In Ghazalian Theory Of Soul and Freudian Psychoanalysis”, *The Scholar Islamic Academic Research Journal* 6/1 (2020), 17-18.

43 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 127-152.

44 Khait vd., “Psychosocial-Spiritual Interventions Among Muslims Undergoing Treatment For Cancer: An Integrative Review”, *BMC Palliative Care* 20/1 (2021), 19.

45 Khait vd., “Psychosocial-Spiritual Interventions among Muslims Undergoing Treatment for Cancer”, 5.

46 Khait vd., “Psychosocial-Spiritual Interventions among Muslims Undergoing Treatment for Cancer”, 19.

Tövbe, tasavvufta seyr ü sülûk aşamalarının ilkidir.⁴⁷ Herevî'ye (ö. 481/1089) göre tasavvuf mertebelerinin ilki "yakaza" yani "uyanma"; farkında olmaktır. Yakaza yani farkındalık haline ulaşabilen sâlik, nefsini tanıyıp olaylara akıl ve kalp nuru ile yaklaşmakta ve belâlar karşısında sabretmesi kolaylaşmaktadır. Bu mertebenin ardından tövbe gelmektedir.⁴⁸ Tasavvufta "ikinci doğum" kabul edilen⁴⁹ tövbe, olgunlaşma sürecinin kapısı, değişimin başlangıç noktasıdır.⁵⁰ Dönüş, dış dünya tatmin etmediğinde hayatın yeniden değerlendirilmesi isteğiyle başlamaktadır.⁵¹ Birey, tövbe ile hakiki benliğine dönmekte, Allah'a duyulan güven farkına varılmaktadır. Terapilerde tövbe, sıklıkla Allah'a dönme anlamında ele alınıp "inisiasyon" kavramı ile tanımlanmaktadır.⁵²

Benötesi psikolojide tövbe, meditatif açıdan değerlendirilmektedir. Buna göre tövbe, itiraf etme, affedilme, bağışlanma ümidi sağlamaktadır.⁵³ İtiraf ve tövbenin sonucu "tatmin"dir. Çünkü itiraf, huzur ve gönül rahatlığı sağlamaktadır.⁵⁴ Zihinsel rahatsızlık ve strese sebep olan suçluluk hissini tedavi yöntemi, Kur'an'da⁵⁵ ve tasavvufta "tövbe"dir. Ayrıca tövbe ile günahattan uzak duran bireyde kendisine duyduğu memnuniyet, güven ve takdir artmaktadır. Pişmanlık, suçluluk duygusuyla yaşanan stresten kurtuluşa da vesiledir.⁵⁶ Tövbe kalple ilintili olup Batı psikolojisinde

47 Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1982), 4/3.

48 Hâce Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 75-76.

49 Javad Nurbakhsh, "Sufism and Psychoanalysis. Part One: What Is Sufism?", *The International Journal of Social Psychiatry* 24/3 (1978), 207.

50 Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2009), 125-126.

51 Frager vd., "Personal Growth in Yoga and Sûfism", 70-71.

52 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 229-240.

53 Mustafa Nadeem Kirmani vd., "Psycho-Quranic Interventions in AIDS Patients", *International Journal of Advanced Engineering, Management and Science* 1/4 (2015), 15.

54 Kirmani vd., "Psycho Quranic Interventions in Aids Patients By Ijaems Journal", 15.

55 Zümer, 39/53; Maide, 5/39; En'am, 6/54; Âli İmran, 3/135-136; Tâ-Hâ, 20/82; A'raf, 7/153.

56 M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2017), 274-276.

“affetmek”le eşleştirilmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla tasavvufta tövbe, manevî eğitim sürecinin başlangıcıdır. Psikolojide ise iyi hissetme ve sağaltımda etkili terapötik bir süreçtir. Bunda tövbenin huzur ve güven duygusu sağlaması etkilidir. Affedilme düşüncesi bireyi stres, suçluluk duygusu ve kaygı gibi sorunlardan uzaklaştırmaktadır.

Allah’ı Anma: Zikir

Zikir; elde edilen bilgiyi muhafaza etmek, hatırlamak, dil veya kalple anmak, unutmamak manalarında kullanılmaktadır.⁵⁸ Tasavvuf terminolojisinde zikir, Allah’tan başkasını unutmak, yalnızca Allah’ı hatırlamaktır.⁵⁹ Zikrin yerine getirilmesinde herhangi bir şart yoktur. Zikir; gece veya gündüz, ayakta veya oturarak ya da yatarak, abdestli veya abdestsiz yapılabilmektedir.⁶⁰ Burada amaç; Allah’ın zâtı, sıfatları ve isimleri, takdirinin geçerliliği ile ihsanı gibi hususlarda kalpte uyanıklığı sağlamaktır.⁶¹ Zikir, yalnız yapılabildiği gibi toplu da yapılmaktadır. Toplu halde gerçekleştirilen zikir; oturarak (kuûdî), ayakta (kıyâmî) ve dönerek (devrânî) uygulanabilmektedir.⁶² Böylece hasret çekilen asıl vatanın dünyada yaşanması, birlik duygusunun gerçekleşmesi sağlanabilmekte, Allah’a yaklaşılmaktadır. Bu uygulamanın da diğer tasavvuf pratikleri gibi olumlu etkisi zamanla görülmektedir.

Zikirle dağınık düşünceler zamanla Allah’ta yoğunlaşmaktadır. Bu da bireyi psikik çatışmalardan kurtarıp huzur ve güven sağlamakta, istenmeyen nitelikler zamanla yerini olumlu sıfatlara bırakmaktadır. Bireysel ego ve “ben” yok olmakta, “fenâ” (yokluk) yaşanmaktadır.⁶³ Zikirle benlikten (nefs)

57 Abdallah Rothman, “An Islamic Theoretical Orientation to Psychotherapy”, *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*, ed. Carrie York Al-Karam (America: Templeton Press, 2018), 48-50.

58 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/310; Robert Frager, *Sufî Terapistin Sohbet Günlüğü*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufî Kitap Yayınları, 2017), 54.

59 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 728-729.

60 Gazâlî, *İhyâ*, 1/295.

61 Serrâc, *el-Lüma’*, ed. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü’s-sekâfe, 2009), 291.

62 Mehmet Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2001), 36.

63 Nurbakhsh, “Sûfism and Psychoanalysis. Part One”, 209.

öz'e doğru bir dönüşüm süreci başlamaktadır.⁶⁴ Zikir, daha derinlerdeki bilinç katmanını ortaya çıkarmaktadır. Burası, akıl ve duyularla algılanamayan olguların algılandığı kalptir.⁶⁵

Tasavvufta zikir, dinginlik ve rahatlama amacıyla yapılmayıp Allah ile bağ kurma, huzurda bulunma hâlidir.⁶⁶ Psikolojide zikir, pozitif duygu hissini yayıp kaygı hissini azaltmaktadır.⁶⁷ Bu uygulamayla danışanın kendisini, eğilimlerini, tercihlerini ve dürtülerini farkına varmaktadır.⁶⁸ Zikir, öznel iyi oluşla da ilişkilidir. Onunla sıkıntıların yerini sevgi, mutluluk, iyimserlik, neşe, zevk gibi pozitif duygular almaktadır. Zikrin yoğunluk düzeyi arttıkça, öznel iyi oluş seviyesinin de arttığı belirtilmektedir.⁶⁹ Nicel analizler sonucunda, zikirle gelişen anlayışın, mutluluğa katkısının %33.64 olduğu tespit edilmiştir. Yapılan nitel çalışmalar da zikrin öznel iyi oluş seviyesini arttırdığını göstermektedir.⁷⁰

Diğer tasavvuf pratikleri gibi zikrin de günlük yaşamda uygulanabilirliği onu avantajlı kılmaktadır. Örneğin; sessiz zikir ve halvet der-encümen prensibiyle birey günlük işlerini yaparken kalbindeki ilâhî varlığa da odaklanmaktadır.⁷¹ Psikolojide zikir pratiği, anksiyete krizi geçiren kişinin sakinleştirilmesi için uygulanmaktadır.⁷² Kanser hastalarıyla yapılan çalışmalarda zikrin kaygıyı azalttığı, yaşam memnuniyetini arttırdığı görülmüştür. Bu yöntemin sınırlılığı, yalnızca Müslümanlara uygulanabilirliğidir.⁷³ Bununla birlikte Müslüman olmayan danışanlarda farklı kelimelerin tekrarlanması uygulaması yaptırılmaktadır.

64 Fuad Hamsyah vd., "Dzikir and Happiness", *Journal of Spirituality in Mental Health* 19/1 (2017), 81-82.

65 Kabir Helminski, *Bilen Kalp* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2001), 139-141.

66 Helminski, *Bilen Kalp*, 142-143.

67 Hamsyah vd., "Dzikir and Happiness", 83.

68 Rothman, "An Islamic Theoretical Orientation to Psychotherapy", 52-53.

69 Hamsyah vd., "Dzikir and Happiness", 83-85.

70 Hamsyah vd., "Dzikir and Happiness", 93.

71 Ahmet Cahid Haksever, *15. Yüzyıl Bir Türk Sufisi: Yakub-ı Cerhî* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 142.

72 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 229-243.

73 Ririn Afrian Sulistyawati vd., "Dhikr Therapy for Reducing Anxiety in Cancer Patients", *Asia-Pacific Journal of Oncology Nursing* 6/4 (2019), 413-415.

Derin düşünme: Tefekkür

Tefekkür; düşünce, derin düşünmek ve bir hususu düşünmektir.⁷⁴ Tefekkür; doğruyu bulmak için ihtiyaç duyulan ışığı (nur) sağlamaktadır.⁷⁵ Düşünmek insanın hâl ve davranışına yansımaktadır.⁷⁶ Ayrıca tefekkür, vahdet (birlik) anında “özdeşleşme” sürecini kolaylaştırmaktadır.⁷⁷ Düşünme, insan için fitrî bir eylemdir. Ancak modern çağda eylem ön planda olduğundan tefekküre çok yer verilmemektedir. Tasavvuf ise her ikisini bütüncül hâle getirebilmenin yolunu, evrenin ve hakikatin bilgisini sunmaktadır.⁷⁸

Allah'ın nimetine ve rahmetine tanıklık etmek tasavvufta tefekkürün amaçlarındanıdır.⁷⁹ Allah'a ulaşma hedefi tefekkürü seküler düşünceden ayırmaktadır.⁸⁰ Tefekkür ile bilinçaltının derinliklerindeki bilgeliği keşfedilmektedir.⁸¹ Tefekkür, nefsin arındırılmasını, bilişsel süreçte onun yeniden yapılanmasını ve sûfi bireyin mertebesinin yükselmesini sağlamaktadır. Bu yolla, istenmeyen alışkanlıklar yerine olumlu sıfatlar kazanılmaktadır. Bunun için öncelikle içsel düşünmenin, eğilimler, duygular, iyi ve kötü davranışlar, fikirler ve algılar üzerindeki etkisi anlaşılmalıdır.⁸² Tefekkür ve diğer uygulamaların, davranış ve duygular üzerindeki etkisinin araştırılması, modern bunalımları çözmede katkı sağlayacaktır.

Tasavvuf metinlerinde tefekkürün yöntemi, inzivaya çekilerek âlemin yaratılışı, Allah'ın esmaları gibi hususları düşünmektir.⁸³ Bunun yanı sıra ölüm tefekkürü de istenmeyen alışkanlık ve davranışlardan kurtulmada araçtır. Tasavvuf klasiklerinde ölüm bilincinin kazanılması amacıyla ölüm

74 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, 10/307; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 642.

75 Gazâli, *İhyâ*, 4/386.

76 Gazâli, *İhyâ*, 4/262-267.

77 İsmail, *İslam, Sufizm & Psychotherapy*, 7-8.

78 Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 49-50.

79 Malik Bedri, *Düşünme Gözlemden Tanıklığa* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2012), 95-101.

80 Bedri, *Düşünme Gözlemden Tanıklığa*, 52-55.

81 Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı*, 78.

82 Bedri, *Düşünme Gözlemden Tanıklığa*, 42-45.

83 Hamza Yusuf, *Kalbin Simyası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 205.

tefekkürü tavsiye edilip bunun yolları gösterilmektedir.⁸⁴ Günümüzde okuma tefekkürü de psikoterapide kullanılan tefekkür çeşitlerindedir.⁸⁵

Tefekkür, zihnin düşüncelerden arındırılması, hakikat yolunda dikkatin geliştirilmesi pratiğidir ve bireye farkındalık kazandırmaktadır. Batı'da bu uygulama günlük yaşama giderek dahil edilmekte, böylece arzu, korku, ihtiyaç gibi ben-merkezci düşüncelerden uzaklaşmaktadır.⁸⁶ Batı'da tefekkür, tasavvuftaki gibi bir dönüşüm ritüeli değildir.⁸⁷ Psikolojide tefekkür, dikkatin gelişmesini sağlayıp iyi oluşu arttırmaktadır.⁸⁸ Psikolojide tefekkür, daha çok bir sağaltım yöntemi şeklinde uygulanmaktadır. Tasavvufta ise amaç Allah ile birliktir.

Son yıllarda Batı'da "meditasyon" şeklinde tanımlanan tefekkür, psikolojide meditatif katkısı açısından alternatif tedavi biçimi olarak kullanılmaktadır.⁸⁹ Psikolojide tefekkür, "bilişsel inşa" olarak da bilinmekte, yüksek tansiyon, yüksek kolesterol, kaygı, stres, uykusuzluk, migren gibi rahatsızlıkların tedavisinde etkili olmaktadır.⁹⁰ Psikolojide tefekkürün faydaları, kendini gerçekleştirme, empati, anksiyete, ilaç kullanımının azalması, algısal duyarlılığın artması ve ağrı toleransıdır. Harvard'da yapılan bir araştırmada, tefekkür) psikolojik iyi oluşun arttığı görülmüş, algı hassasiyetindeki olumlu katkısı ortaya konulmuştur. Psikolojide tefekkür çoğunlukla sessiz kalma, odaklanma, nefes alıp vermeyi düzenleme ve bir kelimeyi tekrarlama şeklinde gerçekleştirilmektedir.⁹¹ Kolesterol ve tansiyon hastalarında tefekkürle beraber şikayetlerin %35 oranında azaldığı, EEG alfa

84 Frager vd., "Personal Growth In Yoga And Sufism", 74-75.

85 Frager, *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*, 146-151.

86 Kabir Helminski, *İlahi Huzurda-Sonsuzla Bağ Kurmak ve Bilinçli Farkındalık* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022), 61-66; Kabir Helminski, *Living Presence, (Revised): The Sufi Path to Mindfulness and the Essential Self* (New York: TarcherPerigee, 2017), 53-58.

87 Walsh, "Meditation Practice and Research", 30.

88 Walsh, "Meditation Practice and Research", 19-20.

89 Amber Haque vd., "Integrating Indigenous Healing Methods in Therapy: Muslim Beliefs and Practices", *International Journal of Culture and Mental Health* 7/3 (2014), 297-298.

90 Bedri, *Düşünme Gözlemeden Tanıklığa*, 62-64.

91 Roger Walsh, "The Search for Synthesis: Transpersonal Psychology and the Meeting of East and West, Psychology and Religion, Personal and Transpersonal", *Journal of Humanistic Psychology* 32/1 (1992), 32-35.

dalgalanmalarının arttığı, kan şekerinin düştüğü belirtilmektedir. Gevşeyen bireyde stres, kaygı baş ağrısı, göğüs ağrısı önemli ölçüde azalmaktadır.⁹² Tefekkürün, depresyon, anksiyete, bipolar bozukluk, uyku bozukluğu, madde kullanım bozuklukları, HIV, fibromiyalji, koroner kalp hastalıkları, kronik ağrı ve kanser gibi durumlarda pozitif etkisi kanıtlanmıştır.⁹³ Klasik tasavvuf metinlerindeki dönüştürücü yöntemlerin psikolojide meditatif etkisinin tespiti bu manada önem arz etmektedir.

Psikolojide tefekkür bir öz-denetim uygulamasıdır. Onunla zihinsel süreç kontrol altına alınıp gelişim, zihinsel esenlik, huzur ve konsantrasyon desteklenmektedir.⁹⁴ Tefekkür, tevekkül ve takvayı da kapsayan dinamik bir ilişkidir.⁹⁵ Bu odaklanma pratiği⁹⁶ ile şefkat, empati, fedakârlık, bağışlayıcılık ve öz-yeterlik artmaktadır.⁹⁷ Diğer manevî uygulamalar gibi o da ruhsal ve bedensel rahatlamayı, daha zinde, enerjik ve dinlenmiş hissetmeyi sağlamaktadır. Böylece birey, kendini ve zihnindekilerini farkına varmaktadır.⁹⁸ Tefekkür, diğer değerler gibi kalp düzeyinde bir müdahale şeklidir. Benliğin keşfedilmesi sürecinde benlikten ziyade Allah ile bağlantı kurulmasına odaklanılmaktadır. Tefekkür, başa çıkmada, akut kaygı, panik atak durumunda, travma sonucu fiziksel tepki yaşayanlarda kullanılmaktadır. Ayrıca tefekkür, benliğin manevî yönünün farkına varılmasında da etkilidir.⁹⁹ Diğer tasavvuf uygulamaları gibi tefekkürün de iyi oluş üzerinde etkisi bulunmaktadır. Psikoterapi sırasında tefekkür etmesi istenen hastaların tedavi süreleri kısalmıştır. Öznel iyi oluşun yanında majör depresyon, obsesif-

92 Bedri, *Düşünme Gözlemeden Tanıklığa*, 66-74.

93 Nurul Sakinah binti Aziz vd., "Psycho- Spiritual Treatment: An Exploratory Study On Its Practices", *Journal of Critical Reviews* 7/8 (2020), 1007-1008.

94 Gretty M. Mirdal, "Mevlana Jalâl-Ad-Din Rumi and Mindfulness", *Journal of Religion and Health* 51/4 (2012), 1209.

95 Farah Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", *Islamically Integrated Psychotherapy*, ed. Carrie York Al-Karam (America: Templeton Press, 2018), 97-99; Mü'min, 40/60.

96 Erich Fromm, *Olma Sanatı Oto-Analiz, Öz-Farkındalık ve Meditasyon Üzerine* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 79-85.

97 Farah Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 97-99; Mü'min, 40/60.

98 Fromm, *Olma Sanatı Oto-Analiz, Öz-Farkındalık ve Meditasyon Üzerine*, 79-85.

99 Rothman, "An Islamic Theoretical Orientation to Psychotherapy", 58-59.

kompulsif gibi durumlarla baş etmede tefekkürün olumlu katkısını gösteren klinik çalışmalar bulunmaktadır.¹⁰⁰ Dolayısıyla tefekkür, günlük hayatla bütünleştirilirse eğer psikolojik açıdan iyileştirici olacaktır.¹⁰¹

Batı'da tefekkür uygulaması, rahatlama, özgüven, artan psikolojik iyi oluş, stres yönetimi gibi kısa süreli faydaları sebebiyle tercih edilmektedir.¹⁰² Bu yolla kendi derinliklerine inebilen birey, derin bir iç görü yaşayıp zihin kontrolünü sağlamaktadır. Uygulamanın psikolojide kullanımında yaşanabilen olumsuzluklar arasında plasebo etkisi, yeterli sayıda kontrol grubunun bulunamaması ve ölçümlerin güvenilir olmaması sayılmaktadır.¹⁰³ Diğer taraftan tefekkürün yavaş ve derin olmayan nefes almayla sonuçlanan etkisi, parasempatik aktivitenin artmasını sağlamaktadır. Böylece birey fizyolojik açıdan rahatlayıp huzur bulmaktadır. Buna ilaveten, plazma kortizol seviyesi ve kan basıncını düşürmektedir.¹⁰⁴ Demek oluyor ki tefekkür, başa çıkma ve iyi oluşun yanı sıra istenmeyen davranışların dönüştürülmesinde ve fiziksel sağlık üzerinde de etkilidir.

Tasavvufta eğitim metotlarından tefekkür sırasında, yaşamın anlamı, yaratılış, insanın evrendeki yeri, görevi, Allah ile ilişkisi üzerine düşünülüp sonuç çıkarılması beklenmektedir.¹⁰⁵ Psikolojide amaç, bireyin farkındalık açısından eğitilmesi, zihindekilere karşı farkındalığın arttırılması, zihnin kontrol altına alınabilmesidir.¹⁰⁶ Meditasyonda rahatlatıcı etkiler bulunmakla beraber temel hedef, zihinsel ve bilişeldir. Tasavvufta ise amaç mârifetullah (Allah'ı bilmek),¹⁰⁷ Allah'a yakınlaşmak, bütünleşme veya birliktir (tevhîd). Psikolojide farkındalığın arttırılması, iyi oluş ve baş etmede etkisinden faydalanılmaya çalışılmaktadır. Diğer bir mesele kavramsal kullanıma dairdir. Günümüz çalışmalarının bir kısmında tefekkür ile "murakabe"nin birbirinin

100 Mitha, "Sûfism and Healing", 200.

101 Frances E. Vaughan, "Spiritual Issues in Psychotherapy", *The Journal of Transpersonal Psychology* 23/2 (1991), 106-107.

102 Walsh, "Meditation Practice and Research", 20-21.

103 Walsh, "Meditation Practice and Research", 34-36.

104 Mitha, "Sûfism and Healing", 199.

105 Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din*, 231.

106 Walsh, "Meditation Practice and Research", 26.

107 Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, 19-20.

yerine kullanıldığı, bazen de tefekkür başlığı altında murakabe ve “nefs muhasebesi”ne (öz denetim) yer verildiği görülmektedir. Bunda kavramın Batılılarca anlaşılır kılınması amacı da taşınmaktadır.

“Nefs muhasebesi” ya da “öz denetim”, yaptığı iyilik ve kötülükler yönünden bireyin kendisini, nefsini hesaba çekmesi pratiğidir.¹⁰⁸ Böylece nefis, kusurlarının farkına varmaktadır.¹⁰⁹ Böylece insan kendini her an hesaba çekip yaptıklarını değerlendirmekte, hata ve eksikliklerini görebilmektedir. Tasavvufta nefis muhasebesi, iç mücadele veya nefisle cihat, Allah ile bağ kurma, O’na giden kanalları açmak amacıyla benlik (nefs) üzerindeki kabuğun ortaya çıkarılması sürecidir.¹¹⁰ Nefs muhasebesinin psikolojide karşılığı “iç gözlem”dir.¹¹¹ Muhasebe yoluyla nefsin envanteri alınarak bütünleşmiş benliğe (ruh, kalp, akıl, nefis) farkındalık getirilmesi hedeflenmektedir. Bu yolla danışanın düşünce, niyet ve davranışları, nefsin alt katmanlarındaki eğilimleri disipline edilmektedir. Ancak özeleştirici, yıkıcı değil, yapıcı ve büyümeye yönelik olmalıdır.¹¹² Bu yöntem, psikolojide karakterin iyileştirilmesinde kullanıldığında birey, tepkilerinde denge sağlama farkındalığı kazanabilir¹¹³

Tefekkür ya da derin düşünme dahilinde ele alınan bir diğer uygulama “murakabe”dir. Murakabe, Allah’ı sürekli hatırd tutmak, O’nu kalple düşünmek,¹¹⁴ bir nesne üzerine yoğunlaşmak, derin düşünmek anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁵ Burada amaç, Allah ile yakınlık ve eylemlerin O’nun için yapılmasıdır.¹¹⁶ Psikolojide murakabe, farkındalık elde etmek için kullanılan yöntemlerdendir. Murakabe sırasında zahir, batın ve gayb halleri

108 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 442.

109 Gazâli, *İhyâ*, 4/199-201.

110 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 127-152.

111 Ra’d, 13/11; Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 229-243.

112 Rothman, “An Islamic Theoretical Orientation to Psychotherapy”, 53-54.

113 Ra’d, 13/11; Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 229-243.

114 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 445.

115 Nazila Isgandarova, “Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy”, *Journal of Religion and Health* 58/4 (2019), 1153-1155.

116 Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tah. Maruf Zerrîk (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1997), 224-226.

gözlemlenmektedir. Bu süreçte yaşamın anlamı, ölüm ve sonrası, manevî kalp, hiçlik, manevî aleme dair işaretler müşahede edilmektedir.¹¹⁷

Tefekkür gibi murakabe de Batı'da "meditasyon" kavramıyla tanımlanmaktadır. Bireyin iç benliğiyle (kalp, nefis ve ruh) bütüncül bir uyum sağlayıp aşkıyla ruhsal anlamda ilişki kurmasıyla ilintilidir. Bunları kapsayan tefekkür terapisi, içsel farkındalık ve dikkatin fiziki kalbe odaklanmasıyla yapılmaktadır.¹¹⁸ Psikolojide murakabe, başa çıkmada katkı sağlayan, çoğunlukla akut anksiyete, panik atak, travma sonucu fiziksel tepki yaşayan danışanlarda tercih edilmektedir. Bu uyulama, davranış kontrolünde etkilidir. O ayrıca kalbi kötü düşüncelerden arındırıp kaygıyı azaltmaktadır. Birey, içindeki ilahi özü farkına varıp kendini tanımakta, "öz-denetim" sistemi gelişmektedir.¹¹⁹ Bu uygulama duyuşal deneyim farkındalığını da arttırmaktadır.¹²⁰ Murakabe temelli farkındalık terapisi, ölüme dair farkındalığın derinleştirilmesi amacıyla da tasarlanmıştır.¹²¹

Psikolojide murakabe, dikkat ve farkındalık geliştirmeye yönelik bir öz-düzenleme yöntemidir.¹²² Araştırmalar onun depresyon, semptomatik anksiyete ve ağrı tedavisinde,¹²³ bipolar bozukluk, kişilik bozukluğu ve dikkat eksikliğinde kullanılabilirliğini göstermektedir. Ayrıca kan basıncının kontrolü, görmede iyileşme, kalp performansında iyileşme, uykusuzluğun sona ermesi gibi fiziksel etkileri de bulunmaktadır. Murakabe, psikolojide doğru bir şekilde uygulanırsa psikolojik denge ve huzur hâli sağlamakta, Aşkın ile yoğun bir duygu paylaşımı gerçekleşmektedir. Ancak bu yöntemi kullanmadan önce uygulanışına dair bir eğitim alınmalıdır. Murakabenin uygulanması tasavvuf ve psikolojide farklılık göstermektedir. Psikolojide danışan, duygu, düşünce ve bedensel hassasiyetini gözlemlemektedir. Bu

117 Nazila Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy", 1150.

118 Bedri, *Düşünme Gözlemden Tanıklığa*, 48-49.

119 Esmâ Sayın, "Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/33 (2022), 68-69.

120 Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy", 1151.

121 Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018), 257.

122 Mirdal, "Mevlânâ Jalâl-Ad-Dîn Rumi and Mindfulness", 1209-1210.

123 Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy", 1146.

sırada konsantrasyon ve odaklanma yeteneğinin gelişimine yardım edilmeye çalışılmaktadır. Murakabe sırasında danışan, ruhunun olumlu ve olumsuz potansiyellerini tanımlayıp kontrol altına almayı öğrenmektedir. Sonuçta, istenmeyen düşüncelerden kurtarıp olumlu duygu ve düşünceler kazandırılmaktadır. Bu süreçte psikoterapist, klinik ortamda bir rehber rolündedir.¹²⁴ Burada psikolog, müşid gibi eğitim sürecinde yol gösteren, pratiklerin uygulanmasında yardım eden bir rehberdir.

İnzivâya Çekilme: Halvet

Tasavvufun psikolojide yer bulan uygulamalarından halvet, çile veya uzlet, insanın kendini bilmesi için bir süreliğine yalnız kalıp sorumlulukları ve varoluş amacı üzerine düşünmesidir.¹²⁵ Tasavvuf terminolojisinde halvet, müridin bir süreliğine, dış dünyadan soyutlandığı bir yerde kalmasıdır. Amaç, düşüncenin Allah'tan başkasından arındırılmasıdır.¹²⁶ Günlük yaşamda bu yöntem, iç muhasebe ve iç murakabe amacıyla kısa zaman dilimlerinde gerçekleştirilebilir.¹²⁷ Toplumdan tamamen uzaklaşmak bazı sûfilerce doğru bulunmayıp bedenin halk, kalbin ise Hak ile birlikte olması uygun görülmüştür.¹²⁸ Halvetin şer'î kaynağı "itikâf"tır.¹²⁹ Tasavvufta kişilik gelişiminin toplumdan uzaklaşmadan yapılması sağlanmaktadır. Burada münzevi bir yaşam veya keşiş hayatı yoktur.¹³⁰

124 Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy", 1150-1159.

125 Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", *Kursad* 1/1 (2021), 42.

126 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 249-250.

127 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 672.

128 Kuşeyri, *er-Risâle*, 176-179.

129 Vahit Göktaş, "Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi* 50 (2012), 54.

130 Anisah Bagasra, "Socially Engaged Islam: Applying Psychological Principles to Social Justice Faith-Based Activism and Altruism in Muslim Communities", *Toward a Positive Psychology of Islam and Muslims: Spirituality, Struggle, and Social Justice*, ed. Nausheen Pasha-Zaidi (Austria: Springer Nature, 2021), 31.

Halvet ya da inziva, psikolojide bilinç dönüşümünde kullanılmaktadır.¹³¹ Amaç, bir süreliğine dünyayı arkada bırakıp içe yönelebilmek,¹³² varlığın merkezindeki özü farkına varabilmektir.¹³³ Batı'da halvette bilinç genişlemesi yaşanıp yaşanmadığı üzerine çalışılmakta, tasavvuf metinlerinden alıntılarla bunlar desteklenmektedir.¹³⁴ İnzivada ibadetlerin yanında nefis muhasebesi yapılarak öfke, kibir, kin, nefret, riya ve şehvet gibi istenmeyen huylardan uzaklaşlabilmektedir.¹³⁵

Manevî Perhiz: Riyâzet ve Mücâhede

Tasavvufta riyâzet ve mücâhede, nefsin terbiyesinde ve kontrol altında tutulabilmesinde kullanılan yöntemlerdendir. Böylece nefsin arzu ve istekleri dizginlenip olumsuz sıfatları, olumlu niteliklere dönüştürülmektedir. Sözlükte riyâzet, idman, ıslah ve terbiye etme, eğitme anlamlarındadır. Tasavvufta riyâzet, eğitebilmek için nefsin sevdiği şeylerden yoksun bırakılmasıdır.¹³⁶ Mücâhede, nefsin Allah'ın rızasını kazanma yolunda kullanılmasıdır.¹³⁷ Nefse normalden daha ağır yükümlülük yükleyip¹³⁸ arzularının tersini yaptırılarak alışkanlıklarından uzaklaştırılması amaçlanmaktadır.¹³⁹ Mücâhede, nefsin olgunlaşması ve kemale erebilmesi için verilen uğraştır.¹⁴⁰ Bu mücadelede bireyin ihtiyacı, irade, sabır ve çabadır.¹⁴¹ Bunun için öncelikle nefsin negatif sıfatları bilinmelidir.¹⁴²

131 M. Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün*, çev. Petek Budanur Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 136.

132 Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 20-25.

133 L. Lewellyn Vaughan- Lee, "Bir Sûfî Geleneğinde Rüya Çalışması", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev. Kemal Yazıcı vd., ed. J. Marvin Spiegelman vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 78.

134 Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 15-18.

135 Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyâzet", 44.

136 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 521.

137 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 448-449; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 382.

138 Gazâlî, *İhyâ*, 225.

139 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 172.

140 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/710.

141 Hüseyin Peker, "Tasavvuf Psikolojisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (1993), 45.

142 Gazâlî, *İhyâ*, 3/609.

Tasavvufta riyâzet, nefsi sevdiği şeylerden mahrum bırakıp isteklerine karşı koyabilmeyi sağlamaktır.¹⁴³ Riyâzetin temel esasları, az konuşmak, az uyumak, az yemek, varlıkların eziyetlerine sabırla katlanmaktır.¹⁴⁴ Böylece nefsin istek ve arzuları kontrol altına alınabilmektedir.¹⁴⁵

Mücâhede ve riyâzet yöntemleri psikolojide de önerilmektedir. Günümüzde az yeme, tıpta obezite tedavisinde önemlidir.¹⁴⁶ Ayrıca yaşananları içinde muhasebe edebilmek için çağımız insanı sessiz kalabileceği zaman dilimine ihtiyaç duymaktadır. Kendisiyle baş başa sessiz bir ortamda kalıp düşünmek, özbilincin gelişmesini ve iç hesaplaşmayı sağlamaktadır.¹⁴⁷ Sükût eden birey, iç sesini duyabilecektir.¹⁴⁸ Öz-dönüşümün sağlandığı bu yollarla tüketim çılgınlığı kontrol edilip narsisizm gibi davranış problemlerine çözüm sunulmaktadır. İhtiyaç sahiplerine karşı kazanılan farkındalık yardım etmeyi ve merhameti kolaylaştırmaktadır.

Maddi kazanımların nihai mutluluk ve anlam getirmemesi, Batı'nın geleneksel dinlerde yaşadığı hayal kırıklığı tasavvufa ilgiyi arttırmaktadır. Psikoloji literatüründe son yıllarda maneviyatın klinik çalışmaya entegrasyonu ve bunun olumlu sonuçları görülmektedir.¹⁴⁹ Sonuçlar, dönüştürücü etkisi olan tasavvuf uygulamalarının bireye verdiği ruhsal enerjinin psikolojik fayda sağladığını göstermektedir.¹⁵⁰ Tasavvuf pratikleriyle tedavi sonucunda danışanlarda kötü davranışların iyiye dönüştüğü görülmektedir.¹⁵¹ Örneğin kaygının tedavisinde zikir, tefekkür gibi tasavvuf

143 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 521.

144 Gazâli, *İhyâ*, 3/145, 629.

145 Vahit Göktaş, "Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri", 48-49.

146 Göktaş, "Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri", 50.

147 Nevzat Tarhan, *Yunus Terapi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 152-153.

148 Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", 40.

149 Amber Haque, "A Review of 'Spirituality and Mental Health: Clinical Applications'", *Journal of Muslim Mental Health* 4/2 (2009), 194-195.

150 Haque vd., "Integrating Indigenous Healing Methods in Therapy: Muslim Beliefs and Practices", *International Journal of Culture and Mental Health* 7/3 (2014), 299.

151 Elfi Mu'awanah, "Psychology Counseling of Sûfistic Method for an EX-Hoodlum and Prostitute to Be Islamic Behaviour Shift (Quran Memorizers)", *Psychology Research* 8/11 (2018), 565.

yöntemleri tavsiye edilmektedir.¹⁵² Dolayısıyla meditatif tasavvuf uygulamaları terapiye dahil edilmeli, ayrıca varoluşsal sorular bu yolla yanıtlanmalıdır.¹⁵³

Batı'da yapılan çalışmalar, tasavvuf uygulamalarının iyi oluş üzerindeki olumlu etkisini göstermektedir.¹⁵⁴ Problemlerin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini hatırlayan birey, başına gelenleri kabullenip sorunlardan ders çıkarabilmeyi, şükretmeyi, sabrı, minnettarlığı öğrenmektedir. Böylece çeşitli problemler karşısında iç huzur elde edilmektedir.¹⁵⁵ Allah'ın her yerde olduğu gerçeğini unutmayan kişi, davranışlarını kontrol etmektedir.¹⁵⁶ Ancak yaşamın sorunlarını anlamlandırıp başa çıkmada tasavvuf yöntemleri kullanılırken, eleştirilmemek adına tasavvuf kavramlarının yerini Budizm veya Hristiyanlıkta kullanılan kavramlar almaktadır. Bu nedenle bu uygulamalara ait çalışmalarda yeniden yorumlama sürecine gidilmelidir.¹⁵⁷ Bununla birlikte tasavvuf pratiklerinin anlaşılması ve uygulanmasına dair eğitim desteklenmeli, tasavvufun ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisini gösteren araştırma ve bilimsel araçların sayısı artırılmalıdır.¹⁵⁸ Tasavvuf metinleri yeniden gözden geçirilerek iyileştirici yöntemlerin terapötik yönleri ortaya konulmalıdır.¹⁵⁹

Psikolojide tasavvuf ile ilişkilendirilen kavram ve uygulamalar, evrensel değere sahiptir. Dolayısıyla klinik ortamlarda uygulanmaları zor değildir. Ancak tasavvuf uygulamalarının entegrasyonunda kanıta dayalı görüş ve

152 Haque, "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology", 84-86.

153 Walid Khâlid Abdul-Hamid vd., "Integration of Religion and Spirituality Into Trauma Psychotherapy: An Example in Sûfism?", *Journal of EMDR Practice and Research* 9/3 (2015), 153.

154 Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sûfism Practitioners as A Sûfistic Counseling", 146-147.

155 Sucipto, "Dzikir as a Therapy in Sûfistic Counseling", 64-65.

156 Mustafa Nadeem Kirmani vd., "Psycho Quranic Interventions in Aids Patients", *Ijaems* 1/4 (2015), 16.

157 Mirdal, "Mevlana Jalâl-Ad-Dîn Rumi and Mindfulness", 1212.

158 Nizamie vd., "Sûfism and Mental Health", 221-222.

159 Haque vd., "Integrating Indigenous Healing Methods in Therapy", 318.

düşüncelerin geliştirilmesi için daha fazla araştırma yapılmalıdır.¹⁶⁰ Ancak tüm bunların psikolojide kullanılabilmesine ilişkin literatür yeterli değildir.¹⁶¹ Bu konu hakkında sürdürülen bilimsel araştırmalar çerçevesinde geliştirilecek bir literatür çalışmasına ve ortak kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne kadar psikolojide sūfî bireyin dönüşüm süreci ve sonuçlarına dair yeterli akademik ve bilimsel çalışma bulunmasa da insanı anlayıp sorunlarını çözmeye, varoluşa dair soruları yanıtlamada psikolojiye olumlu katkıları açısından tasavvuftan yararlanılmalıdır.

1.2. Benötesi Psikolojide Yer Alan Tasavvuf Ahlâk Değerleri

Tasavvufun özü edeptir.¹⁶² Bu nedenle sūfî gelenek güzel ahlâkı elde etmenin yollarını göstermektedir.¹⁶³ Amaç, Yaradan'la aradaki engellerin kaldırılmasıdır.¹⁶⁴ Bu sırada Allah'a yaklaşıırken güzel sıfatlar kazanılmaktadır. Benötesi psikolojide tasavvuf ahlâk değerleri sıkıntılarla başa çıkmanın reçetesidir. Sūfîlerin ahlâk değerlerinin baş etme stratejilerine entegresine çalışılmaktadır.

Baş etme, stres veya olumsuz olaylar karşısında ortaya konulan tepkidir.¹⁶⁵ Dini başa çıkma, olumsuz bir durumla karşılaşıldığında inancın kullanılmasıdır.¹⁶⁶ Olumlu ve olumsuz olarak ayrılan dini başa çıkmada karşılaşılan problemlerin manevî gelişimde fırsat kabul edilmesi "olumlu dini başa çıkma"dır. Başa gelenlerin Alah'ın cezası kabul edilmesi ise "olumsuz

160 Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy", 1158-1159.

161 Mazhar vd., "A Comparative Study Of Variances In The Nature Of Human Disposition In Ghazalian Theory Of Soul and Freudian Psychoanalysis", 17.

162 Frager, *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*, 164-167.

163 Frager, *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*, 281-282.

164 Robert Frager, *Aşktr Asıl Şarap* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2007), 29.

165 Öznur Özdoğan, "Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım", *Türkiye Klinikleri Dergisi Onkolojide Palyatif Bakım Özel Sayısı* (2020), 55.

166 Kenneth Pargament vd., "The Many Methods Of Religious Coping: Development and Initial Validation of the Rcope", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543; Özdoğan, "Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım", 55.

dini başa çıkma"dır.¹⁶⁷ Bu süreçte tasavvuf, yaşanan olayların anlamlandırılmasında katkı sağlamaktadır. Tasavvuf temelli kavram ve metaforlar, modern insanın sorunlarını yorumlamada anlamlı bir temel oluşturup daha yapıcı yollar sunmakta, sağlık ve esenliğin geri kazanılacağı inanç ve umudunu vermektedir.¹⁶⁸ Araştırmalar, stres ve sıkıntı anında Müslümanların genellikle olumlu dini başa çıkma yöntemini kullanarak olumsuzlukları anlamlandırmaya çalıştıklarını göstermektedir.¹⁶⁹ Tasavvuf eserlerinde, yaşanan problemlerin ve acıların imtihan olup güçlendirici etkiye sahip olduğu belirtilmektedir. Bunlarla başa çıkılabilmeyen yolları gösterilmektedir. Diğer taraftan tasavvuf, umut ve iyimserlik sunup bu zorlu deneyimin aşılmasında çıkış yolu göstermektedir. Bu yöntemlerin stres karşısında sağladığı pozitif etki araştırmalarla ortaya konulmaktadır.¹⁷⁰

İnsanın kendisine yabancılaştığı bu çağda tasavvuf, modern insanı özüne götürürken manevî değerlerle donatılmış doğasını geri kazandırmaktadır.¹⁷¹ Dünya Sağlık Örgütü, sağlık için bütünsel bir yaklaşım başlatmış, Batı'da alopatik hastalıkları tedavi etmede geleneksel tıbbın yanında alternatif tıp kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷² Araştırmalar, din ve maneviyatın anlam oluşturarak baş etmeyi kolaylaştırdığını göstermektedir.¹⁷³ Manevi yaşam, başa çıkma sürecinde umut ve iyimserlik sağlayıp yaşananlara anlam kazandırarak zorluğu aşmada yol göstermektedir.¹⁷⁴ Dünya Sağlık Örgütü, 1984'teki 37. Dünya Sağlık Kongresi'nde manevî (ruhsal) iyi oluşu en önemli sağlık konularından biri şeklinde belirlemiştir. Üstelik maneviyatın zihin sağlığı üzerindeki olumlu etkisi ortadadır. Dolayısıyla, tasavvuf değerleri ve

167 Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724; Özdoğan, "Kanser Hastası ve Ailesine Manevî Bakım", 55.

168 Mirdal, "Mevlana Jalâl-Ad-Dîn Rumi and Mindfulness", 1203.

169 Aisha Utz, *Psychology From The Islamic Perspective* (Riyadh: IIPH, 2011), 16.

170 Utz, *Psychology From The Islamic Perspective*, 202-203.

171 Abur Hamdi Usman vd., "How to Deal With Workplace Stress: a Sufist Psychotherapy Approach", *Mental Health, Religion & Culture* 23/7 (2020), 631.

172 Mitha, "Sûfism and healing", 194.

173 Fereshteh Ahmadi vd., "Religion, Culture and Meaning-Making Coping: A Study Among Cancer Patients in Malaysia", *Journal of Religion and Health* 58/6 (2019), 1910-1911.

174 Utz, *Psychology From The Islamic Perspective*, 202-203.

uygulamalarının sonuçlarının incelenmesi psikoloji alanına katkı sağlayacaktır.¹⁷⁵ Bu bağlamda Frager ve diğerleri terapilerde tasavvuf uygulamalarının ve değerlerinin psikolojide kullanılabilirliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Aşağıda psikolojide olumlu katkısı ile yer bulan tasavvuf değerlerine yer verilecektir.

Şikâyeti Terk Etmek ve İyilik Edeni Bilmek: Sabır ve Şükür

Tasavvuf metinlerinde zorluk ve acıları anlamlandırıp bunların üstesinden gelebilmenin yolları gösterilmektedir.¹⁷⁶ Yaşamın getirdiği sorunlarla baş etmede tasavvuftaki değerler de kullanılmaktadır. Sabır, şükür, tevekkül, tevâzu, rızâ gibi değerler acının anlamlandırılmasında kullanılan tasavvuf kaynaklı yöntemlerdendir. Sabır, dayanmak, hapsedmek, engellemek, alıkoymak,¹⁷⁷ kolay vazgeçmemek, çabuk öfkeye kapılmamak, itidali muhafaza etmek,¹⁷⁸ acı anında nefsi tutmaktır.¹⁷⁹ Diğer değerler gibi sonradan öğrenilebilen sabır, nefis (ego) ile mücadelede duyguların kontrol altına alınmasında katkı sağlamaktadır.¹⁸⁰ Sabredenler sıkıntı ve üzüntü karşısında şikâyet etmeyip başına gelenleri imtihan kabul etmektedir. Sabırla irade arasında pozitif ilişki bulunmaktadır. Sabreden kişi güçlü bir iradeye sahiptir ve ruhi bunalımdan uzaktır.¹⁸¹

Tasavvufta sabır, nefsin arzularının peşinde gitmesini engellemektir.¹⁸² Sabır başkalarının sebep olduğu durumlar, ibadetler, hastalıklar ve nefsin arzularına karşı gösterilmektedir.¹⁸³ Psikolojide sabır, manevi bir uygulama,

175 Shumaila Mazhar vd., "A Comparative Study Of Variances In The Nature Of Human Disposition In Ghazalian Theory Of Soul And Freudian Psychoanalysis", 15.

176 Nina Bosankic vd., "Every Cloud Has a Silver Lining", *Journal of Muslim Mental Health* 15/1 (2021), 2; Boni, *The Sufi Journey Towards Nondual Self-Realization*, 98-99.

177 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/275; İsfehâni, *el-Müfredât*, 474.

178 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 146-147.

179 İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arap*, 4/437-438.

180 Yusuf, 12/53; Şems, 91/9; Bakara, 2/153; Ahmet Karakaş, "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2018), 94.

181 Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 269-271.

182 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/73.

183 Gazâli, *İhyâ*, 4/139.

başa çıkma becerisi, bekleme, izleme ve harekete geçme zamanını bilme,¹⁸⁴ hayal kırıklığı karşısında sakin kalabilmektir.¹⁸⁵ Olumsuz ve derin düşüncelerden uzaklaşıp yaşamın olumlu yanlarına bakabilmek bugünün psikoloji yaklaşımlarının da merkezindedir.

Sabır kemâlât sürecinde ilerleyebilmede gereklidir. Çünkü kişisel sınırlamalarla baş etmek zaman almaktadır.¹⁸⁶ Ayrıca küçük sıkıntılara sabretmek gelecekteki büyük sıkıntılara hazırlarken geliştirip olgunlaştırmaktadır.¹⁸⁷ Sabır, tasavvufta yaşamın anlamsızlığıyla baş etmede psikolojik bir mekanizmadır.¹⁸⁸ Durumun Allah'tan gelen imtihan olarak kabulü onu hafifletmektedir.¹⁸⁹ Ancak yaşamı sınav kabul ederken, onu tahammüle, içe atıp biriktirilen pasif bir sürece dönüştürmemelidir.¹⁹⁰

Tasavvufta sabırla şükür beraber kullanılır.¹⁹¹ Şükür, yaşanan andaki olumlu yanı görüp teşekkür etmek,¹⁹² minnettarlık, iyilik edeni övmek,¹⁹³ nankörlük etmemektir.¹⁹⁴ Tasavvuf terminolojisinde şükür, nimet karşısında Allah'a minnettarlık gösterip O'nu övmek,¹⁹⁵ nimet vereni bilmektir.¹⁹⁶ Psikolojide yapılan kimi araştırmalar, şükür ve dayanıklılık ilişkisini

184 Judith Orloff, *The Empath's Survival Guide: Life Strategies for Sensitive People* (United States: Sounds True, 2017), 9.

185 Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 101.

186 Frager vd., "Personal growth in Yoga and Süfism", 71.

187 Ebu Zeyd Belhi, *Mesalihu'l- Ebdan ve'l-Enfis: Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu - M. Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 154, 440; akt. Gürsu, "İslam Düşünürü Belhi'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi", 280.

188 Mebrure Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 103-104; Süleyman Doğanay, "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 291.

189 Mitha, "Süfism and healing", 197.

190 Özdoğan, "Kanser ve Maneviyat", 63.

191 Doğanay, "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi", 301.

192 Öznur Özdoğan, *Mutluluğu Seçiyorum* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2006), 50-51.

193 İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, 6/92.

194 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 265-266.

195 Kuşeyri, *er-Risâle*, 223-224.

196 Kuşeyri, *er-Risâle*, 247; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 71; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 615.

desteklemektedir.¹⁹⁷ Aslında şükür süreci, bireyin davranışlarını ve ruh hâlini etkileyebilecek bir düşünce sürecidir. İyi giden şükür süreci birey üzerinde olumlu bir etki yaratacaktır. Yaşanan olumsuz olaylardan olumlu sonuç çıkarmak stresin oluşmasını engellemektedir.¹⁹⁸ Şükretmek, insanı an'da yaşamaya çağırmaktadır. Araştırmalarda, sabır ve şükür ile onlarla ilişkili kavramlar, baş etme ve iyi oluşa katkıları ve psikolojide uygulanabilirlikleri gibi başlıklar altında değerlendirilmektedir.

Allah'a Karşı Gelmekten Sakınmak ve İlahi Farkındalığın Bilişsel Hâli: Takvâ

Takvâ, koru(n)mak, saygı göstermek, çekinmek, itaat etmek, dindarlık ve şirk dahil kendini günahlardan korumak,¹⁹⁹ sakınmak, korkmak, kaygılanmaktır.²⁰⁰ Tasavvufta takvânın aslı, yasaklardan uzaklaşmaktır.²⁰¹ Yani temelinde nefis muhasebesi yatmaktadır.²⁰² Tevekkül, rızâ ve sabır, takvânın bulunduğu işaretidir.²⁰³ Takvâ, her şeyin ilâhî iradeye bağlandığı ilâhî farkındalığın bilişsel hâlidir.²⁰⁴ Bu erdem, psikolojide alçakgönüllülük, öfke yönetimi, sabır ve şükür, affetme, kötülüğe iyilikle karşılık verme, vefa gibi kavramlarla birlikte değerlendirilmektedir.²⁰⁵ O, Allah'a itaati, yasaklardan uzak durmayı kapsayan "iç bilinç"tir. Günümüzde takvâ dayanıklılıkla ilişkilendirilmekte, iyi oluşa pozitif katkısı görülmekte ve bunlar ampirik çalışmalarla desteklenmektedir.²⁰⁶

197 Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 102.

198 Miftahul Khaer vd., "The Effectiveness Of Writing The Letter Of Gratitude Technique In Reducing The Stress Level Of Islamic Boarding School Student", *Psikis: Jurnal Psikologi Islami* 7/1 (2021), 80-81.

199 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 54/4901

200 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 3/910.

201 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 151.

202 Muhâsibî, *er-Riâye*, 200.

203 Serrâc, *el-Lüma'*, 303; Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, Thk. Abdülkâdir Ahmed

Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1970, 48; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 279; Uludağ, Süleyman, "Takva", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39/484-486.

204 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 3-4.

205 Öznur Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat* (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2009), 21-25.

206 Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 88.

Allah'a Teslimiyet ve Güven: Tevekkül

Tevekkül, kendine vekil atamak,²⁰⁷ bütün işlerde Allah'a güvenip O'na itiraz etmemek,²⁰⁸ O'na sımsıkı sarılmak, geçim derdini kalpten silmektir.²⁰⁹ Tasavvuf terminolojisinde tevekkül, her türlü tedbiri aldıktan sonra işi Allah'a emanet etmektir.²¹⁰ Tevekkül etmek, Allah'a güvenmek ve bağlılıktır.²¹¹ Klasik dönemin önemli sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevekkül, kalbin Yaradan'a itimadıdır.²¹² Kul, Allah'ın ilim, hikmet ve kudretine teslim olmalıdır.²¹³ Tevekkül rızâdır.²¹⁴ Ancak o pasif bir yaşantıyı benimsemek ve tedbiri terk etmek değil, sebeplere sarılmaktır.²¹⁵ Mütevekkil (tevekkül eden), sahip olduklarını yitirince rızâ göstermektedir, kalbi varlık ve yoklukta değişmemektedir. Hırsıza karşı kapıyı kilitlemek, kaybolmaması için deveyi bağlamak gibi zahiri önlemler sırasında sebeplerin yaratıcısının Allah olduğu unutulmamalı, O'nun takdîrine râzı olmalıdır.²¹⁶

Allah'a güvenmek, yaygın başa çıkma yöntemlerindedir. Allah'a güven ile kaygı, stres, sürtüşme, intihar gibi psikolojik rahatsızlıklardan uzak kalınabilir. Farkındalık arttırılıp kaygı hafifletilerek yaşanan psikolojik yük azaltılabilir.²¹⁷ Güvenli bağlanma, psikolojik dayanıklılık ve mutluluk sebebidir. Yapılan ampirik çalışmalarla tevekkülün kaygı ve depresyonu azaltmadaki katkısı gösterilmektedir.²¹⁸ Tevekkül potansiyeli yüksek birey daha huzurlu, Allah'a karşı tutumu daha olumlu, isteklerine ulaşmada O'nun

207 İsfahânî, *el-Müfredât*, 265; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, LIV/4910.

208 Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 43-45; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 3/377.

209 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 238-239.

210 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 658.

211 Sobhi Rayan, "Causality and Reliance (Tawakkul) in Ghazali's Epistemological System", *Journal of Islamic Studies and Culture* 6/1 (2018), 61-62.

212 Serrâc, *el-Liima*, 79; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l-maârifü'l-ma'ârif* (Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1904), 238.

213 Gazâlî, *İhyâ*, 5/479.

214 Mekkî, *Kutü'l-kulûb*, 2/8.

215 Gazâlî, *İhyâ*, 4/261-265; Mustafa Çağrırcı, "Tevekkül", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 41/1-2.

216 Gazâlî, *İhyâ*, 5/523-543.

217 Wahyudi vd., "Psychological Well-Being Sûfism Practitioners as A Sûfistic Counseling", 152-153.

218 Al-Karam, *Islamically Integrated Psychotherapy Uniting Faith And Professional Practice*, 3.

yardımdan emindir.²¹⁹ Tevekkül, problemlere olumlu bir çerçeveden bakabilmeyi sağlamakta, insanın kendi sınırlarını kabullenmesine yardım etmektedir.²²⁰ Takva ve tevekkülde Allah, güvenli bağlanma figürüdür. Güvenli bağlanma, psikolojik dayanıklılık ve mutluluğa ulaşmayı sağlamaktadır. Taif ve Sevr Mağarası, Allah'a teslimiyetin iyimserlikle sonuçlanmasına örnektir.²²¹ Bu bağlamda tasavvuf, ruhsal yönden güçlendirilmiş bir çerçeve sağlamaktadır.²²² Psikolojide takva ve tevekkül, iyi şeylerin de olabildiğini düşündürüp endişeli veya depresif düşünceden kurtarmakta, olaylara dengeli bir bakış açısıyla bakılmasını sağlamaktadır. Böylece özellikle mükemmeliyetçi, obsesif kompulsif bozukluk eğilimlerinde çaresizlik duygusu azaltılmaktadır. Her şeyin sonunda iyi şeylerin beklediğine inanç kaygıyı azaltmaktadır.²²³ Alan çalışmalarında tevekkülün kapsamı ekseriyetle rızık ve kader bahsinden ibarettir.

Allah'ın İradesine Teslimiyet ve Kibirden Uzak Durma Hâli: Tevâzu

Tevâzu, kibrin zıddı olup²²⁴ tasavvuf terminolojisinde nefsi alçaltma, Allah'a hürmeten kalbin tezellülüdür.²²⁵ O kendinden alçak olanları hakır görmeyip gurur ve kibirden uzaklaşmak, Allah'ın gücü ve kudreti karşısında alçalmaktır.²²⁶ Tevâzu, başkasını daha değerli, önemli görüp kendini aşağılamak değil,²²⁷ Allah'a teslimiyet, hükmüne itiraz etmemektir.²²⁸ Psikolojide tevâzu, yaşamda sadelik, ölçülülük, ben merkezcilikten uzak durmak ve başkalarıyla ilişkide onlara odaklanmaktır.²²⁹ O başkalarını değerli

219 Khodayarifard vd., "Positive Psychology from Islamic Perspective", 79.

220 Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 88-89.

221 Rahman, 5/23; Ahzâb, 33/3; Talâk, 65/3; Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 88-89.

222 Nizamie vd., "Sûfism and Mental Health", 221.

223 Lodi, "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAllah's Teachings", 90-91.

224 Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 2/691.

225 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 656.

226 Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 8.

227 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/358-369.

228 Kuşeyri, *er-Risâle*, 433.

229 İsmail Kuşçi vd., "Kültürel Tevazu Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması İçin Bir Ön Çalışma", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2022), 97.

ve önemli görüp kendini aşağılamak değildir.²³⁰ Tasavvuf klasiklerinde bu pratik, kibrin tedavisinde kullanılmaktadır.²³¹ Bu değerden de sorunların üstesinden gelmede ve iyi oluşu sağlamada yararlanılabilir.

Kalpte Dünyaya Yer Vermemek: Fakr

Fakr, yoksulluk, ihtiyaç duyulanın yokluğudur.²³² Tasavvufta fakr, varlığı kendinde görmeyip, her şeyin Allah'tan olduğunu bilmek, bu dünyaya ait olanlara gönülde yer vermemektir.²³³ O, ayrıca “manevî ihtiyaç” hâlidir.²³⁴ Bu hâlden şikâyet etmemeli, Allah'a karşı görevler yerine getirilmelidir.²³⁵ Tasavvufta “fakr”, bir şeylere bağlanmamaktır.²³⁶ Fakirlik, maldan yoksun olmak değil mal sahibi olma isteğinin bulunmamasıdır.²³⁷ Temelinde bağımlılıktan kurtulmak yatmaktadır.²³⁸ Fakirliğe sahip kalp, bu dünyaya bağlı olmayıp Allah ile doldurulmaya hazırdır.²³⁹ Hz. Peygamber, “Fakirliğim övünç kaynağımdır (fahrimdir)”²⁴⁰ derken, Allah'tan gelene razı olup eşyaya kalben bağlanmamayı kastetmiştir. Böylece gerçekte ne istendiği farkedilebilir.²⁴¹ Sûfî, dünyaya dair ve dinî amacın dışında her şeyden yavaş yavaş uzaklaşır.²⁴² Tasavvuf temelli psikolojide fakr, Allah'a muhtaçlığı farkındalık, manen yoksulluktur.²⁴³ Fakir, servet edinse sevinmez, malını kaybederse üzülmez.²⁴⁴ Mademki her şey Allah'tan gelip tekrar O'na dönüyor, insan hakikatte bir şeye sahip midir? O yalnızca bu dünyada kendine emanet edileni korumakla sorumludur.²⁴⁵ Sahip olduğunu

230 Helminski, *Bilen Kalp*, 149-150.

231 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/358-369.

232 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1994), 216.

233 Ali Bolat vd., *Tasavvuf Tarih Doktrin Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınevi, 2019), 161.

234 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 204-205.

235 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/253-254.

236 James Fadiman vd., *Essential Sufism* (San Francisco: HarperOne, 1999), 180-182.

237 Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 134-135.

238 Frager vd., “Personal Growth in Yoga and Sûfism”, 71-72.

239 Frager vd., *Personality and Personal Growth*, 566-567.

240 Aclunî, *Keşf-ül Hafâ*, 2-87.

241 Frager, *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*, 257-265.

242 Gürses, “Psikoloji ve Tasavvuf, Okyanusa Karışan Deniz: Tasavvuf Psikolojisi”, 399.

243 Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 13.

244 Frager vd., *Personality and Personal Growth*, 439-454.

245 Fadiman vd., *Essential Sufism*, 185.

zannettiklerimiz aslında birer emanettir. Bu nedenle ele geçirince sevinmemeli, kaybedince üzülmemelidir.

Kalbin Sükûnet ve Memnuniyet Hâli: Rızâ

Rızâ, memnuniyet, hoşnutluk, sızlanıp yakınmamak, beğenmek, onaylamak ve itiraz etmemektir.²⁴⁶ Tasavvuf terminolojisinde rızâ, hüküm karşısında kalbin sükunetini muhafaza etmesi, kazaya ve hükme itiraz etmemesidir.²⁴⁷ Rıza, kazâ ve kadere razı olmak,²⁴⁸ Allah'ın fiilleri karşısında elem duymamaktır.²⁴⁹ Rızâ makamındakilerin nefisleri her hâli sükûnetle karşılar.²⁵⁰ Günümüz araştırmalarında, farkındalık ile rızâ kavramının bütünleştirilmesine çalışılmaktadır. Birey, a'na odaklandığında yaşadığı duyguları yargılamadan kabullenmesi teşvik edilmektedir.²⁵¹ Tasavvuftaki "ibnu'l vakt" anlayışı ve rızâ arasında yakın bir ilişki olduğu belirtilmektedir.²⁵² Rızâ, pasif bir bekleyiş değildir. Başa gelen kabullenilirken çözüm için de yollar aranmalı, sükûnet muhafaza edilmelidir.

Psikolojide birbiriyle ilişkilendirilen tasavvufî değerler, pozitif özellikler çerçevesinde ele alınan, benliği güçlendirmede yararlanan çeşitli savunma mekanizmalarıdır.²⁵³ Sabır, tevekkül, rızâ gibi tutumlar tasavvufta kâmil insan olma yolunda aşılması gereken menzillerdir. Bu yolculukta çeşitli uygulamalarla nefis arındırıldığında ortaya çıkan olumlu sıfatlar doğuştandır.²⁵⁴ Tasavvufun makam ve hâllerinin baş etmede uygulanabilirliği üzerinde çalışılmaktadır. Çünkü sabır, şükür, tevekkül, rızâ gibi değerler, sorunları çözme gücü ve iç huzur verip stresle baş etmede kullanılmaktadır.²⁵⁵

246 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/261; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 3/824.

247 Kuşeyri, *er-Risâle*, 228; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 517.

248 Kuşeyri, *er-Risâle*, 264-265.

249 Gazâli, *İhyâ*, 6/103-116.

250 Mekki, *Kâtü'l-Kulüb*, 3/161-162.

251 Erna Dwi Nugraini vd., "An Effort to Disengage Mind-Wandering (The Integrated Study Between Psychology and Sûfism)", *HIKMATUNA* 7/2 (2021), 159-160.

252 Nugraini vd., "An Effort to Disengage Mind-Wandering (The Integrated Study Between Psychology and Sûfism)", 162.

253 Doğanay, "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi", 287.

254 Usman vd., "How to Deal With Workplace Stress: a Sûfist Psychotherapy Approach", 635.

255 Casmini Casmini vd., "Maqamat Sûfistic as a Solution for Coping Stress", *ENLIGHTEN: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 3/2 (2020), 69-71.

Değerler, pozitif düşünme, pozitif davranış ve umut aşamalarından ibarettir. Bunlar kişide iç huzuru ve duygusal istikrarı sağlamaktadır. Rızâ, tasavvufta başa çıkmanın son aşamasıdır. Allah'a teslimiyet içeren düşünce, duygu ve davranışları gösteren birey, bedenen ve ruhen azami gayret gösterdikten sonra, kendini kadere teslim etmektedir.²⁵⁶ Yapılan çalışmalar, stresle başa çıkma becerisi geliştirmede, depresyon ile anksiyete vakalarında, intihar ve suç işleme riski, tütün, uyuşturucu, alkol kullanımını azaltmada maneviyatın olumlu ilişkisini göstermektedir.²⁵⁷

Psikolojide tasavvuf değerleri ve uygulamaları, bireyin iyi oluşuna katkıları ve mutluluk sağlamaları açısından ele alınmaktadır. Bunlar kişiye, içinde bulunduğu zor durumu kabullenip kaygı, sıkıntı ve keder gibi duygulardan uzaklaşıp kalbi sükunete erdirmeye yardımcıdır. Psikolojide bunların kullanılmasında amaç, kişinin huzur ve mutluluğudur. Tasavvuf değer ve uygulamaları, modern insanın sorunlarını çözmede günümüz psikolojisinde canlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle onun psikolojiye entegre edilmesi yönünde artan bir yönelim söz konusudur. Tasavvufun nefsin arındırılmasına yönelik uygulamaları ve edinilen ahlâkî kazanımlarla tasavvuf temelli psikolojide baş etme stratejileri meydana getirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte yer verilen konular, az sayıda Müslüman psikolog tarafından değerlendirildiğinden bunlar üzerine yeterince çalışma bulunmamaktadır. Bu amaçla daha fazla eser, tez ve makale çalışması, saha çalışması ve bulgu gerekmektedir.

1.3. Tasavvuf Metinleriyle Yapılandırılmış Bibliyoterapi

Psikolojide yer verilen tasavvufla ilişkili diğer bir husus, bibliyoterapide tasavvuf metinlerinin kullanılmasıdır. Kitapların iyileştirici yönü, 1948'den beri kabul edilmekte, psikologlar, sorunlarla baş etmede kullanılmaktadır.²⁵⁸ Kitaplar kaygı ve stresi azaltma, travma ve üzüntüyle başa çıkma, anlam bulma, mutluluğu arttırma ve kişisel gelişimi sağlamada katkı sunmaktadır.

256 Casmini vd., "Maqamat Sûfistic as a Solution for Coping Stress", 65-67.

257 Usman vd., "How To Deal With Workplace Stress", 625-627.

258 Thompson Manning, "Books As Therapy for Children of Alcoholics", Child Welfare 66/1 (1987), 35.

Bu yolla okuyucu, benzer sorunları yaşayan karakterle empati kurmaktadır.²⁵⁹ Benötesi psikolojide öğretici metinlerin manevî gelişime katkısından bahsedilmektedir.²⁶⁰ Hastaların fark edilmemiş ihtiyaçlarının ortaya çıkarılabilmesi manevî açıdan bibliyoterapinin en etkili faydalarındandır. Metinler projeksiyon görevi görmektedir. Bibliyoterapi alan hastaların kimi, terapinin faydalarını görüp daha fazla bireysel terapi istemektedir. Ancak kanser gibi hastalıklarda bibliyoterapinin etkisini ölçmede daha fazla araştırmaya ve bibliyoterapik okuma listelerine ihtiyaç duyulmaktadır.²⁶¹

Geri bildirim yapanlardan bibliyoterapinin geçmişe yönelik daha net bir görüş ve daha yaşanabilir bir şimdiki zaman sağladığı görülmüştür.²⁶² Hikayelerin, kavramayı kolaylaştırıp zıt düşünceleri beraber vermesi gibi terapötik özellikleri vardır. İçerdikleri mesajlarla sezgisel düşünce gücü de harekete geçirilmektedir.²⁶³ Bibliyoterapide kullanılan tasavvuf metinleri, olumlu davranış geliştirilmesi ve sorunlarla baş etmede yardım edip çözüm önerileri sunarak içgörü kazandırmaktadır. Hikâyelerin model olma veya metafor yoluyla öğretme gibi işlevleri bulunmaktadır.²⁶⁴ Yapılan araştırmalar, bibliyoterapide tasavvuf metinlerini kullanmanın olumsuz dini başa çıkma ile stres düzeyini azalttığını göstermektedir.²⁶⁵

Yapılan literatür taramasında Mevlânâ, Hacı Bektaş-i Veli, İbrahim Hakkı, Şirazlı Sadi, Ahi Evran ile Yunus Emre'nin eserleri ve Nasrettin Hoca'nın fıkralarının iyileştirici yönüyle ele alındığı görülmüştür. Ancak

259 <https://blog.scribd.com/what-is-bibliotherapy-and-how-can-you-try-it>, (Erişim/10.12.2022).

260 Frager, *Manevî Rehberlik*, 92-93.

261 Ágnes Bálint vd., "The Use of Bibliotherapy in Revealing and Addressing the Spiritual Needs of Cancer Patients", *Religions* 11/3 (2020), 13.

262 Bálint - Magyari, "The Use of Bibliotherapy in Revealing and Addressing the Spiritual Needs of Cancer Patients", 13-14.

263 Peseschkian, *Doğu Hikâyeleriyle Psikoterapi*, 42.

264 Abbasoğulları, "İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Bibliyoterapi Bağlamında Değerlendirilmesi", 407; Nevzat Tarhan vd., *Pozitif Psikoloji (Çoklu Zeka Uygulamaları)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 11-47.

265 Fatıma Zeynep Belen, *Ruhsal Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 31-32.

araştırma sırasında tasavvuf metinleriyle yapılandırılmış bir bibliyoterapi üzerinde çalışılması ihtiyacı saptanmıştır. Bugün bibliyoterapi başlıklı çalışmalar, iyi oluşunu arttırma, acı ve kayıp durumunda, manevî ihtiyaçları giderme ya da manevî değerlerin kazandırılmasında kullanılmaktadır. Maneviyatın iyileşme sürecinde olumlu katkısı nedeniyle psikolojiye dahil edilmesi tavsiye edilmektedir. Bunun için öncelikli yapılması gereken bu yöntemde kullanılabilir bir literatür oluşturmaktır.

Sonuç

Çalışmada günümüz insanının sorunlarını çözmeye psikolojinin tasavvuftan yararlanabileceği problemlerinden hareket edilmiştir. Buna göre 21. yüzyılda Batı'da transpersonel psikologların kaleme aldığı İngilizce metinler incelenerek araştırma sorusu cevaplanmıştır. Çalışmada tespit edildiği üzere, benötesi psikolojide tasavvuf temelli araştırmalar; tasavvuf uygulamaları, ahlâkî değerleri ve tasavvuf temelli bibliyoterapi başlıkları altında ele alınmaktadır. Batı'da psikologlarca tasavvuf metinleri temel alınarak yapılan çalışmalarda, tasavvuf uygulamalarıyla değerlerinin nitel ve nicel yöntemlerle olumlu katkısı değerlendirilmektedir. İyi oluşa pozitif katkı sağlayan tövbe, zikir, murakabe, tefekkür, nefis muhasebesi ve halvet uygulamalarının yanı sıra tasavvuftaki ahlâkî değerlerden sabır, takvâ, tevekkül, fakr, tevâzu ve rızâ ele alınmaktadır. Bibliyoterapi çalışmalarındaysa hikayeleriyle öne çıkan sûfi Mevlâna'dır. Batı'daki çalışmalar, daha çok Hıristiyanlık, Budizm, Taoizm, Hinduizm çerçevesinde yapılmaktadır. Tasavvuf bu çalışmalar arasında fazla yer bulamamaktadır.

Modern insanın problemlerine çare aramak düşüncesi psikologları tasavvufa yöneltmiştir. Tasavvufun bireyselleşme sürecinin kişiye kazandırdıkları, bütüncül insan tanımı, yaşamın anlamı veya ölümden sonraki hayat gibi varoluşsal sorulara verilen yanıtlarla tasavvuf psikolojide yer bulmaktadır. Psikologlar meseleleri psikoloji diliyle ve güncel örneklerle ele almakla beraber temel konular, erken dönem tasavvuf eserleri ile paraleldir. Bu çalışmalarda, tasavvuftaki uygulamalar ve kazanılan olumlu sıfatların psikolojide kullanılabilirliği söz konusudur. Çalışmada bu uygulama ve değerlerin insana kazandırdıkları tespiti çalışılmış ve modern insanın sorunlarını çözmeye kullanılabilirliği gösterilmiştir. Sonuç olarak, tasavvuf

uygulama ve değerleri, sorunlarla baş etme ve insanın iyi oluşuna olumlu katkılarıyla psikolojide kullanılabilirler.

Tasavvuf metinlerinin referans alındığı benötesi psikoloji temelinde yapılan çalışmalarda öne çıkan psikolog Robert Frager'dir. Bu araştırmalarda psikologlar, tasavvuf terminolojisini anlaşılır kılabilmek ve İslami oluşla tepki çekmemek için psikolojiye ait terminoloji kullanmaktadır. Tasavvuf temelli uygulama ve ahlâk değerlerinin psikolojiye dahil edilebilmesinde ortak bir dile, bibliyoterapide kullanabilmek için tasavvuf metinlerinden ibaret bir literatüre ve tasavvuf uygulamalarının ve ahlaki değerlerinin sûfînin gelişimindeki etkisini gösterecek güvenilir ölçeklere, nitel ve nicel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Tasavvuf uygulamalarıyla değerlerinin anlaşılması ve uygulanması eğitimi desteklenmeli, tasavvufun ruh sağlığı üzerindeki olumlu katkısını gösteren bilimsel araçlarla çalışmaların sayısı artırılmalı, tasavvuf metinleri tekrar incelenip iyileştirici yöntemler belirlenmelidir. Bunların psikolojide kullanılabilirliği hakkındaki literatür yetersizdir. Sonuç olarak; insanı anlayıp sorunlarını çözmede, varoluşa dair soruları yanıtlamada, bireyde kendine dair farkındalık oluşturmada, iyi oluşu arttırmada psikolojiye pozitif katkıları açısından tasavvuftan yararlanılmalıdır.

Kaynakça

- Abbasoğulları, Gülcan. "İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Şiirlerinin Biblioterapi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 93-123.
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1852.
- Aziz, Nurul Sakinah binti vd. "Psycho- Spiritual Treatment: An Exploratory Study On Its Practices". *Journal of Critical Reviews* 7/8 (2020), 1007-1011.
- Abu Khait, Abdallah vd. "Psychosocial-spiritual interventions among Muslims undergoing treatment for cancer: an integrative review". *BMC Palliative Care* 20/1 (2021), 51.
- Abu-Raiya, Hisham. "Towards a Systematic Qura'nic Theory of Personality". *Mental Health Religion&Culture* (2012), 217-233.
- Abu-Raiya, Hisham vd. "Empirically Based Psychology of Islam: Summary

and Critique of the Literature". *Mental Health Religion&Culture* (2011), 93-115.

Ayış, Mehmet Şirin. "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet". *KURSAD* 1/1 (2021), 34-47.

Aziz, Nurul Sakinah binti vd. "Psycho- Spiritual Treatment: An Exploratory Study On Its Practices". *Journal of Critical Reviews* 7/8 (2020), 1007-1011.

Bálint, Ágnes vd. "The Use of Bibliotherapy in Revealing and Addressing the Spiritual Needs of Cancer Patients". *Religions* 11/3 (2020), 1-15.

Bedri, Malik. *Düşünme Gözlemden Tanıklığa*. İstanbul: Mahya Yayınları, 1. Basım, 2012.

Bedri, Malik. *Müslüman Psikologların Çıkmazı*. İstanbul: Mahya Yayınları, 3. Basım, 2017.

Belen, Fatma Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Boni, Lauren Julia. *The Sufi Journey Towards Nondual Self-Realization*. Lethbridge, Alta: University of Lethbridge, 2010.

Bosankic, Nina vd. "Every Cloud Has a Silver Lining Lived Experience and Coping Strategies of Breast Cancer Survivors in Sarajevo". *Journal of Muslim Mental Health* 15 (28 Eylül 2021).

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 5. Basım, 2004.

Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Davis, John. "An Overview of Transpersonal Psychology", *The Humanistic Psychologist* 31/2-3 (2003), 6-21.

Doğan, Mebrure. *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Doğanay, Süleyman. "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

(ÇÜİFD) 19/1 (2019), 286-307.

Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb*. Mısır, 1306.

Fadiman, James vd. *Essential Sufism*. San Francisco: HarperOne, Reprint Edition, 1999.

Fragar, Robert vd., "Personal Growth in Yoga and Sufism", *The Journal of Transpersonal Psychology* 7/1 (1975), 66-80.

Fragar, Robert. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2018.

Fragar, Robert. *Aşkır Asıl Şarap*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2007.

Fragar, Robert. *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul, 2017.

Fragar, Robert. "Toward A Definition of Transpersonal Psychology". *Newsletter (Transpersonal Psychology Interest Group of The American Psychological Association)* (1983), 1-2.

Fragar, Robert vd. "Personal Growth in Yoga and Sufism". *The Journal of Transpersonal Psychology* 7/1 (1975), 66-80.

Fragar, Robert vd. *Personality and Personal Growth*. Boston: Pearson, 7th edition., 2012.

Fromm, Erich. *Olma Sanatı Oto-Analiz, Öz-Farkındalık ve Meditasyon Üzerine*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2019.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru Sadır, 1982.

Göktaş, Vahit. "Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri". *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 50 (2012), 47-56.

Gürses, İbrahim. "Psikoloji ve Tasavvuf, Okyanusa Karışan Deniz: Tasavvuf Psikolojisi", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022.

- Haksever, Ahmet Cahid. *15. Yüzyıl Bir Türk Sufisi: Yakub-ı Cerhû*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Tasavvufu Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto, 2017.
- Haque, Amber. "Psychology and Religion: Their Relationship and Integration from an Islamic Perspective". *American Journal of Islam and Society* 15/4 (1998), 97-116.
- Hartelius, Glenn vd., "The Calling to a Spiritual Psychology: Should Transpersonal Psychology Convert?", *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. America: John Wiley & Sons, Ltd, 2013.
- Helminski, Kabir Edmund. *Living Presence (Revised): The Sufi Path to Mindfulness and the Essential Self*. New York: TarcherPerigee, Revised edition., 2017.
- Helminski, Kabir. *İlahi Huzurda-Sonsuzla Bağ Kurmak ve Bilinçli Farkındalık*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022.
- Helminski, Kabir. *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation*. Shambhala, New Edition, 2000.
- Helminski, Kabir. *Bilen Kalp*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2001.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî. *Keşfü'lMahcûb*. Çev. Abdulhadî Kındîl. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1994.
- Herevî, Ebu İsmail. *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, Kum, 1989.
- Ismail, Ghena. *Islam, Sufism and Psychotherapy: in Search of Unifying Values and Epistemologies*. United States: James Madison University, Doctorate Thesis, 2008.
- Isgandarova, Nazila. "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy". *Journal of Religion and Health* 58/4 (01 Ağustos 2019), 1146-1160.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1957.

- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2009.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buharî. *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Şam, 1986.
- Kirmani, Mustafa Nadeem vd. "Psycho-Quranic Interventions in AIDS Patients". *International Journal of Advanced Engineering, Management and Science* 1/4 (2015), 239-356.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Tah. Maruf Zerrîk - Abdulhamid Baltacı. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1997.
- Lajoie, Denise vd., "Definitions of Transpersonal Psychology: The First Twenty-Three Years", *The Journal of Transpersonal Psychology* 24/1 (1992), 79-98.
- Lodi, Farah. "The Heart Method: Healthy Emotions Anchored in RasoolAlah's Teachings". *Islamically Integrated Psychotherapy*. ed. Carrie York Al-Karam. America: Templeton Press, 2018.
- Mahoney, M. J vd. "The Transpersonal Stance". *Psychotherapy Process*. 35-36. New York: Plenum Press, 1980.
- Mazhar, Shumaila vd. "A Comparative Study Of Variances In The Nature Of Human Disposition In Ghazalian Theory Of Soul and Freudian Psychoanalysis", *The Scholar Islamic Academic Research Journal*. 6/1 (2020), 252-276.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Mirdal, Gretty. "Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness". *Journal of Religion and Health* 51/4 (2010), 1-14.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li-hukûkillâh*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1970.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufi Makaleler*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. İstanbul: Fecr Yayınları, 2002.

nevi, 2017.

Nurbakhsh, DJavad. "Sufism and Psychoanalysis. Part One: What Is Sufism?" *The International Journal of Social Psychiatry* 24/3 (1978), 204-212.

Öznur Özdoğan, "Gazali ve Benötesi Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 5-19.

Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2009.

Özdoğan, Öznur. "Kanser ve Maneviyat". *Psikoonkoloji-Kanserli Hastaya Psikososyal Bakış*. ed. Filiz Çay Şenler. Ankara: Türkiye Klinikleri, 1. Basım, 2021, 60-64.

Özdoğan, Öznur. "Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım". *Türkiye Klinikleri Dergisi Onkolojide Palyatif Bakım Özel Sayısı* (2020), 52-58.

Özdoğan, Öznur. *Mutluluğu Seçiyorum*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2006.

Özelsel, Michael Mihriban. *Halvette 40 Gün*. çev. Petek Budanur Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Pargament, Kenneth vd. "A Decade Of Research On The Psychology Of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned". *Psyke and Logos* 28 (2007), 742-766.

Peseschkian, Nusret. *Doğu Hikâyeleriyle Psikoterapi*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997.

Peker, Hüseyin. "Tasavvuf psikolojisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 35-52.

Sağır, Cemile. *Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi: Varoluşçu, İnsancıl ve Benötesi Psikoloji Kuramları Çerçevesinde*. İstanbul: KDY Akademi, 2023.

Sayın, Esmâ. "Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi". *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/33 (2022), 65-75.

Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. ed. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih vd. Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 2009.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer. *Avârifü'l-ma'ârif*. Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1904.

- Sucipto, Ade. "Dzikir as a Therapy in Sûfistic Counseling". *Journal of Advanced Guidance and Counseling* 1/1 (2020), 58-67.
- Tarhan, Nevzat vd. *Pozitif Psikoloji (Çoklu Zeka Uygulamaları)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Tarhan, Nevzat. *Yunus Terapi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- Utz, Aisha. *Psychology From The Islamic Perspective*. Riyadh: IIPH, 2011.
- Vaughan, Frances E. "The Transpersonal Perspective: A Personal Overview". *Journal of Transpersonal Psychology* 14/1 (1982), 37-45.
- Walsh, Roger vd. "On Transpersonal Definitions". *Journal of Transpersonal Psychology* 25/2 (1993), 199-207.
- Erişim 10 Aralık 2022. <https://blog.scribd.com/what-is-bibliotherapy-and-how-can-you-try-it>.
- Erişim 21 Ekim 2022. <http://www.medicineandreligion.com>.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1407-1436

**Abū Dhu'ayb al-Khudhalī and His Elegies:
The Case of His Elegy to His Sons
Ebū Züeyb el-Hüzeli ve Mersiyeleri:
Oğullarına Nazmettiği Mersiye Örneği**

Esat AYYILDIZ

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi,
Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı ABD,
Assoc. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Science and Letters,
Department of Arabic Language and Literature
esatayyildiz@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8067-7780

DOI: 10.47424/tasavvur.1358459

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / novembre 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ayyıldız, Esat. "Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: A Life Interwoven with Elegies". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1407-1436.
<https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1358459>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Abstract

In the vast expanse of classical Arabic literature, the works of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī stand out, particularly his elegies, which provide a profound glimpse into the sociocultural dynamics of his era. The research presented in this article delves deep into the life and artistry of Abū Dhu'ayb, meticulously examining how his personal experiences and surroundings shaped his poetic expressions. Elegies, often characterized by their mournful tone and reflective nature, become especially significant in Abū Dhu'ayb's repertoire as they offer poetic lamentations and provide insight into the world in which he lived. The subject of this research focuses on Abū Dhu'ayb's elegies, providing an in-depth literary analysis, and aiming to discern the intricate interplay between his life's events and his poetic manifestations. By situating Abū Dhu'ayb's elegies within the broader canvas of classical Arabic poetry, this research seeks to shed light on their distinct characteristics, thematic concerns, and stylistic nuances. Within the scope of this article, special attention is given to his deeply moving elegy dedicated to his sons. Drawing from a wide spectrum of his poems, we ensure a comprehensive understanding of Abū Dhu'ayb's unique approach to the art of elegy. The rationale for this inquiry becomes particularly salient when we position Abū Dhu'ayb within the milieu of his literary peers. Although numerous poets of his era ventured into the domain of elegy, Abū Dhu'ayb's compositions stand apart, characterized by their intimate resonance and the intricate threads of narrative woven seamlessly into his poetic tapestry. Engaging with overarching themes of fate, destiny, honor, and the human condition, his works do more than just lament the loss of loved ones or ponder the transient nature of life. Through this research, we aim to elevate the understanding of Abū Dhu'ayb's contribution to Arabic literature and underscore the importance of his elegies as both literary masterpieces and historical documents. The primary purpose of this study is twofold. Firstly, it seeks to explore the artistic depth and breadth of Abū Dhu'ayb's elegies, understanding their thematic richness and linguistic excellence. Secondly, the study aims to draw connections between the poet's life—a life replete with its share of joys, sorrows, triumphs, and tribulations—and the elegies he crafted. By doing so, the research offers a holistic view of the poet, not just as a literary figure but also as a person deeply affected by the world

around him. The methodological framework employed in this research is rooted in both literary analysis and historical contextualization. By closely reading Abū Dhu'ayb's elegies, the research deciphers their symbolic and metaphorical elements, laying bare the poet's craft. Concurrently, by positioning these elegies within their historical context, the study provides a broader understanding of the socio-political and cultural milieu of Abū Dhu'ayb's era. This dual approach ensures a well-rounded exploration, enabling readers to appreciate the elegies both as individual pieces of art and as part of a larger poetic tradition. The research methodology used in this study involves a combination of literary analysis and historical contextualization.

Keywords: Arabic Language and Literature, Abū Dhu'ayb al-Hudhalī, Elegy, Classical Arabic Poetry, 'Ayniyya of Abū Dhu'ayb.

Öz

Klasik Arap edebiyatının geniş yelpazesi içerisinde, Ebû Züeyb el-Huzelî'nin eserleri, bilhassa da döneminin sosyokültürel dinamiklerine derin bir bakış sağlayan mersiyeleri ön plana çıkmaktadır. Bu makalede takdim edilen araştırma, Ebû Züeyb'in hayatını ve sanatını derinlemesine incelemekte, şahsî deneyimlerinin ve muhitinin şiirsel ifadelerini nasıl şekillendirdiğini titizlikle irdelemektedir. Genellikle kederli tonları ve düşündürücü tabiatıyla karakterize edilen mersiyeler, yalnızca şiirsel ağıtlar sunmakla kalmayıp şairin içerisinde yaşadığı dünyaya dair bir kavrayış imkânı sağladığı için de Ebû Züeyb'in külliyyatında özellikle önem kazanmaktadır. Bu araştırmanın konusu, Ebû Züeyb'in mersiyelerine odaklanmakta, derinlemesine bir edebî analiz sunmakta ve onun hayatındaki olaylar ile şiirsel tezahürleri arasındaki karmaşık etkileşimi belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Mezkûr araştırma, Ebû Züeyb'in mersiyelerini klasik Arap şiirinin daha geniş bir çerçevesine yerleştirerek, onların farklı özelliklerine, tematik kaygılarına ve üslup nüanslarına ışık tutmayı planlamaktadır. Makale kapsamında, şairin oğullarına ithaf ettiği son derece dokunaklı mersiyesine ise özel bir alaka gösterilmektedir. Şiirlerinin geniş bir yelpazesinden yararlanılarak, Ebû Züeyb'in mersiye sanatında sergilediği yaklaşımın kapsamlı bir şekilde anlaşılması sağlanmaktadır. Bu araştırmanın ehemmiyeti, Ebû Züeyb'i edebiyatçı çağdaşlarının muhiti içerisinde konumlandığımızda bilhassa belirginleşmektedir. Zira döneminin

pek çok şairi mersiye alanına girmiş olsa da Ebû Züeyb'in kompozisyonları, samimi duygulanımları ve şiirsel dokusuna kusursuz bir şekilde işlenen girift anlatılarıyla ön plana çıkmaktadır. Kader, mukadderat, onur ve insanlık ahvali gibi kapsayıcı temalarla ilgilenen eserleri, sevdiklerinin kaybına ağıt yakmaktan veya hayatın geçici doğası üzerine düşünmekten daha fazlasını ifade etmektedir. Bu araştırmayla, Ebû Züeyb'in Arap edebiyatındaki katkılarının daha iyi anlaşılması ve mersiyelerinin hem edebî şaheserler hem de tarihî vesikalar olarak öneminin vurgulanması da hedeflenmektedir. Çalışmanın asli gayesi iki yönlüdür. İlk olarak, Ebû Züeyb'in mersiyelerinin sanatsal derinliğinin ve genişliğinin keşfedilmesi, tematik zenginliğinin ve dilsel mükemmelliğinin anlaşılması amaçlanmaktadır. İkinci olarak ise çalışma, şairin sevinçler, üzüntüler, zaferler ve sıkıntılarla dolu yaşamı ile yazdığı mersiyeler arasında bağlantılar kurmayı istemektedir. Bu sayede araştırma, şairin sadece edebî bir figür değil, aynı zamanda etrafındaki dünyadan derinden etkilenen bir kişi olduğu hususunda da bütüncül bir bakış açısı sağlamaktadır. Bu araştırmada kullanılan metodolojik çerçeve hem edebî analize hem de tarihsel bağlamsallaştırmaya dayanmaktadır. Araştırma, Ebû Züeyb'in mersiyelerini yakından tetkik ederek, sembolik ve metaforik unsurlarını deşifre etmektedir ve şairin zanaatını belirgin kılmaktadır. Aynı zamanda bahis mevzu tetkik işlemi, bu mersiyeleri tarihsel bağlamları içerisinde konumlandırarak, Ebû Züeyb'in döneminin sosyo-politik ve kültürel ortamının daha geniş bir ölçüde anlaşılmasını da sağlamaktadır. Bu ikili yaklaşım, okuyucuların mersiyeleri hem bireysel sanat eserleri hem de daha geniş bir şiir geleneğinin parçası olarak takdir etmelerini sağlayarak çok yönlü bir mütalaa imkânı sağlamaktadır. Bu çalışmada kullanılan araştırma metodolojisi, literatür analizi ve tarihsel bağlamsallaştırmanın bir kombinasyonunu içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Mersiye, Klasik Arap Şiiri, Ebû Züeyb'in 'Ayniyye'si.

Introduction

Pre-Islamic Arabic poetry, often referred to as Jāhiliyya poetry, represents a rich and culturally significant literary tradition that flourished in the Arabian Peninsula before the advent of Islam. It was a form of oral expression deeply rooted in the nomadic tribal society of the time. Poets held a revered status,

not only as skilled wordsmiths but as important conveyors of history, culture, and moral values. Their verses were recited in the vibrant marketplace, at tribal gatherings, and during the annual fair of 'Ukāz, where they competed for recognition and prestige. The poetic themes of this era encompassed a wide spectrum of subjects, ranging from love and chivalry to warfare and elegies. Elegiac poetry, in particular, held a prominent place, as it was through elegies that poets mourned the dead, praised the heroic deeds of warriors, and chronicled the exploits of their tribes. These elegies served as an essential medium for preserving tribal memory, reflecting the collective ethos of the Arab tribes, and reinforcing the tribal code of honor, known as "muruwwa". The pre-Islamic period was also characterized by linguistic richness, with poets employing intricate metaphors, vivid imagery, and a nuanced lexicon to craft their verses. It was within this dynamic and culturally diverse landscape that Abū Dhu'ayb al-Hudhalī, a master poet, and elegist, created his literary legacy, leaving an indelible mark on the tradition of Arabic poetry.¹

The intricacies of classical Arabic poetry, with its layered metaphors, nuanced lexicon, and embedded cultural symbols, offer a fertile ground for literary scholars. Situated firmly within this rich tradition is the oeuvre of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī, a luminary whose poetic contributions provide a glimpse into the emotional and societal tapestry of his era. Through the rhythmic cadence and evocative imagery of his verses, Abū Dhu'ayb invites readers to traverse the landscapes of grief, nostalgia, and introspection, offering profound insights into both individual experiences and broader communal sentiments. This paper endeavors to unpack the multifaceted world of Abū Dhu'ayb, delving deep into the artistry and poignancy of his elegies. These mournful compositions stand out not merely as laments for personal losses but as profound reflections on the ephemerality of life, the weight of destiny, the valor of honor, and the intricate contours of the human condition. Within the scope of this paper, particular emphasis will be placed on his elegy dedicated to his sons, a piece that embodies the depth of a father's sorrow and the existential musings it can give rise to.

¹ James E. Montgomery, "Dichotomy in Jāhili Poetry", *Journal of Arabic Literature* 17 (1986), 1-6; Aida Qasımova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər* (Bakü: Qasımova A.Ş., 2019), 22.

Scholarly works on Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's poetry have contributed significantly to our understanding of his literary legacy. Notably, Renate Jacobi's research paper, "Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie: Abū Du'aib al-Hudalī", published in the journal "Der Islam", offers valuable insights into the beginnings of Arabic ghazal poetry, with a focus on Abū Dhu'ayb's contributions.² Furthermore, Nūra al-Shamlān's book, "Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: Ḥayātuh wa shī'ruh", provides an extensive exploration of Abū Dhu'ayb's life and poetry, offering a comprehensive biographical account.³ Additionally, 'Abd al-Hādī 'Abd al-Raḥmān al-Shāwī's research paper, "Thunā'iyya al-ḥayāt wa al-mawt bayn al-shā'ir Abī Dhū'ayb al-Hudhalī (27 h) wa al-shā'ir Abī al-'Alā' al-Ma'arrī (449 h)", delves into the thematic aspects of life and death in the works of Abū Dhu'ayb, comparing them to those of Abū al-'Alā' al-Ma'arrī.⁴ Jaroslav Stetkevych's paper, "The 'Ayniyyah of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: The Achievement of a Classical Arabic Allegorical Form", published in the "Journal of Arabic Literature", sheds light on the unique classical Arabic allegorical form within the 'Ayniyyah of Abū Dhu'ayb.⁵ Additionally, there is a relevant study titled "al-Mu'ādil al-mawḍū'ī fī 'ayniyya Abī Dhū'ayb al-Hudhalī" by 'Alī Maḥmūd al-Ṭawālba and Aḥmad Hilāl Banī 'Īsā.⁶ These existing studies significantly contribute to the understanding of Abū Dhu'ayb's poetry and its cultural and historical context. However, this present research aims to provide a fresh perspective by focusing on specific aspects of his elegiac poetry, thereby bridging gaps in the existing scholarly discourse and enriching the understanding of Abū Dhu'ayb's contributions to Arabic literature.

² Renate Jacobi, "Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie: Abū Du'aib al-Hudalī", *Der Islam* 61 (1984), 218-250.

³ Nūra al-Shamlān, *Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: Ḥayātuh wa shī'ruh* (Riyadh: 'Imāda Shu'ūn al-Maktabāt, 1980), 1-178.

⁴ 'Abd al-Hādī 'Abd al-Raḥmān al-Shāwī, "Thunā'iyya al-ḥayāt wa al-mawt bayn al-shā'ir Abī Dhū'ayb al-Hudhalī (27 h) wa al-shā'ir Abī al-'Alā' al-Ma'arrī (449 h)", *Majalla al-Mustanṣiriyya li-l-'Ulūm al-Insāniyya* 2 (2023), 366-374.

⁵ Jaroslav Stetkevych, "The 'Ayniyyah of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: The Achievement of a Classical Arabic Allegorical Form", *Journal of Arabic Literature* 51 (2020), 273-324.

⁶ 'Alī Maḥmūd al-Ṭawālba - Aḥmad Hilāl Banī 'Īsā, "al-Mu'ādil al-mawḍū'ī fī 'ayniyya Abī Dhū'ayb al-Hudhalī", *al-Majalla al-Mishkāt li-l-'ulūm al-insāniyya wa al-ijtimā'iyya* 7/2 (1442/2020), 454-474.

The selection of Abū Dhu'ayb as the primary subject for this study is judicious and intentional. His elegies, framed within the social, political, and cultural milieu of his period, provide a profound understanding of the intersection between individual sorrow and the broader currents of society. This focus becomes especially pertinent when considering the distinguished place of elegies in Arabic literature. In this tradition, the act of mourning extends beyond a singular emotion, serving as a mirror to collective memory, societal introspection, and profound philosophical exploration. Moreover, Abū Dhu'ayb's life, punctuated by personal tragedies and societal upheavals, finds its echo in his elegies, making them an indispensable source for those keen on understanding the poet beyond his verses. By examining the symbiotic relationship between the poet's life and his poetic expressions, this paper seeks to paint a holistic portrait of Abū Dhu'ayb, capturing both the man and the artist, and the inextricable link between the two. As we embark on this journey through Abū Dhu'ayb's elegies, it is essential to recognize the multifaceted nature of his works. They are, at once, a testament to his genius, a mirror to the society he lived in, and a philosophical treatise on life, loss, and everything in between.

1. The Life of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī

Abū Dhu'ayb al-Hudhalī, who passed away in 28/648-49, stands as a pivotal figure in Arabic literature, renowned for his elegiac poetry. Scholars categorize him as a mukhaḍram poet, attributing this classification to his experiences across both the pre-Islamic and the ensuing Islamic epochs. Renowned historians and specialists within the domain of Arabic literature largely acclaim him as the preeminent poet emanating from the Hudhayl tribe. A detailed account of his lineage traces back to Khuwaylid b. Khālid b. Muḥarrith b. Zubayd b. Makhzūm b. Ṣāhila b. Kāhil b. al-Ḥārith b. Tamīm b. Sa'd b. Hhudhayl b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar b. Nizār. Leading voices within the academic circles of Arabic literature concur that Abū Dhu'ayb's poetic expressions were notably refined, with minimal imperfections. The esteemed Arabic designation for distinguished poets, either "stallion" or "faḥl", is rightfully ascribed to him. It's noteworthy that Hassān b. Thābit (d. 60/680 [?]), a luminary Muslim poet from Islam's nascent era, in response to inquiries re-

garding the most illustrious poetic talents, not only recognized the Hudhayl tribe but expressly singled out Abū Dhu'ayb as its apex poet.⁷

In historical records, there is a prevailing assertion that Abū Dhu'ayb established his residence in Medīna. His significant involvement in the military campaigns during Islam's nascent years is well-documented. His lifespan extended to the epoch of Caliph 'Uthmān (d. 35/656). Historical accounts indicate that in 9/630, Abū Dhu'ayb, in solidarity with his tribe, ardently embraced Islam. As he dwelled in the desert, word reached him of Prophet Muhammad's declining health. Upon his subsequent sojourn to Medina, he was confronted with the somber news of the Prophet's recent passing. Certain sources intimate that he encountered Prophet Muhammad already prepared for burial. Notably, various chronicles emphasize his esteemed position as a Ṣahābī, a companion of the Prophet. Post the Prophet's departure, it is documented that distinguished figures of the Muslim community congregated at the locale known as Saqīfa Banī Sā'ida; Abū Dhu'ayb was reported among these attendees. He bore witness to the orations of Abū Bakr (d. 13/634) and 'Umar (d. 23/644) and was present during the momentous pledge of allegiance to Abū Bakr. Following his involvement in the Prophet's burial rites, he retreated to his desert abode. Heeding Caliph 'Umar's call to partake in jihad in the pursuit of divine aims, Abū Dhu'ayb joined the military expeditions aimed at the annexation of Egypt and North Africa. Under the aegis of Caliph 'Uthmān, specifically in 26/646-47, he participated in the African sortie led by 'Abdullah b. Sa'd b. Abū Sarḥ (d. 36/656-57). In the course of his return, tasked with delivering intelligence of a military victory to Caliph 'Uthmān and in association with 'Abdullah b. Zubayr, he tragically passed away in Egypt. His interment was presided over by 'Abdullah b. Zubayr (d. 73/692). An ancillary account posits that his death transpired during a confrontation against Byzantine forces, wherein he was in the company of his progeny and kin.⁸

⁷ Abū al-Faraj 'Alī al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*, Critical ed. Iḥsān 'Abbās - Ibrāhīm al-Sa'āfīn (Beirut: Dār Ṣādir, 1429/2008), 6/187.

⁸ Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām*, (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002), 2/325; Rahmi Er, "Ebū Züeyb el-Hüzeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 10/272.

2. Exploring Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's Mourning Poetry

Within the canon of Arabic literature, Abū Dhu'ayb al-Hudhalī stands distinguished for his expertise in the elegiac form. His exceptional command over elegiac poetry could, in part, be attributed to influential contemporaries in his environment who might have served as sources of inspiration. As an illustration, it is documented that Sā'ida b. Ju'ayya al-Hudhalī, an eminent figure in the realm of Arab elegy, shared the same epoch as Abū Dhu'ayb, with both belonging to the Hudhayl tribal lineage. Despite this, Abū Dhu'ayb's renown surpassed that of his esteemed peer. Within the framework of classical Arabic literature, characterized by its adherence to traditional motifs, Abū Dhu'ayb is acknowledged for his innovative contributions. Notably, he pioneered a departure from the archetypal qasida descriptions of mounts, opting instead for the portrayal of a wild bee. On a poignant note, a year before Abū Dhu'ayb's passing, he endured the grievous loss of all five of his sons to a plague in Egypt. This profound sorrow led to the penning of his venerated elegy, *al-'Ayniyya*. The poem is lauded as a masterwork, poignantly underscoring the inexorable nature of death and stands as a paramount representation of the elegiac form in Arabic literary history. Furthermore, his elegy on the demise of Prophet Muḥammad is of notable scholarly interest.⁹

The authenticity of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's elegies has been a matter of scholarly debate for some time, and there are several reasons to approach these poetic works with skepticism. It is essential to begin by understanding the historical context in which these elegies were documented and transmitted. Much of pre-Islamic and early Islamic poetry was passed down orally for generations before it was ever recorded in written form. This lengthy oral tradition, while an impressive testament to the memorization capacities of Arab culture, opens up the possibility of modifications, embellishments, or even omissions with each successive retelling. Furthermore, the cultural and political dynamics of the time played a significant role in how poetry was valued

⁹ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 2/255-256; Er, "Ebū Züeyb el-Hüzeli", 10/272; 'Alī Maḥmūd al-Ṭawālba - Aḥmad Hilāl Banī 'Īsā, "al-Mu'ādil al-mawḍū'ī fī 'ayniyya Abī Dhū'ayb al-Hudhalī", 454-457; al-Shāwī, "Thunā'iyya al-ḥayāt wa al-mawt bayn al-shā'ir Abī Dhū'ayb al-Hudhalī (27 h) wa al-shā'ir Abī al-'Alā' al-Ma'arri (449 h)", 366-370.

and propagated. The Abbasid era, for instance, witnessed a cultural renaissance where there was a keen interest in collecting and documenting the literary gems of the past, but this also meant that some poems might have been altered to suit contemporary tastes or political agendas. Moreover, the sheer prominence of Abū Dhu'ayb as an iconic figure in Arabic literary history makes his work an attractive target for potential forgeries or attributions of anonymous or lesser-known poetic pieces. Some critics argue that given the conventionalized themes and motifs prevalent in Arabic poetry, distinguishing an authentic Abū Dhu'ayb poem from an imitation can be incredibly challenging. The culmination of these factors means that while Abū Dhu'ayb's contribution to Arabic literature is undeniable, a discerning approach is necessary when attributing specific elegies to his name with complete certainty.¹⁰

The veracity of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's elegies and their authenticity offers a compelling backdrop to a poignant episode featuring the second 'Abbāsīd caliph, al-Manṣūr (d. 158/775). Grief-stricken over the demise of his son Ja'far, al-Manṣūr sought solace in the profound verses of Abū Dhu'ayb's 'Ayniyya. Eager to hear the poem recited aloud, he tasked his trusted mawlā, Rabī', to identify a member from his distinguished Hāshimite kin at court capable of reciting the elegy. Much to al-Manṣūr's chagrin, not one among the Hāshimites, representatives of an illustrious lineage, had committed the poem to memory. Expressing deep disappointment, the Caliph bemoaned their lack of "adab", equating this literary oversight to the very anguish he felt over the loss of his son. Undeterred, he sent Rabī' once more, this time to find a reciter among the common soldiers of his army. After much searching, an elderly schoolteacher emerged, his memory replete with the verses of the 'Ayniyya. The ensuing recitation not only provided the Caliph with the emotional catharsis he sought but also underlined the widespread recognition and cherished value of Abū Dhu'ayb's poetry. However, this incident, juxtaposed against debates over the authenticity of the elegies, emphasizes the intricate interplay between cherished cultural memory and the shifting sands of histor-

¹⁰ Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe: Des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1952), 111-112; Jaroslav Stetkevych, "The 'Ayniyyah of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: The Achievement of a Classical Arabic Allegorical Form", 297; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 2/255-256

ical veracity. The episode begs the question: were these verses true remnants of Abū Dhu'ayb's poetic genius or were they shaped, refined, or even reconstructed by the echoes of numerous voices across generations?¹¹

Abū Dhu'ayb's elegiac compositions stand as a beacon of the nuanced sensibilities and depths of human emotions. One notices his poetic landscape is painted with vivid imagery, such as the unique treatment of cloud formations and the ensuing rains, reminiscent of the style of his mentor, Sā'ida b. Ju'ayya. Within the romantic verses crafted by Abū Dhu'ayb, one discerns early shades of what would later become the hallmark of the Medinese school of poetry. Abū Dhu'ayb's approach to the *nasīb* is both distinctive and forward-looking. He often expands this typically brief introductory section into a full-fledged ode, offering a unique perspective that prefigures later developments in the poetic tradition. This stylistic choice, an innovation in its own right, hints at the evolutionary trajectory that Arabic poetry was poised to take in the ensuing generations. As a student of Sā'ida b. Ju'ayya, Abū Dhu'ayb's poetry is adorned with intricate details of weaponry and evocative hunting scenes. However, there's a noted limitation when it comes to his portrayal of horses, an aspect that lacked the vivacity and detail found in his other descriptions. Elegies constitute a significant portion of his extant works, reflecting a deep-seated melancholy and a contemplation on the transient nature of life and the unpredictable hand of fate. Abū Dhu'ayb's elegies, particularly those addressing personal losses, are testament to his profound poetic depth. He adeptly communicates the profound pain of loss, creating pieces that resonate with a consistent mood and thoughtful structure. A recurring theme throughout his body of work is the inexorable march of fate. He skillfully interweaves this concept with the poignant setting of the *rithā'*, crystallizing it through evocative imagery and scenes, culminating in a powerful, reflective ending. The emotional intensity and sophisticated interplay of themes

¹¹ Blachère, *Histoire de la littérature arabe: Des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, 111-112; Stetkevych, "The 'Ayniyah of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: The Achievement of a Classical Arabic Allegorical Form", 297; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 2/255-256.

he employs stand as a distinguished contribution to the rich tapestry of ancient poetry.¹²

Abū Dhu'ayb's poetry presents a rich tapestry of emotions, seamlessly intertwining the tenderness of romantic motifs with the profound themes found in his elegies. His verses hint at romantic dalliances with various women, further highlighted by the famed rivalry he had with his cousin, Khālīd b. Zuhayr, over the affections of Umm 'Amr. Such fervent emotional dimensions intricately lace his poetic works, suggesting that his love poems weren't just expressions of fleeting passion but profound articulations of the complexities of the human heart. Interestingly, even in his elegies, typically dominated by somber reflections on life and death, traces of romantic motifs make fleeting appearances. This dexterous melding of love themes with the somber tones of his elegies serves as a testament to Abū Dhu'ayb's exceptional ability to depict the inextricable link between love and grief in the human journey. This nuanced amalgamation of themes, while reminiscent of the style of his contemporaries, speaks to the depth and intricacy of Abū Dhu'ayb's personal experiences and reflections, granting his works a timeless resonance in the annals of ancient literature.¹³

Among the renowned elegies crafted by Abū Dhu'ayb al-Khudhalī, one finds a poignant tribute dedicated to his cousin Nushayba. This particular elegy adheres to a traditional structure, bearing resemblances to the works of his contemporaneous poets. A closer examination of the elegy reveals Abū Dhu'ayb's profound capability to intertwine multifaceted emotions, all the while remaining faithful to the conventional poetic paradigms of his epoch. The poem functions not only as a homage to Nushayba but also encapsulates the universal sentiments of bereavement, bravery, and life's ephemeral nature. While its form might align with that of his peers, the distinct voice and profound emotive resonance of Abū Dhu'ayb emerge prominently, solidifying

¹² G. E. von Grunebaum, "Abū Dhu'ayb al-Hudhalī", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb et al. (Leiden: E. J. Brill, 1979), 1/115; See Jacobi, "Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie: Abū Du'aib al-Hudālī", 218-250.

¹³ See Jacobi, "Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie: Abū Du'aib al-Hudālī", 222; See Abū Sa'īd al-Ḥasan b. al-Ḥusayn b. 'Ubayd Allah al-Sukkerī, *Dīwān al-Hudhaliyyīn*, Critical ed. Aḥmad al-Zayn (Cairo: al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibā'a wa al-Nashr, 1385/1965), 1/21-32.

the elegy as an enduring representation of his poetic virtuosity and the deep-seated bonds of kinship.¹⁴

In the vast corpus of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's elegiac works, scholars and aficionados of classical Arabian poetry frequently come across verses specifically dedicated to the gallant heroes of his tribe, those who met their fate in the crucible of battle. Within the framework of these poignant compositions, Abū Dhu'ayb employs traditional poetic devices, not merely to extol the undoubted valor of these warriors, but also to poignantly convey the depth of loss that reverberated throughout the tribe following their untimely demise. In an emphatic tribute to their legacy, he deliberately mentions these fallen heroes by name, thereby magnifying their commendable qualities and their unparalleled expertise in warfare. While a cursory examination of ancient Arabian poetry often reveals a predilection for elegies to be singularly devoted to individual figures, a nuanced analysis of Abū Dhu'ayb's oeuvre indicates a notable deviation. Remarkably, he has extended his elegiac tributes to encompass not just individuals but entire groups, showcasing the breadth of his emotional and poetic range.¹⁵

3. Analysis of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's Elegy for His Sons

As we delve deeper into the poetic realm of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī, it becomes evident that his elegies are not merely expressions of grief but are intricate tapestries woven from threads of personal loss, cultural expectations, and profound emotions. His verses serve as a window into the societal norms of the time, illuminating the weight of familial honor and the deep sense of duty Arabian poets felt in memorializing the departed. Within this broader context of his mourning poetry, there lies a composition that stands out, both for its raw emotional intensity and its intimate connection to the poet's personal life. This composition, an elegy dedicated to his own sons, showcases the heart-wrenching confluence of a father's grief and a poet's duty. As we proceed, we will embark on a detailed analysis of this elegy, examining its structure, themes, and the depth of sorrow that permeates its lines. The sub-

¹⁴ See al-Sukkerī, *Dīwān al-Hudhaliyyīn*, 1/21-32.

¹⁵ al-Shamlān, *Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: Ḥayātuh wa shi'ruh*, 64-65.

sequent composition by Abū Dhu'ayb al-Hudhali encompasses a total of sixty-three verses, as presented herein:

1. "أَمِنَ الْمُنُونِ وَرَيْبِهَا تَتَوَجَّعُ
 2. قَالَتْ أُمَيْمَةُ مَا لِجِسْمِكَ شَاجِبًا
 3. أَمْ مَا لِجَنْبِكَ لَا يُلَاقِي مَضْجَعًا
 4. فَأَجَبْتُهَا أَمَا لِجِسْمِي أَنَّهُ
 5. أَوْدَى بِنَيِّ وَأَعْقُبُونِي عُصَّةً
 6. سَبَقُوا هَوِيَّ وَأَعْنَقُوا لِهَوَاهُمْ
 7. فَعَبْرَتْ بَعْدَهُمْ بَعِيثُ نَاصِبٍ
 8. وَلَقَدْ حَزَصْتُ بِأَنْ أَدَافِعَ عَنْهُمْ
 9. وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا
 10. فَالْعَيْنُ بَعْدَهُمْ كَأَنَّ جِدَاقَهَا
 11. حَتَّى كَأَنِّي لِلْحَوَادِثِ مَرْوَةٌ
 12. وَتَجَأُ دِي اللَّسَامِيِّينَ أَرِيهِمْ
 13. وَالنَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَبَتْهَا
- وَالدَّهْرُ لَيْسَ بِمُعْتَبٍ مَنِ يَجْرَعُ
 مُنْذُ ابْتَدَأَتْ وَمَثَلُ مَالِكَ يَنْفَعُ
 إِلَّا أَقْضَى عَلَيْكَ ذَلِكَ الْمَضْجَعُ
 أَوْدَى بِنَيِّ مِنَ الْبِلَادِ فَوَدَّعُوا
 بَعْدَ الرُّقَادِ وَعَبْرَةٌ لَا تُفْلَعُ
 فَتُخْرَمُوا وَلِكُلِّ جَنْبٍ مَصْرَعُ
 وَأَحَالُ أَيِّ لِأَجْقٍ مُسْتَتْبِعُ
 فَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَقْبَلَتْ لَا تُدْفَعُ
 أَلْفَيْتِ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ
 سُمِلَتْ بِشَوْكٍ فَهِيَ غُورٌ تَدْمَعُ
 بِصَفَا الْمَشْرِقِ كُلِّ يَوْمٍ تُفْرَعُ
 أَنِّي لِرَيْبِ الدَّهْرِ لَا أَتَضَعُضَعُ
 وَإِذَا تُرِدُّ إِلَيَّ قَلِيلٌ تَفْنَعُ"

"1. Do you grieve because of life's uncertainties and doubts? Fate itself doesn't console those who despair.

2. Umayma asked, 'Why does your body look so pale? Despite your considerable generosity, should your riches not bring you solace?'

3. Or what is bothering you in your bed, except your bed disturbs you?

4. I replied, 'It's because my children have departed this world and said their goodbyes.'

5. They've left, leaving a lump in my throat that emerges after every dream, and tears that won't hold back.

6. They rushed past my wishes, embracing their own destinies, falling like everyone eventually does.

7. Now, after them, I navigate a harsh life, believing that I'll soon follow their steps.

8. I tried fiercely to protect them, but when destiny approaches, it can't be pushed away.

9. When destiny digs its claws in, you'll find all amulets are futile.

10. Now, without them, my eyes are as if pierced with thorns, blinded and forever weeping.

11. I am like the flintstone (*marwa*) of the East pathway (*Şafā al-Musharraḡ*), constantly struck by passersby every day.

12. My endurance, presented to the envious, shows that I do not buckle under the capriciousness of time.

13. Our spirit yearns when stirred, but when faced with little, it learns contentment."¹⁶

The poem in focus offers a profound exploration of the human condition, enveloping themes of grief, despair, fate, resilience, and the role of material wealth in providing solace. From the onset, the narrative voice delves into the universal sentiment of grief and despair that arise from the unpredictabilities of life. By personifying "fate" as an entity that remains indifferent to human anguish, the poet establishes an inherent disconnect between human hopes and the immutable nature of destiny. This idea is accentuated by the line "Fate itself doesn't console those who despair", suggesting that life's trajectory doesn't necessarily align with human aspirations, leaving individuals in a perpetual state of desolation. Umayma's intervention in the narrative introduces an external perspective on the narrator's sorrow. Her inquiry, centered on the physical manifestations of his grief, illuminates the poem's contemplation of the role of material comforts in alleviating emotional pain. When she asks, "Why does your body look so pale? Even though you've given so much, doesn't your wealth offer some comfort?" she not only underscores the visible effects of grief but also interrogates the assumed healing properties of wealth. Implicit in her question is the societal belief that material possessions can assuage emotional pain. The narrative voice's response about the loss of his

¹⁶ al-Mufaḡḡal al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḡḡaliyyāt: Ma'a sharḡ wāfir li-Abī Muḡammad al-Qāsim b. Muḡammad b. Bashshār al-Anbārī*, Critical ed. Charles James Lyall (Beirut: Maṡba'a al-Ābā' al-Yasū'iyyīn, 1920), 849-884; al-Mufaḡḡal al-Ḍabbī, *al-Mufaḡḡaliyyāt*, Critical ed. Aḡmad Muḡammad Shākīr - 'Abd al-Salām Muḡammad Hārūn (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 421-429.

children is heart-wrenching and clarifies the depth of his despair. By comparing the discomfort of his bed to that of being filled with “tiny stones that poke and prod”, the poet powerfully captures the pervasive nature of grief, emphasizing its ability to invade even the most intimate spaces of comfort. The departure of the children from this world is depicted not as an isolated tragedy but as part of the larger cycle of life and death, as evident from “falling like everyone eventually does”. This acceptance of mortality, however, doesn't diminish the intensity of the narrator's pain. His ensuing navigation through “a harsh life” is not just a testament to his grief but also speaks volumes about the universal human experience of grappling with loss.

Destiny, as conceived in this poem, is an omnipotent force. The phrases “when destiny approaches, it can't be pushed away” and “when destiny digs its claws in, you'll find all safeguards are futile” reinforce the inexorable nature of fate. The poet thus juxtaposes human vulnerability with destiny's omnipotence, suggesting an inherent human helplessness in the face of preordained events. The imagery of eyes “pierced with thorns” portrays grief not just as an emotional pain but one that manifests physically, blinding and continuously torturing the bereaved. Towards the concluding sentiments, the poem shifts its focus from personal grief to a broader meditation on the human spirit. By juxtaposing “endurance” with the “capriciousness of time”, the narrative underscores the dichotomy of human resilience and the unpredictable nature of life. The poem culminates with an introspective reflection on the human spirit's adaptability, suggesting that, despite its innate longing for more, it can find contentment even in scarcity. In sum, this poetic composition offers a multifaceted exploration of human emotions, ranging from grief and despair to resilience and contentment. Through its intricate weaving of personal anecdotes and universal truths, it serves as a poignant reminder of the human capacity to endure, adapt, and find solace amidst life's vicissitudes.

Abū Dhu'ayb al-Khudhalī proceeds with these verses in his poem:

14. وَالذَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ جَوْنُ السَّرَاةِ لَهُ جَدَائِدُ أَرْبَعِ
 15. صَخِبُ الشُّوَارِبِ لَا يَزَالُ كَأَنَّهُ عَبْدٌ لِّأَبِي رَبِيعَةَ مُسْبَغِ
 16. أَكَلِ الْجَمِيمِ وَطَاوَعْتَهُ سَمْحٌ مِثْلُ الْقَنَاءِ وَأَزَعَّتْهُ الْأَمْرُغِ
 17. بِقَرَارِ قَيْعَانٍ سَقَاهَا وَابِلٌ وَاهٍ فَاتَّجَمَ بَرْهَمَةٌ لَا يُفْلَغِ

18. فَلَبِثْنَا جِيناً يَغْتَلِجْنَ بَرُوضِهِ
 19. حَتَّى إِذَا جَزَرَتْ مِيَاهُ رُزُونِهِ
 20. ذَكَرَ الْوُرُودَ بِهَا وَشَاقَى أَمْرَهُ
 21. فَافْتَنَّهُنَّ مِنَ السَّوَاءِ وَمَاؤُهُ
 22. فَكَانَتْهَا بِالْأَجْرَعِ بَيْنَ نُبَايِعِ
 23. وَكَانَتْهُنَّ رَبَابَةً وَكَانَتْهُ
 24. وَكَانَتْمَا هُوَ مَدُوسٌ مُنْقَلَبٌ
 25. فَوَرَدْنَ وَالْعَيْشُوقُ مَفْعَدٌ رَابِيءِ الِ
 26. فَشَرَعْنَ فِي حَجَرَاتٍ عَذْبٍ بَارِدِ
 27. فَشَرِبْنَ ثُمَّ سَمِعْنَ جَسَاءَ دُونَهُ
 28. وَنَمِيمَةً مِنْ قَانِصٍ مُتَلَبِّبِ
 29. فَفَكَّرْنَهُ وَنَقَرْنَ وَامْتَرَسَتْ بِهِ
 30. فَرَمَى فَأَنْفَذَ مِنْ نَجُودٍ عَانِطِ
 31. فَبَدَأَهُ أَقْرَابُ هَذَا رَانِعاً
 32. فَرَمَى فَأَلْحَقَ صَاعِدِيًّا مَطْحَرًا
 33. فَأَبْدَهُنَّ حُنُوفَهُنَّ فَهَارِبِ
 34. يَعْثُرْنَ فِي حَدِّ الطَّبَاتِ كَانَتْمَا
- فَيَجِدُ جِيناً فِي الْعِلَاجِ وَيَسْمَعُ
 وَبِأَيِّ جِينٍ مَلَاوَةٌ تَنْقَطِعُ
 سُؤْمٌ وَأَقْبَلَ حَيْثُ يَنْبَغُ
 بَثْرٌ وَعَانَدَهُ طَرِيقٌ مَهَيَّعُ
 وَأُولَاتِ ذِي الْعَرْجَاءِ نَهَبٌ مُجْمَعُ
 يَسْرُ يُفِيضُ عَلَى الْقِدَاحِ وَيَمْدَغُ
 فِي الْكَفِّ إِلَّا أَنَّهُ هُوَ أَضْلَعُ
 ضُرْبَاءَ فَوْقَ النَّظْمِ لَا يَنْتَلِعُ
 حَصِيبِ الْبَطَاحِ تَغْيِيبِ فِيهِ الْأَكْرَعُ
 شَرَفُ الْحَجَابِ وَرَيْبُ قَرْعِ الْبُورَعُ
 فِي كَفِّهِ جَسَاءُ أَجَشٍّ وَأَقْطَعُ
 سَطْعَاءُ هَادِيَّةٍ وَهَادٍ جُرْسَعُ
 سَهْمًا فَخَرَّ وَرَيْشُهُ مُتَصَمِّعُ
 عَجَلًا فَعَيَّبَتْ فِي الْكِنَانَةِ يُرْجَعُ
 بِالْكَشْحِ فَاشْتِ تَمَلَّتْ عَلَيْهِ الْأَضْلَعُ
 بِذِمَائِهِ أَوْ بَارِكُ مُتَجَعِّعُ
 كَسِيَّتْ بُرُودُ بَنِي تَزِيدَ الْأَنْزَعُ"

"14. Fate spares none. The donkey, the curve of its back dark yet slightly reddish, accompanied by its four mates, whose udders have dwindled.

15. He incessantly brays, echoing deep in his throat, akin to a servant from Abū Rabī'a's household, surrounded and threatened by wild beasts.

16. He (the wild ass) has eaten the lush vegetation, and a slender one (female ass) has accompanied him, resembling a spear, and the pasture has made him lively.

17. (They find solace) in the resting places of water in hollows, ceaselessly replenished by rains that pour unstopably, making a permanent mark on the land.

18. They (the wild asses, both male and female) spent some time frolicking in the meadow; sometimes he shows seriousness in his playing, and at other times, he is purely playful.

19. Until the waters of its high places receded, and how quickly the threads of prosperous times were severed!

20. He remembered the springs by them, and his situation distressed him. Misfortune was upon him, and the moment of his doom approached.

21. He scattered them from the edge of the stony lava plateau; his destination was Bathr, but he avoided the clear, straightforward route.

22. Down in the valley, between Nubāyī' and the slopes of Dhū al-'Arjā', they appeared like a gathered plunder.

23. They were like arrows in a quiver, while he, the game's dealer, kept pushing them, announcing the results.

24. It's as though he is a whetstone constantly rotated in hand, only he is much larger in size.

25. They approached the water while Capella brightly shone, stationed above the Belt, unchanging in its position.

26. Their mouths touched the clear, cool water flowing over the gravel, and their legs were submerged up to the knees.

27. While drinking, they heard a sound from the elevated terrain behind them, a mysterious knocking.

28. A subtle hint from a prepared hunter, in his hand a lightweight bow made from a twig, which produces a harsh sound, with a broad and short arrowhead.

29. The donkeys couldn't recognize the impending threat and panicked. The leading she-ass, with her elongated neck, pressed herself closely against her robust mate, who had bulging sides.

30. The hunter released an arrow, penetrating the she-ass that has remained barren despite mating. The arrow exited; its feathers smeared in congealed blood.

31. (As she fell), her mate's flank was exposed, revealing his vulnerability. In his rush to escape, the hunter, reaching behind without looking, groped in his quiver for another arrow.

32. He shot again, striking with an arrow known either for being from Şa'da, (the place known for the best arrows), piercing through its flank.

33. His arrows brought ruin to them: some tried to escape with whatever life was left, others fell, stumbling in their final moments.

34. Their stumbling movements on the blood-soaked terrain resembled patterns similar to those fabrics from the tribe of Tazīd."¹⁷

In this continuation of the larger poetic work, the narrative unfolds with a sophisticated interplay of vivid natural imagery and a sequence of events that emphasize the capricious nature of fate—a motif deeply rooted in classical literary traditions. The initial verses delve deep into an intricate description of wild asses, where the primary focus is on the male, identified by its distinctive dark and slightly reddish curve on its back. The donkey is described as being accompanied by others, identifiable by the mention of “dwindling udders”. The metaphor of the donkey's bray, compared to the sound produced by a servant from Abū Rabī'a's household, paints an image of vulnerability and potential threat, and this feeling of looming danger is further heightened with the mention of wild beasts. This can be seen as a potent metaphor for the unpredictability of life and the constant dangers it presents. The scenes of the wild asses frolicking in the meadows and their eventual encounter with water sources paint a vivid and tranquil picture. This tranquility is, however, swiftly disrupted by the foreboding mention of how quickly the waters recede and the looming misfortune. There is a stark contrast here, emphasizing the fleeting nature of peace and prosperity, reminiscent of the capriciousness of fate.

With the entry of the hunter, the narrative takes a more ominous turn. The wild asses, oblivious to the impending danger, exhibit their natural behavior of quenching their thirst. Their initial lack of recognition of the threat

¹⁷ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 849-884; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 421-429.

symbolizes life's unexpected tribulations that often catch us off guard. The female, with her elongated neck, pressing against her robust mate portrays a deeply intimate and protective gesture, emphasizing vulnerability in the face of imminent danger. The description of the hunter is intricate and hints at his preparedness and skill, contrasted against the wild asses' raw and innocent state. The penetration of the arrows, especially through the barren she-ass, serves as a symbolic act of shattering innocence and purity. The use of words like "congealed blood" further intensifies the visceral imagery. Moreover, the delineation of the hunter's arrows, potentially originating from Ṣa'da—a place renowned for the quality of its arrows, speaks of the inevitability of fate and the tools it employs to assert its dominance. The arrow, as a tool of fate, brings ruin and chaos to the wild asses, culminating in their tragic end. In the concluding verses, the poignant imagery of stumbling movements on blood-soaked terrains draws parallels to the patterns found in fabrics from the tribe of Tazīd. This juxtaposition encapsulates the tragic beauty and fragility of life, thereby emphasizing the poem's central theme: the inexorable hand of fate that spares none. It is worth noting that this poem is not merely an account of a hunting expedition, but rather a profound exploration of life's unpredictability, the fleeting nature of joy, and the ever-present shadow of doom, all encapsulated in the metaphorical journey of the wild asses.

The next verses in Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's poem are as follows:

35. وَالِدَهُرُ لَا يَنْقَى عَلَى خَدَائِيهِ
شَبَبَ أَفْرَثُهُ الْكِلَابُ مُرَوِّغِ
36. شَعَفَ الْكِلَابُ الصَّارِيَاتُ فُؤَادَهُ
فَإِذَا رَأَى الصَّبِيحَ الْمُصَدِّقَ يَفْرَغِ
37. وَيَعْوِذُ بِالْأَرْضِ إِذَا مَا شَفَقَهُ
قَطْرٌ وَرَاحَتُهُ بَلِيلٌ زَغْرَغِ
38. يَرْمِي بَعَيْنَيْهِ الْعُيُوبَ وَطَرْفُهُ
مُغْضٍ يُصَدِّقُ طَرْفُهُ مَا يَسْمَعِ
39. فَعَدَا يُشْرِقُ مَتْنَهُ فَبَدَأَ لَهُ
أُولَى سَوَابِقُهَا قَرِيْبًا تُورَغِ
40. فَاهْتَأَجَ مِنْ فَرَعٍ وَسَدَّ فُرُوجَهُ
غَبْرٌ ضَوَارٍ وَاقِيَانٍ وَأَجْدَغِ
41. يَنْهَشُنُهُ وَيَذِيهُنَّ وَيَحْتَمِي
عَبْلُ الشَّوَى بِالطَّرْنَيْنِ مُوَلِّغِ
42. فَتَحَا لَهَا بِمُذَلِّقَيْنِ كَأَنَّمَا
بِهِمَا مِنَ النَّصْحِ الْمَجْدَحِ أُبْدَغِ
43. فَكَأَنَّ سَفُودَيْنِ لَمَّا يَفْتَرَا
عَجَلًا لَهُ بِشِوَاءِ شَرْبِ يُنْرَغِ
44. فَصَرَعَتْهُ تَحْتَ الْعُبَارِ وَجَنَّبَهُ
مُنْتَرِبٌ وَلِكَلِّ جَنْبِ مَصْرَغِ
45. حَتَّى إِذَا ارْتَدَّتْ وَأَقْصَدَ عَصْبَهُ
مِنْهَا وَقَامَ شَرِيْدَهَا يَنْصَرِّغِ"

“35. Fortune doesn’t spare even the mature bull, whom the dogs have driven into a state of fear.

36. The dogs, fierce in their pursuit, have stirred his heart. When he sees the bright dawn, he’s startled, (as hunters with dogs come after him at this hour).

37. He takes shelter under the al-Artā tree, suffering from the pouring rain and the chilling winds that have deeply troubled him.

38. He casts his gaze over hidden places, squinting to see clearer; his eyes verify what his ears have caught.

39. As he exposes his flank to the sun to dry off the rain and night dew, he suddenly sees the leading dogs closing in, waiting for the rest to join.

40. In panic, he looks to flee, but his paths are blocked by dogs: two with untouched ears, and the third with cropped ears.

41. They bite at him; yet he pushes them off. He’s thick-legged with two distinctive brown stripes on his sides.

42. He sidestepped with his sharpened horns, which gleamed as if painted with a vibrant, thick blood-red dye.

43. The horns seemed like two spit-rods, not yet tarnished by the stench of meat; swiftly he aims them, ready to skewer, like pulling out a half-cooked feast.

44. They pinned him beneath the dust, his flank soiled with earth, yet every side is destined to fall one day.

45. When finally the pack halted, many met their end, while the remnants scattered in all directions, crying out in agony.”¹⁸

In this segment of the continuing poem, we are met with a vivid portrayal of a nature scene, imbued with the primal instinct of survival and the overarching theme of destiny’s unyielding grip. At its core, the passage speaks to

¹⁸ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma’a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 849-884; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 421-429.

the vulnerability and precariousness inherent in existence, even for creatures traditionally considered powerful, such as the mature bull. The narrative launches with the bull's trepidation in the face of dogs, a clear inversion of expected roles. This bull, typically regarded as a symbol of strength and virility, finds itself driven to unease. Such portrayal not only captures the reader's empathy but hints at broader existential notions where even the mighty are not spared from the whims of fate. The imagery of the bright dawn, typically associated with hope or new beginnings, becomes a harbinger of danger. This juxtaposition of dawn with impending doom further reinforces the unpredictability of life and destiny. Additionally, the al-Artā tree under which the bull seeks refuge serves as a symbol of temporary solace amidst impending threats. The bull's act of seeking clarity—looking over hidden places and trying to verify auditory cues visually—reflects the inherent human instinct to seek understanding and clarity in times of peril. This desperation for clarity is immediately contrasted by the sudden realization of looming danger, represented by the encroaching dogs.

The ensuing confrontation between the bull and the dogs is delineated with graphic precision. The description of the bull's attributes—his "thick legs" and the "distinctive brown stripes"—paints an image of a formidable creature, underscoring the impending tragedy of his downfall. The bull's horns, vividly described as tinted with a "blood-red dye", not only stand out as a stark visual element but may also suggest prior confrontations. This hue can be seen as a testament to the bull's combative past, indicating that he may have defended himself fiercely against threats, possibly injuring or even vanquishing his adversaries. Such a characterization further underscores the resilience and resistance inherent in nature's denizens, highlighting their relentless will to survive against odds. The poem's portrayal of combat doesn't merely serve as a testament to nature's ferocity but is emblematic of life's broader struggles, where even the mightiest are not spared from adversity. By depicting the bull's eventual subjugation, the narrative echoes a recurrent theme: the inevitability of fate. Even as the pack retreats, the scene is not one of victory but of devastation, with many falling and others "crying out in agony". Conclusively, this fragment artfully delves into the juxtaposition of strength and vulnerability, the inexorability of destiny, and the unyielding rhythms of na-

ture, all of which resonate deeply with the intricacies of the human experience.

Continuing his poetic narrative, Abū Dhu'ayb al-Hudhalī presents these verses:

46. فَبِذَا لَهُ رَبُّ الْكِلَابِ يَكْفُوهُ
بِیضٍ رَهَابٌ رِيشُهُنَّ مَقْرَعُ
47. فَرَمَى لِيُنْقِذَ فَرَهَا فَهَوَى لَهَا
سَهْمٌ فَأَنْقَذَ طَرْتِيهَ الْمَنْرَعُ
48. فَكَبَا كَمَا يَكْبُو فَنِيقٌ تَارِرٌ
بِالْحَبْتِ إِلَّا أَنَّهُ هُوَ أَبْرَعُ
49. وَالذَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَدَنَانِهِ
مُسْتَشْعِرٌ حَلَقَ الْحَدِيدِ مَقْنَعُ
50. حَمِيَتْ عَلَيْهِ الدَّرْعُ حَتَّى وَجْهَهُ
مَنْ حَرَّهَا يَوْمَ الْكَرْيَهَةِ أَسْفَعُ
51. تَعْدُو بِهِ حَوْصَاءٌ يَفْصِمُ جَرْيَهَا
حَلَقَ الرَّحَالَةَ فَهِيَ رَخْوٌ تَمْرَعُ
52. فَصَرَ الصَّبُوحَ لَهَا فَشَرَجَ لَحْمَهَا
بِالنَّيِّ فَهِيَ تَتَّوِخُ فِيهَا الْإِصْبَعُ
53. مُنْقَلَبٌ أَنْسَأُهَا عَنْ قَانِي
كَالْقُرْطِ صَاوٍ غَبْرُهُ لَا يُرْضَعُ
54. تَأْبَى بِدِرَّتِهَا إِذَا مَا اسْتَعْصَبَتْ
إِلَّا الْحَمِيمَ فَإِنَّهُ يَنْبَضُّ عُ

"46. Then the master of the dogs proceeded, with his hand holding slim arrows, white, delicate, and their feathers clipped short.

47. He shot to save what remained of his hounds; the arrow flew, piercing the bull from one side to the other.

48. He collapsed just as an exhausted camel-stallion falls on sunken ground, yet he was far more magnificent.

49. As time relentlessly flows, none remain untouched; he stands out donning a shirt of interwoven metal and a protective steel hood.

50. The armor clings hotly to him, making his face, amid the heat of battle, appear darkened.

51. He rides a mare with sunken eyes due to exertion, yet her strong strides almost break her saddle's girth. She moves swiftly, with ease.

52. In the morning, she alone enjoys the first sip of milk, her flesh so tender and marbled with fat that a finger could sink into it without reaching the bone.

53. A vein stands out near her thigh area, splitting the flesh. Her small, dry, reddened teat, not suckled by any offspring, hangs like a desolate ear-ring.

54. If provoked by the thought of a whip or the touch of a spur, she stops, and her skin secretes sweat as a sign of her displeasure."¹⁹

In the continuation of this multifaceted poetic narrative, we encounter a portrayal of the inevitability of nature's outcomes and the fragile boundary between strength and vulnerability. The figure of the "master of the dogs" emerges as an embodiment of human control and intervention within the natural world. The meticulous description of his arrows—delineated as "slim", "white", and "delicate"—emphasizes both the fragility and potency of man-made instruments. The juxtaposition of delicacy against the bull's fateful end accentuates the peril of underestimated power. This moment captures the paradox of fragility and potency co-existing, revealing that even the mightiest beings, such as the bull, can be felled by seemingly insubstantial means. The bull's demise is rendered with melancholic gravitas. Its comparison to "an exhausted camel-stallion" suggests a majestic creature reaching its unfortunate end, underscoring the universality of vulnerability regardless of inherent strength or stature. This depiction resonates deeply with the theme of life's impermanence, where even the magnificent are not spared from the inexorable passage of time.

Yet, the narrative's scope expands beyond the confines of the animal kingdom. The introduction of a warrior, draped in "a shirt of interwoven metal and a protective steel hood", signifies a transition from the natural to the human domain. This armored figure, though protected by his steel attire, isn't immune to discomfort; the heat it generates serves as a poignant reminder of the sacrifices made for protection and perhaps the inescapable nature of human fragility. Subsequently, the portrayal of the mare becomes a focal point. Her detailed description emphasizes both her physical prowess and her evident sensitivities. While she is characterized by her strength—illustrated by her "strong strides" and the description that she "moves swiftly, with ease"—

¹⁹ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 849-884; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 421-429.

the poet doesn't shy away from illustrating her vulnerabilities. The mare's "sunken eyes due to exertion" and her sensitivity to "the thought of a whip or the touch of a spur" present a creature that, while powerful, is affected by the demands placed upon her. Through this section, the poet masterfully interweaves themes of strength, vulnerability, human dominion, and the innate sensitivities of the natural world, urging readers to reflect upon the intricate dance of power dynamics, both within the wilderness and human-made landscapes.

The poem by Abū Dhu'ayb al-Hudhālī goes on with these subsequent verses:

55. بَيْنَا تَعْنُقُهُ الْكَمَاءَ وَرَوْغِهِ
يَوْمًا أُتِيحَ لَهُ لَهُ جَرِيءٌ سَلْفَعُ
56. يَغْدُو بِهِ نَهْشُ الْمُشَاشِ كَأَنَّهُ
صَدَعُ سَلِيمٍ رَجْعُهُ لَا يَطْلَعُ
57. فَتَنَادَيْتُمَا وَتَوَافَقْتُمَا
وَكِلَاهُمَا بَطْلُ اللَّقَاءِ مُخَدَعُ
58. مَتَحَامِيئِينَ الْمَجْدِ كُلُّ وَائِيقُ
بِبِلَانِهِ وَالْيَوْمِ يَوْمِ أَشْنَعُ
59. وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا
دَاوُودُ أَوْ صَنْعُ السَّوَابِغِ نُبْنَعُ
60. وَكِلَاهُمَا فِي كَفِّهِ يَزْنِيَّةٌ
فِيهِمَا سِنَانٌ كَالْمَنَارَةِ أَصْلَعُ
61. وَكِلَاهُمَا مُنَوِّشِيحُ ذَا رَوْنَقِ
عَضْبًا إِذَا مَسَّ الضَّرْبِيَّةَ يَقْطَعُ
62. فَتَخَالَسَا نَفْسَيْهِمَا بِتَوَافِقِ
كَتَوَافِقِ الْعُطْبِ الْيَسِيِّ لَا تُرْقَعُ
63. وَكِلَاهُمَا قَدْ عَاشَ عَيْشَةَ مَا جَدِ
وَجَنَى الْعَلَاءِ لَوْ أَنَّ شَيْئًا يَنْفَعُ

"55. While he engages in close combat with enemies, eventually, he is destined to encounter a wide-chested, courageous warrior.

56. He rides a steed as agile as a mountain goat, its pace even and smooth, never stumbling or faltering.

57. Both challenged one another, halting the cavalry of their armies, each a proven champion during confrontations, experienced and wise from many battles.

58. Each fiercely guarding his honor, confident in his own martial prowess, knowing this day to be critical.

59. Both armored in mail, said to be the craftsmanship of the Prophet David or by Tubba', the master artisan of such protective wear.

60. Each bearing in his grip a lance, attributed to Dhū Yazan, its tip compared to the brightness of a lamp, shining prominently.

61. Each brandishing a brilliantly polished sword, so sharp that even a slight touch would sever whatever it encounters.

62. Slyly, they tried to snatch each other's lives with penetrating thrusts, likened to irreparably tearing a flawless garment.

63. Both have lived a life of distinction and have reached the pinnacle of honor, as if anything could truly shield them from the inevitability of death."²⁰

In this climactic segment of the poem, the intricate dance between valor, honor, and the omnipresence of mortality is foregrounded. The narrative thrust of this section is driven by the confrontation between two seasoned warriors, rendering a vivid tableau of battle, legacy, and the transient nature of human glory. At the outset, the deliberate choice to juxtapose two warriors of seemingly equal stature and prowess serves as a symbolic representation of life's inherent duality: strength versus strength, honor against honor. By detailing their respective mounts and armaments, the poet underscores not only their individual might but also the societal value placed on martial excellence. The mention of a steed "as agile as a mountain goat" not only offers vivid imagery but also implies a connection to nature's raw, unbridled power. The reference to the craftsmanship of their armor, either attributed to the Prophet David or Tubba', situates these warriors within a grand historical and perhaps even divine narrative. This intertextual allusion serves a dual purpose: it emphasizes the importance and reverence attached to their protective gear while simultaneously hinting at the timeless nature of warfare, valor, and the pursuit of honor. Similarly, the mention of Dhū Yazan in relation to their lances adds layers of cultural significance and gravitas, underscoring the weight of history and legacy present in their duel.

The depiction of their combat is replete with metaphoric richness. The analogy of their dueling as attempts to "tear a flawless garment" is particular-

²⁰ al-Ḍabbī, *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma'a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*, 849-884; al-Ḍabbī, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, 421-429.

ly evocative, suggesting both the intimate violation of combat and the potential shattering of their hitherto unblemished reputations. The sharpness of their swords, which would “sever whatever it encounters” with a mere touch, reinforces the high stakes of their confrontation while simultaneously hinting at the fragility of life, a theme consistent with earlier portions of the poem. Finally, the poem's culmination in the contemplation of the “inevitability of death” serves as a poignant meditation on mortality. Despite their monumental skills, accolades, and the legacy they've carved, both warriors, like all beings, remain bound by the inexorable cycle of life and death. Their shared vulnerability to fate, despite their distinguished lives, underscores a universal truth: the transient nature of human existence. In essence, this segment of the poem masterfully intertwines the personal and the universal, the historical and the immediate, in its exploration of combat, honor, legacy, and the ever-looming shadow of mortality.

Conclusion

In concluding the exploration of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's poetic oeuvre, it becomes strikingly evident that his works stand as more than mere reflections of a bygone era; they are, in essence, intimate tapestries that capture the intricate interplay between personal experiences and broader socio-cultural dynamics. The elegies, a prominent component of his poetic contributions, do not just serve as laments for the departed but rather function as profound commentaries on life, legacy, and the impermanence of human existence. Abū Dhu'ayb's genius lies not only in his dexterous manipulation of language but also in his astute ability to transform personal grief into universal reflections. Through meticulous analysis, we discern that his elegies are not mere outpourings of sorrow; they are subtly crafted narratives that blend raw emotion with keen observations on human nature, societal values, and the inexorable passage of time. His verses, while rooted in specific events and personal experiences, transcend their immediate context to offer timeless insights into the human condition. Furthermore, al-Hudhalī's life, marked by its own share of tribulations and triumphs, becomes a backdrop against which these elegies acquire deeper resonance. His personal journey, rife with moments of joy, loss, love, and betrayal, lends an authenticity to his verses that few poets achieve. By juxtaposing his life's narrative with his poetic outpour-

ings, we gain a richer understanding of the man behind the verses and the ethos that shaped his creative endeavors.

The cultural and historical milieu of Abū Dhu'ayb's time also plays a pivotal role in shaping the content and form of his elegies. The tribal allegiances, Bedouin traditions, and the overarching value system of honor and reputation permeate his verses, offering readers a window into a world where personal honor was intertwined with communal identity. However, Abū Dhu'ayb's brilliance is manifest in the way he adeptly navigates the cultural norms of his time, seamlessly integrating them into his work. This skill positions his elegies as both a reflection of tradition and a testament to his unique voice within that tradition. In summation, this paper provides a comprehensive study that delves into the depths of a poet's soul, illuminating the multifaceted nature of his works and the world he inhabited. al-Hudhalī's elegies, steeped in raw emotion yet sharpened by astute observations, stand as testaments to the enduring power of poetry to capture the essence of human experience. As we reflect on his contributions, we are reminded of the timeless nature of human emotions and the universal quest for meaning, even in the face of life's fleeting nature.

Including the results of structural analysis, such as the identification of various literary devices employed within the elegies, would undoubtedly enhance the depth of our exploration. Abū Dhu'ayb al-Hudhalī's poetic prowess extends beyond the mere arrangement of words; it encompasses the artful use of metaphor, allegory, and other literary techniques. These elements contribute not only to the aesthetic appeal of his verses but also to the nuanced layers of meaning embedded within them. By recognizing and delving into these structural nuances, we gain a more profound appreciation of his artistry and the deliberate choices he made as a poet. These choices serve as a testament to his ability to convey complex emotions and philosophical ponderings, even within the constraints of classical Arabic poetry. Therefore, as we conclude our study, it is fitting to acknowledge the significance of these structural elements in shaping the elegies and contributing to the enduring legacy of Abū Dhu'ayb's literary works.

Bibliography

- Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe: Des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1952.
- al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal. *al-Mufaḍḍaliyyāt*. Critical ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr – ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: Dār al-Ma’ārif, 6th Edition, n.d.
- al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal. *Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt: Ma’a sharḥ wāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Bashshār al-Anbārī*. Critical ed. Charles James Lyall. Beirut: Maṭba’a al-Ābā’ al-Yasū’iyyīn, 1920.
- Er, Rahmi. “Ebū Züeyb el-Hüzeli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/272. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Grunebaum, G. E. von. “Abū Dhu’ayb al-Hudhalī”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. H. A. R. Gibb et al. 1/115. Leiden: E. J. Brill, 1979.
- al-İşfahānī, Abū al-Faraj ‘Alī. *Kitāb al-aghānī*. Critical ed. İhsān ‘Abbās – Ib-rāhīm al-Sa’āfin. 25 Volumes. Beirut: Dār Şādir, 1429/2008.
- Jacobi, Renate. “Die Anfänge der arabischen Ğazalpoesie: Abū Ḍu’aib al-Huḍalī”. *Der Islam* 61 (1984), 218-250.
- Montgomery, James E. “Dichotomy in Jāhilī Poetry”. *Journal of Arabic Literature* 17 (1986), 1-20.
- Qasimova, Aida. *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*. Bakü: Qasimova A.Ş., 2019.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Volumes. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- al-Shamlān, Nūra. *Abū Dhu’ayb al-Hudhalī: Ḥayātuh wa shi’ruh*. Riyadh: ‘Imāda Shu’ūn al-Maktabāt, 1980.
- al-Shāwī, ‘Abd al-Hādī ‘Abd al-Raḥmān. “Thunā’iyya al-ḥayāt wa al-mawt bayn al-shā’ir Abī Dhū’ayb al-Hudhalī (27 h) wa al-shā’ir Abī al-’Alā’ al-Ma’arrī (449 h)”. *Majalla al-Mustanşiriyya li-l-’Ulūm al-Insāniyya* 2 (2023), 366-374.

- Stetkevych, Jaroslav. "The 'Ayniyah of Abū Dhu'ayb al-Hudhalī: The Achievement of a Classical Arabic Allegorical Form". *Journal of Arabic Literature* 51 (2020), 273-324.
- al-Sukkerī, Abū Sa'īd al-Ḥasan b. al-Ḥusayn b. 'Ubayd Allah. *Dīwān al-Hudhaliyyīn*. Critical ed. Aḥmad al-Zayn. 3 Volumes. Cairo: al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibā'a wa al-Nashr, 1385/1965.
- al-Ṭawālba, 'Alī Maḥmūd – Banī 'Īsā, Aḥmad Hilāl. "al-Mu'ādil al-mawḍū'ī fī 'ayniyya Abī Dhū'ayb al-Hudhalī". *al-Majalla al-Mishkāt li-l-'ulūm al-insāniyya wa al-ijtimā'iyya* 7/2 (1442/2020), 454-474.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-A'lām*. 8 Volumes. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1437-1464

“İslam Medeniyeti” Kavramının Doğuşu ve Şemseddin Sami’de “İslam -Avrupa Medeniyetleri” Karşılaştırması

The Birth of the Concept of “Islamic Civilisation” and Comparison of “Islamic-European Civilisations” in Şemseddin Sami

Celalettin VATANDAŞ

Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
the Faculty of Arts and Sciences, Department of
Sociology
cvatandas@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1431-3553

Saniye VATANDAŞ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of the
Faculty of Arts and Sciences, Department of
Sociology
svatandas@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9075-0152

DOI: 10.47424/tasavvur.1363494

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Vatandaş, Celalettin, Vatandaş, Saniye. “İslam Medeniyeti” Kavramının Doğuşu ve Şemseddin Sami’de “İslam -Avrupa Medeniyetleri” Karşılaştırması”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1437-1464.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1363494>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Fransız aydınlarının, 18. yüzyılın ortalarında icat edip, kendilerine isim olarak seçtikleri “civilisation” kelimesi kısa sürede diğer Avrupa toplumları tarafından da benimsendi. Bu isim onların tüm diğer toplumlardan farklı ve üstün oldukları anlamını ifade ediyordu. Osmanlı bürokrat ve yazarları “civilisation” kelimesini “medeniyet” olarak Türkçeleştirdiler. Halbuki İslami geleneğin önemli kavramlarından birisi olan “medeniyet”, civilisation ile kastedilen zihniyet ve hayat tarzını ifade etmekten çok uzaktı. “Civilisation” anlayışı mevcut şartlarda Avrupa’ya özgü olup, Avrupa’nın biricik ve üstün olduğu anlayışını ifade ediyordu. Aynı zamanda başta İngiltere ve Fransa olmak üzere bazı Avrupa devletlerinin, Avrupa dışı ülkeleri işgal etmelerini ve sömürmelerini meşrulaştıran bir anlayışı temsil ediyordu. Avrupalılar, işgal ve sömürülerinin mağduru olan toplumlardaki tepkileri azaltmak ve Avrupaî olmayı idealize etmek için tarihte başka “medeniyetlerin” de mevcut olduğunu dillendirdiler. “İslam medeniyeti” kavramı bu şartlarda doğdu. “İslam medeniyeti” isimli ilk kitabı 1879’da yazan Şemseddin Sami, tarihte Müslümanların “medeniyet” sahibi olduklarını ve bu “medeniyet”in Avrupa’dakinin oluşumuna katkı sağladığı tezini savundu. Fakat bir süre sonra bu görüşünde önemli oranda değişikliğe giderek “İslam medeniyeti”nin tamamıyla tarihte kaldığını, “Avrupa medeniyeti”nin ise mevcut dünyada tek ve en üstün “medeniyet” olduğunu savundu. Bu araştırma “medeniyet” kelimesinin kavramlaşma sürecini ve özellikle de Şemseddin Sami’nin “medeniyetler” karşılaştırmasını söz konusu süreç ekseninde ele alma amacındadır. Dönemin yazılı metinlerinden ve “civilisation” a ilişkin güncel çalışmalardan hareketle konu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Civilisation, Medeniyet, İslam Medeniyeti, Şemseddin Sami.

Abstract

The word "civilisation", coined by French intellectuals in the middle of the 18th century, was soon adopted by other European societies. This name meant that they were different and superior to all other societies. Ottoman bureaucrats and writers translated the word "civilisation" into Turkish as "medeniyet". However, "medeniyet", one of the important concepts of the Is-

lamic tradition, was far from expressing the mentality and lifestyle meant by civilisation. The concept of "civilisation" was specific to Europe under the existing conditions and expressed the understanding that Europe was unique and superior. At the same time, it represented an understanding that legitimized the invasion and exploitation of non-European countries by some European states, particularly Britain and France. In order to reduce the reactions of the societies that were the victims of their occupation and exploitation and to idealize being European, Europeans claimed that there were other "civilisations" in history. The concept of "Islamic civilisation" was born under these circumstances. Şemseddin Sami, who wrote the first book entitled "Islamic civilisation" in 1879, defended the thesis that Muslims had a "civilisation" in history and that this "civilisation" had contributed to the formation of the European one. However, after a while, he significantly changed his view and argued that "Islamic civilisation" was completely lost in history and that "European civilisation" was the only and the most superior "civilisation" in the present world. This study aims to examine the conceptualization process of the word "civilisation" and especially Şemseddin Sami's comparison of "civilisations" in the context of this process. The subject will be examined with reference to the written texts of the period and current studies on "civilisation".

Keywords: Enlightenment, Civilisation, Madaniyyah, Islamic Civilisation, Şemseddin Sami.

Giriş

Avrupa'nın kendinden olmayanlara yönelik geleneksel "ötekileştirici" zihniyetinin 18. yüzyılda ürettiği bir kavram olan "civilisation", Aydınlanma Çağı Avrupa'sında egemen olan zihniyet ve hayat tarzının, kültür ve felsefenin, insan ve evren tasavvurunun tüm bilinenlerden "farklı", "doğru" ve "ileri" olduğu anlayışına dayanmaktadır. Avrupa, "civilisation" ile kendini sadece Avrupalı olanlardan değil, kendi geçmişinden de ayırarak, Aydınlanma Çağı ile en sistematik haline kavuşan anlayış, yaşayış, hissediş, düşünüş tarzını "civilisation" olarak nitelemiştir. "Civilisation", 18. yüzyıl ortalarında Fransız aydınlar tarafından icat edilmiş bir kelimedir. Karşılığı diğer dillerde olmadığı için, başta Avrupa'nın farklı diller konuşan "öteki" toplumları olmak üzere Fransa dışındaki tüm diğer toplumlar bu kelimeyi kendi diller-

ine, dillerindeki okunuşuyla aktarmış ve batılılaşmanın küresel bir eğilime dönüştüğü 19. yüzyıl şartlarında “civilisation” da karşılığını bulan bir ideale sahip olmuşlardır. “Civilisation” Osmanlı bürokratları tarafından ilk işitildiğinde, bu kelimenin karşılığının kendi dillerinde olmadığına farkına varıp, kelimeyi Türkçe okunuşu olan “sivilizasyon” biçiminde kullanmayı tercih ettiler. Ancak bu durum uzun sürmedi. Kısa süre sonra Fransızca-Türkçe Sözlük yazarlarının, diğer bazı yazar ve bürokratların bir tercihi olarak “civilisation”u Türkçeleştirme ihtiyacı hissettiler. Osmanlı geleneğinde köklü bir geçmişi olan “medeniyet”i “civilisation”un karşılığı olarak kullanmayı tercih ettiler. Bu kullanım kısa sürede yaygın ve yerleşik hale geldi. Halbuki bu iki kelime anlam itibarıyla çok farklı bağlam ve anlam evrenine sahipti. Gerçekleştirilen anlam aktarımı, son derece sorunluysa da. Fakat bunun üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Bu ise potansiyel açıdan zihinsel bir karmaşa ve savrulmaya temel olacaktır. Bunun ilk ürünleri de kısa sürede görülmeye başlanacaktır. Şemseddin Sami bu konuda ilk ve önemli bir örnektir.

“Civilisation”un “medeniyet” ile ifade edilmesine bağlı olarak süreçte gerçekleşen şey, “civilisation” zihniyet ve hayat tarzının geleneksel bir geçmişe ve yüksek bir itibara sahip “medeniyet” ile meşrulaşması ve idealleştirilmesi olmuştur. “Medeniyet”in sadece Avrupa’da olduğu ve ona tabi olmak gerektiği anlayışının yerleşik hale gelmesinin bazı zihinlerde yol açtığı “çatışmalar” ve “kompleks” “esasen Müslümanların da zamanında büyük medeniyetler inşa ettikleri”, “Avrupa medeniyetinin esasen Müslümanların medeniyet mirası üzerinde inşa olduğu” gibi bir anlayışın oluşmasına yol açmıştır. Bu anlayışın Şemseddin Sami’nin şahsında açığa çıkan ilk ürünü “İslam Medeniyeti” adlandırması ve bu adla bir kitap telif etmesi olmuştur. Buna göre “geçmişteki İslam medeniyeti” “bugünkü Avrupa medeniyetinin” temellerini oluşturmaktaydı ve bu açıdan “modern Avrupa medeniyeti varlığını Müslümanlara boçluydu”. 19 yüzyıl İslam dünyasında yaygın olarak kabul görmeye başlayan bu anlayış ilk firesini yine Şemseddin Sami üzerinden verdi. Şemseddin Sami “İslam Medeniyeti” kavramını üretip bu adla bir kitap telif edişinden 5 yıl sonra yazdığı iki ayrı makale ile görüşlerini tamamen değiştirerek, “Müslümanların bugünün dünyasında egemen olan Avrupa medeniyetine bir katkıları olmadığını”, “Avrupa medeniyetinin her şeyi ile

orijinal, mükemmel ve ileri olduğunu” savunmaya başladı. Bu bir zihinsel savrulmaydı ve Türk aydını bu türden zihinsel savrulmaları çok farklı boyutlarda ve yönlerde yaşamaya başlamış oldu.

1.Civilisation’un Doğuşu

Literatürde “Aydınlanma Çağı” olarak adlandırılan 18. yüzyılın ortalarında, sadece diğer toplumların değil, aynı zamanda geçmişte bizzat kendilerinin de sahip oldukları zihniyet, anlayış, felsefe, dünya görüşü ve yaşama tarzından tamamıyla farklı ve üstün bir duruma ve konuma eriştiklerine karar veren dönemin Fransız aydınları¹, bu durumlarını açıkça ifade edecek bir isim arayışına girdiler. Çünkü artık her şeyi ile yeni, farklı ve çok daha üstündüler; felsefesi, bilimi, sanatı, inancı, ekonomisi, hukuku, insan anlayışı, hayat tarzı, dünya görüşü, zevkleri, tutkuları, istekleri ve hatta dini ve tanrısı ile... yeni ve farklı bir konuma ve duruma erişmişlerdi.² Her şeyi ile yeni bir konuma ve niteliğe sahip olmuşlar ve bunu ifade edecek bir isme ihtiyaçları vardı. *İlkel*, *basit*, *geri*, *vahşi*, *barbar* gibi isimlerle ifade edilen her türlü konum ve niteliklerden, bu niteliklere sahip zihniyet ve yaşama tarzına sahip toplumlardan tamamıyla uzaklaşıp, olabilecek en üst düzeyde *ileri*, *mükemmel*, *gelişmiş* bir konuma ve niteliğe eriştiklerini ifade edecek bir isim ile kendilerini tüm insanlığın dışında ve üstünde konumlandıklarını ifade etme arzusundaydılar. Zira kendilerini, yeni ve üstün bir zihniyet ve hayat tarzı öngören Aydınlanmacı değerlerin hem oluşturucusu hem de ideal düzeyde temsilcileri olarak görüyorlardı. Aradıkları isim Aydınlanmanın gerektirdiği zihniyet ve hayat tarzını tüm boyutlarıyla ve derinliğiyle kapsayacak bir niteliğe sahip olmalıydı. Fakat dillerindeki mevcut kelimelerden hiçbirisi amaçlarına hizmet edecek nitelikte değildi. Mevcut hiçbir kelimeyi arzularını gerçekleştirecek uygunlukta veya yeterlilikte bulmuyorlardı. Bu nedenle yoğun bir çabayla ne olduğunu bilmedikleri o çok özel ismi aramaya ve düşünmeye başladılar. Daha önceleri kullanılmış ve hâlâ dilde yaşamakta olan *poli*, *policé*, *politesse*, *civilisé*, *civiliser*, *courtoisie* gibi kelimelerden hiçbirini amaçlarını gerçekleştirmeye uygun bulmuyorlardı. Çünkü bunlar her ne kadar kendilerini zihniyet ve hayat tarzlarıyla

¹ Gerard Delanty, *Avrupa’nın İcadı*, çev. Hüsamettin İnaç (İstanbul: Adres Yayınları, 2013), 199.

² Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 53.

başkalarından ayırıyorsa da kendi geçmişlerinden ayırmıyordu. Halbuki mevcut halleriyle sadece ötekilerden değil kendi geçmişlerinden de tamamen uzaklaşmışlardı. Kendi geçmişleri de artık kendilerine “öteki” olmuştu. Yeni durum ve niteliklerini ifade edecek isim arayışında bazen “olabilir” dedikleri bir şeyler buluyor gibi oldularsa da her seferinde sonuç değişmedi; bulduklarını düşündükleri kelimeyi şu veya bu gerekçeyle elemeye hiç zorlanmadılar. Yıllar birbirini takip etti, bir türlü bir isimde karar kılamadılar.³ Bu yoğun arayış 18. yüzyılın ortalarına doğru sona erdi. Aradıkları ismi bulduklarına karar verdiler. Daha doğrusu, isim olarak benimseyecekleri kelimeyi icat ettiler. İcat edilen kelime “civilisation” idi. Bundan böyle tüm insanlık karşısında özel ve üstün konumlarını ifade eden isimleri vardı ve bu, kendileri tarafından icat edilmiş olan civilisation idi.⁴

Daha önce hiç kullanılmamış ve başka herhangi bir dilde de karşılığı olmayan civilisation kelimesi, Fransızlar tarafından icat edildi ve isim olarak sahiplenildi.⁵ Kelimeyi kimin icat ettiği konusunda bir türlü karar verilemedi; bazıları iktisatçı ve devlet adamı Jacques Turgot (1721-1781)’nun⁶ yahut Pierre Samuel du Pont de Nemours (1739-1817)’un⁷, diğer bazıları ise “Voltaire” takma adıyla ünlü François Marie Arouet (1694-1778)’nin⁸ ismini dillendirdilerse de hiçbiri önemli değildi. Önemli olan, aranılan ismin bulunmuş olmasıydı. Fransız yazarlar civilisation kelimesini ilk andan itibaren çok beğendi-

³ Lucien Febvre, “Uygarlık Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi”, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, haz. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 23-24; Alain Pons, “Uygar Olma ve Uygarlık”, çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, haz. Philippe Raynaud-Stéphane Rials (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 941.

⁴ Febvre, “Uygarlık, Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi”, 13-14. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), I/114; Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2017), 32; Fernand Braudel, “Uygarlıklar Tarihi: Geçmiş Şimdiye Açıklar”, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, *Tarih Üzerine Yazılar*, haz. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 265.

⁵ Ernest Robert Curtius, *Fransa Üstüne Deneme*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953), 15.

⁶ Febvre, “Uygarlık, Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi”, 13-14.

⁷ Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/114

⁸ Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, 32; Braudel, “Uygarlıklar Tarihi: Geçmiş Şimdiye Açıklar”, 265.

ler; dile ve kulağa oldukça tanıdık gelen bir sözcüktü, fakat esasen çok farklı bir sözcüktü. Kendi dillerinde de diğer dillerde de karşılığı olmayan bir kelimeydi. Zaten istedikleri de buydu; çünkü mevcut halleriyle ve konumlarıyla çok özel bir halde ve yerdediler. Bunu ancak böyle bir isim ifade edebilirdi. Civilisation kelimesine yönelik beğeni hızla yaygınlaştı. Hatta öyle ki civilisation kelimesi sadece Fransa'da kalmadı, oldukça hızlı bir şekilde diğer Avrupa dillerine de geçti. Başta İngilizler olmak üzere, diğer bazı Avrupa toplumları, kendilerini Avrupa dışı toplumlardan ve hatta birçok Avrupa toplumundan ayrı ve üstlerde bir yere konumlandırarak bu ismin ifade ettiği anlayış ve konumdan çok hoşlandılar. Zaten kendilerini öyle görme eğilimindediler. Yeni bir kelime arayışına girmektense, Fransızlar tarafından icat edilmiş olanı benimsemeyi tercih ettiler. Bu nedenle, Fransızların civilisation kelimesini esasta korurken, seslendirme tarzında sadece kendi dillerinin kalıplarına dönüştürmeyi tercih ettiler: İngilizler "civilization", İspanyollar "la civilización", Almanlar "zivilisation", İtalyanlar "civiltà", Portekizliler "civilização", Norveçler "sivilisasjon", Slovaklar "civilizácia", Flemenkçe konuşan topluluklar "civilisatie" ... dediler. İngilizler hariç, diğer toplumların aydınları söz konusu kelimeyi isim olarak kabullenirken, kelimenin içeriğine ilişkin çok fazla değerlendirmede bulunmadılar. Fakat yeni zihniyet ve hayat tarzı inşasında Fransızlarla yarış halinde olan İngilizler, Fransızların icat ettiği kelimeyi kabullenmekle birlikte, kavramlaştırmasına da önemli katkılar sağladılar. Örneğin civilization ile ifade ettikleri anlamlarla, lideri oldukları sömürgecilik felsefi bir temel inşa ettiler.⁹ Diğer bazı Avrupa devletleri de İngilizlerin civilisation kelimesine ilave ettikleri bu anlamı kabullenerek, İngiliz ve Fransızların arkasından, başta okyanuslardaki adalar olmak üzere Afrika, Asya ve Amerika kıtasında ülkeleri, adaları, bölgeleri işgal yarışına katıldılar. Böylelikle özelde Fransız ve İngilizleri, genelde ise Aydınlanma Çağı'nda zihniyet ve hayat tarzlarını yeni baştan inşa etmiş Avrupalıları niteleyen civilisation¹⁰,

⁹ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 274. Raymond Williams, *İkibin'e Doğru*, çev. Esen Tarım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989), 191. Thierry Hentch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 162; Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: Encore Yayınları, 2016), 56.

¹⁰ Febvre, "Uygurluk Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi", 21.

adeta tarihin sonunu ifade eden; insanlığın gelişme sürecinin son aşamasına işarete bulunan bir kelime olarak literatürdeki yerini aldı.

Antik Yunan’dan bu yana kendisinden olmayanları *barbar, ilkel, basit, geri, vahşi* ifadeleriyle niteleyerek ötekileştiren ve bu ötekileştirme üzerinden kendi kimliğini inşa etme geleneğine sahip olan Avrupalı, civilisation ile kendisinin dışındaki tüm zihniyet ve hayat tarzlarını, hatta fiilen tüm yerküreyi işgal etmesine imkân sağlayacak bir meşruiyet aracına kavuşmuş oldu.¹¹ Zira *ileri, mükemmel, gelişmiş* kelimeleriyle tanımladıkları durumlarının vitrinine yerleştirdikleri bilim ve teknoloji başta olmak üzere siyaset, ekonomi, hukuk, eğitim alanlarında yürürlüğe koydukları kurum ve kuruluşlar sayesinde özel ve ayrıcalıklı konumlarını tüm “ötekilere” kolaylıkla kabul ettirmeyi başardılar.¹² Yeni ve farklı olanın cezbedici gücüne kendilerini kaptırmış olan tüm diğer toplumlar, Avrupalılar gibi olma tutkusuyla dolup taşarken, Avrupalı ise kendisi gibi olmaları söz konusu değilse bile hiç değilse kendisine yakın bir konuma erişirme vaatleri ile¹³ tüm “ötekilerin” ülkelerini işgale, tüm zenginliklerini sövmürmeye giriştiler. İşgal ve sömürü süreci o kadar dinamik ve hızlı yaşandı ki, 19. yüzyılın sonu itibarıyla dünyanın %85’i Fransızların ve İngilizlerin işgaline uğradı. Böylelikle civilisation kavramının esasen emperyalist bir zihniyetin egemenliğine hizmet ettiği de anlaşılmaya başlandı. Ancak işgale uğrayanlar bazı durumlarda fiili işgale itiraz etseler bile, zihniyetleriyle ve hayat tarzlarıyla işgal edilmeyi ve sömürülmeyi kabullenmiş bir pozisyonunda bulunmanın çabasına hiç ara vermediler. Süreci doğru analiz edebilen ve gerçeği fark edenlerin¹⁴ uyarılarına pek kulak vermediler. Hatta tam aksine “Avrupa medeniyeti dışında ikinci bir medeniyet yoktur; Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu güllüyle dikeniyile isticnâs etmeye mecburuz”¹⁵ diyenlerin itibarı yüksek oldu. Çünkü zihniyetleriyle “sömürülmeye müsait olma durumuna” sa-

¹¹ Ahmet Karaçavuş, “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 37 (Bahar 2015), 101.

¹² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989), 19-20.

¹³ Delanty, *Avrupa’nın İcadı*, 206.

¹⁴ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versuskitap, 2007), 303, 307.

¹⁵ Abdullah Cevdet, “Şime-i Muhabbet”, *İçtihad* 89, (16 Kanun-u Sani 1329), 129.

hip kılınmışlardı.¹⁶ Bu nedenle de kendilerini, ülkelerinden kovdukları işgalci askerlerin zihniyet ve hayat tarzlarını benimsemenin tutkusuna kaptırmaktan alıkoyamadılar.

2. Civilisation'dan Medeniyet'e

Uzun bir zamandır kendi idari, askeri, ekonomik problemlerinin çözüme katkı sağlayacağı inancıyla dikkat ve ilgilerini Avrupa'ya yöneltmiş Osmanlı devlet adamlarının önemli bir kısmı, 19. yüzyılın başlarında, Avrupa'yı her şeyi ile kendilerinden ileri ve mükemmel konumda görüyorlardı. Bunlar, Avrupalı gibi olmanın tüm problemlerine çözüm olacağı inancına sahiptiler. Bu haldeyken işittikleri ve modellerini niteleyen civilisation kelimesini kolaylıkla benimsediler. İlk zamanlar, bu kelimenin kendi dillerinde karşılığı olmadığı bilinciyle hareket ederek, aynen İngilizlerin, İspanyolların, Almanların, Portekizlilerin, İtalyanların... yaptıkları gibi davranıp, civilisation kelimesini Fransızca okunuşu olan "sivilizasyon" biçiminde benimsediler ve bu şekliyle kullandılar. Ancak bazıları bunu yeterli bulmadı ve civilisation kelimesini tamamen Türkçeleştirme çabasına girdiler. Bunlar, İslam/Osmanlı kadim geleneğinde önemli ve değerli bir anlama ve işleve sahip "medeniyet" kelimesini, civilisation kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanmayı tercih ettiler. Üstelik bu, civilisation kelimesinin Osmanlı ülkesinde ilk duyulmaya başlanmasından kısa süre sonra gerçekleşti. Bu oldukça önemli bir aşamaydı ve esasen radikal sayılabilecek bir zihinsel kırılmaya işaret ediyordu. Çünkü Kur'an ve Sünnet'e uzanan referanslara sahip, İslami geleneğin Fârâbî-İbn Haldun duraklarında kavramlaştırılmış medeniyet ile civilisation kavramları arasında herhangi bir anlam kesişmesi söz konusu değildi. Hatta birçok bakımdan karşıtlık söz konusuydu. Kavramlaşma sürecinin 19. yüzyılda ulaştığı anlam evreninde *hümanizm*, *rönesans*, *reform*, *sekülerlik*, *laiklik*, *kapitalizm*, *materyalizm*, *liberalizm*, *realizm*, *ilerlemecilik*, *rasyonelizm*, *eşitlik*, *hedonizm*, *ulus*, *ulusçuluk*, *özgürlük*, *bireycilik*, *modernite*, *pozitivizm*, *aydınlanma*... anlamlarını işaret eden civilisation kavramına karşılık İslamî geleneğin ürettiği medeniyet, çok daha başka ve hatta karşıt bir anlam evrenine sahipti. Toplum

¹⁶ Malik Bin Nebi, *Cezayir'de İslam'a Yeniden Doğuş*, çev. Ergun Göze (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1973), 121-123; Malik Bin Nebi, *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*, çev. Abdüssabur Şahin (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 94-95

(ümme) halinde yaşayan insanların birbirlerinin hassasiyetlerini ve haklarını gözettikleri bir toplum hayatını resmeden medeniyet kavramı, özü itibarıyla, *adalet, hakkaniyet, sorumluluk, iyilik, güvenlik, refah, nezaket, estetik, duyarlılık, akletmek* gibi tutum ve davranışları ifade ediyordu. Ancak medeniyet ile civilisation kavramlarının anlam alanları birbirinden tamamıyla farklı olmasına rağmen Sadık Rifat Paşa (1807-1857)’dan¹⁷ başlayarak civilisation, “medeniyet” olarak isimlendirilmeye başlandı. Bundan böyle “medeniyet” ile Avrupaî olan (civilisation) anlaşılacaktır. Bu, İslami gelenekten uzaklaşmayı sağlayan önemli bir zihniyet kırılmasıydı. Zira o günden sonra, kadim İslamî gelenek içinde oluşmuş medeniyet ile hiçbir ilgisi olmayan ve tamamen civilisation kavramını işaret eden “medeniyet” sözcüğü üzerinden Avrupaî olan her şey zihinlerde ve hayatın tüm alanlarında hep olumlu anlamda bir değere ve yere sahip olacaktır.¹⁸

Civilisation kelimesinin kavramsallaşma sürecinde bazı anlam ve kapsam değişiklikleri gerçekleşti. Örneğin 1819 tarihine kadar hep tekil anlamda kullanıldı. Bu kullanımıyla da sadece Avrupalıyı; Avrupalının Aydınlanma ile sembolize olan zihniyet ve hayat tarzını ifade etti. Elbette ki işaret edilen şey coğrafi açıdan Avrupa’nın tamamı değildi; daha çok ve hatta tamamen Fransa ve/veya İngiltere’ydi. Fakat, Fransa ve İngiltere’nin önderliğinde dünyayı işgal ve sömürü yarışına giren bazı Avrupa devletleri, işgal ve sömürünün sadece askeri usullerle gerçekleştirmenin hem kolaylıkla karşıt tepkilere yol açtığı için riskli hem de son derece pahalı olduğunu fark etmekte zorlanmadılar. Söz konusu riski sıfırlamanın ve maliyeti düşürmenin arayışına girdiler. İşgal ve sömürünün nesnesi olacak toplumları, işgal ve sömürüye hazır ve razı hale getirmenin çözüm olduğunu biliyorlardı ve bunu sağlamanın yollarını aradılar. Aradıklarını bulmakta da zorlanmadılar. Ülkeleri işgal edilecek, tüm zenginlikleri sömürülecek *barbar, ilkel, geri, vahşi* toplumlara “*her ne kadar bizim kadar değilseniz bile siz de ileri ve gelişmiş sayılabilecek bir niteliğe sahipsiniz; fakat tabii ki tamamıyla geçmişte*” mesajı vererek gururlarını okşamanın işe ya-

¹⁷ Sadık Rifat Paşa, “İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazamın Risale”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (1839- 1965)*, haz. M. Kaplan- İ. Enginün- B. Emil, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s. 39.

¹⁸ İhsan Fazlıoğlu, “Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?”, *Türkiye Günlüğü* 117, (Kış 2014), 102.

radığını fark ettiler. Bu yalan ve aldatma araçlarına bilimsel bir nitelik kazandırmak için siyasi iktidarın güdümünde olmak üzere tarih, antropoloji ve arkeoloji araştırmalarını başlattılar. Ulaştıkları tarihi, antropolojik ve arkeolojik bulgular üzerinden, işgal ve sömürünün hedefi olacak veya fiilen işgal ve sömürü sürecine dahil edilmiş toplumların gururlarını okşayacak şeyler sunmayı başarıyla yerine getirdiler. İşgal ve sömürü sürecinin nesnesine dönüştürdükleri ülkelerin insanlarına geçmişte ne kadar ileri ve gelişmiş olduklarını, fakat bugün bunun birçok bakımdan aşındığını, yıprandığını dile getirdiler. Bu eksikliği tamamlamanın, yıpranmayı onarmanın yolu olarak civilisation zihniyet ve hayat tarzını gösterdiler. Bu zihniyet ve hayat tarzına sahip olabilmenin ancak civilisation durumunun yegâne temsilcisi Avrupa'ya boyun eğmekten geçtiğini "bilimsel" bir tarzda ve ikna edici bir şekilde anlattılar. Söylemlerde detayda kalan fakat oldukça işlevsel olan şey ise, söz konusu "ileri ve gelişmiş" olma durumunun tamamen geçmişe ait olmasında saklıydı. Söz konusu "ileri ve gelişmiş" olma durumu şimdi herhangi bir şekilde de olsa mevcut olmadığından civilisation ile ifade edilen duruma alternatif veya rakip olmuyordu. Bu ise işgal ve sömürülerini civilisation ile meşrulaştıranları zor duruma sokmadığı gibi, işgale ve sömürülmeye maruz kalacaklara, kendilerini civilisation düzeyine çıkarmak için çırpınan "dostlarını" misafir etme sorumluluğu yüklüyordu. Böylelikle sosyal bilim literatüründe Çin, Hint, Mısır "civilisation"ları yoğun bir şekilde yer almaya başladı. Siyasal iktidarın emrindeki tarihçi, arkeolog ve antropologlar sömürü ve işgal haritasında işaretledikleri ülkelerin geçmişteki "civilisation"larını ortaya koymak için giriştikleri çabaya, bu ülkelerin "bilim adamları" da yoğun bir çabayla eşlik edip insanlığın civilisation aşamasına erişme süreçlerine önemli katkılarını "nesnel" olarak ispatlamaya giriştiler. Başta Osmanlı ülkesi olmak üzere diğer bazı Müslüman toplumlarında da açığa çıkan bu çaba "İslam civilisationu (medeniyetini)"nu ortaya çıkarma şeklinde kendini açığa vurdu ve buradan tamamıyla civilisation ile ifade edilen zihniyet ve hayat tarzına karşılık gelen "medeniyet" kelimesinin eşlik ettiği "İslam medeniyeti" kavramlaştırmasına ulaşıldı.

3.Medeniyet ve İslam: İslam Medeniyeti

Civilisation kelimesinin "medeniyet" kelimesine dönüşme süreci, Osmanlı ülkesinde kısa ve kolay oldu. Avrupa'ya hayran bürokratların, gazeteci-

lerin, yazarların ve Fransızca-Türkçe sözlüklerin elbirliğinde değişim hızlı bir şekilde gerçekleşti.¹⁹ Böylelikle, civilisation/medeniyet konusundaki değerlendirme farklılık ve hatta çelişkilerine rağmen, süreç, medeniyet kelimesinin civilisation zihniyet ve hayat tarzını tamamen olumlu bulan anlamıyla zihinlerde gönüllerde kabul bulması şeklinde sonuçlandı. Yaşanan sürecin tipik özelliği olarak örnek vermek gerekirse, ilk planda ismi hatırlanacaklardan birisi, konuyla ilgili kitabı 1898’de yayınlanan Ahmed Zeki’dir. Esasen civilisation/medeniyet konusunda ciddi tereddüt ve kuşkuları bulunduğu anlaşılan Ahmed Zeki, “*Âlem-i İslâmiyet ve Şark ve Garp*” isimli söz konusu kitabında, okuyucularını “*Garp’tan soğutmak*” gibi bir düşünceye sahip olmadığını belirtmiştir. Kitabın bir yerinde Avrupa’nın sadece “*sanayi ve teknikte ileri olduğunu*”²⁰ iddia etmiştir. Fakat bir başka yerde ise “*Batı’nın üstünlüğünü kabul etmemek elden gelmez*”²¹ diyerek, geldiği teslimiyet noktasının gereği olan bir tespitte bulunmuştur. Benzer durum Gaspıralı İsmail (1851-1914)’de de vardır. Gaspıralı “*Avrupa medeniyetinin insanlık için bir saadet kaynağı olmadığına inandığını*” söylerken aynı zamanda “*Avrupa medeniyeti*” dolayısıyla insanlığın elde ettiği kazanımları (demiri ve çeliği eritmek, telgraf, telefon gibi iletişim ve vapur, tren gibi ulaşım araçları) inkâr etmek istemediğini, teknik ilerlemenin insanlık için “*büyük medâr-ı maişet*” (geçim kapısı) olduğunu kabul ettiğini yazmıştır.²² Bu bağlamda konuya yaklaşımlarıyla Ahmed Zeki yahut Gaspıralı ile benzeşen Namık Kemal (1840-1888), Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), Musa Kâzım Efendi (1858-1920), Münif Paşa (1830-1910), Ebu’l Hüda (1850-1909), Ali Vehbi (1877-1937) isimleri de dikkate alınabilir. Ancak diğer bazıları civilisation zihniyet ve hayat tarzından yana mutlak anlamda teslimiyetçi tutum ve davranışlarıyla, civilisation kavramını ifade eden “medeniyet”e tam

¹⁹ Detaylı bilgi için bakınız: Tuncer Baykara, “Medeniyet’ Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 5, (1990); Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, (İzmir: Akademi Kitabevi, 1992). Güler, *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e ‘Medeniyet’ Anlayışının Evrimi*.

²⁰ “Avrupalıların bugün Şarklılara medâr-ı imtiyâz bir şeyleri varsa o da yalnız sanayi’ ve âlât-ı mih nikiyedir. Bundan başka her şeyde bâhusus ulûm-ı akliye ve nazariyede Şarklılardan geridir” Ahmed Zeki, *Âlem-i İslâmiyet ve Şark ve Garp* (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1898), 12.

²¹ Ahmed Zeki, *Âlem-i İslâmiyet ve Şark ve Garp*, 120.

²² İsmail Gaspıralı, *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene* (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1302), 6.

bir bağıllık sergilemişler ve hayranı olduğu zihniyet ve hayat tarzını tüm yönleriyle toplumda egemen kılmanın çabası içerisinde olmuşlardır. Bu açıdan Şinasi (1826-1871), Mehmet Şevki (?-?: 19. yüzyıl), Abdullah Cevdet (1869-1932), Tevfik Fikret (1867-1915), Ahmet Rıza (1858-1930) gibi isimler önemli örneklerdir.

Gerek Ahmed Zeki'ye ve gerekse Gaspıralı'ya, esasen benzer durumda olan diğer tüm yazar, bürokrat ve hatta gelinen son aşamada genel halk kitlesinin baskın çoğunluğuna göre, "Avrupa medeniyeti" (La civilisation européenne), bazı bakımlardan problemlili olsa ve bu sebeple haklı bir şekilde eleştirilmeyi fazlasıyla hak etse de *üstündür, güçlüdür, ileridir, mükemmeldir*; dolayısıyla onu kabulden başka çare yoktur, kalmamıştır. Bu bakış açısında dikkat çeken özelliğin daha da ilginç ve önemli tarafı ise, artık "medeniyet" denildiğinde sadece "Avrupaî olan" şeylerin (civilisation) anlaşılıyor olmasıdır. Bu da "medeniyet" kelimesinin kendi kadim anlam köklerinden koparak, mevcut haliyle tamamen denecek şekilde civilisation kavramının ifade edecek tarzda yerleşik hale geldiğinin önemli bir işaretidir. Açıklandığı üzere, 19. yüzyıl sonu itibarıyla gelinen noktada, "başka medeniyetlerin" varlığı kabul edilmekle birlikte, bunlar ömürlerini tamamlamış, geçmişte kalmış "medeniyetlerdir". Bugünün dünyasında yaşayan, gücünü ve kudretini ortaya koyabilen "tek medeniyet vardır" o da "Avrupa medeniyetidir".²³

Eleştirenlerin dahi zamanla karşı koyamaz hale gelip kabul etmek zorunda kaldıkları "medeniyet", belirli bir süre sonra içselleştirilmekle kalınmayıp, durumu meşrulaştırmaya yönelik çabaların gerçekleştirilmeye başlanması ise önemlidir. İlginç olan ise, söz konusu çabaların, "Avrupa medeniyeti"ni kendi bağlamında değerlendirip, yine kendi bağlamında meşrulaştırmaya çalışmak biçiminde gerçekleşmemiş olmasıdır. En kısa ifadesiyle; esasen mevcut medeniyetin asıl sahiplerinin "biz" olduğuna yönelik bir iddia ortaya atılmıştır. Dolayısıyla "Avrupa medeniyetini" kabul ederken başka, bize yabancı bir medeniyeti değil; tam tersine "kendi medeniyetimizi" kabul etmiş olmaktadır.

²³ İhsan Fazlıoğlu, "Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?", *Türkiye Günlüğü* 117, (Kış 2014), 102.

Bunun nasıl işletildiğini anlamak için ise “İslam medeniyeti” kavramının icadına²⁴ bakmak gerekiyor.

19. yüzyılın son çeyreğinde, daha önce örneği görülmeyen bir şekilde “İslam medeniyeti” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Bu, dönemin konuyla ilgili yazarları için kulağa çok hoş gelen bir nitelemeydi. Fakat bu nitelemede yer alan “medeniyet”, İslami geleneğin ürettiği medeniyet kavramından ziyade, 19. yüzyılda yaşanan zihniyet kırılması sonucunda civilisation kavramını ifade etmeye başlayan “medeniyet” idi. Dolayısıyla “İslam medeniyeti” ifadesinin çağrıştırdığı anlama göre, “medeniyet” (civilisation) sadece Avrupalıya (ve hatta eski Mısır’a, Çin’e, Hint’e) ait olan bir şey değil, aynı zamanda Müslümanların da sahip olduğu; İslam’ın rehberliğinde Müslümanların da tesis ettiği bir şeydir. Bugün “medeniyetin” tek temsilcisi Avrupa olabilirdi; fakat zamanında, Avrupa’nın Ortaçağ karanlığında debelendiği zamanlarda “medeniyetin” sahibi ve temsilcisi Müslümanlar idi. Hatta “İslam medeniyeti” tarihin en büyük “medeniyeti” idi. Ancak bu “medeniyet” bir duraklama, dinlenme yahut gerileme dönemine girmiş, böylelikle “Avrupa medeniyeti” kuvvet bulup, parlamıştır. Bugün itibarıyla “Avrupa medeniyeti” güçlüdür, ileridir, parlaktır... çünkü “İslam medeniyeti” sayesinde oluşmuş ve güç bulmuştur. Eğer “İslam medeniyetinin” katkıları olmasaydı “Avrupa medeniyeti” doğmazdı veya doğsa bile bugünkü kadar parlak ve ileri olmazdı.²⁵ Burada dikkat çeken şey “İslam medeniyeti” kavramlaştırmasının “Avrupa medeniyetini” (civilisaiton’u) meşrulaştırmaya araç görevi üstlenmesidir. Asıl amaç, Müslümanların bir medeniyet temsilcisi olduğunu ifade etmek değil, “Avrupa medeniyetinin” temellerinin Müslümanlar tarafından atıldığı iddiası

²⁴ “İslâm medeniyeti gibi bir kavram düpedüz 19. yüzyıl icadı. Hem de Batılı oryantalistlerden çok Doğuluların benimsediği bir icat. Tarihçi Joseph Hammer bu kavramı hemen hiç kullanmaz, ondan önce Giambattista Toderini ve hatta Dimitri Cantimir de kullanmaz. Sonraları Gibb ve bazıları bu kavrama bulaşmaya başlar” (İlber, Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 19).

²⁵ Örnek olarak bakınız: Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, çev. Servet Çetin (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1980); Steven Runciman, "Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslami Tesirler", *Şarkiyat Mecmuası* 3, (1959); Yavuz Unat, "Orta çağ İslâm Dünyasında Bilim ve Batıya Etkileri", *Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu*, (2019); Jack Goody, *Avrupa'da İslam Damgası*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005).

üzerinden civilisation kavramının ifade ettiği zihniyet ve hayat tarzlarını meşru görmek ve taraftarı olmaktır. Bu ise civilisation hedefli zihniyet ve hayat tarzı değişimine rıza tesis edecektir.

Kulağa hoş gelen, gönüllerde kolaylıkla kabul bulan “İslam medeniyeti” söyleminin hemen hiç fark edilmeyen tarafı, mevcut modern zihniyeti, modern hayat tarzını, aydınlanmacı, pozitivist, rasyonalist, materyalist, hedonist, laik... felsefeyi ve hayat tarzını meşrulaştırıyor olmasıdır. Kavramları tek tek ele aldıklarında; aydınlanmacı felsefeyi, modernizmi, hümanizmi, rasyonalizmi, hedonizmi, laikliği, sekülerliği, materyalizmi, ulusçuluğu, kapitalizmi... en sert şekilde eleştirenler, tüm bunların tesis ettiği civilisation kavramının karşılığı durumundaki “medeniyet”i “bize” mal etmenin çabasına girmek gibi en hafifinden bir zihin karışıklığının etkisiyle hareket etmişlerdir. Üstelik “Avrupa medeniyeti” olarak isimlendirilen modern zihniyetin, hayat tarzının ve felsefenin bizzat modern dünyanın fikir adamları, filozofları tarafından ciddi şekilde eleştirildiği bir zamanda²⁶, “bizim” yazarlarımız, düşünürlerimiz, akademisyenlerimiz... tarafından “Avrupa medeniyeti bizim medeniyetimizin katkılarıyla var olmuştur” anlayışıyla “Avrupa medeniyeti” (civilisation) savunulup, desteklenmiştir. Şiddeti, çok farklı biçimlerle tüm bireysel ve toplumsal hayatların, canlı ve cansız varlıkların değişmeyen bir özelliği haline getirip, tüm dünyayı şiddet sarmalına sokan; aşkın/dini olan her şeye itiraz edip insanı tanrılaştıran; cinselliği en üst değerlerden birisi kılan ve hatta hayatın merkezine koyan; ayrımcılığı, ırkçılığı bireysel ve toplumsal ilişkilerin ölçütü haline getiren; insanı, insani özüne yabancılaştıran; insanı kendini ürettiği şeylere tapar hale getiren; sömürüyü, işgali güçlüler için meşrulaştıran... modern zihniyetin ve hayat tarzının tüm bu ürünleri, hedefleri, problemleri görmezden gelinip “İslam medeniyeti sayesinde Avrupa medeniyeti doğmuştur” iddiası dillendirilmiş, kitaplar yazılmış, akademik çalışmalar yapılmıştır. Garip olanı ise hâlâ da yapılmaya devam etmektedir. Bu, en basit ifadesiyle, kompleksli bir kişiliğe işaret etmektedir. Eğer bir benzetme yapmak gerekirse,

²⁶ Bu konuda Frankfurt Okuluna mensup entelektüellerin çalışmaları başlı başına önemlidir. Örnek olarak bakınız: Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2022); Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1986); Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tannisever (İstanbul: Payel Yayınları, 1982).

ilk defa bıçak imal eden kişinin, eylemini görmezlikten geldiği katilin elindeki bıçağa hayranlıkla bakıp, büyük bir gururla “*bunu ben icat ettim/imal ettim*” diye övünmesine benzetmektedir.

Fakat şu da tarihsel bir gerçektir: Antik Yunan’ın felsefesi, İslam dünyasındaki felsefenin oluşum ve gelişimine veya İslam dünyasında üretilen bilimsel bilgi ve icatlar, geliştirilen felsefi anlayışlar Avrupa’da gerçekleştirilen ve civilisation kapsamında değerlendirilen bilgi, icat ve felsefelere zemin olmuştur; burası açık ve kesindir. Ancak bu noktada yanlışa yönelmekten uzak durabilmek adına durumu izah eden kelimeleri seçmede özellikle titiz davranmak gerekiyor. Antik Yunan felsefesinin, İslam dünyasındaki felsefenin oluşum ve gelişimine veya İslam dünyasında üretilen bilimsel düşünce ve icatların, geliştirilen felsefi anlayışların Avrupa’da gerçekleştirilen bilimsel icat ve felsefelere katkı sağlamış olması, sonrakinin ilkinin birebir uzantısı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira İslam dünyasında gerçekleştirilen bilimsel icat ve felsefeler, en azından genel zihniyet ve amaç olarak Antik Yunan’a ait olandan çok farklıdır; Yunan felsefesi İslam dünyasındaki felsefenin sadece malzemesi olmuş, İslam dünyasında yaşayan şahsiyetlerin elinde bambaşka bir felsefi binanın inşası gerçekleştirilmiştir. Eğer bina benzetmeyle ifade etmek gerekirse; tuğlaların eski Yunandan devşirilmiş olması (üstelik sadece eski Yunan’dan değil, Mezopotamya’nın, Mısır’ın, İran’ın, Hint’in, Çin’in kadim felsefeleri de işe dâhildir), inşa edilen mükemmel binanın antik dönem Yunanlılarına ait olduğu anlamına gelmez. Bu durum, Müslümanların örneğin Apollon Tapınağının taş ve mermerlerinden mescit inşa etmeleri gibi bir şeydir. Bu iki ayrı binanın taşları aynı olsa bile, binalar biçim ve en önemlisi inşa amaçlarıyla hiçbir şekilde aynı değildir. Çünkü binanın mimari ve mühendislik özellikleri tamamen farklı olduğu gibi, söz konusu binanın inşa amacı da hepten farklıdır. Bu durumu inanç, düşünce, anlayış üzerinden örneklendirmek gerekirse; Yunan’ın felsefesinde egemen olan antropomorfik anlayış, İslam dünyasında geliştirilen felsefede yoktur. Bu durum iki felsefe arasındaki farklılığı ortaya koyan çok önemli özelliklerden biridir. Yine aynı şekilde, Avrupa’da geliştirilen felsefe ve hatta bilim ve teknoloji, İslam dünyasında geliştirilenlerden yararlanmış olmakla birlikte, genel zihniyet ve amaç açısından İslam dünyasındakinden çok farklı yönde gelişmiştir. Örneğin Avrupa’daki felsefenin ve bilimin temel parametrelerinden biri olan “bilgi güç-

tür" anlayışı, hiçbir şekilde İslam dünyasında gündeme gelmemiştir. Modern dönemlerin Avrupalısı için "bilgi güçtür" ve bu bilgi ile maddi-manevi bütün yönleriyle her şeye, herkese egemen olmak istemiş ve büyük oranda da amacına ulaşmıştır. Hâlbuki Müslümanlar için "bilgi erdemdir" ve Müslümanlar bilgiyi maddi bir menfaatin malzemesi yapmaya itiraz etmişlerdir. Örneğin, başkalarına bilgi öğretenlerin bundan geçimlerini sağlayacak gelir elde etmelerinin caiz olup olmadığı²⁷ tartışacak kadar, bilgiyi maddi amaçların dışında tutmaya özel bir gayret göstermişlerdir. Yine aynı Aydınlanma zihniyetinden kaynaklanan ve modern Avrupalının egemen zihniyetinde karşılık bulan, aşkın/ilahi olanı reddetmek, cinselliği ve şiddeti kutsamak, insanı tüm insani bağlarından koparıp özüne yabancılaştırmak, insanlar arası ilişkileri kesip insanı yalnızlaştırarak birey ve bireyselleşme adı altında insanı her türlü olumsuz etki karşısında güçsüz ve savunmasız bırakmak... İslam'ın hiçbir yerinde olmayan, Müslümanların zihniyetlerinde ve hayatlarında bulunmayan şeylerdir.²⁸ Hâlbuki bunlar "Avrupa medeniyetinin" (civilisation) en önemli özellikleridir.²⁹

Tekrar Osmanlı dönemine dönmek gerekirse; icat edilen "İslam medeniyeti" kavramı konusunda dikkate alınması gereken ilk şahsiyetlerden birisi Şemseddin Sami'dir.³⁰ İslâm ve medeniyet sözcüklerini bir araya getiren

²⁷ Konuya ilişkin bir araştırma örneği olarak bakınız: Abdurrahman Çetin, "Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1993).

²⁸ Konuyu ele alan araştırmalardan bir örnek olarak bakınız: Gürbüz Deniz, "İslam Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (Güz 2018); Metin Özdemir, "İslam'ın Barış Dini Olmasının Kur'anî Temelleri", *International Journal of Sport Culture and Science* 3, (2015).

²⁹ Konuya ilişkin detaylı bilgiler için bakınız: Celalettin Vatandaş, *Modern Çöküş*, (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2023); René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1986).

³⁰ "Şemseddin Sami, "İslam medeniyetinin", "Avrupa medeniyetinin" oluşumuna ve gelişimine katkı sağladığı iddiasını dillendiren ilk yazarlardandır. Onun veya diğer yazarların kitaplarında savundukları iddialar esasen çok önceleri gündeme getirilmiş, ancak pek yaygınlık kazanmamış bir iddiayı tekrarlamaktan öteye geçmiyordu. Söz konusu iddiayı ilk seslendirenlerden birisi Sultan II. Mahmud'dur. 1838 yılında Mekteb-i Tıbbiye'nin bir başka binaya taşınması dolayısıyla yapılan merasim nutkunda öğrencilere şunları söylemiştir: "Vakia fenn-i tıbbı dair bizlerde pek çok kitap mevcut olup ibtida [başlangıçta] Avrupalılar dahi tababeti [tıp ilmini] bu [Arapça] kitaplar[dan] tercüme (...) eylediler". II. Mahmud'la aynı yıllarda Mustafa Sami Efendi de aynı düşünceleri biraz farklı bir şekilde dile

“İslâm medeniyeti” konusunda Osmanlı döneminde yayınlanan ilk kitap Şemseddin Sami’nin 1879 tarihli “Medeniyet-i İslâmiye” isimli kitabıdır. Şemseddin Sami’ninkini takiben Hasan Hüsnü Toyranî’nin “Hülâsa-i Medeniyet-i İslâmiye” (1887) kitabı yayınlanmıştır. Yine aynı yıllarda (1890) Kırım-Bahçesaray’da “Medeniyet-i İslâmiye” isimli, yazarı bilinmeyen bir başka kitap yayınlanmıştır. Aynı yıl (1890) Ali Vehbi’nin “Medeniyet-i İslâmiye Hakkında Birkaç Söz” adlı kitabı yayınlanmıştır. Corci Zeydan’ın “Medeniyet-i İslâmiye Tarihi” isimli kitabı ise önce (1902-1906 yılları arasında) Kahire’de, daha sonrada da (1912-1914 arasında) İstanbul’da yayınlanmıştır. Bu kitapların ve bunların halefi durumundaki diğer sayısız denecek kadar çok sayıdaki kitap ve makalenin ortak anlayışı; Avrupalıların özellikle Endülüs veya Sicilya üzerinden veya Haçlı Seferleri sayesinde, Müslümanlar tarafından geliştirilen bilim, felsefe ve teknolojileri öğrenip, etkilenip, kopya edip kendilerine mal ederek “Avrupa medeniyetini” (La civilisation européenne) tesis ettikleri şeklindedir. Hatta modernliğin tesisinde son derece önemli bir referans ve milat olan Rönesans’ın bile bu sayede vücut bulduğu görüşü, söz konusu kitap ve makalelerde kolaylıkla rastlanabilecek iddialardandır. Bu konuda bir örnek olarak Kazan’dan gelip İstanbul’a yerleşen Akyiğitzâde Musa’nın “Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar” isimli kitabında dile getirilen iddialar dikkate alınabilir. Musa Akyiğitzâde söz konusu kitabında “Avrupa medeniyetinin” temeli olarak “İslâm medeniyetini” gösterme çabası içerisindedir. İddiasına göre, “Kur’an ve sünnetten kaynaklanan İslâm medeniyeti” Avrupa’yı Ortaçağ’ın barbarlık ve cehaletinden kurtulmasına katkı sağlamıştır. Eğer “İslam medeniyeti” olmasaydı Avrupa hala Ortaçağ’ın karanlığında debelenmeye devam ede-

getirmiş ve şöyle demiştir: “Avrupalıların gece gündüz gayret ve özen gösterdiklerinden söz edilen bu ilimler, öyle onların din ve mezheplerinden dolayı değil, eskilerden bazı Müslüman Arapların vücuda getirip, daha sonra Avrupalıların kendi ülkelerine taşıyarak gündün güne hakikatlerini olgunlaştırdıkları riyazî [matematik] ve hikemî [felsefi] ilimlerden olan mantık, astronomi, tıp, geometri, mekanik, aritmetik, kimya, tarih, şiir ve inşâ [düz yazı, nesir] gibi ilim ve hünerler ile diğer, Avrupa bilginlerinin tedricen öğrendikleri coğrafya, fizik ve bunların dışında kalan ilimlerden ibarettir” (Mustafa Sami Efendi, *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri -Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi*, haz. Fatih Andi (İstanbul: Kitabevi, 2022), 79-80.).

cekti.³¹ Akyiğitzâde Musa'ya göre Ortaçağ Avrupa'sında İslâm ülkelerinde öğrenim görenler³², "Avrupa medeniyetini" icat etmişlerdir.

Tüm bu iddialarda açıkça dile getirilmeyen, fakat hepsinde egemen olan anlayışa göre, "İslam medeniyeti" ifadesiyle, hâlihazırda yaşanmakta olan zamana değil, daha çok geçmişe gönderme yapılıyor olmasıdır. Hem Avrupalı yazarlar hem de Osmanlı yazarları, "İslâm medeniyeti"nden bahsederken süregelen bir olgudan söz etmezler. Yaşayan bir "İslâm medeniyetin"den bahsetmezler; söz konusu olan yıkılmış bir medeniyettir. Çünkü bugün sadece "Avrupa medeniyeti" vardır ve bu "medeniyet" yaşayan "tek medeniyettir". "Medeniyet" (Avrupa medeniyeti) olumlu nitelermelere konu olurken; "İslâm medeniyeti" çöküş, gerileme, inhitat, inkıraz gibi olumsuz nitelermelerle birlikte anılmaktadır. "Avrupa medeniyeti" için ilerleme, "İslâm medeniyeti" için gerileme, her zaman vurgulanan temel noktalardır.³³

4.Şemseddin Sami ve "İslam Medeniyeti" Sorunu

Tanzimat aydınları "medeniyet" sözcüğünü Avrupa'ya ait özelliklerin ve niteliklerin ismi olarak kullandılar. Ancak Avrupa'da bazılarının dikey zaman üzerinden civilisation kavramını çoğul manada kullanmaya başlanmasını takiben Osmanlıda da "Avrupa medeniyeti" anlamındaki kullanımlara ek olarak başka medeniyetlerden de bahsedilmeye başlandı. Bu bağlamda özellikle de "İslam medeniyeti" ismi gündeme getirildi. Ayrıca Mısır, İran, Çin, Hint medeniyetlerinden bahsedilmeye başlandı. Fakat uzun bir zamandır civilisation zihniyet ve hayat tarzına karşılık kullanılan "medeniyete ilişkin lehte ve aleyhte tutum ve tavır sergilemeler, görüş bildirmeler, aleyhte olanların git-tikçe azalması biçimiyle de olsa devam etmiştir. Özellikle "İslam medeniyeti" kavramının icadıyla birlikte "Avrupa medeniyeti" karşısında güçlü ve güvenli bir sığınak duygusuna sahip olduğu hissiyle yazılar yayınlanması dikkat çekicidir. Şemseddin Sami bunlardan birisi ve hatta ilkidir. Şemseddin Sami dile getirdiği görüşleriyle ve düşüncesinde geçirdiği değişimle zamanına

³¹ Musa Akyiğitzâde, *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar*, haz. Selçuk Uysal (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 6.

³² Musa Akyiğitzâde, *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar*, 6.

³³ Ruhi Güler, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 183.

ve özellikle de Doğu-Batı, yerli-yabancı, İslam-Hıristiyan Avrupa çelişki ve çatışması arasında bocalayan yazar ve devlet adamlarının temsilcisi durumundadır. Fakat sonunda gelinen nokta çok daha önemlidir; bu şekliyle de Türkiye’nin batılılaşma sürecinin evrildiği istikameti temsil eder gibidir.

Şemseddin Sami için medeniyet civilisation ile ifade edilen şeylerin toplamıdır. Bu nedenle, “*Türkçeden Fransızcaya Kâmûs-ı Fransevî*”de madde başı olarak Civilisation’u “*Medeniyete îsal, temdîn. Medeniyet, hadariyet, temeddün, Civilisé’yi Medeniyete ve hadariyete nail, mütemeddin. Ta’lim ve terbiye görmüş, Civil’i ise Şehrî, beledî, medenî. Askerî ve ruhanînin gayrı. Mülkî, sivil. Nazik, zarif, terbiyeli*”³⁴ olarak kavramlaştırmıştır. Civilisation kelimesini “medeniyet” ile karşılayan Şemseddin Sami, “medeniyeti” kelimesini ise “*Kâmûs-ı Türkî*”sinde şöyle açıklamıştır: “*Medeniyet: Ulûm ve fûnûn ve sanâyi ve ticaretin semerâtından bihakkin istifade ile hüsn-i halde ve refah ve âsâyîşte yaşayış, hadariyet, terakkî*”.³⁵ Bu tanımda da ifade edildiği üzere Şemseddin Sami’ye göre “medeniyet”in ruhunu “ilerleme” oluşturmaktadır. “İlerleme” ise sonu olmayan bir süreçtir; dolayısıyla hep var olacaktır.

Osmanlı döneminde “*Medeniyet-i İslâmiye*”³⁶ başlıklı ilk kitabı yazan (1879) Şemseddin Sami, bu kitabı yazmaktaki amacını “antik medeniyetlerin” en sonuncusu olan “Yunan medeniyeti” (doğrusu Roma olmalı) ile “Avrupa medeniyeti” arasında geçen 8-10 asırlık süre içerisinde dünyanın “medeniyet”ten uzak kalmadığını, bu dönemde “İslâm medeniyetinin” bulunduğunu ispatlama amacı taşıdığını ifade etmiştir. “*Batı’nın günümüzdeki medeniyetine ulaşırken Doğu medeniyetlerinden birçok unsur aldığı*” görüşüne uygun olarak var gücüyle ve yoğun bir ikna çabasıyla mevcut “Avrupa medeniyetine” kaynaklık yapan “İslam medeniyetinin” özelliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. “İslam medeniyeti” olarak isimlendirilmeyi hak eden bilgi, bilim, sanat, felsefe, ahlak, teknoloji faaliyetlerinin Müslümanların tarihinde güçlü şekilde yer aldığını anlatmıştır. “İslam medeniyetinin” insanlığa kazandırdıklarını açıklamıştır. Ancak ne var ki 1879 yılında yayınlanan “*Medeniyet-i İslâmiye*” isimli kitabında savunduğu bu görüşleri, beş yıl sonra (1884) yayınladığı iki ayrı maka-

³⁴ Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî Fransızca’dan Türkçeye Lügat Kitabı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1322), 502.

³⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs- Türkî* (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317), 1315.

³⁶ Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslâmiye* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296).

lesinde oldukça radikal sayılabilecek bir değişimi takiben sadece terk etmekle kalmayıp, “İslam medeniyetinin” aczine, zayıflığına karşılık “Avrupa medeniyetinden” başka sığınak olmadığını ifade etmeye başlamıştır. Geldiği yeni aşamasında “medeniyet-i İslâmiye” kapsamında yer alan daha önceki düşüncelerini eleştiren ve hatta reddeden bir anlayışı dillendirmeye başlamıştır. Yeni görüşünü ifade ettiği yazıları biyolojik materyalizmin misyoneri gibi çalışan Beşir Fuad’ın yönetimindeki *Güneş* dergisinde yayınlanmış olması da ayrıca dikkat çekicidir. Söz konusu makalelerin ikisi de *Güneş* dergisinin aynı sayısında yer almıştır. Bu iki yazıdan birincisi başlıksızdır³⁷, orijinalinde başlıksız olan bu yazı daha sonra bir antolojide “*Medeniyet-i Sabıka*”³⁸ başlığıyla yer almıştır. İkinci yazı ise “*Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli*”³⁹ başlığına sahiptir. Şemseddin Sami bu iki makalesinde, daha önce “*Medeniyet-i İslâmiye*”de savunduklarının aksine, bugünün dünyasında “İslâm medeniyetinin” herhangi bir öneme sahip olmadığını dile getirmiştir.⁴⁰ Şemseddin Sami’ye göre “İslâm medeniyeti” tarihsel bir gerçek olmakla birlikte, yıkılmıştır; artık yoktur. Bu yıkılmışlık o kadar ileri düzeyde gerçekleşmiştir ki, bugün “İslâm medeniyetinin” gelişip kuvvet bulduğu; felsefe, bilim, sanat adına ürünlerini verdiği Bağdat, Buhara, Herat, Kayrevan gibi yerlerde bundan birkaç yüzyıl öncesine kadar güçlü bir “medeniyetin” yaşamış olduğuna inanmak bile mümkün değildir.⁴¹

Şemseddin Sami, “*tamamıyla silinip yok olmuş İslam medeniyetini*” bu kötü sona götüren sebepleri belirlemeye çalışmıştır. Ona göre, öncelikle “*eski medeniyetlerde*” çözülmeye yol açan özelliklerin üzerinde durulması gerekmektedir. Zira İslam’ınki de bunun dışında değildir. Ona göre, bugün silinip yok olmuş medeniyetlerin olumsuz yönde değişim sürecine girmesinin sebepleri ve çö-

³⁷ Şemseddin Sami, ‘_’, *Güneş* 4, 1301, 171-178.

³⁸ Bulgurluzade Rıza, *Âlem-i Edebiyata Bir Yedigâr-ı Kıymettâr, Müntehabât-ı Bedâyi-i Edebiye* (Dersaadet: Dersaadet Kitaphânesi, 1327), 291-299. Ayrıca bk. Süslü, Zeynep Süslü-İsmail Kara, “Şemseddin Sami’nin ‘Medeniyet’e Dair Dört Makalesi”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları* 4, (Ekim 2003), 275-278.

³⁹ Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli”, *Güneş* 4, (1301), 1/179-185.

⁴⁰ Bkz: Şemseddin Sami, *Gök* (Dersaadet: Mihran Matbaası, 1296), 9; Şemseddin Sami, *Lisân* (Dersaadet: Mihran Matbaası, 1303), 43-44.

⁴¹ Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli”, 71.

zülme kadar varan bu değişimi zorlayan faktörler araştırıldığında şunlar tespit edilmektedir⁴²: *Medeniyetlerin bütünlük oluşturacak şekilde kendilerini geliştirememeleri, medeniyetlerin teknoloji desteğinin olmaması, İlimlerin ve fenlerin azınlıkta kalan bir sınıfın tekelinde olması, İlim ve fenlerle uğraşan kişilerin azınlıkta oluşu, yöneticilerin himayesinin ilim adamlarının dinamizmini azaltması, yöneticilerin himayesinin ilim adamlarının özgürlüğünü engellemesi, ahlaki yozlaşma (sefahat), dikkatlerin askerlik ve fetih üzerinde yoğunlaşması, dini ilimlerle akli ve tabii ilimlerin birbirinden ayrılması.* Şemseddin Sami, bu tespitleri içerisinde özellikle “yöneticilerin himayesinin ilim adamlarının özgürlüğünü engellemesi” ve “dini ilimlerle akli ve tabii ilimlerin birbirinden ayrılması” üzerinde daha detaylı durmuştur. “Yöneticilerin himayesinin ilim adamlarının özgürlüğünü engellemesi” konusunda tespit ve görüşleri şöyledir: Ona göre ilmin ve ilim adamının desteklenmesi, ilmi bağımsızlığı olumsuz yönde etkilemektedir. Ayrıca ilim adamlarının ahlaki bazı problemlerle karşı karşıya kalmalarına sebep olmaktadır. Çünkü bir yandan ilimlerin terakkisine engel olabilecek fikirler savunmalarına, bir yandan da dalkavukluk yapmalarına sebep olmaktadır. Bu da fikir hürriyeti ve konuşma hürriyetini sarsmaktadır.⁴³ Şemseddin Sami’nin bu konuda yazdıklarının bir kısmı şöyledir: “İslâm medeniyetini inşa eden âlim ve sanatçılar erbab-ı hükümetin korumasına muhtaçtılar. Bu durumdan iki sonuç doğdu. 1- Hükümette hem ilim taraftarları hem de aleyhtarları bulunduğundan ilim ‘sekteye uğrayarak’ ilerledi. 2- Ulema bir taraftan ahalinin teveccüh ve hüsn-i zannını kazanmak için bunların taassubunu okşayacak bazı efkârı meydana koymağa mecbur olurdu”.⁴⁴

Şemseddin Sami’nin çöküş ile ilgili olarak ileri sürdüğü görüşlerden bir başkası ise Avrupa medeniyetine yönelmekle sonuçlanan süreçle ilgilidir. Ona göre artık “İslâm medeniyetinden” faydalanmak imkânsız hale gelmiştir, çünkü artık “İslâm” yahut “Yunan medeniyetinden” faydalanmaya çalışmak, güneşin yanında bir kandilin ışığından yararlanmaya çalışmak gibi boşuna bir uğraştır. Başka bir ifadeyle; “eski medeniyetler, şimdiki Avrupa medeniyetine nispeten adeta ressam-ı meşhur Rafael’in bir resmi yanında, bir çocuk tarafından duvara

⁴² Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli”, 173-178.

⁴³ Osman Özkul, “Şemseddin Sami’ye göre Batı medeniyeti ve İslam medeniyeti”, *İstanbul Journal Of Sociological Studies* 29, (2004), 163-174.

⁴⁴ Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedîdenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli”, 176-177.

kömürle çizilmiş resim gibidir. O medeniyetler hep mahvolmuşlardır. Onlarla uğraşmak, ancak tarih ve asar-ı atika ilmîne-arkeoloji ait bir vazifedir".⁴⁵ Şemseddin Sami bu aşamada "medeniyet" değiştirip "Avrupa medeniyetine" geçişin zorunlu hale geldiğini ifade etmiştir. Şemseddin Sami'ye göre Aristoteles ve İbn-i Sina insanlığın karanlık asırlarında bir kandil yakmışlar ve insanlar onunla yollarını bulmuşlardır. Fakat şu anda güneş doğmuş, ortalık aydınlanmış ve maarifin ışıkları her tarafı kaplamıştır. İnsanlık, Aristoteles ve İbn-i Sina'ya teşekkür borçludur, ama o kadar. Yoksa yapılması gereken onların kitaplarını okutmak değildir⁴⁶: "Şimdi o kandillere olan borcumuz, karanlıktan çıkmamıza sebep oldukları için, bir hürmet ve tazimden ibarettir. Yoksa güneşin ışıkları önüne bir cehalet ve taassub perdesi çekip, o kandillerin zayıf ışığıyla kanaat etmek ahmaklıktır".⁴⁷

Şemseddin Sami bu görüşleriyle İslâm medeniyetinin ortaya koymuş olduğu birikimin modern dönemlerde herhangi bir kullanım değerinin kalmadığını, medenileşme yolunun Avrupa'dan geçtiğini ifade etmiştir. Ona göre İslâm medeniyeti'nde ısrar etmek zaman kaybetmekten başka bir anlama gelmemektedir. Avrupa medeniyeti'ni insanlığın adeta son durağı olarak takdim eden Şemseddin Sami, Avrupa medeniyeti'ne yönelik tespit ve görüşlerinde eleştirel bir konumda yer almamaya büyük önem vermiştir. Avrupa devletlerinin sömürgeci tutumlarını bile eleştirmekten titiz bir şekilde uzak durduğu gibi, hatta bu sömürgeciliğin olumlu yönlerini dile getirmeye çalışmıştır. *Resimli Kamus-ı Fransevî* kitabı bu konuda önemlidir. Bu sözlüğünde "impérialisme", "impérialiste", "colonisation" gibi sözcüklere, Avrupa'ya karşı oluşacak bir önyargıyı önleyebilecek tarzda anlamlar vermiştir. "Impérialisme" ve "impérialiste" sözcüklerini "imparatorluk taraftarı" olarak ifade etmiştir. "Colonie" için "bir memlekette iskân ile arazisini işlemek üzere cemaatle hicret eden halk, muhacirin, hey'et-i muhacire... Avrupa devletlerinin küre-i arzın kıtaât-ı sâiresindeki memleketleri, müstemlekât, müsta'merât" derken, "Colonisation" için de "bir memleketi diğer bir yerden hicret eden veya ettirilen ahali ile iskân etme, nakl-i iskân-ı muhacirîn, te'sis-i müsta'merat" karşılıklarını kullanmıştır. Şemseddin Sami'nin gerek "Colonie" ve gerekse "Colonisation" için kullandığı karşılıklardan birisi

⁴⁵ Şemseddin Sami, "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli", 179.

⁴⁶ Şemseddin Sami, "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli", 179-180.

⁴⁷ Şemseddin Sami, "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli", 179.

oldukça dikkat çekicidir. Bu “müsta’merât” terimidir; müsta’merât, “imar etmek” anlamında bir sözcüktür.

Sonuç

Osmanlı bürokrat ve yazarları, İslami geleneğin önemli kavramlarından biri durumundaki “medeniyet” kavramını Fransızlardan öğrendikleri “civilisation” kavramını ifade edecek şekilde kullanmaya başladıklarında önemli bir zihinsel kırılma yaşadıklarının farkına değillerdi. Farkına varanlar da gerçekleşen durumu önemsemedi. Zira Fransızlar tarafından icat edilen “civilisation” kelimesi, Aydınlanma Çağı felsefelerinin ürünü olan zihniyet ve hayat tarzını ifade ediyordu. Söz konusu zihniyet ve hayat tarzını en üst düzeyde temsil eden Fransız ve İngilizler başta olmak üzere Avrupalıları tüm diğer toplumlardan farklı ve üstün bir konuma yerleştiriyordu. Bu ise her durumda Avrupalıların üstünlüğünü kabul etmek anlamına geliyordu. Bu durum Avrupalıların Fransız ve İngilizlerin öncülüğünde giriştikleri işgal ve sömürüleri meşrulaştıran bir özelliği dile getiriyordu. Avrupalılar tüm öteki ülkelere yönelik işgal ve sömürü girişimleriyle birçok yerde egemenliklerini kurdular. Ancak işgal ve sömürülerin ciddi maliyeti vardı. Bu maliyeti düşürmek ancak işgal ve sömürünün nesnesi toplumların gerçekleşen duruma rıza göstermeleriyle mümkün olabilirdi. Bunun anlaşılması üzerine, her ne kadar mevcut dünyada sadece “Avrupa medeniyeti” varsa da geçmişte başka “medeniyetlerin” de var olduğu ve “Avrupa medeniyeti”nin tüm o “medeniyetlerin” mirasına sahip çıktığı tezi dillendirilmeye başlandı. Bu Avrupa’nın fiili işgallerini meşrulaştıran ve batılılaşmayı idealize eden bir tezdi. “İslam medeniyeti” kavramı da bu şartlarda doğdu. İlk kez Şemseddin Sami “İslam medeniyeti” isimli kitabıyla sürece sahil oldu. Kitabında “İslam medeniyeti”nin “Avrupa medeniyetine” katkılarından gururla bahsetti. Ancak beş yıl sonra görüşünde önemli bir değişikliğe giderek, “İslam medeniyetinin” “Avrupa medeniyeti” karşısında son derece sönük ve basit olduğunu, tek bir medeniyet olduğunu, onun da “Avrupa medeniyeti” olduğunu savundu.

Kaynakça

Abdullah Cevdet. “Şime-i Muhabbet”. *İçtihad* 89 (1329), 127-130.

Ahmed Zeki. *Âlem-i İslâmiyet ve Şark ve Garp*. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1898.

- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- Baykara, Tuncer. "Medeniyet' Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 5. (1990).
- Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.
- Braudel, Fernand. "Uygarlıklar Tarihi: Geçmiş Şimdiyi Açıklar". Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. *Tarih Üzerine Yazılar*. haz. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Braudel, Fernand. *Uygarlıkların Grameri*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- Bulgurluzade Rıza. *Âlem-i Edebiyata Bir Yedigâr-ı Kıymettâr, Müntehabât-ı Bedâyi-i Edebiye*. Dersaadet: Dersaâdet Kitaphânesi, 1327.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Curtius, Ernest Robert. *Fransa Üstüne Deneme*. çev. Sebahattin Eyüpoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1953.
- Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5. (1993), 119-131.
- Delanty, Gerard. *Avrupa'nın İcadı*. çev. Hüsamettin İnaç. İstanbul: Adres Yayınları, 2013.
- Deniz, Gürbüz. "İslam Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. (2018), 235-272.
- Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. çev. Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: Encore Yayınları, 2016.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. İstanbul: Versuskitap. 2007.

- Fazlıoğlu, İhsan. “Sözcük ile Kavram Arasında Medeniyet mi, Temeddün mü?”. *Türkiye Günlüğü* 117 (2014), 99-111.
- Febvre, Lucien. “Uygarlık Bir Kelimenin ve Bir Fikir Gurubunun Evrimi”. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*. haz. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Fromm, Erich. *Sağlıklı Toplum*. çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrıseven. İstanbul: Payel Yayınları, 1982.
- Goody, Jack. *Avrupa’da İslam Damgası*. çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1986.
- Güler, Ruhi. *Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e ‘Medeniyet’ Anlayışının Evrimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Halil Halid. *Hilal ve Salîb Münâzaası*. Mısır: Matbaa-i Hindiye, 1325.
- Hentch, Thierry. *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*. çev. Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Horkheimer, Max. *Akil Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1986.
- Hunke, Sigrid. *Avrupa’nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*. çev. Servet Çetin. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1980.
- İsmail Gaspirinski. *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene*. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebuzaia, 1302.
- Karaçavuş, Ahmet. “Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı’nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 37 (2015), 87-180.
- Marcuse, Herbert. *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2022.

- Musa Akyiğitzâde. *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar*. haz. Selçuk Uysal. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Mustafa Sami Efendi. *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri -Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi*. haz. Fatih Andı. İstanbul: Kitabevi, 2022.
- Nebi, Malik Bin. *Cezayir'de İslam'a Yeniden Doğuş*. çev. Ergun Göze. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1973.
- Nebi, Malik Bin. *Vichetü'l-Alemi'l-İslâmî*. çev. Abdüssabur Şahin. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1986.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Özdemir, Metin. "İslam'ın Barış Dini Olmasının Kur'anî Temelleri". *International Journal of Sport Culture and Science* 3. (2015), 72-80.
- Özkul, Osman. "Şemseddin Sami'ye göre Batı medeniyeti ve İslam medeniyeti". *İstanbul Journal Of Sociological Studies* 29 (2004), 163-174.
- Pons, Alain. "Uygar Olma ve Uygarlık". çev. İsmail Yerguz. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. haz. Philippe Raynaud-Stéphane Rials. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Runciman, Steven. "Avrupa Medeniyetinin Gelişmesi Üzerindeki İslami Tesirler". *Şarkiyat Mecmuası* 3. (1959), 1-12.
- Sadık Rifat Paşa. "İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Mutazamın Risale". *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (1839- 1965)*. haz. M. Kaplan- İ. Enginün- B. Emil. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Şemseddin Sami, "___", *Güneş* 4 (1301), 171-178.
- Şemseddin Sami, *Lisân* (Dersaadet: Mihran Matbaası, 1303.
- Şemseddin Sami. "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyeye Nakli". *Güneş* 4. (1301), 171-185.

Şemseddin Sami. *Gök*. Dersaadet: Mihran Matbaası, 1296.

Şemseddin Sami. *Kâmûs- Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.

Şemseddin Sami. *Medeniyet-i İslâmiye*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.

Şemseddin Sami. *Resimli Kâmûs-ı Fransevî Fransızca’dan Türkçeye Lugat Kitabı*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1322.

Unat, Yavuz. "Orta çağ İslâm Dünyasında Bilim ve Batıya Etkile-ri". *Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu*. (2019), 137-165.

Vatandaş, Celalettin. *Modern Çöküş*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2023.

Vatandaş, Celalettin. *Zihinsel Savrulma*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023.

Williams, Raymond. *İkibin’e doğru*. çev. Esen Tarım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.

Zeynep Süslü-İsmail Kara, “Şemseddin Sami’nin ‘Medeniyet’e Dair Dört Makalesi”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları* 4, (2003), 159-181.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1465-1494

Zâhirî Âlimlerin Ashâbu'l-Hadis/Ehl-i Hadis Algısı

Perception of Ashab al-Hadith/Ahl al-Hadith of Zahiri Scholars

Hüsamettin KAYA

Araştırma Görevlisi Dr., Mardin Artuku Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Hadis ABD,

Research Assistant Dr., Mardin Artuklu University,

Faculty of İslami İlimler, Department of hadith

husamettinkaya@artuklu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6033-9917

DOI: 10.47424/tasavvur.1363532

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kaya, Hüsamettin . "Zâhirî Âlimlerin Ashâbu'l-Hadis/Ehl-i Hadis Algısı". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023): 1465-1494.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1363532>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Sahabe döneminden itibaren kullanılmaya başlanan ashâbü'l-hadîs ve ehl-i hadîs gibi kavramlarla hadis öğrenim ve öğretimiyle iştigal eden, rical bilgisine sahip olan ve hadis konularına taalluk eden bütün meselelerde söz sahibi olan kimseler kastedilmiştir. Bu kimselerin en belirgin özelliği ise hadis metinlerini mümkün merteye kendi re'yelerine veya kıyasa tabi tutmadan anlamaya çalışmalarıdır. Re'ye yakınlıkları ile bilinen Şâfiî ve Malikîlerin yanı sıra hadislerin lafızlarına bağlı kalmayı savunan Zâhirîler de ashâbü'l-hadîsten sayılmıştır. İslâm toplumuna kendini kabul ettiren ehl-i hadîs, hicrî üçüncü asrın ilk yarısında mihne sürecinden geçmişlerdir. Ancak sürecin sona ermesiyle yaşadıkları mihne, ehl-i hadîsi halk nazarında daha da güçlendirmiştir. İslâmî ilimlerin gelişiminde de önemli rol üstlenen ehl-i hadîs, araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde ehl-i hadîse dair tutumların incelenmesi ve tutarlılıkların tespiti önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmamızda ashâbü'l-hadîsten sayılan Zâhirî âlimlerin, ashâbü'l-hadîs algısı ele alınacaktır. Bu çalışmayla öncelikle ashâbü'l-hadîsin Zâhirîler nezdindeki değerinin yanı sıra İslâm düşünce geleneğinde ileri sürdükleri görüşlere Zâhirî âlimlerin ne derecede sahip çıktıklarının tespiti amaçlanmıştır. Ayrıca Zâhirî âlimlerin ashâbü'l-hadîse dair meselelere objektif yaklaşım yaklaşımadıklarının tespiti de çalışmamızın amaçları arasındadır. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle İslâm düşünce geleneğinde ashâbü'l-hadîs ve ehl-i hadîs kavramlarının gelişim ve değişim süreçleri ele alınmıştır. Daha sonra bu bağlamda tümevarımsal bir yöntemle Zâhirî âlimlerin eserleri incelenmiştir. Elde edilen bulgulardan hareketle Zâhirî âlimlerin ashâbü'l-hadîs ile olan ilişkilerinin yanı sıra söz konusu kavramları kullandıkları bağlamlara dair birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bunun neticesinde Zâhirî âlimlerce ashâbü'l-hadîsin Kur'an ayetlerinde övüldüklerinin kabul edildiği ve onlardan bir nefer olmanın övünç kaynağı olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Zâhirî âlimlerin ashâbü'l-hadîse bakışları onları ashâbü'l-hadîs kavramını bir övgü ifadesi olarak kullanmaya sevk etmişse de bu genel geçer bir kaide halini almamıştır. Zira birçok râvinin ashâbü'l-hadîsten olmasına rağmen farklı gerekçelerle cerh edildikleri görülmüştür. Ayrıca Zâhirî âlimler, ashâbü'l-hadîs kavramını rical ilminde raviyi fikirsel olarak niteleyen bir sıfat olarak da sıklıkla kullandıkları tespit edilmiştir. Zâhirîler Ashâbü'l-hadîse

oldukça kıymet atfetmelerine rağmen zayıf hadis ile amel etmenin cevazı ve ravinin bir hadisi hem hocası hem de hocasının hocası tarikiyle nakletmesinin hadisi zayıf kıldığı gibi görüşlerinden dolayı onları hata etmekle tenkit ettikleri de görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ashâbü'l-hadîs, Ehl-i hadîs, Zâhirî Mezhebi, Tenkit.

Abstract

Concepts such as ashâb al-hadîth and ahl al-hadîth, which have begun to be used since the period of the Companions, refer to people who are busy with teaching and learning hadîth and who have the science of rijal and who have authority to speak on all matters related with hadîth topics. The most distinctive feature of these people is that they have tried to understand the hadîth texts according to their opinions as much as possible, without applying them to any comparisons. Besides Shafi'is and Malikis, known for their closeness to their opinions, Zâhirîs who have advocated being loyal to the words of hadîths, also have ranked as ashâb al-hadîth. Ahl al-hadîth who have made themselves accepted by the Islamic community, went through a mihna process in the first half of hegira III century. However, the mihna that they experienced at the end of the process have made ahl al-hadîth stronger in the eye of public. Ahl al-hadîth, who have played important role in the development of Islamic sciences, have attracted the attention of the researchers. Within this context, it is important to examine the attitudes towards ahl al-hadîth in the Islamic tradition of thought and to determine their consistency. Therefore, in this study, ashâb hadîth perception of Zâhirî scholars, accepted as ashâb al-hadîth, will be discussed. In this study, it was aimed to find out to what extent Zâhirî scholars embrace value of ashâb al-hadîth as well as how much they make a claim to the opinions they have put forward in the tradition of Islamic thought. In addition to this, among the aims of our study, we tried to determine whether the Zâhirî scholars approach the issues objectively or not. So, the works of Zâhirî scholars were investigated with an inductive method, and the information obtained were assessed. As a result of this, that ashâb al-hadîth have been praised in Qur'an verses was adopted by Zâhirî scholars, and it was determined that for Zâhirî scholars, to be a member of ashâb al-

hadîth was a sign of proud. Although the Zâhirî scholars' view of ashâb al-hadîth led them to use the concept of ashâb al-hadîth as an expression of modification, this has not become a generally valid rule. Because it has been seen that many narrators were rejected for different reasons, even though they were from ashâb al-hadîth. In addition, it has been determined that Zâhirî scholars frequently use the concept of ashâbü'l-hadîth as a qualifying adjective in the science of rijal. Although they attached great value to ashâb al-hadîth, it was also observed that they criticized them for making mistakes because of their views on the permissibility of acting on weak hadîths, and the fact that a narrator narrates a hadîth by both his teacher and his teacher's teacher makes the hadîth weak.

Keywords: Hadîth, Ashâb al-hadîth, Ahl al-hadîth, Zâhirî Sect Criticism

Giriş

“Sâhib” sözcüğünün çoğulu olan “ashâb” kelimesi “muaşeret eden kimseler” anlamına gelmektedir.¹ “Hadîs” ise Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra onun halkî ve hulkî tüm vasıflarına dair tüm rivayetleri ifade etmektedir.² Bu cihetle “ashâb” ve “el-hadîs” sözcüklerinden mürekkep ashâbü'l-hadîs kavramını “hadîs ile muaşeret edenler”, hadîsle haşir neşir olanlar”, “hadîsle meşgul olanlar”, “hadîslere boyun eğenler”, “hadîsleri muhafaza edenler ve onu koruyanlar”, “hadîslere zarar vermek isteyenlere engel olanlar” şeklinde açıklamak mümkündür.³ Ashâbü'l-hadîs kavramıyla birlikte kullanımına rastlanılan diğer bir mürekkep ifade ise ehlü'l-hadîs tabiridir.⁴ Bu bağlamda genel olarak ashâbü'l-hadîs ile ehlü'l-hadîs kavramlarının aynı anlamı içerdiği kabul edilmektedir.⁵

Söz konusu kavramların kullanımı, hicrî ikinci asrın sonlarına kadar geri götürülebilmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla ashâbü'l-hadîs kav-

1 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 1/519.

2 Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (Dimaşk: Dâru'r-Risâle en-Nâşirun, 2012), 85-86.

3 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/519-520.

4 M. Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 26.

5 Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 26-27.

ramının ilk kullanımları hicrî birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarında yaşayan Ebû Cebele (ö. 125/743) ve Muğire b. ed-Dabbî'den (ö. 133/751) yapılan nakillerde görülmektedir.⁶ Ehlü'l-hadîs kavramı ise en erken Amr b. Hâris (ö. 148/765) ve İbn Ebî Leyla'nın (ö. 148/766) nakillerinde görülmektedir.⁷ Gerek ashâbü'l-hadîs gerek ehlü'l-hadîs kavramının kullanımının tarihi seyri ve bu tabirlerin kavramlaşma süreci, henüz hicrî birinci asrın sonlarına doğru bahsedilen iki kavramın da belli bir kesimi ifade etmek için kullanımına başlandığını desteklemektedir. Buna karşın doğrudan ashâbü'l-hadîs veya ehlü'l-hadîs kavramları yerine hemen hemen aynı manayı ifade eden ve Ebû Cebele'den önce yaşayan İkrime (ö. 105/724) tarafından kullanılan "talebetu'l-hadîs" tabirine de işaret etmek yerinde olacaktır.⁸ Ayrıca Ömer b. Hattâb'a (ö. 23/644) nispet edilen bir rivayette onun Kur'anıyyun'a karşı sünneti kullananları ifade etmek için "ashâbü's-sünen" terkiibini kullanması da önem arz etmektedir.⁹ İkrime ve Hz. Ömer'in bu tür ifadeleri kullanmaları, hadislerle haşır neşir olan, sünneti ve hadisleri müdafaa eden bir kesime Hz. Peygamber döneminde olmasa da dört halife döneminde rastlanıldığını göstermektedir. Bu nedenle erken dönemden itibaren farklı fikir ve düşüncelere karşı hadislerle bağlı kalmayı önceleyen söz konusu kesimin ashâbü'l-hadîs ve ehlü'l-hadîs isimleri dışında ancak bunlara benzer birçok isimle nitelendirildikleri görülmüştür. Bunlar: ashâbü's-sünen, talebetu'l-hadîs, ashâbü'l-âsar, ehlü'l-âsar, tullâbu's-sünen, ehlü'l-ilm, talebetu'l-ilm, hameletu'l-ilm, hameletu'l-hadîs, ruvâtu'l-ilm, ruvâtu'l-hadîs, ashâbü'l-esânid, ehlü'l-nakl, ashâbü'l-hulkân, muhaddis, huffâz, hummâlu'l-ahbâr, ashâbü'r-rivâye, ashâbü's-silâh, cellâb, nihletu's-sünne, ehlü'l-hakk ve'd-din ve'l-cemâ'a, ehlü'l-isbât, ashâbü's-sifât, ehlü'l-fıkh ve's-sikâ, el-haşeviyye, el-muşebbihe, el-muccessime, el-mucebbire, el-murcie, eş-şukkâk, en-nâsibe, en-nâbite, el-ğusâ, zâhiriyye, cehele ve el-usmâniyye.¹⁰

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972), 60; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 24.

⁷ Ehl-i hadîs kavramını en erken kullanan kişiler için bkz Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 27.

⁸ Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, 60.

⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünen* (Riyad: Darü'l-Mügnî, 1421), 1/49.

¹⁰ Ehl-i hadîs için kullanılan diğer isimler için bkz. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 17-77; Kadir Gürler, "Ehl-i Hadîsin Tarihi Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri", *Ehl-i Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 52.

Bunlardan bazıları ashâbü'l-hadîs mensuplarının kendilerini nitelemede kullandıkları isimlerken bazıları ise muarızlarının onlar için sarf ettikleri nitelemelerdir. Mezhep ve fırka isimlendirmeleri dikkate alındığında ashâbü'l-hadîsin kendileri için kullandıkları isimlerin övgü; muarızlarının onları nitelemede kullandıkları isimlerin ise yergi içerdiği görülmektedir. Bu konuda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da yer verilen isimlerin tamamının mutlak anlamda ashâbü'l-hadîs oluşumunu ifade etmediğidir. Zira ehlü'l-İsbât, ehlü's-sıfât, ehlü'l-fıkh, el-müşebbihe, el-mücessime gibi birçok ismin ashâbü'l-hadîsin yanı sıra ashâbü'l-hadîs dışındaki farklı ekol ve fertleri ifade etmede de kullanıldığı göz ardı edilmemelidir.¹¹ Bu nedenle söz konusu isimlerin kullandıkları bağlamların yanı sıra bu nitelemelerle kimlerin kastedildiğinin tespiti önem arz etmektedir.

Önceleri ehl-i re'y karşısında hadisi savunan ve onlara bağlı kalmayı gerekli gören bir oluşumu temsil eden ashâbü'l-hadîs, Abbasî hilafetinin ihtişamlı evreleri olan Halife Mehdî (ö. 169/785) ve Hârûn Reşîd (ö. 193/809) dönemlerinde devlet nezdinde hatırı sayılır bir konuma sahip olmuş; halifelerden bizzat destek ve itibar görmüşlerdir.¹² Bu süreçte örgütlenmeye başlayan ashâbü'l-hadîs, Hârûn Reşîd'in vefatından sonra halife olarak Emin'e biat etmişlerdir.¹³ Halife Emin ve Me'mun arasında ortaya çıkan taht kavgasında Emin'e taraf olarak politik bir güç olma eğilimi göstermişlerdir. Netice itibarı ile Emin'in öldürülmesi ve Me'mun'un tahta çıkmasıyla sonuçlanan taht kavgası, Emin'e taraf olan¹⁴ ve halk nezdinde itibar sahibi olan ashâbü'l-hadîs'e okları döndürmüştür. Bu cihetle ashâbü'l-hadîs'in nüfuzunu kırmak ve onları itibarsızlaştırmak gayesiyle Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü ortaya atılmış ve başta ashâbü'l-hadîs olmak üzere Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenler mihne sürecine maruz bırakılmıştır. Me'mun ile beraber

¹¹ Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 76.

¹² Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadîşçiliğin Tarihi Arka Planı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 42-43.

¹³ Harun Reşîd tarafından Emin'in veliaht tayin edilmesi ve sonrasında belli kesimlerce desteklenmesi kanaatimizce onun ebeveynlerinin Arap (Haşimoğullarından) olmasından kaynaklanmaktadır. Geniş bilgi için bk. Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 25;31.

¹⁴ Mutlu Saylık, "Mihne Dönemi Abbâsi Halifelerinin Mezhep Siyaseti", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/33 (2019), 174.

218/833¹⁵ yılında başlatılan¹⁶ mihne, Mütevekkil döneminde halku'l-Kur'an tartışmalarının yasaklanması ile 234/849 yılında sona ermiştir. Halife Mütevekkil, mihneyi sonlandırmakla beraber devletin din politikasında da değişikliğe gitmiş ve başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere mihne mağdurlarına iade-i itibarda bulunmuştur. Bir kültür travması olarak niteleyebileceğimiz mihne süreci, direnç gösteren muhaddislerin hem siyasî hem de kültürel zeminde zaferi ile sonuçlanmıştır.¹⁷ Ancak bu travmanın şoku muhaddisler ile muarızları arasına mesafe koyduğu gibi muhaddislerin kendi aralarında da ayrılığa düşmelerine neden olmuştur.¹⁸ Mihne sürecinin kahramanı Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra ona bağlılık hisseden hadis çevreleri mihne sürecinde gündem olan meseleleri hareket noktası edinerek bunun üzerinde bir kimlik oluşturmaya çalışmışlardır. Bu itibarla mihne sürecinden sonra ashâbü'l-hadis, ehlü'l-hadis ve ehlü's-sünne gibi kavramların dar anlamda Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecindeki duruşunu benimseyen ve onu müdafaa eden kesimi ifade etmede kullanıldığı söylenebilir.¹⁹

Daha önce de belirtildiği gibi Halife Mütevekkil döneminde mihnenin resmen nihayete ermesiyle yeni bir evre başlamıştır. Zira bu süreçten sonra devletin desteğini arkasına alan mihne mağdurları, halkı da yanlarına alarak kendilerine yapılan baskılar gibi olmasa da kendileriyle aynı düşüncede ol-

¹⁵ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

¹⁶ Mihne sürecinin başlangıcı ile ilgili farklı tarihlerin verildiği göze çarpmaktadır. Zira Nahide Bozkurt Mu'tezile'nin Altın Çağı isimli eserinde söz konusu süreci, Me'mun'un hilafetinin 14. yılında Mu'tezileyi resmi mezhep olarak benimsediğini ve h. 212 yılında Kur'an'ın yaratılmış olduğu hakkındaki düşüncesini Abbasi Devleti'nin her yanında kabul edilmesi gereken bir fikir olarak ilan ettiğini belirtmektedir. Buna karşın Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde Hayrettin Yücesoy tarafından kaleme alınan "Mihne" maddesinde ise mihne sürecinin Halife Me'mun'un h. 218 yılında Rum seferine çıkmış olduğu sırada Tarsus'ta bulunurken Bağdat'ta bulunan vekili İshâk b. İbrahim'e yazmış olduğu mektup ile başladığını belirtmektedir. Bilgileri karşılaştırmak için bk. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 115; Yücesoy, "Mihne".

¹⁷ Halku'l-Kur'an meselesi ve Mihne olayı için ayrıca bk. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 115-133; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 39-81.

¹⁸ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 77.

¹⁹ Mehmet Zeki İçcan, "Din ve Dünyayı Anlama ve Anlamlandırma Tarzı Olarak Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey", *Din ve Hayat (TDV- İstanbul İl Müftülüğü) Dergisi* 16/47 (2023), 61.

mayan kişilere karşı mezhep veya meşrep ayrımını dikkate almaksızın sosyal baskı uygulamıştır. Ahmed b. Hanbel'in taraftarı ve yakın dostu Zühlî'nin (ö. 258/871) Buhârî ve Dâvûd b. Ali gibi kimselere dair söylemleri buna örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/922) Ahmed b. Hanbel'i fakih olarak kabul etmediği için gördüğü baskı ve maruz kaldığı linç girişimleri de bu kabildendir.²⁰ Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.²¹ Dolayısıyla özellikle mihnedenden sonra ashâbü'l-hadîs kavramının Ahmed b. Hanbel ve yandaşları için kullanıldığı ve tabiri caiz ise o dönem özelinde bu grubun korku salan bir yapıya dönüştüğü söylenebilir.

Ashâbü'l-hadîs kavramının tarihsel gelişimi ve geçirdiği evrelere yer verdikten sonra erken dönemden itibaren birer ekol ve mezhep haline gelen düşünce akımlarının ashâbü'l-hadîs kavramına yaklaşımları önem arz etmektedir. Bu bağlamda gerek Arap dünyasında gerek Türkiye'de ashâbü'l-hadîs kavramının gelişim sürecinin yanı sıra ashâbü'l-hadîs kavramının kimlere teşmil edildiği konusunu inceleyen çalışmalar olmuştur. Abdulmecid Mahmut Abdulmecid'in el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs; Nahide Bozkurt'un *Mu'tezile'nin Altın Çağı*; M. Hayri Kırbasoğlu'nun *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*; M. Emin Özafşar'ın *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* ve Kadir Gürler'in *Ehl-i Hadîsin Tarihi Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri*; Hasan Küçükosman'ın *Ebû Hanîfe'nin Ehl-i hadîse Yaklaşımı*; Ahmet Ateşyürek'in *Ehl-i Hadîs Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler* gibi birçok çalışmayı zikretmek mümkündür. Ancak zikri geçen çalışmaların yanı sıra ashâbü'l-hadîs veya ehl-i hadîs konusunu müstakil ya da gayr-i müstakil olarak ele alan araştırmalardan Ignaz Goldziher'in *Zâhirîler -Sistem ve Tarihleri-* adlı eseri dışında (Goldziher söz konusu eserinde Zahirîlerin ehl-i hadîs ile ilişkisine kısmî olarak birkaç yerde temas etmiştir.)²² hiçbirinin Zâhirîlerin

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/267-282; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 71.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risâle, 1405), 12/456; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 106; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 64, 65, 67.

²² Bk. Ignaz Goldziher, *Zâhirîler -Sistem ve Tarihleri-*, çev. Cihat Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 3-6.

ashâbü'l-hadîse yaklaşımlarını konu edinmedikleri görülmüştür. Bu nedenle mihne döneminden sonra ancak mihnenin menfi etkilerinin devam ettiği bir zaman diliminde Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından ekol haline getirilen Zâhirî mezhebinin söz konusu kavrama yaklaşımlarının incelenmesinin bu yönüyle önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira nasların zahirinin ifade ettiği anlamı önceleyen bir anlayışa sahip Zâhirîlerin zihin dünyasında ashâbü'l-hadîsin yerinin tespiti önem arz etmektedir.

1. Zâhirî Mezhebinin Ehl-i Hadîs ile İlişkisi

Lügâta “açık, aşikâr, bir şeyin dış görünüşü”²³ gibi manalara gelen zâhir sözcüğü, terim olarak farklı ilim dallarında değişik manalar kazanmıştır.²⁴ Söz konusu sözcüğün istilâhî anlamları dikkate alındığında onun İslâm düşünce geleneğinde farklı üç bağlamda değerlendirildiği görülmektedir. Bunlar: İlimlerin tasnifi, amaç-gaye karşıtı ve bâtinî yaklaşım karşıtıdır.²⁵ Bu cihetle zâhir kavramı incelendiğinde Zâhirîliğin “Kur’an ve sahih hadislerin dinî ve kelmâî hükümlere varmada tek yönlendirici ölçüt olarak kabul etmek, metnin zâhiri-ne sıkı sıkıya yapışmak ve Arap dilinin kaidelerine uymak” olarak anlaşıldığı söylenebilir. Dolayısıyla zâhirîlik de bâtinîlik gibi genelde İslâm’ı, özeldense nasları anlama ve yorumlama tarzlarına dair genel bir isimlendirme olduğu görülmektedir.²⁶

Abbasî hilâfetinin ilk iki asrında yaşanan ilmi, siyasî ve kültürel gelişmeler pek çok ekolü ortaya çıkarmıştır. Bu durum ekollerin kendi özellikle ilmî tartışmalara girmelerine zemin hazırlamıştır.²⁷ Örneğin Abbasîlerin ilk iki asrı ehl-i rey ve ehl-i hadîs; bâtinîlik ve zâhirîlik gibi akımların teşekkülüne

²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/520.

²⁴ Abdülmecid Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadîs: ft'l-karni's-salis el-hicri* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979), 335.

²⁵ Rudolf Strothmann, “Zâhiriyye”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/456-459; H. Yunus Apaydin, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/93-100.

²⁶ Mustafa Öztürk, “Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 324.

²⁷ Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 46.

şahitlik ettiği gibi bunların arasında vuku bulan çekişme ve tartışmalara da sahne olmuştur. Söz konusu asırlar bağlamında yaşananlar dikkate alındığında bâtnîlik karşıtı zâhirîliğin, dinin metinleri anlama ve yorumlamada belli usul ve kaidelere sahip bir mezhep veya fırkaya indirgenemeyeceğinin altını çizmek gerekmektedir.²⁸ Zira İslâm düşünce geleneğinde nasları lafızcı bir şekilde anlama ve yorumlayıcı bir metod olarak benimseyen kesimlerin tümü için zâhiriyye isminin kullanıldığını söylemek mümkün²⁹ olsa da h. III. asırdan itibaren bu tanımlamanın değiştiğinin belirtmek gerekmektedir.³⁰ Zira Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden itibaren gerek ferdi gerek grup düzeyinde kendini gösteren zâhirî düşünce, sistematik olarak h. III. asırda Dâvûd b. Ali tarafından belli usul ve kaidelere sahip müstakil bir ekol haline gelmiştir.³¹

Kurucusu Dâvûd b. Alî'ye nispetle Dâvûdiyye olarak isimlendirilen söz konusu mezhep, nasları anlama ve yorumlamada benimsedikleri ilkelerden hareketle de Zâhiriyye olarak isimlendirilmiştir.³² Yaygınlığı cihetiyle h. IV. asırda Hanefî, Malikî ve Şâfiîlerden sonra dördüncü mezhep olarak Zâhirîlik zikredilmiş olsa da özellikle ehl-i hadîs ve Hanbelî çizgisinin birleşmesinden sonra Zâhirîliğin yerini Hanbelîliğe bıraktığı söylenebilir.³³ H. III. asrın sonlarının itibaren ilmî sahada adından söz ettiren Zâhirî mezhebi söz konusu dönemden başlamak suretiyle doğuda başta Dâvûd ez-Zâhirî (270/884) olmak üzere İbn Ebî Âsım (ö. 287/900),³⁴ Muhammed b. Dâvûd (ö. 297/910),³⁵ İb-

²⁸ Öztürk, "Zâhirî-Literalist", 324.

²⁹ Muammer Bayraktutar, "Nasları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslâm ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/193; Faruk Sancar, "Zâhirî-Selefi Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 385; Ahmed Bükeyr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-meşrik ve'l-magrib*. (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1990), 61.

³⁰ Abdulkерim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1988), 4/99-100.

³¹ Strothmann, "Zâhiriyye", 13/456-459; Apaydin, "Zâhiriyye", 44/93-100.

³² Zâhirî mezhebinin isimlendirmesi için bk. Hüsamettin Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 11-19.

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden : E.J. Brill, 1967), 36-39; 323; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm Rönesansı= The Renaissance of İslam*, Çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 252.

³⁴ İbn Ebî Âsım'ın Zâhirî, mezhebine mensubiyeti için bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed

nü'l-Muğallis (ö. 324/936)³⁶ ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113)³⁷ gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. H. IV. asırdan sonra doğuda yaygınlığını kaybeden Zâhirîlik, İslâm coğrafyasının en batısı olan Endülüste yeniden boy göstermiş ve Endülüs'in ünlü simalarından biri olan İbn Hazm (ö. 456/1064)³⁸ başta olmak üzere Ebû'l-Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095)³⁹ gibi birçok kişi tarafından temsil edilmiştir. Hatta Zâhirîliğin Endülüs'te İbn Hazm ile tanındığı ve ona nispetle de Hazmiyye olarak anıldığını söylemek mümkündür. Zâhirîliğin Endülüs'te Muvahhidler döneminde devletin resmi mezhebi olarak kabul edildiği de kaynaklarda yerini almıştır. Buna karşın gerek doğuda gerek Endülüs'te Zâhirî mezhebinin benimsediği ilkelerin yanı sıra genel kabul gören bazı şer'î delilleri reddetmeleri veya farklı şekilde yorumlamaları nedeniyle diğer ekoller tarafından tenkit edildikleri görülmektedir. Nitekim nasların literal anlamını incelemekle birlikte re'y, ta'lil, te'vil ve kıyasa hiçbir şekilde başvurulmaması gerektiğini söyleyen Zâhirîler, icma ise sahabe dönemiyle sınırlandırmaktadırlar.⁴⁰

b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2/158; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-İ'ber fi habere men ğeber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y), 1/413; Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyî'l-Arabî, 1951), 5/5/106; Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebü Nuaym, *Kitâbu Târîhu İsbahân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/383.

³⁵ Ebü Bekr Muhammed b. Dâvûd'un Zâhirî mezhebine mensubiyeti ile ilgili bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/107-117.

³⁶ İbnü'l-Muğallis'in Zâhirî Mezhebine mensubiyeti için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/385; Ebü İshâk Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'r-Raidî'l-Arabî, 1970), 117.

³⁷ İbnü'l-Kayserânî'nin Zâhirî mezhebine mensubiyeti için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/361-371; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-melayin, 1984), 6/171.

³⁸ İbn Hazm'ın Zâhirî Mezhebine Mensubiyeti için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 18/199.

³⁹ Ebü'l-Fütûh el-Humeydî'nin Zâhirî Mezhebine mensubiyeti ile ilgili bk. Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Mısırî, 1989), 1/181; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 4/282; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/123.

⁴⁰ Zâhirî mezhebinin gelişim süreci, önde gelen şahsiyetleri ve temel ilkeleri gibi konulara dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebü Zehre, *İslâm'da Siyasî, İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*,

Zâhirî mezhebinin kurucusu ve ilk imamı olan Dâvûd b. Ali başta olmak üzere mezhep imamları Zâhirîlikle beraber ehl-i hadîsin de temsilcileri olmuşlardır. Bu nedenle birk çok kişi Zâhirî mezhebini ehl-i hadîsin aşırı versiyonu ve uç noktası olarak telakki etmiştir.⁴¹

Ehl-i hadîs kavramı bir şemsiye olarak düşünülduğünde altında birçok ekolu barındırdığı söylenebilir. Nitekim İslâm mezheplerini tasnif eden ve bu mezheplerin farklılıklarına değinen ulema, teşekkülünde önce Dâvûd ez-Zâhirî'yi; Zâhirî mezhebinin teşekkülünden sonra ise Zâhirî mezhebini ehl-i hadîsin içerisinde değerlendirmiştir.⁴² Ayrıca benimsedikleri ilkeler nedeniyle Zâhirîleri tenkit edenler de ehl-i hadîs ve zâhirîlik arasına bir ayırım gözetilmemiştir. Nitekim Dâvûd b. Alî'yi kıyası kabul etmediği için eleştiren Hanefî fakihlerinden Cessâs (ö. 370/981) ve Şâfiî fakihlerinden Cüveynî (ö. 478/1085) onu "haşeviyyeden cahil bir kimse" olarak tarif etmişlerdir.⁴³

İslâm düşünce geleneğinde ehl-i hadîsten bağımsız bir yaklaşım olarak zâhirî anlayışı ele alanlar da olmuştur. Nitekim bu ciheyle temelde nasları anlama ve yorumlamada üç farklı yaklaşıma yer verilmiştir. Bunlar: ehl-i rey,

çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1976), 637-693; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik* (Kayseri, 1996), 1-30; Mustafa Türkan, *İslâm Hukuk Tarihinde Zahirilik: Davud ez-Zâhirî Örneği* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015), 53-98; Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara, Doktora Tezi, 2007), 1-50; Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 7-99; Ahmet Ateşyürek, "Ehl-i Hadis Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler", *e-Makâlât* 16/1 (2023), 66-87.

⁴¹ H. Yunus Apaydın, "Zâhirî Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 92; H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zahirilik Düşüncesinin Teorisini* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 41.

⁴² Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975), 1/245; Muhammed Sıddîk Hasan Han, *Habietü'l-ekvân fi iftiraki'l-ümem ale'l-mezâhib ve'l-edyân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1889), 88-89; Abdülmecid, *el-İtticahatü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis*, 352.

⁴³ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1985), 2/206; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/22.

ehl-i hadîs ve zâhiriliktir.⁴⁴ Bütün bu söylemlerle birlikte ehl-i hadîs ve Zâhirî mezhebi ilişkisini belirgin hale getiren kanaatimizce Zâhirî âlimlerin ehl-i hadîse dair kendi ifadeleridir.⁴⁵ Nitekim Zâhirî âlimler kendilerini ehl-i hadîsten saydıkları gibi ehl-i hadîse mensup olmaya da ayrı bir değer atfetmişlerdir.⁴⁶ Zikredilenlerden hareketle Zâhirîliği ehl-i hadîsten apayrı bir yaklaşım olarak görmenin hataya neden olacağı gibi ikisini bir anlayış veya birini diğerrinin devamı olarak görmenin de hata olacağının kanaatindeyiz. Zira müttefik oldukları konuların yanı sıra ihtilaf ettikleri mevzuların varlığında bilinmektedir.

2. Zâhirî Âlimlerin Nazarında Ehl-i Hadîsin Fazileti

İslâm dininin Kur'an-ı Kerimden sonra ikinci kaynağı sünnet/hadistir. Bu nedenle İslâm tarihi boyunca sünnetin/hadislerin sonraki nesle eksiksiz ve sağlam bir şekilde aktarılması için büyük çabalar gösterilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mirası olarak görülen hadis metinlerine erken dönemlerden itibaren gerek halk gerek toplumun önde gelen simaları tarafından önem atfedilmiştir. Bu nedenle başta hadis rivayeti ve öğretimi olmak üzere hadis ile ilgili meselelere derinlik kazandıran kimselere de hadislerin önemi oranında değer verilmiştir. Bu kimselerin başında ise ehl-i hadîs gelmektedir. Zira İslâm tarihi boyunca istisnalar olmak birlikte idareciler, âlimler ve halk tarafından hadis ile iştigal eden ehl-i hadîs sürekli olarak onure edilmiş ve onların fazilet sahibi oldukları ifade edilerek değer atfedilmiştir. Ehl-i hadîse değer atfeden

⁴⁴ Şah Veliyyullah Ahmed b Abdirrahîm Fârûki ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmî'l-fikhiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398), 93; Türkan, *İslâm Hukuk Tarihinde Zâhirîlik*, 48.

⁴⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri İbn Hazm, *en-Nüzbetü'l-kâfiye fî usûûi ahkâmî'd-dîn* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991), 37; Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 3/50.

⁴⁶ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *Resailü'l-İbn Hazm el-Endelusî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2007), 2/253; İbn Hazm, *en-Nüzbetü'l-kâfiye fî usûûi ahkâmî'd-dîn*, 37; Ebû Abdullah Muhammed b. Fütüh b. Abdillâh el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn: el-Buhârî ve'l-Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 1/8-9; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî, *el-Hucce 'alâ târiki'l-mahacce* (Beyrut: Dâru 'Alemlî-Kutub, 2008), 2/372; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3/50.

ve onların Hz. Peygamber'in mirasçuları olduğunu dile getiren kesimin başında ise Zâhirî âlimlerin geldiğini söylemek mümkündür.

Zâhirî âlimlerinin eserleri incelendiğinde söz konusu durumun açık bir şekilde dile getirildiği görülmektedir. Örneğin Zâhirî âlimlerden İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde ehl-i bidâtin karşıtı olarak ehl-i haktan söz ederken ehl-i hadîse de yer vermiştir. Ona göre ehl-i hak, başta sahabe olmak üzere sahabe-yi takip eden seçkin tabîler, ashâbü'l-hadîs ve nesiller boyunca günümüze kadar onları takip edenlerdir.⁴⁷ İbn Hazm aynı eserinde yükümlülük bildiren haberlere yer vermekte ve bu haberlerin Kur'an ile birlikte ashâbü'l-hadîse mensup sika kişiler vasıtasıyla Hz. Peygamber'den nakledilenler olduğunu bildirmektedir.⁴⁸ Bu ifadeleriyle İbn Hazm haberin sıhhatini ashâbü'l-hadîse mensup raviler tarafından nakledilmesine bağlamaktadır. Onun ehl-i hadîs ile ilgili övgüleri zikredilenlerle sınırlı değildir. Mesela o, kelamî konulara girmeyi ve dinde cedel yapmayı zemmeden ashâbü'l-hadîsin "*Bilin ki Allah'ın elçisi aranızdadır. Birçok durumda o sizin dediklerinizi yapsaydı işiniz kötüye giderdi, fakat Allah size imanı sevdi ve onu gönlünüze sindirdi; inkârcılığı, yoldan çıkmayı ve emre aykırı davranmayı da size çirkin gösterdi. Allah tarafından bahşedilmiş bir lutuf, bir nimet olarak doğru yolu bulmuş olanlar işte onlardır (bu vasıflara sahip olan sizlersiniz). Allah her şeyi bilmekte, yerli yerince yapmaktadır.*"⁴⁹ şeklindeki ayet-i kerimeye muhatap olduğunu söylemektedir.⁵⁰ Ona göre Allah (c.c) ashâbü'l-hadîsi "*râşidîn*" olarak isimlendirerek onurlandırmıştır.⁵¹ İbn Hazm, *er-Risâletü'l-Bâhire* adlı eserinde ise ehl-i hadîsi alışılmışın dışında fukaha olarak nitelendirmektedir.⁵² O, "*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamam için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.*"⁵³ ayetinden

⁴⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1899), 2/90.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/92.

⁴⁹ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Hucurât 49/7.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/31.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/31.

⁵² Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *er-Risâletü'l-Bâhire fi'r-red 'ale'l-ahvâli'l-fâside*, thk. İbn Temim ez-Zâhirî (Dimeşk: Mecmeu'l-Lugatü'l-Arabiyye, 1409), 5.

⁵³ *Kur'an Yolu Meâli*, en-Nahl 16/44.

hareketle tebyin işinin ancak Hz. Peygamber'in hadisleriyle olabileceğini söylemiştir. İbn Hazm, hadislerin ise sadece fukaha tarafından tam olarak anlaşılabilceğini ifade etmiştir. Ona göre fukaha, ashâbü'l-hadîsten başka kimse değildir. Zira onlar nasih ile mensuhu en iyi bilenlerdir. Onlar Kur'an-ı Kerim ile hadislerin birlikte nasıl anlaşılması gerektiğini veya birinin diğerini nasıl takyit ettiğini en iyi bilenlerdir.⁵⁴ İbn Hazm *el-İhkâm* adlı eserinde ise Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetine davet edildiklerinde "duyduk ve itaat ettik" diyen müminlerin ashâbü'l hadîs olduklarını söylemektedir. Ona göre ayetlerde geçen "mü'minûn", "muflihûn" ve "fâizûn" ifadeleri ashâbü'l-hadîsi ifade etmektedir.⁵⁵ İbn Hazm gibi ashâbü'l-hadîsin faziletine dair söylemlere yer veren diğer bir Zâhirî âlimi ise İbnü'l-Kayserânî'dir (ö. 507/1113).⁵⁶

İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-uluvv ve'n-nuzûl* adlı eserinde ashâbü'l-hadîsin faziletine geniş yer vermiştir. Konuya hadisi ve hadis ile işgal eden kimseleri övmekle başlayan İbnü'l-Kaysarânî, hadis ile işgal edenin toplumun eşrâfı; ondan uzaklaşmanın ise toplumun aptalları (الأغبياء) olduğunu söyler. Ona göre ashâbü'l-hadîs, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ tarafından zikredilmiş ve Hz. Peygamber'in hadislerinde onun duasına mazhar olmuşlardır. İbnü'l-Kayserânî, söylediklerini konuya dair birçok rivayetle desteklemektedir.⁵⁷ Örneğin Yezid b. Harun'un Hammâd b. Zeyd'ten yaptığı şu nakle yer vermektedir: "Ya Ebâ İsmail Allah (c.c) Kur'an-ı Kerim'de hiç ashâbü'l-hadîsten söz etmiş midir? Hammad b. Zeyd: Evet Allah (c.c) onlardan bahsetmiştir: "Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."⁵⁸ ayetini duymadın mı? İşte bu ayet, ilim için rihleler yapan ve öğrendiklerini gelip orada bulunanlara aktaran kimseler (ashâbü'l-hadîs) hakkında

⁵⁴ İbn Hazm, *er-Risâletü'l-bâhire*, 5.

⁵⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hamid (Kahire: Darü'l-Hadîs, 2005), 1/112.

⁵⁶ İbnü'l-Kayserânî'nin Zâhirî mezhebine mensubiyeti ile ilgili bk. *Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 19/361.

⁵⁷ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-uluvv ve'n-nüzûl fî'l-hadîs*, thk. Salahhaddin Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y), 40.

⁵⁸ *Kur'an Yolu Meâli*, et-Tevbe 9/122.

dır.”⁵⁹ Bu ve buna benzer birçok rivayet nakleden İbnü'l-Kayserânî, şöhret bulmuş âlim ve yöneticilerden de yaptığı bazı nakillerle düşüncesini desteklemektedir. Zira Büveytî'den (ö. 231/846) İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) “Ashâbü'l-hadîsten birini gördüğümde Hz. Peygamber'in sahabesinden birini görmüş gibi olurum; çünkü onlar o mertebeler” dediğini nakleder. Aynı şekilde İmam Şâfiî'nin ashâbü'l-hadîsi kastederek “Onlar dinin aslını korudular. Bu nedenle de onlar daha çok fazilet sahibidirler” dediğini aktarmaktadır. İbnü'l-Kayserânî, İmam Şâfiî'nin yanı sıra Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848-49) “Dünyada ashâbü'l-hadîsten daha hayırlı bir topluluk yoktur. İnsanlar dünya peşinde iken onlar dinin ikamesi için uğraşırlar”⁶⁰ sözü ile Hafs b. Ğiyâs'ın ashâbü'l-hadîsin değiştiğine dair bir söyleme karşılık sarf ettiği “Uğraştıkları şeylerle (hadislerle) uğraştıkları müddetçe toplumun en hayırlısı onlardır”⁶¹ ifadesine de yer vermektedir. İbnü'l-Kayserânî, Harun Reşid'in de Yahya b. Eksem ile olan diyalogunda ashâbü'l-hadîsin ismi sürekli olarak Hz. Peygamber'in ismine en yakın olan isimler oldukları için en yüksek mertebelerin de onlara ait olduğunu söylediğini aktarmaktadır.⁶² İbnü'l-Kayserânî, bu tür nakilleri yaptıktan sonra zikredilenlerin tümünün ashâbü'l-hadîsin faziletinin delillerinden olduklarını ifade etmektedir.⁶³ Görüldüğü gibi gerek İbn Hazm gerek İbnü'l-Kayserânî, daha önce de belirtildiği gibi hadis ile olan münasebetlerinden dolayı ashâbü'l-hadîsi fazilet ehlinen saymışlardır. Zâhirî âlimlerin ashâbü'l-hadîsin faziletine dair ileri sürdükleri bütün övücü niteliklere rağmen tasvip edilmeyen vasıflara sahip olanları cerh ettikleri görülmektedir. Bu durum onların söz konusu ekol ve o ekole mensup kişilere kutsiyet etfemediklerinin yanı sıra konuya duggusal yaklaşmadıklarını açık bir şekilde göstermektedir.⁶⁴

3. Ayırt Edici Bir Nitelik Olarak “Ashâbü'l-Hadîs/Ehl-i Hadîs” Kavramının Kullanılması

⁵⁹ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*, 41.

⁶⁰ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*, 47-48.

⁶¹ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*, 47.

⁶² İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*, 45-46.

⁶³ İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü'l-'Ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*, 50.

⁶⁴ Cerh edilen ehl-i hadîs mensupları için bk., Muhammed b. Tahir Makdisî, *Zahîretü'l-huffâz el-muhrec `ale'l-hurûf ve'l-elfâz* (Riyad: Dârü's-Selef, 1996), 2/1156.

İslâmî ilimler geleneğinde söz, fikir ve düşünce sahibinin tespiti için kişi nitelermeleri önem arz etmektedir. Bu nedenle kişiler başta isimleri olmak üzere soy, neseb, kabile, künye, lakab, yaşadıkları veya doğdukları şehir ve mensup oldukları ekol, düşünce ve mezhep gibi birçok nitelik kullanılarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Konu şahıslar üzerinden anlaşılmaya ve tespit edilmeye çalışılan hadis ilmi olduğunda bu mevzu daha da mühim olmaktadır. Dolayısıyla hadis metnini bize ulaştıran râvileri konu edinen cerh ve ta'dil ilminin âlimleri ravi değerlendirmelerinde veya onlarla ilgi biyografik bilgiler zikrettiklerinde öncelikle kişi tespiti yaptıkları görülmektedir. Bunu da zikredildiği gibi râvinin ismini, nesebini, kabilesini, künyesini, lakabını ve benimsediği düşünceyi ve mezhebini zikrederek yapmaktadırlar. Bu cihetle rical âlimlerinin râvi tespit ve teşhisinde ayırt edici bir nitelik olarak râvinin ehl-i hadîsten olmasını da kullandıkları görülmektedir. Râvi tespitinde zikri geçen metodu kullanan bazı rical âlimleri ise Zâhirîlerdir. Diğer hadis münekkittleri gibi Zâhirî âlimleri de birçok yerde şahıslarla ilgili bilgi verdiklerinde o şahsın mensup olduğunu düşünceyi de zikretmekten geri durmamaktadırlar. Örneğin İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesânî* adlı eserinde bir rivayetin isnadını zikrederken herhangi bir ayırt edici vasfına yer verilmeyen Kehl adlı ravininin ehl-i hadîsten olduğunu bildirerek ona bir nitelik kazandırmıştır.⁶⁵ Diğer bir örnek ise İbn Ebî Âsım'ın, eserinde yer verdiği rivayetin isnadında bulunan İbn Ebî Zerd el-Eylî için de "ehl-i hadîstendir, sikadır" dediği görülmektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Kayserânî'nin de Ebû Salih el-Hâşetî adlı bir ravi hakkında değerlendirmede bulunurken ona tanımlayıcı bir vasıf olarak "ehl-i hadîstendir" dediği görülmektedir.⁶⁶

Ebu'l-Futûh el-Humeydî'nin de bu konuda diğer Zâhirîlerle aynı metodu takip ettiği söylenebilir. Zira o da Abdullah b. Muhammed b. Kasım el-Kal'î için "o ashâbü'l-hadîsin büyüklerindendir"⁶⁷; Muhammed b. Futays b. Vâsil el-İlbirî⁶⁸ ve Abdurrahman b. Abdullah b Halid b. Hemadânî⁶⁹ için ise "ehl-i hadîstendir" ifadesini kullanmıştır.⁷⁰

⁶⁵ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 5/623.

⁶⁶ Makdisî, *Zahîretü'l-huffâz*, 1/428.

⁶⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989), 1/92.

⁶⁸ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/29.

4. Zâhirîlerin Ehl-i Hadîs Eleştirisi

Hicrî ikinci asırdan itibaren şekillenmeye başlayan İslâmî ilimler, süreç içerisinde kendi usûl, yöntem ve metotlarını geliştirmiştir. Bunun yanı sıra her bir disiplin içinde farklı ekoller de oluşmuştur. Düşünce biçimlerine uygun farklı isimlerle ortaya çıkan ve bu bağlamda metot geliştiren ekollerin her biri kendi metodunu üstün metot olarak kabul etmiş ve muhaliflerini ise birçok yönden tenkide tabi tutmuşlardır. Disiplinler arası eleştirel tartışmalar tabii olsa da bazen bu tenkitlerin dozunun aşırısına kaçtığını da belirtmek gerekmektedir.⁷¹

Genellikle farklı düşünce sahipleri arasında vuku bulan tartışma ve tenkitler bazen aynı düşünceye sahip kimseler arasında da meydana gelmiştir. Örneğin daha önce de belirtildiği gibi kendilerini ehl-i hadîsin içinde konumlandıran Zâhirî âlimler, daha çok farklı düşünce mensuplarına tenkit yöneltirken fikir ayrılığına düştükleri ehl-i hadîse de bazen eleştiri yöneltmişlerdir. Ancak Zâhirî âlimlerin ehl-i hadîsi tenkit ettiği meselelerin azlığı gibi onları eleştiren Zâhirî âlimlerin azlığı da dikkate değerdir. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerinden sadece İbn Hazm ehl-i hadîsi yalnızca zayıf hadis ile amel ve el-mezid fi müttasili'l-esânid meselesine yaklaşımlarında tenkit etmektedirler.

4.1. Zayıf Hadisle Amel Meselesi

“Kendisinde sahih ve hasen hadislerin sıfatları bulunmayan hadis”⁷² olarak tanımlanan zayıf hadis, birçok yönden tartışılmıştır. Münakaşa mevzuu yapılan meselelerden biri ve belki de üzerinde en çok durulan konu zayıf hadis ile amel meselesidir.⁷³ Zira erken dönemden itibaren zayıf hadisle ahkâm konuları dışında diğer konularda amel edilebilir mi? sahih veya hasen hadisin

⁶⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/98.

⁷⁰ Diğer bir örnek için bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/101.

⁷¹ Seyit Avcı, “Mütakellimîn ve Süfîyyenin Ehl-i Hadîse Yöneltilmiş Tenkitlerin Değeri Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11 (2013), 87.

⁷² Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezurî İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986), 41.

⁷³ Geniş bilgi için bk. Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 188-190.

bulunmadığı konularda zayıf hadis ile amel edilebilir mi? gibi birçok soruya cevap bulmak için hem fukahâ hem de muhaddisler büyük çaba göstermişlerdir.⁷⁴ Bu bağlamda beyan edilen görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Hiçbir konuda zayıf hadisle amel etmek caiz değildir. Zayıf hadis ister başta haram ve helal gibi meseleleri içeren ahkâm konularında olsun ister amellerin fazileti meselesinde olsun hiçbir şekilde onunla amel edilmez. Bu görüşü savunanların başında erken dönemden itibaren Yahya b. Main (ö. 233/847), Ebû Bekr b. el-Arabî (ö. 543/1148) ve Ebû Şame Abdurrahman b. İsmail'i (ö. 665/1267) saymak mümkündür.⁷⁵

b. Ahkâm konuları dışında zayıf hadis ile amel edilebilir. Bu görüşe dair icmanın varlığından söz edilmektedir.⁷⁶ İbnü'l-Salâh'ın (ö. 643/1245) da terğib ve terhib konularında zayıf hadisle amel edilmesinin caiz olduğunu belirtmesini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁷⁷ Ayrıca İbn Hacer'in (ö. 852/1449) de belli şartlara haiz olan ve ahkâm konuları dışında kalan diğer mevzularda zayıf hadis ile amel edilmesinin caiz olduğunu belirtmesi bu kabilindedir.⁷⁸

c. Bazı şartları taşıması koşuluyla ahkam konularında zayıf hadis ile amel edilmesi caizdir. Örneğin, zayıf olmasına rağmen ihtiyata daha yakın olması, amel edile gelmiş olması, başka hadis veya delillerle takviye edilmiş olması veya herhangi bir konuda sahih ve hasen hadis bulunmadığında zayıf hadisin

⁷⁴ Zayıf hadis ile amel konusunda geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, "Zayıf Hadisle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 95-107.

⁷⁵ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1979), 1/299; Ebu'l-Hasenat Muhammed b. Abdilhay Leknevî, *el-Ecviбетü'l-fadıla li'l-aşeretü'l-es'ileti'l-kamile* (Beyrut: Mektebetü'l-Metbuatü'l-İslâmiyye, 2016), 50, 53-56; Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 165.

⁷⁶ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *Şerhu Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrakî* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/311.

⁷⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 103.

⁷⁸ Leknevî, *el-Ecviбетü'l-fadıla li'l-aşeretü'l-es'ileti'l-kamile*, 55.

re'ye tercih edilmesi gibi teoride olmasa da realitede pek çok koşul ile amel edildiği söylenebilir.⁷⁹

İbn Hazm, İbnü'l-Kayserânî, Ebûl-Futûh el-Humeydî ve İbn Dihye el-Kelbî olmak üzere Zâhirî âlimlerinde üçüncü kısma dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbn Hazm ve İbn Dihye mutlak anlamda zayıf hadis ile amel edilmesinin caiz olmadığını söylerken;⁸⁰ İbnü'l-Kayserânî ve Ebû'l-Futûh el-Humeydî ise takviye edilmiş birçok zayıf hadisle istihsad etmişlerdir.⁸¹ Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin ise sahih veya hasen hadisin bulunmadığı bir konuda zayıf hadisin re'ye tercih edilerek onunla amel edilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.⁸²

Zayıf hadis ile amel meselesi sadece ekoller arası tartışılan bir mevzu olmamış aynı zamanda disiplinlerin kendi aralarında da tartışmalara girmelerine neden olmuştur. Bu cihetle birçok âlim kendisi gibi düşünmeyen diğer âlim veya ekolü tenkit etmiştir. Zikredilen konuya örneklik teşkil eden vakıadan biri de Zâhirî âlimi İbn Hazm'ın ahkâm konuları dışında rekâik gibi mevzularda zayıf hadis ile amel etmenin caiz olduğu söylemleri nedeniyle ashâbü'l-hadîsi tenkit etmesidir. Ona göre ashâbü'l-hadîsin hataya düştüğü meselelerden biri de zayıf hadis ile amel konusudur.⁸³ İbn Hazm'ın kullandığı ifade dikkate alındığında ashâbü'l-hadîsin hataya düştüğü konuların ahkâm konuları dışında zühd ve rekaik gibi mevzularda zayıf hadis ile amel edilmesine cevaz vermeleriyle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Hazm, ashâbü'l-hadîse bir tenkidi de kalamî konular ve bu konulardaki düşüncelerini delillendirmek için başvurdukları rivayetlerin sıhhat du-

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, 165-166; Saffet Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (1971), 42; Ramazan Özmen, "Ahmet b. Hanbel ve Zayıf Hadisle Amel Meselesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017), 5-13.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/151; Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Meccüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb*, thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1998), 66.

⁸¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü's-semâ'*, thk. Ebü'l-Vefa el-Merağî (Kahire: Vezaretü'l-Evkâf, 1994), 15-88.

⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/246.

⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/151.

rumları üzerinden yapmaktadır. Nitekim o, ölümden sonra ruhun bedeni terki meselesinde ashâbü'l-hadîsin ruhların bedeninin bulunduğu kabrin başında durduklarını benimsemelerinden dolayı eleştirmiştir. Ona göre ashâbü'l-hadîsin avamı, bu düşüncesini kendisiyle ihticac edilmeyen zayıf bir hadis ile delillendirmiştir. Bu yaklaşımı ve istinbat şeklini hata olarak gören İbn Hazm, ashâbü'l-hadîsi tenkit etmekten geri durmamıştır.⁸⁴

4.2. el-Mezîd fî Muttasili'l-Esânîd Meselesi

“Bir ravinin, muttasıl bir isnada sikanın zikretmediği bir raviyi yanlışlıkla ziyade etmesi” olarak tanımlanan el-mezîd fî muttasili'l-esânîd, muhaddislerin ekseriyetine göre bir zayıflık nedenidir.⁸⁵ Ravinin vehme düşmesinden kaynaklandığı söylenen bu durum, genellikle bütün tariklerinin karşılaştırılması neticesinde tespit edilebilmektedir. Örneğin “Hennâd > İbn Mubarek > Abdurrahman b. Yezid > Büsr b. Ubeydullah > Ebû İdris el-Havlânî > Vâsile b. el-Eska > Ebû Mersed el-Ganevî”⁸⁶ tarikiyle nakledilen bir hadisin “Ali b. Hucr > Ebû Ammar > Ebu'l-Velid Müslim > Abdurrahman b. Yezid > Büsr b. Ubeydullah > Vâsile b. el-Eska > Ebû Mersed el-Ganevî”⁸⁷ şeklindeki diğer bir tarihi ile karşılaştırıldığında durumun tespiti mümkün olabilmektedir. Nitekim hadisin ravilerinden biri olan Büsr b. Ubeydullah, hadisi bazen Ebû İdris el-Havlânî kanalıyla Vâsile b. el-Eskâ'dan bazen de hadisi doğrudan Vâsile b. el-Eska'dan nakletmektedir. Muhaddislerin çoğuna göre isnatta bulunan ravilerden biri veya Büsr b. Ubeydullah'ın kendisi vehme düşmüş ve bu şekilde farklı tarikler kullanmıştır.⁸⁸

Ravileri sika olan bu ve buna benzer birçok örnek bazı muhaddislerin dikkatini çekmiş ki gerçekte isnatta ziyade olmadığı ihtimaline yöneldikleri görülmektedir. Onlar bu ihtimalden hareketle Büsr b. Ubeydullah'ın söz konusu hadisi Ebû İdris el-Havlânî vasıtasıyla Vâsile b. el-Eska'dan aldığını söylemektedirler. Daha sonra Büsr b. Ubeydullah, Vâsile b. el-Eska ile mülaki

⁸⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/57.

⁸⁵ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 286-288; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/88; Mahmud Tahhân, *Teyşiru Mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1415), 106.

⁸⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1395), “Cenâiz”, 57 (No: 1050).

⁸⁷ Tirmizî, *es-Sünen*, “Cenâiz”, 57 (No: 1051).

⁸⁸ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 286-287; es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/203.

olmuş ve mevzu bahis hadisi doğrudan ondan alarak naklettiğini ifade etmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁹ Dolayısıyla bu tür rivayetler hakkında değerlendirme yapmanın içtihadı dayandığını ve nihayetinde objektiflikten uzak olduğunu söylemişlerdir.⁹⁰

Konumuz itibari ile bakıldığında tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhirî âlimlerden İbn Hazm da isnadı sika ravilerden müteşekkil olduğu sürece söz konusu durumun hadis için zayıflatıcı bir etken olmadığını savunmuştur. Ancak bu tespit sadece İbn Hazm özelinde olması diğer Zâhirî âlimlerin öyle düşünmedikleri anlamı taşımamaktadır. İbn Hazm, *el-Muhallâ* adlı eserinde birçok rivayet değerlendirmesinde bu konuya da değinmektedir. Örneğin “Hz. Peygamber iki kabrin yanından geçti ve söyle dedi: Bunlar azab görüyorlar. Ama azab görmeleri büyük bir şey için değildir; biri, beolinden istibrâ etmezdi (yâni sakınmaz), diğeri de koğuculuk ederdî.”⁹¹ şeklindeki hadisi ele alan İbn Hazm, hadisin tarikleri üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim söz konusu hadis bir defasında “Abdurrahman b. Abdullah b. Halid > İbrahim b. Ahmed el-Belhî > Firebrî > Buhârî > İbn Sellâm > Ubeyde b. Hamîd Ebû Abdurrahman > Mansur > Mücahid > İbn Abbas tariki ile başka bir defa da “Muhammed b. el-Müsennâ > Ebû Muaviye ed-Derîr (Muhammed b. Hâzım) > Â’miş > Mücahid > Tavus > İbn Abbas tariki ile nakledilmiştir.⁹² Sened zinciri üzerinde de görüldüğü gibi aynı hadisin ilk üç ravisi aynı olmakla beraber üçüncü tabakadaki ravi olan Mücahid, hadisi bir defasında doğrudan İbn Abbas’tan nakletmiş; başka bir defasında ise Tavus vasıtasıyla İbn Abbas’tan nakilde bulunmuştur. Muhaddislerin çoğuna göre ravilerin vehminden kaynaklanan bu durum hadisin muallel olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Bu nedenle de hadisin zayıf olduğuna hükmetmektedirler.

Bu konuda muhaddislerden farklı düşünen İbn Hazm, sika olmaları sebebiyle söz konusu hadisin ravilerinden olan Mücahid’in hadisi önceden Ta-

⁸⁹ İbnu’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 288.

⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitteden Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 256-257.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî (Beyrut: Mektebetu’l-İslâmî, 1405), “Vudû’”, 55 (No: 215).

⁹² Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü’t-Türâs, 2005), 1/152.

vus > İbn Abbas tarikiyle aldığı; ancak daha sonra Mücahid'in İbn Abbas ile mulakî olduğu ve hadisi doğrudan ondan aldığı ihtimali üzerinde durmaktadır. Hatta bu durumun İbn Hazm için ihtimalden fazla olduğunu söylemek hata olmayacaktır. Onun nazarında, bu durum söz konusu hadisi zayıflatmanın aksine daha da kuvvetlendirmektedir. İbn Hazm, gerekli değerlendirmeleri yaptıktan sonra bu konudaki muhaliflerini de tenkit etmektedir. Ona göre sika bir ravinin hadisi bir defasında hocasından bir defasında ise mülaki olduğu hocasının hocasından almasını illet nedeni olarak görenler ancak cahil kimselerdir. İbn Hazm, mevzu bahis nedenlerden ötürü hadisin sıhhatinin zedelendiğini belirten ashâbü'l-hadîsi de tenkit etmektedir. Ona göre bu konuda açık bir şekilde hataya düşen ashâbü'l-hadîsi taklit edenlerin durumu ise daha kötüdür.⁹³

Sonuç

Hz. Peygamber'in hadislerini sonraki nesle eksiksiz bir şekilde nakletmeyi görev edinen ve bu bağlamda hadislerin içerdiği gaye ve amacı dikkate almaksızın sadece hadis metnini nakleden kesimi ifade etmek için birçok kavramın yanı sıra ehl-i hadîs ve ashâbü'l-hadîs kavramları da kullanılmıştır. Ashâbü'l-hadîs kavramı tarihi süreç içerisinde birçok dönüşüm yaşamıştır. Buna bağlı olarak da evreler arasında farklı temsiliyetleri olmuştur. Nitekim hicrî ikinci asırda ehl-i re'y karşıtı olarak re'yin dinî hükümlerin istinbatında kullanılmamasını veya kullanım alanlarını sınırlandırılmasını öngören kesim için sarf edilmiştir. Hicrî ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında ise söz konusu kavram dönüşüm geçirmiştir. Bu dönemde söz konusu kavram İshâk b. Rahuye ve Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra Zâhirîleri de içine alan bir manada kullanılmaya başlanıldığı görülmektedir. Ashâbü'l-hadîs kavramı, hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren mihne hadisesi ile kırılma yaşamış olsa da mihnenin sona ermesi ile tekrar bir dönüşüm geçirmiştir. Geçirdiği bu dönüşümde anlamsal olarak daha da daralma yaşamış ve genellikle temsiliyeti Ahmed b. Hanbel ve onun yakın çevresi için hasredilmiştir. Zira bu süreçten sonra Ahmed b. Hanbel ve ona yakın olan kimselerin mihneden sonraki tavrından etkilenenler ashâbü'l-hadîs adı altında güç kullanmaya başlamışlardır.

⁹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/154.

Bu bağlamda birçok kişi hem fiziki hem de algısal olarak linçe maruz kalmıştır.

İslâm düşünce geleneği boyunca ashâbü'l-hadîs var olmuştur. Bu durum onların ilimlerin gelişimine katkılarını kaçınılmaz kılmıştır. Bu cihetle hadisten tefsire- fıkhıtan kelama birçok ilimde boy göstermişlerdir. Özellikle ashâbü'l-hadîs'in hadis ile olan yakın münasebetleri nedeniyle İslâm âleminde kendilerine ayrı bir değer de atfedilmiştir.

Başta kendilerini ashâbü'l-hadîsin bir parçası olarak görenler olmak üzere birçok kişi ve ekol tarafından ashâbü'l-hadîs, methedilmiştir. Ashâbü'l-hadîsten olmak ise şeref olarak addedilmiştir. Ashâbü'l-hadîsi öven ve onlardan olmayı övünç sebebi kabul eden ekollerden biri de Zâhirîliktir. Zâhirî âlimler kendilerini ashâbü'l-hadîsin içinde değerlendirdikleri gibi İslâm mezheplerini araştırma konusu yapan birçok âlim de mezhepleri tasnif ederken Zâhirî mezhebine ashâbü'l-hadîs içinde yer vermiştir. Zâhirî âlimlerin, ashâbü'l-hadîs algısını tetkik etmek ve bu kavrama yaklaşımlarında objektifliklerini ne denli muhafaza ettiklerini tespit etmek için eserlerine başvurulmuştur. Bu bağlamda Zâhirî âlimlerin farklı eserlerinde birden fazla yerde ashâbü'l-hadîsin Allah'ın övgülerine mazhar olduklarına, hakikat ehli ve fazilet sahibi olduklarına atıfta bulunulmuştur. Ayrıca ashâbü'l-hadîse mensup olmanın da şeref olduğunun altını çizmişlerdir.

Zâhirî âlimler, ashâbü'l-hadîs ve ehl-i hadîs gibi tabirleri övücü bir niteliğin yanı sıra rical türü eserlerde kişinin isim, nesep, künye ve lakab nitelemeleri gibi ravileri "ashâbü'l-hadîstendir, ehl-i hadîstendir, ehl-i sünnettendir" gibi vasıflarla tayin ettikleri de görülmektedir.

Zâhirî âlimlerin ashâbü'l-hadîse dair zikredilen müspet yaklaşımlara karşın ashâbü'l-hadîsin düşüncelerini veya iddialarını koşulsuz kabul ettikleri söylenemez. Aksine kendileriyle aynı düşünceyi paylaşmadıkları durumlarda onları tenkit etmekten geri durmamaktadırlar. Nitekim Zâhirî âlimler, ashâbü'l-hadîsin rekâik konularında zayıf hadis ile amel edilebileceğini benimsemelerinden dolayı hataya düştüklerini söylemektedir. Aynı şekilde kendi düşüncelerini desteklemek için zayıf hadislere başvurmaları da bazı Zâhirî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Onların ashâbü'l-hadîsi tenkit ettikleri diğer bir mevzu ise bir ravinin hadisi bir defasında hocasından başka bir defa-

sında ise hocasının hocasında almasını zayıf hadis göstergesi olarak telakki etmeleri olmuştur. Zâhirî âlimler, bu yaklaşımlarından ötürü ashâbü'l-hadîs ve bu konuda ashâbü'l-hadîse tabi olanları cahil olmakla tenkit etmişlerdir. Dolayısıyla Zâhirî âlimlerin nazarında ashâbü'l-hadîsin yeri ayrı olsa da yeri geldiğinde objektif bir şekilde onları tenkit ettikleri görülmüştür.

Kaynakça

- Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadîs: fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhirî Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 87-98. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ehl-i Hadîs Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler". *e-Makâlât* 16/1 (2023), 66-89.
- Avcı, Seyit. "Mütakellimîn ve Sûfiyyenin Ehl-i Hadîse Yönelttiği Tenkitlerin Değeri Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11 (2013), 87-111.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.
- Bayraktutar, Muammer. "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler". *İslâm ve Yorum*. 1/191-119. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1985.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Riyad: Daru'l-Müğni, 1421.
- Demirci, Ahmet. *İbn Hazm ve Zâhirîlik*. Kayseri, 1996.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûkî. *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fikhiyye*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1398.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî. *Kitâbu Târhu İsbahân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İslâm'da Siyasî, İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener-Hasan Karakaya-Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1976.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler -Sistem ve Tarihleri-*. çev. Cihat Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gürler, Kadir. "Ehl-i Hadîsin Tarihi Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri". *Ehl-i Sünnet*. 33-60. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah. *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah. *el-Cem' beyne's-Sahihayn: el-Buhârî ve'l-Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İntikâ fi fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud. *Kitabü's-Sıla fî tarihi e'immeti'l-Endelüs*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 1989.
- İbn Dihye, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- İbn Ebî Âsım, Ebu Bekr Ahmed b. Amr. *el-Ahâd ve'l-Mesanî*. Riyad: Daru'r-Râye, 1991.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1899.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid. 8 Cilt. Kahire: Darü'l-hadîs, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *en-Nübzetu'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *er-Risâletü'l-bâhire fî'r-red 'ale'l-ahvâli'l-fâside*. thk. İbn Temim ez-Zâhirî. Dimeşk: Mecmeu'l-Lugatü'l-Arabiyye, 1409.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü't-Türâs, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî. *Resâilü'l-İbn Hazm el-Endelusî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Dımaşk: Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1951.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *el-Hucce 'alâ târiki'l-mahacce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru 'Alemi'l-Kutub, 2008.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Mes'ebetü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadîs*. thk. Salahhaddin Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Kitâbü's-semâ'*. thk. Ebü'l-Vefa el-Merağî. Kahire: Vezaretü'l-Evkâf, 1994.
- İçcan, Mehmet Zeki. "Din ve Dünyayı Anlama ve Anlamlandırma Tarzı Olarak Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey". *Din ve Hayat (TDV- İstanbul İl Müftülüğü) Dergisi* 16/47 (2023), 60-63.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Kâsimî, Cemâleddin. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'r-Risâle en-Nâşirûn, 2012.
- Kaya, Hüsamettin. *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdilhay. *el-Ecvibetü'l-fadıla li'l-aşeretü'l-es'ileti'l-Kamile*. Beyrut: Mektebetü'l-Metbuatü'l-İslâmiyye, 8. Basım, 2016.
- Mahmûd, Ahmed Bükeyr. *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-meşrik ve'l-magrib*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1990.

- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden : E.J. Brill, 1967.
- Makdisî, Muhammed b. Tahir. *Zahîretü'l-huffâz el-muhrec `ale'l-hurûf ve'l-elfâz*. Riyad: Dârü's-Selef, 1996.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm Rönesans*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan, 2000.
- Oğuzhan Tan. *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*. Ankara, Doktora Tezi, 2007.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Özmen, Ramazan. "Ahmet b. Hanbel ve Zayıf Hadisle Amel Meselesi". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017), 1-15.
- Öztürk, Mustafa. "Zâhirî-Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesindeki ve Çağdaş Selefilikteki İzdüşümleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 295-332. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Polat, Salahattin. "Zayıf Hadisle Amel". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-109.
- Sancaklı, Saffet. "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi". *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (1971), 39-60.
- Sancar, Faruk. "Zâhirî-Selefi Yayılmacılığı Önleme Noktasında Ortaya Atılan Önerilerin Geçerliliği". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. 379-396. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Saylık, Mutlu. "Mihne Dönemi Abbâsî Halifelerinin Mezhep Siyaseti". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/33 (2019), 169-196.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *Şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrakî*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed'. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1. Basım, 1988.

- Sıddîk Hasan Han, Muhammed. *Habietü'l-ekvân fi iftiraki'l-ümem ale'l-mezâhîb ve'l-edyân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1889.
- Strothmann, Rudolf. "Zâhiriyye". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/456-459. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1979.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütübü-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- Şirâzî, Ebü İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'r-Raidî'l-Arabî, 1970.
- Tahhân, Mahmud. *Teysiru Mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1415.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *es-Sünen*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1395.
- Türkan, Mustafa. *İslâm Hukuk Tarihinde Zâhirîlik: Davud ez-Zâhirî Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İ'ber fi habere men ğeber*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekerriyya Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1495-1511

Arapçada Çok Anlamlılık ve 'Acûz Kasidesi The Polysemy in Arabic and The Qasida of 'Ujûz

ÖMER YILDIZ

Dr, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagati ABD,

Dr, Batman University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
omer.yildiz@batman.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0005-6827

DOI: 10.47424/tasavvur.1363823

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yıldız, Ömer. "Arapçada Çok Anlamlılık ve 'Acûz Kasidesi". *Tasavvur*
- *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023): 1495-1511.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1363823>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İnsanlar arasında var olan iletişimin etkili ve canlı kalabilmesi, anlatım gücünün kalıcı olması için bir dilin sahip olduğu sözcüklerin niceliği kadar sözcüklerin sahip oldukları nitelikler de önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Arapça, diğer gelişmiş diller gibi birçok dil özelliklerine sahiptir. İ' râb, iştikâk, naht, terâdüf, tebâyun, ta' rîb, tedâd, ibdâl, hazf, iştirâk vb. dil özellikleri Arapçada yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Bilindiği üzere çok anlamlılık Arap dilinin derleme döneminden itibaren dikkate alınmış önemli konulardan biridir. Arap dilcileri arasında çok anlamlı sözcüklerin varlığını reddeden dil bilimciler olmasına rağmen büyük çoğunluk çok anlamlılık meselesini kabul etmiştir. Çok anlamlı kelimeler arasında birkaç farklı manaya delalet eden sözcükler olduğu gibi birçok farklı anlam ifade eden sözcükler de bulunmaktadır. Bu bakımdan çok anlamalı kelimeler grubunda birden fazla anlama delalet eden kelimeler şairlerin dikkatini çekmiştir. Şairler hem lügat ilmine olan hakimiyetlerini ortaya koymak hem de şiir sanatındaki yetkinliklerini ispat etmek amacıyla bu tür sözcükleri kullanarak uzunca kasideler yazmışlardır. Hatta aynı sözcüğü kullanarak tema açısından farklı kasideler yazan şairler birbirlerine nazireler yapmışlardır. Bu şairlerden biri 1168-1223 yılları arasında yaşamış olan Kurtuba'lı İbn Münâsıf'tır. Daha çok fakih olarak bilinen şair, müşterek kelime sayılan "acûz" sözcüğünü kullanarak meşhur kasidesini yazmıştır. Her bir beyti acûz sözcüğü ile bitiren şair söz konusu kasidede acûz sözcüğünün ifade ettiği farklı anlamları bir araya getirmiştir.

Bu çalışmada kısaca Arap dilinin önemli bir özelliği sayılan çok anlamlılık konusu ele alınacaktır. Ayrıca 'Acûz kasidesi tercüme edilip tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Şiir, İbn Münâsıf, 'Acûz Kasidesi

Abstract

For the communication between people to remain effective and lively and for the expressive power to be permanent, the qualities of the words are as important as the quantity of words in a language. From this perspective, Arabic has many linguistic features like other developed languages. Parsing, derivations, blending, synonymy, contrast, arabization, antithetical polysemy,

commutation, ellipsis, polysemy, etc. Language features are intensely found in Arabic. As it is known, polysemy is one of the important issues of the Arabic language that has been taken into consideration since the compilation period. Although there are scholars among Arabic linguists who deny the existence of polysemous words, the vast majority have accepted the issue of polysemy. Among polysemous words, some words indicate several different meanings, as well as words that express many different meanings. In this respect, words that indicate a lot of meanings in the group of polysemous words have attracted the attention of poets. Poets wrote long odes using such words to demonstrate their mastery of the science of the dictionary and to prove their competence in the art of poetry. There are even poets who write different odes in terms of theme, using the same word. One of these poets is Ibn al-Munāşif from Cordoba, who lived between 1168 and 1223. The poet, better known as the jurist, wrote his famous ode using the common word "acuz". By ending each couplet with the word 'ujüz, the poet brought together the different meanings of the word 'ujüz in the ode in question. In this study, the issue of polysemy, which is considered an important feature of the Arabic language, will be briefly discussed. In addition, the Qasida of 'Ujüz will be translated and analyzed.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Poetry, Ibn al-Munāşif, Qasida of 'Ujüz

Giriş

Türkçede çok anlamlılık olarak ifade edilen müşterek kavramı sözcük itibariyle "ortak olunan mal, yol, pay, durum"¹ anlamına gelmektedir. Terim olarak müşterek kavramı birbirine yakın olmakla beraber farklı disiplinlerde birden fazla karşılık bulmuştur. Usûl eserlerinde genellikle müşterek kavramı "hakikati birbirinden farklı iki veya daha fazla anlam için vaz' edilmiş sözcük şeklinde tanımlanmıştır.² *Mişkâtü'l-envâr fî Usûli'l-menâr* adlı eserde müşterek

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000), 6/684; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 10/448; İbrahim Mustafa vd, *el-Mu'cemu'l-vasît*, (b.y.: Dârü'd-da've, ts.), 1/480.

² Nizâmüddin Ahmed b. Muhammed eş-Şâşî, *Usûlu's-Şâşî*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 28.

kavramı için ما تعدد معناه ووضع "manası ve vaz'ı çok sayıda olan sözcüktür" denilmiştir.³ Dil ve belâgat eserlerinde de müşterek terimi zikrettiğimiz tanımlara yakın anlamda tarif edilmiştir. Bu eserlerde genel itibariyle müşterek kavramı:⁴ "iki veya daha fazla anlamı ifade eden sözcük",⁵ "birçok vaz' ile birçok anlama delalet eden sözcük"⁶ ve "birçok vaz' ile iki veya daha fazla anlamı ifade eden kelime"⁷ olarak nitelendirilmektedir. Verdiğimiz lügat anlamlar dikkate alınarak şu şeklide bir tanım verilebilir. Müşterek: Birden fazla hakikî mananın bir sözcükte eşit bir şekilde ortak olmasıdır. Bu yönüyle müşterek iki veya daha fazla kelimenin aynı anlamı ifade etmesinden ibaret olan muterâdif kavramının karşıtı olmaktadır.⁸

Arap dilinde müşterek kelimeler yapıları itibariyle birçok kısma ayrılmaktadır. Kök itibariyle tek bir köke sahip müşterek kelimeler ve birden fazla köke sahip müşterek kelimeler bulunmaktadır. Anlam itibariyle ise; farklı manaları ifade eden müşterek kelimeler ve sadece zıt anlamlara delâlet eden müşterek kelimeler olarak taksim edilmektedir.⁹ Bu çalışmada yalnızca farklı anlamları ifade eden müşterek sözcükler üzerinde durulacaktır.

1. Müşterek Kelimelerin Varlığı Hakkında Alimlerin Görüşleri

Arap dilinde bir sözcüğün farklı anlamlar ifade etme meselesi dilbilimciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı alimler böyle bir dil özelliğinin olmadığını her bir kelimenin sadece bir anlama karşılık olabilecek şekilde ko-

³ Zeynüddin b. İbrahim Ebî'n-Necm el-Hanefî, *Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 134.

⁴ Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Müzhîr fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, thk. Fuad Ali Mansûr, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 1/292.

⁵ Zekerîyyâ b. Muhammed el-Ensârî, *el-Hudûdu'l-enîka*, thk. Mâzin el-Mubârek, (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsır, 1411 h.), 80.

⁶ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ muhimmi't-te'ârif*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsır, 1410 h.), 657.

⁷ Muhammed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.), 590.

⁸ Ahmed b. Mustafa ed-Dımaşkî, *Mu'cemu esmâ'i'l-eşyâ'*, (Kahire: Dârü'l-fadîle, ts.), 11.

⁹ Abdulmuttalip Arpa, *Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd -Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezâhürleri-*, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1-2, (Haziran 2010): 29-54.

nulduğunu ifade etmişlerdir. Müşterek kabilden sunulan sözcüklerin ifade ettiği diğer anlamları, tevil ederek sözcüğü müşterek kavramından çıkarmışlardır. İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) bu görüşün öncüsü sayılmaktadır.¹⁰

Karşıt görüşteki alimler ise müşterek sözcüklerin Arap dilinde sıklıkla bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca eserlerinde bu iddialarını teyit edecek birçok örnek kelime zikretmişlerdir. Arap dilinin öncülerinden sayılan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Sibeveyhi (ö. 180/796), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Müberred (ö. 286/900), İbn Fâris (ö. 395/1004), Se'âlibî (ö. 429/1038), es-Süyûtî (ö. 911/1505) müşterek kavramın varlığını kabul etmişlerdir.¹¹ Görüşlerini, sözcüklerin -belirli harflerden oluşmasından dolayı- sınırlı; anlamların ise sınırsız bir kemiyete sahip olduğu düşüncesiyle izah etmişlerdir. Dolayısıyla sınırsız anlamlara ulaşabilmek için sözcüklerin birden fazla anlama sahip olduğu fikrini savunmuşlardır.¹²

1.1. Müşterek Kelimelerin Oluşum Nedenleri

Müşterek sözcüklerin varlığını kabul eden alimler bu oluşum için birçok nedenden bahsetmişlerdir. Bu nedenlerin en önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Kadim Arap lehçelerinde¹³ var olan kullanımlar müşterek lafızların en belirgin oluşum nedeni sayılmaktadır. Bir kabilenin belirli bir anlamı karşılamak için kullandığı sözcüğü başka bir kabile farklı bir manaya delalet için kullanmıştır. Mu'cem türü eserler telif edilince yazarlar bu farklı anlamları kabilelere nisbet etmeden müşterek kelimenin anlamları olarak kaydetmiş-

¹⁰ Ali Abdu'l-Vâhid Vâfi, *Fıkhü'l-luga*, (Kahire: Nahdatu Mısır, 2004), 145.

¹¹ Vâfi, *Fıkhü'l-luga*, 145.

¹² Bâbiker el-Hıdır Ya'kûb Tebîdî, *el-Müştereku'l-lafzî 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhu fî ihtilâfî'l-fukahâ*, (İskenderiyye: Kulliyetu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-benât, 6/35), 465-502.

¹³ Arap lehçelerinden kasıt Yemen, Kays, Temîm, Kureyş vb. lehçelerdir. Örneğin "ünseyân" sözcüğü genel Arap kabilelerinde "testisler" anlamında kullanılmaktadır. Fakat Yemenlilere göre bu sözcük "kulaklar" anlamında kullanılmaktadır. Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hasen, *el-Münecced fi'l-luğa*, thk. Ahmed Muhtâr 'Umer-Dâhî Abdullbâkî, Kahire: 'Alemlu'l-kutub, 1988, 53.

tir.¹⁴

Kelimelerde ortaya çıkan hazf, ziyâde, ibdâl vb. ses değişimi de bu nedenlerden biridir. Dolayısıyla hem sözcük hem de anlam itibarıyla birbirinden farklı olan iki kelimedenden birinde meydana gelen ses değişimi neticesinde iki kelime bir olup iki anlama delalet etmiştir.¹⁵

Bazı sözcüklerin aslî anlamlarının dışında mecâz anlamda kullanılması da bu nedenlerdendir. Bir sözcüğün kazanmış olduğu mecâz anlam çok kullanımdan dolayı zamanla hakikî anlama dönüşmüştür. Belâgat ilminde "tevrîye" sanatı olarak bilinen bu değişim sebebiyle sözcüğün, kazanmış olduğu tüm bu mecâz anlamlara hakikî anlam olarak delalet ettiği düşünülmüştür.¹⁶

Bütün bunların yanında Arap diliyle inmiş olan mu'ciz kelimeler Kur'an'ın da "çok anlamlılık" konusunda önemli bir katkısının olduğu söylenebilir.¹⁷

1.2. Arap Edebiyatında Çok Anlamlılık

Müşterek sözcükler Arap belâgatinde olduğu gibi Arap edebiyatında da önemli bir yere sahiptir. Belâgat ilminde özellikle cinâs-ı tâm sanatında sıklıkla kullanılan müşterek sözcükler, Arap edebiyatında da şairlerin lügat ilmine dair birikimlerini ve şiir sanatına olan hakimiyetlerini ortaya koyma çabalarından dolayı genellikle kullanılmıştır. Bu bağlamda İbn Münâsîf'in 'Acûz kasidesinin haricinde müşterek sözcükler kullanılarak birçok kaside kaleme alınmıştır. el-Hatîb Ebü'l-Fadl Yahya b. Sülâme el-Haskîfî (1067/1156), müşterek bir sözcük olan "el-hilâl" kelimesiyle on beyitlik bir kaside yazmıştır.¹⁸ Daha sonra Şerefüddîn b. bint Ebî Said el-Kâhirî (ö.?) "el-hilâl" sözcüğünün eksik bırakılan anlamlarını ekleyerek söz konusu kasideye on yedi beyit daha ilave etmiştir.¹⁹ eş-Şeyh Bahâüddin Ebû Hâmid Ahmed es-Sübki (ö. 773/1372), kardeşinin bir medresede müderrisliğe getirilmesini kutlamak adına "el-'ayn" sözcüğünü kullanarak kırk beyitlik bir kaside yazmıştır. Yûsuf b.

¹⁴ Emîl Bedî' Ya'kûb, *Fıkhü'l-lugati'l-Arabiyye ve hasâisuhâ*, (Beirut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1982), 180.

¹⁵ Ya'kûb, *Fıkhü'l-lugati'l-Arabiyye ve hasâisuhâ*, 180.

¹⁶ Ya'kûb, *Fıkhü'l-lugati'l-Arabiyye ve hasâisuhâ*, 180.

¹⁷ Kur'an ayetlerindeki çok anlamlı sözcükler ve bunların doğru anlaşılıp, maksadına uygun çevirilerinin yapılmasının gerekliliği hususunda bk. Şükrü Aydın, *Kur'an'ı Anlamak -Türkçe Çeviriler bağlamında-* (Ankara: BİLAY Yayınları, 2022), 206-215.

¹⁸ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/ 168-169.

¹⁹ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/ 169-171.

İmrân el-Halebî (ö. 1663) 'acûz sözcüğünün müşterek anlamlarıyla bir kadıyı öven fakat kaside temasına bağlı kaldığı için tekellûf içeren bir methiye telif etmiştir.²⁰

2. İbnü'l-Münâsîf'ın Hayatı (1168-1223) ve Eserleri

İbn Münâsîf olarak bilinen şairin tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ b. Muhammed b. İsağ el-Ezdî'dir. Birçok alanda yetkin olan İbn Münâsîf daha çok fakîh olarak tanınmaktadır. 1168 yılında Mehdiye'de dünyaya gelmiştir. Babası aslen Kurtuba'lıdır. Murabit devletinin çöküşünden sonra meydana gelen fitnelerden dolayı babası Kurtuba'dan göçmüştür. Başta babası ve dedesi olmak üzere Tunus kadısı Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. İsmâil el-Mahzûmî el-Murâdî (ö.?), Ebû Abdillâh Muhammed el-Kahtânî (ö.1199) ve Tilimsan'da Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman et-Tucîbî (1145/1213) gibi alimlerin ders halkalarında bulunmuştur. Valencia ve Mersiya'da kadılık görevini üstlenmiştir. Sert ve asabi kişiliğinden dolayı kadılık görevini terk edip Kurtuba'ya yerleşmiştir. Daha sonra Kurtuba'dan ayrılıp Merakeş'e yerleşip orada vefat etmiştir.²¹

İbnu'l-Münâsîf'ın çalışmamızda incelediğimiz "Acûz kasidesi" adlı eserinin yanında *Tenbîhü'l-hükkâm fi'l-ahkâm, el-Müzehheb fi'l-hulâ ve's-şiyâh, ed-Dürretü's-seniyye fi'l-furû' ve'l-edilleti's-şer'iyye, el-İncâd fi ebvâbi'l-cihâd,*²² *Fas-lü's-selem, Ebvâbü'n-nazmi'l-cümelî'l-mu'akkibe li-Kitâbi'l-Müzhebe, Makâle fi'l-îmâni'l-lâzime* adlı eserleri de bulunmaktadır.²³

2.1. 'Acûz Kasidesi ve Tercümesi

أَلَا تُبُّ مِنْ مُعَاظَاتِ الْعَجُوزِ وَنَهْنَهَ عَنْ مُوَاطَاتِ الْعَجُوزِ

²⁰ Muhammed b. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, (b.y.: Dârü'l-hidâye, ts.), 15/205.

²¹ Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-muellifîn et-Tunisiyyîn*, (Beyrut: Dârü'l-Arabî el-İslâmî, 1994), 389; Muhammed b. İsâ İbn Münâsîf, *Kitâbü'l-incâd fi ebvâbi'l-cihâd*, thk. Kâsım Aziz el-Vazzânî, (Beyrut: Darü'l-garbi'l-İslâmî 2003), s.21-25; İsmail Ceran, "İbnü'l-Münâsîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 153-154.

²² Mahfûz, *Terâcimu'l-muellifîn et-Tunisiyyîn*, 390.

²³ Ceran, "İbnü'l-Münâsîf", 21/ 153-154.

"Dikkat et! İçki sunmaktan tövbe et. Yaşlı kadınla fikir birliğine gitmekten de sakın."

**

وَلَا تَرَكْبَ عَجُوزًا فِي عَجُوزٍ وَلَا رَوْعٍ وَلَا تَكُ بِالْعَجُوزِ

"Savaş meydanında ve korku anında kısırağa binme, zayıf biri de olma"

**

وَإِنْ أُرْمِتْ بِأَقْوَامِ عَجُوزٍ فَعِشْ فِيهَا بِأَبْوَالِ الْعَجُوزِ

"Eğer kıtlık bir topluluğu ezip öğütürse sen onlar arasında inek sidiğiyle yaşayiver."

**

وَإِنْ تَرُرِ الْعَجُوزَ بِلَا عَجُوزٍ فَفَطِّرْهُ عَلَى مَنِّ الْعَجُوزِ

"Eğer bir babayiğidi, kalkan olmaksızın ziyaret edersen, onu güçlü sağ elinle sert bir şekilde yere yıkıver."

**

وَإِنْ غَاصَتْ عَجُوزُ نَبِيِّ زِيَادٍ غَدَاةَ غَدٍ لَهَا أَهْلُ الْعَجُوزِ

"Şayet Ben-i Ziyâd'ın kuyusu gitgide azalırsa köy halkı ertesi günün sabahında orada bulunur."

**

وَمَا إِنْ لِلْعَجُوزِ إِذَا أَلَمَتْ سِوَى اسْتِعْمَالِ أَدِيمَةِ الْعَجُوزِ

"Titreme acı verdiği zaman tavşan beyni dışında titreme (rahatsızlığına) fayda verecek bir şey yoktur."²⁴

**

وَإِنْ جَلَّدَ الْعَجُوزَ جَلَّدَتْ يَوْمًا بِهِ أَحَدًا أَفَاقَ مِنَ الْعَجُوزِ

²⁴ el-Medenî, Envârü'r-rabî' fî envâ'i'l-bedî', 1/ 161-163.

“Eğer günün birinde bir kişiyi **sırtlan** cildiyle örtersen o kişi **kuduz hastalığından şifa bulur**”

**

وَهَيَّءْ لِلْعَجُوزِ شِرَاعَ بَرٍّ وَلِذُ قَبْلِ الْعَجُوزِ عَلَى الْعَجُوزِ

“**Gemi için iyilik yelkeni hazırla ve ihtiyar kişiden önce tövbe** etmeye hızlıca başvur.”

**

وَكَانَتْ طَسْمٌ تَقْرِي فِي عَجُوزٍ فَكَلَّلَةَ بِأَسْنِمَةِ الْعَجُوزِ

“Tasm kabilesi misafirlerine **deve** hörgücüyle süslü **sahanlarda** ikramda bulunuyordu.”

**

وَمَا يَهْدِي الْعَجُوزُ إِلَى عَجُوزٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ رِيحِ الْعَجُوزِ

“**Tüccar, padişaha ıtriyat** kokusundan daha sevimli olan bir şey hediye etmez.”

**

وَإِنْ بَدَتِ الْقِلَادَةُ مِنْ عَجُوزٍ فَبِعِهَا بِالنَّضَارِ وَالْعَجُوزِ

“**Hurma ağacının salkımı** zuhur ederse onu altın ve **gümüş** karşılığında satıver.”

**

وَإِنْ حَمَلَتْ عَجُوزُكُمْ عَجُوزًا جَلَّتْ صَدْدُ الْعَجُوزِ عَنِ الْعَجُوزِ

“Eğer **yemek ocağınız** üzerinde **tencere** bulundurursa **aç insanın açlık pası** temizlenir.”

**

وَمَنْ أَكَلَ الْعَجُوزَ بِلَا عَجُوزٍ فَأَنْذِرُهُ بِإِقْبَالِ الْعَجُوزِ

“Kim ki **yemeği yağsız** bir şekilde yerse onu **sıtmanın yaklaşmasıyla** uyar.”

**

وَإِنْ بَرَعَتْ عَجُوزٌ فِي عَجُوزٍ فَشُكَّ عَجُوزُ زَيْنَبَ بِالْعَجُوزِ

"Eğer güneş, ışık halkası içinde yükselirse Zeyneb'in elbisesi iğne ile delinir."²⁵

**

وَإِنْ عَبَّتْ بِسَرِّحِكُمْ عَجُوزٌ فَذُدَّهَا عَنْ أَوْلَيْكَ بِالْعَجُوزِ

"Eğer dişi kurtlar hayvanlarınıza zarar verirse onları dişi kurtlardan süngü ile koru."

**

وَكُمْ عَبْدٌ تَفَرَّدَ فِي عَجُوزٍ رَجَاءَ الْفَوْزِ فِي يَوْمِ الْعَجُوزِ

"Nice kul hesap gününde kurtuluşa erme ümidiyle secde halinde yalnız kalmıştır."

**

وَإِنْ لَحِقَّتْكَ فِي الشِّعْرِى عَجُوزٌ فَمِيلَ عَنْهَا إِلَى ظِلِّ الْعَجُوزِ

"Şi'râ yıldızı vaktinde samyeli rüzgarları sana ulaşırsa ağaç gölgesine doğru meylet."

**

وَإِنْ بَلَغَ الْعَجُوزُ إِلَيْكَ نَفْدًا فَخَرَزَهَا بِوِزْنِكَ بِالْعَجُوزِ

"Eğer bin adet nakit para sana ulaşırsa o akçeleri terazi kefesinde tartarak düzenle"

**

وَسِرَّ نَحْوِ الْعَجُوزِ بِقَصْدِ صِدْقِي فَقَضَدُ الصِّدْقِ أَنْفَعُ لِلْعَجُوزِ

"Kabe'ye doğru samimi bir amaçla seyahat et. Samimi niyet yolcu içi daha faydalıdır."

²⁵ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/ 161-163.

**

وَمَنْ يُؤَلِي الْعَجُوزَ فَلَا وَهَجْرًا فَدَاكَ أَعَزُّ مِنْ بَيْضِ الْعَجُوزِ

“Kim ki öğrenerek ve küserek **kadından** yüz çevirirse bu (durum) **Mısır akbabası** yumurtasından daha nadirdir.”

**

وَمَنْ رَبَطَ الْعَجُوزَ عَلَى عَجُوزٍ أَضَرَ بِمَنْ يَجُوزُ عَلَى الْعَجُوزِ

“Kim **aslan** (Dehnâ çölünde bulunan) **kumluğa** bağlarsa (aslan) **yoldan** geçenlere zarar verir”

**

وَفِي سَيِّئِ عَجُوزِكُمْ اضْطِرَابٌ فَسَوْهُمَا وَصِدٌ جَابَ الْعَجُوزِ

“**Yayınızın** bükük kısımlarında düzensizlik vardır. O iki kısmı eşitle ve **yaban eşeği sürüsünün** çoğunu avla.”²⁶

**

وَقَدْ نَاطَ الْإِمَامُ بِنَا عَجُوزًا وَسِرْنَا تَحْتَ خَافِقَةِ الْعَجُوزِ

“Halife, bizlere **amirlik** görevini yükledi ve bizler dalgalı **sancağın** altında harekete geçtik.”

**

وَمَا لِلْمَرْءِ آنِسٌ مِنْ عَجُوزٍ إِذَا مَا حُمَّ مِنْ وَرَبِّ الْعَجُوزِ

“Kişinin korkusunu, **sayfadaki** (kitap) bilgilerle giderecek hiç kimse yoktur. Kişi **akrep** kuyruğundan dolayı hararetlendiyse”

**

وَطَلَّقَ ذِي الْعَجُوزِ وَكُنْ مُجِدًّا عَلَى تَحْصِيلِ هَاتِيكَ الْعَجُوزِ

“Bu **dünyayı** boşa ve **ahireti** elde etmeye gayret göster.”

²⁶ el-Medenî, Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî', 1/ 161-163.

**

فَكَمْ فَوْقَ الْعَجُوزِ مَنِ اسْتَجَابَتْ لِدَعْوَتِهِ مَلَائِكَةُ الْعَجُوزِ

“Yeryüzünde, gökyüzü meleklerinin duasına icabet ettiği nice insan vardır.”

**

عَلَّتْهُ مِنْ عَرَى التَّقْوَى عَجُوزٌ تَطَنَّبَ بِالْأَمَانِ مِنَ الْعَجُوزِ

(Onların) üzerine Cehennemden güvenle ipleri gerilmiş, takva bağları barındıran bir otağ bulunmaktadır.”

**

سَأَلْتُ اللَّهَ يُبْتِغِي لِي عَجُوزًا وَيَكْفِينِي تَبَارِيحَ الْعَجُوزِ

“Allah’tan (cc) benim için esenliği devam ettirmesini, beni kurnazların eziyetlerinden korumasını talep ettim.”²⁷

**

Bu kasideyi eserinde nakleden İbn Ma’sûm el-Medenî kasidenin sonunda ‘acûz kelimesinin şair tarafından zikredilmeyen başka anlamlarının da var olduğunu kendisinin eksik kalan anlamları aynı şiir formunda tamamladığını ifade etmektedir.²⁸ Aşağıda alıntılarımız beyitler İbn Masum’un bizzat inşâd edip ‘acûz kasidesine eklediği beyitlerdir.

وَمَنْ رَكِبَ الْعَجُوزَ فَلَا يُبَالِي إِذَا مَا اضْطَرَّ مِنْ أَكْلِ الْعَجُوزِ

“Deniz yolu ile seyahat eden kişi mecbur kaldığında deniz bitkisinden elde edilmiş yemeği yemekten endişe etmez.”

**

وَلَا تُخَلِّ عَجُوزَكَ مِنْ سِهَامٍ إِذَا مَا اسْتَطَعْتَ إِعْمَالَ الْعَجُوزِ

²⁷ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/ 161-163.

²⁸ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/ 161-163.

“Kılıç ucunu kullanmaya güç yetiremediğinde ok kuburunu oklardan boş bırakma”

**

وَكَمْ أَمْسَى عَجُوزٌ فِي عَجُوزٍ بِمَرْتَبَةٍ أَجَلٌ مِنَ الْعَجُوزِ

“Nice kez *dergâhta* bulunan yaşlı kişiler hilafetten daha yüce bir konumda oldular.”

**

وَرُبَّ فَتَى يَرَى نَفْعَ الْعَجُوزِ بِمَفْرِقِهِ أَجَلٌ مِنَ الْعَجُوزِ

“Nice delikanlı, *taburun* suya kanmasını sağlamayı, saç ayırımında bulunan güzel kokudan (*misk*) daha değerli görmektedir.”

**

وَلَا تَرْتَحِ الْجَسِيمَ فَكَمْ عَجُوزٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَجْدَى مِنْ عَجُوزِ

“Kocaman cüsseli olanları önemseme, nice *Mısır akbabası* var ki öküzden daha faydalıdır.”

**

وَلَا تَرْمِ الصَّغِيرَ فَكُلُّ عَضْبٍ لِقَبْضَتِهِ إِفْتِقَارٌ لِلْعَجُوزِ

“Küçük şeyleri atma, her kılıç kabzasının çiviye ihtiyacı vardır.”

**

عَسَى عَدْلٌ يُزُولُ الْجَوْرَ مِنْهُ وَتَرَعَى الشَّأُ فِيهِ مَعَ الْعَجُوزِ

“Umulur ki ondan zulmü yok edecek bir adalet ortaya çıkar ve orada koyun ile kurt birlikte otlar.”²⁹

**

Bu kasidenin dikkat çeken özellikleri kısaca şu şekilde izah edilebilir:

²⁹ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/163-164.

Kaside toplamda otuz beş beyitten oluşmaktadır. İbn Münâsîf inşa ettiği yirmi sekiz beyitte acûz sözcüğünün altmış üç anlamını ele almıştır. İbn Ma'sûm el-Medenî eksik kalan anlamlar için yedi beyit ilave etmiştir. Bu yedi beyitte on üç manaya değinmiştir. İncelendiğinde İbn Ma'sûm'un 'Acûz kasidesine ilave olarak zikrettiği anlamlardan bir tanesi olan "Mısır akbabası" İbn Münâsîf'in beyitlerinde ifade edildiği görülmektedir. Her iki şiirde toplamda 'acûz sözcüğünün yetmiş beş anlamına değinilmiştir.

İbn Münâsîf kasidesinde 'acûz sözcüğü için ele aldığı anlamlar sırasıyla şu şekildedir: "içki, yaşlı kadın, savaş, kısrak, zayıf, kıtlık, inek, yiğit, kalkan, sağ el, kuyu, köy, titremek, tavşan, sırtlan, kuduz hastalığı, gemi, tövbe, deve, sahan, tacir, padişah, itriyat, hurma ağacı, gümüş, yemek ocağı, tencere, açlık, yağ, sıtma, güneş, ışık halkası, giysi, iğne, dişi kurt, süngü, hesap günü, secde, samyeli rüzgarı, ağaç, bin adet, terazi kefesi, Kabe, yolcu, kadın, Mısır akbabası, aslan, kum, yol, yay, yaban eşeği, amir, sancak, sayfa, akrep, dünya, ahiret, yeryüzü, gökyüzü, cehennem, otağ, esenlik, kurnaz."

el-Medenî'nin ifade ettiği anlamlar ise şu şekildedir: "deniz, bir deniz bitkisi, kılıç ucu, ok kuburu, dergâh, yaşlı kişi, hilafet, tabur, misk, Mısır akbabası, öküz, çivi, kurt."

Kaside edebi açıdan tekellüf içermektedir. Zira her bir beytin, öncesi ve sonrasında bulunan beyitlerden apayrı bir anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Aslında müşterek lafızlarla yazılmış tüm kasideler için bunu ifade edebiliriz. es-Sübki "el-'ayn" sözcüğünü kullanarak yazmış olduğu kasidenin sonunda kasidenin edebi açıdan yetersiz olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

وَقَدْ جَمَعْتُ مَعَانِيَ الْعَيْنِ طُرًّا فَصَيْدِي لَمْ تَدَعْ مَعْنَى لِعَيْنِ
فَلَوْ عَاشَ الْحَلِيلُ لَقَالَ هَدْيِي مَعَانٍ مَا رَأَتْهَا قَطُّ عَيْنِي
وَقَدْ ضَاقَتْ قَوَافِيهَا وَرَكَّتْ وَذَلِكَ لِالْتِرَامِي لَفْظَ عَيْنِ

"Kasidem 'ayn sözcüğünün tüm anlamlarını bir araya getirdi. 'Ayn sözcüğünün hiçbir anlamını terk etmedi.

Eğer Halil (b. Ahmed) yaşasaydı bunlar (kitâbım) el-'Ayn'ın asla görmediği anlamlardır, derdi.

Şüphesiz kasidenin kafiyesi daraldı ve kaside üslup açısından zayıf oldu. Bu zayıflık 'ayn sözcüğüne bağlı kalmamdan dolayıdır."³⁰

Fakat 'acûz sözcüğünün anlamlarını bir araya getirmiş olması ve bu anlamları dikkat çeken şiir üslubuyla sunmuş olmasından dolayı kasidenin bu açıdan değerli olduğu ifade edilebilir.

Kaside içerdiği beyitlerle birçok farklı bilim alanına değinmektedir. Örneğin altı, yedi, on üç ve on yedinci beyitler sağlık ve tıp alanı ile ilgili beyitleridir. İki ve yirmi ikinci beyitler savaş ve avcılıkla alakalıdır. Dokuzuncu beyit medhiye teması içerirken on birinci beyit ticaret, yirmi beşinci beyit züht temasına sahiptir. Diğer beyitlerde tavsiye, öğüt ve beşerî ilişkilere yer veren şair kasidesini dua beyti ile sonlandırmıştır.

Sonuç

Bilindiği üzere Arap dili terkipsel yapısı itibariyle birçok özellik barındırmaktadır. Bu terkipleri oluşturan sözcükler açısından da Arap dili kendine has önemli özelliklere sahiptir. Bu özelliklerden biri de bazı sözcüklerin sahip olduğu çok anlamlılıktır. Arap dilinde el-müştereku'l-lafzi özelliğinin varlığı hakkında dilbilimciler arasında tartışma olsa da dilcilerin büyük bir çoğunluğu bu tür sözcüklerin Arap dilinde var olduğunu savunmuş ve iddialarını ikna edici delillerle ortaya koymuşlardır.

Çok anlamlılık özelliğine sahip sözcükler tarih boyunca belâgatçıların ve şairlerin dikkatini çekmiştir. Belâgat ehli daha çok bedî' sanatlarından biri olan cinâs konusunda çok anlamlı sözcüklere başvurmuşlardır. Şairler ise kanaatimce şiirsel yetkinliklerini ön plana çıkarmak, bu konuda kaside yazmış şairlere nazire yapmak ve lügat ilmine dair bilgilerini kanıtlamak için çok anlamlı bir sözcük kullanarak kasideler yazmaya çalışmışlardır. Arap edebiyatında çok anlamlı sözcükler ile inşa edilmiş mukatta'a formunda şiirler çokça bulunmaktadır. Bununla beraber bazı sözcüklerle kaside formunda şiirler yazılmıştır. el-'Acûz, el-'ayn, el-hilâl kelimeleri, sahip oldukları fazla anlam-

³⁰ el-Medenî, *Envârü'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, 1/167.

lardan dolayı kasidelerde kullanılan müşterek lafızlardandır. el-Acûz sözcüğü kullanılarak iki kaside yazılmıştır. Genel olarak değerlendirildiğinde müşterek sözcüklerle inşa edilen şiirler belli bir temaya bağlı bilindik kasidelerin aksine tekellûf barındırmaktadır.

Fakih olmakla bilinen fakat aynı zamanda iyi bir şair olan İbn Münâsîf'ın kaleme aldığı acûz kasidesi her ne kadar belli bir tema etrafında şekillenmemişse de 'acûz sözcüğünün anlamlarını bir araya getirmesi ve bu farklı anlamlardan dolayı zorunlu olarak birçok bilimle ilgili beyitler içermesi bakımından değerlidir. Son olarak müşterek sözcüklerle telif edilen kaside ve mukatta'aların tema ve belâgat sanatları açısından detaylı incelenmesinin alana katkı sağlayacağı kanaatindeyim.

Kaynakça

- Arpa, Abdulmuttalip. Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd -Doğuşu, Gelişimi ve Kur'ân'daki Tezâhürleri-. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1/1-2, (Haziran 2010): 29-54.
- Aydın, Şükrü. Kur'an'ı Anlamak Türkçe Çeviriler bağlamında Ankara: Bilay Yayınları, 2022.
- Ceran, İsmail. İbnü'l-Münâsîf. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/ 153-154. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- ed-Desûkî, Muhammed b. 'Arafe. Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- ed-Dımaşkî, Ahmed b. Mustafa. Mu'cemu esmâ'i'l-eşyâ'. Kahire: Dârü'l-fadîle, ts.
- el-Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed. el-Hudûdu'l-enîka. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dârü'l-fikrî'l-mu'âsır, 1411 h.
- el-Hanefî, Zeynüddîn b. İbrahim Ebî'n-Necm. Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l-Menâr. Beyrut: Dârü'l-kutubî'l-ilmîyye, 2001.
- Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hasen, el-Münecced fi'l-luğa, thk. Ahmed Muhtâr 'Umer-Dâhî Abdalbâkî, Kahire: 'Alemlü'l-kutub, 1988.

- İbn Münâsîf, Muhammed b. İsâ, *Kitâbü'l-incâd fî ebvâbi'l-cihâd*. thk. Kâsım Azîz el-Vazzânî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- el-İfrîkî, Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimu'l-muellifîn et-Tunisiyyîn*. Beyrut: Dârü'l-'Arabî el-İslâmî, 1994.
- el-Medenî, Alî Sadrüddin b. Ma'sûm. *Envârü'r-rabî' fî envâ'i'l-bedî'*. thk. Şakir Hâdî Şûkr. b.y.: Matba'atu'n-Nu'mân, 1986.
- el-Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tevkîf 'alâ muhimmâti't-te'ârif*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dârü'l-fikrî'l-mu'âsir, 1410 h.
- el-Mursî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-mühîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- Mustafa, İbrahim-vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. thk. Komisyon. b.y.: Dârü'd-da've, ts.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk. Fuad Ali Mansûr. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- eş-Şâşî, Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed. *Usûlu's-Şâşî*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Vâfî, Ali Abdolvâhid. *Fıkhü'l-luga*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2004.
- Tebîdî, Bâbiker el-Hıdır Ya'kûb, "el-Müştereku'l-lafzî 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhu fî ihtilâfi'l-fukahâ." İskenderiyye: *Kulliyetu'd-dirâsâti'l-İslâmîyye ve'l-'Arabîyye li'l-benât*, 6/35), 465-502.
- Ya'kûb, İmîl Bedî', *Fıkhü'l-lugati'l-Arabîyye ve hasâisuhâ*. Beyrut. Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1982.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk, Komisyon, b.y.: Dârü'l-hidâye, ts.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1513-1542

Hz. Peygamber'e Yönelik "Mecnûn" İthâmının Câhiliye Dilinde Mânâsı
The Meaning of the "Majnun" Accusation Against the Prophet in Jahiliyyah

Zeynep Canan KOÇAK

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi

İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis ABD,

Assistant Professor Doctor, University of Aksaray,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

z.canankocak@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1693-6132

DOI: 10.47424/tasavvur.1365405

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Koçak, Zeynep Canan. "Hz. Peygamber'e Yönelik "Mecnûn" İthâmının Câhiliye Dilinde Mânâsı". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023): 1513-1542. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1365405>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hz. Peygamber'in tevhid mesajını dile getirmesi, kendisine inananların, etrafında kümelenmesiyle sonuçlanmışken muhataplarının çoğunluğundan da tepkiler almasına sebep olmuştur. O, öncelikle söz konusu mesajı ciddiye alınmayarak ya da aşağılanarak vazgeçirilmek istenmiş, zaman içerisinde taraftarının arttığı görülünce daha sert yöntemlerle engellenmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in, ağzından büyüleyici sözler dökülen bir sihirbaz, başkalarından öğrendiği haberleri kendisine vahyedilmiş gibi aktaran bir yalancı, akıl sağlığını yitirdiği için atalar dinine aykırı söylemlerde bulunan ve tedavi edilmesi gereken bir kimse olduğu müşriklerce iddia edilir olmuştur. İşbu makale, bu meyanda müşriklerin Hz. Peygamber'in bir "mecnûn" olduğu şeklindeki iftiralarını ele almakta ve onların bu iddialarıyla ne kastettiklerini anlamaya çalışmaktadır. Müşriklerin söz konusu iddialarını bize haber veren Kur'ân âyetlerinin Türkçeye tercümesi dikkate alındığında çoğu meâlin "mecnûn" kelimesine "delilik" anlamı verdiği görülmektedir. Söz konusu ifadeye câhiliye Araplarının ne anlam yüklediği incelendiğinde ise kelime bambaşka bir anlam kazanmakta, müşriklerin, "mecnûn" ithamıyla kasıtlarının "delilik" ile ifade edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu meyanda çalışmamız, söz konusu ithamın câhiliye Arapları nezdindeki mânâsından yola çıkarak nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair bir teklif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, mecnûn, câhiliye, şair, kâhin

Abstract

While the Prophet's articulation of the message of tawhid resulted in the clustering of his followers around him, it also led to reactions from the majority of his interlocutors. At first, he was tried to be discouraged by not taking his message seriously or by humiliating him, and when it was seen that his followers increased over time, he was tried to be prevented by harsher methods. The polytheists claimed that the Prophet was a magician who spoke incantations from his mouth, a liar who reported news he had learned from others as if it had been revealed to him, and a person who made statements contrary to the religion of ancestors because he had lost his sanity and needed to be treated. In this context, this article deals with the slander of the polytheists that the Prophet was a "majnun" and tries to understand what they meant

by this claim. When the translations of the Qur'anic verses that remind us of the allegations of the polytheists are taken into consideration, it is seen that most of the translations give the word "majnun" the meaning of "madness". When we examine the meaning attributed to the expression by the Jahiliyyah Arabs, the word takes on a completely different meaning, and it is understood that the polytheists meant that the word revealed to the Prophet was taught to him not by Allah but by the jinn whom he had befriended.

Keywords: Hadith, The Prophet, majnun, jahiliyyah, poet, seer

Giriş

Kur'ân ve hadisler peygamberlerin, tebliğde buldukları halklar tarafından türlü olumsuz tavırlara maruz bırakıldıklarını aktarır. Şöyle ki peygamberler şiddetli tepkilerle karşı karşıya kalmış, eziyetler çekmiş hatta bazıları canlarından dahi olmuşlardır.¹ Bu olumsuz tutum son peygamber olarak gönderilen Hz. Peygamber'e de reva görülmüştür. Mekkelilerin karşısına ilahî bir mesajla çıkmış olan Hz. Peygamber, bu mesajı atalarından kalma dinî geleneklerine ve sürdürü geldikleri düzenlerine bir tehdit olarak algılayan kavmi tarafından tabîi olarak hoş karşılanmamış bunun yanı sıra bölgenin asabi-yete dayalı kültürünün bir yansıması olarak, Hâşimoğullarından bir peygamber çıkması diğer kabile ya da kollar tarafından hazmedilememiştir.² Hz. Peygamber'in bir peygamber olduğu şeklindeki tebliği, müşriklerin, kendileri gibi yiyip içen, çarşılarda dolaşan birinin peygamber olamayacağı³, Allah'ın bir peygamber gönderecek olsa onu elbette daha şöhret sahibi kimseler içerisinde seçeceği⁴ şeklinde sebepler öne sürmeleriyle reddedilmiştir. Bununla birlikte etrafında toplanan mü'min sayısı arttıkça Hz. Peygamber müşrikler tarafından bir tehdit olarak algılanmaya başlanmış ve onu bu iddiasından vazge-

¹ el-Bakara 2/49; Âl-i İmrân 3/54; el-A'râf 7/60-61, 104-126, 127; Yûnus 10/83; Hûd, 11/91; İbrâhîm 14/6; et-Tâhâ 20/47-76; el-Enbiyâ 21/68; eş-Şuarâ 26/16-51,116, 167; el-Kasas 28/36-37; el-Ankebût 29/24; el-Mü'min 40/23-25; ez-Zuhruf 43/51-54; ed-Duhân 44/17-21; ez-Zâriyât, 51/46, el-Kamer, 54/9.

² Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu's-siyer ve'l-megâzi)*, thk. Süheyl Zekar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 209, 210.

³ el-Furkan, 25/ 20.

⁴ ez-Zuhruf, 43/ 31.

çirmeye, aksi taktirde ortadan kaldırmaya yönelik planlar yapılmaya başlanmıştır.⁵ Bu girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması onları Hz. Peygamber'i itibarsızlaştırmaya yönelik bazı davranışlara itmiş, onun bir yalancı⁶, eski kitaplara dair başkalarından öğrendiği bilgileri kendisine gelmiş vahiy gibi sunan bir müddei⁷, bir sihirbaz⁸ veya bir mecnûn⁹ olduğu söylemleri gündeme gelmiştir. Ayrıca bu söz konusu söylemlerin yanı sıra hakaret ve tehditlerle Hz. Peygamber davasından vazgeçirilmeye çalışılmıştır. Dozu gittikçe artan bu tavır sadece sözlü tepkilerle sınırlı kalmamış, işkence ve boykot gibi birçok muamele bizzat Mekkeli hemşehrileri tarafından hem Hz. Peygamber hem de ona inananlar için Mekke'yi yaşanması imkânsız hale getirmiş¹⁰ ve nihayetinde mü'minler vatanlarını geride bırakarak hicrete mecbur kalmışlardır.

Hz. Peygamber'in maruz kaldığı eziyetlerin tümü, konuyu genel olarak ele alan çalışmaların yapılmış olması sebebiyle¹¹ makalemizde konu edilmeyecektir. Buna binaen, makale boyunca, yalnızca müşriklerin söz konusu edeceğimiz ithamını incelemeye çalışmak suretiyle "kendisine Allah tarafından vahyedildiği" şeklindeki tebliğinden dolayı Mekkeli müşrikler tarafından Hz. Peygamber'e yakıştırılan "mecnûn" ifadesi ele alınacaktır. Bu ifadeyle müşriklerin ne demek istedikleri ve Hz. Peygamber'e nasıl bir ithamda buldukları müstakil bir araştırma vasıtası ile anlaşılmaya çalışılacaktır.

Çalışmamız, "mecnûn" kavramının Araplar nezdinde ne mânâyâ geldiğini ve onların bu kavramı Hz. Peygamber'e yönelik kullanırken ne kastettiklerini açıklayabilmeyi amaçladığı için kelimenin sözlük anlamına yer veril-

⁵ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), Riyâd ez-Zirikli, 1/231-232.

⁶ Yûnus, 10/37-39.

⁷ en-Nahl, 16/103-105.

⁸ Yûnus, 10/2.

⁹ el-Hicr, 15/6; el-Kalem, 68/1-2.

¹⁰ İbn İshâk, *Sîre*, 189-196; 229-231.

¹¹ Bk. Dilek Çelenk, *Hz. Peygamber'in Mekke Devrinde Yaşadığı Sıkıntılar* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Enver Bayram, "Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları (Mekkî Sûreler Bağlamında)", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1(Ek Sayı) (2019), 941-961; Selim Özarslan, "Hz. Peygamber'e Yönelik Saygısızlıklar", *Kelam Araştırmaları* 5/ 2 (2007), 64-70.

mekle birlikte Arapların anlam dünyaları ve bu dünyayı bize sergileyen düşünce ve inançlarından da kısmen bahsedilmiştir. Bu meyanda Arapların İslam öncesi yaşamlarını, düşünce ve inançlarını konu edinen eserler çalışmamızın da kaynağı haline gelmiştir. Bunun yanı sıra müşriklerin söz konusu ithamını incelerken, bu husus gerek Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığı gerekse de sahih hadis literatüründe zikredildiği için ilgili âyetler ve tefsirler, rivayet ve şerhler de kaynakçamızda yer almıştır. Yine söz konusu kavramın bölgede var olan diğer geleneklerde de karşılık bulması sebebiyle kısaca da olsa ehl-i kitap kültüründeki anlamından bahseden çalışmalara müracaat edilmiştir.

1. Türk ve Arap Dilinde “Mecnûn” Kelimesi

Günümüz Türkçesinde “mecnûn” kelimesi “cılgin, deli, divâne”, “kendini sevdadan ötürü kaybetmiş”, “tasarrufları hüküm taşımayan, mahcur durumda bulunan akıl hastası” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹² Bu sebeple, müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelttikleri “mecnûn” ithamından bahseden âyetlerin Türkçe meallerinde “mecnûn” ifadesinin de çoğu zaman “deli” kelimesiyle karşılandığı görülmektedir.¹³ Oysa câhiliye Araplarının Hz. Peygamber'e yönelttikleri bu itham ile ne demeye çalıştıklarını, nasıl bir iddiada bulduklarını anlamak için kanaatimizce öncelikli olarak söz konusu ifadenin o günkü kullanımı içerisinde tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu düşünceden yola çıkarak dönemin anlam dünyasına, ilgili âyetlerin tefsirlerinde zikredilen malumata ve söz konusu iddiaların geçtiği rivayetlere göz attığımızda “mecnûn” ifadesinin câhiliye Araplarının dilinde sahip olduğu mananın bugün kullandığımız manayla sınırlı olmadığı, ya da daha geniş bir ifadeyle, söz konusu ifadenin, ardında günümüzdekinden farklı bir anlam barındırdığı ve

¹² Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1642; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), II/1972; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), III/3102.

¹³ Örnek olarak Zâriyât süresi 39. ve 52. âyetler için bk. Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 521-522; İsmail Yakıt, *Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 578-579; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980), 587. Bunun yanı sıra “mecnûn” ithamını cinlerle ilişkilendirerek anlamlandırması sebebiyle bk. Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Tefsirli Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020), 521-522.

dolayısıyla onların Hz. Peygamber'in mecnûn olduğu şeklindeki iddialarıyla kasıtlarının basit bir şekilde delilik yani aklını yitirmişlik olarak ifade edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Arap dilinde "mecnûn" ifadesinin kökü olan جَرَّ fiiline örtmek, gizlemek (ستر) manalarının verildiği görülür. Örneğin, gecenin karanlığıyla her yeri örtmesi bu fiille karşılanır.¹⁴ Aynı fiilden türeyen جَبِين kelimesinin anne karnındaki çocuk için kullanılması, onun rahimde gözlerden gizlenmiş bir şekilde bulunması sebebiyledir.¹⁵ Üzerinin toprakla örtülmesi sebebiyle defnedilen cenazenin الجَمْتِ ifadesiyle karşılık bulduğu, göğüste saklı durması sebebiyle kalbe الجَمَانِ denilmesi¹⁶, الجَمِيَّةُ'nin kişiyi tehlikelerden setreden bir siper, kalkan, sütre anlamlarında kullanılması¹⁷, الجِنُّ yani cin denilen varlıkların ise gözlerden gizlenmeleri ve insanların onları görememeleri sebebiyle bu şekilde isimlendirilmeleri¹⁸ kelimenin, aslında ve türevlerinde "gizlilik" ifade eden anlamları haiz olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda مَجْنُون kelimesinin ise "aklı gizlenen" kimse için kullanıldığı görülmektedir.¹⁹ Söz konusu karşılık, tabirin Türkçedeki "deli, çılgın" anlamlarında kullanılmasına imkân tanımaktadır. Bununla beraber مَجْنُون kelimesinin aynı zamanda "cinlerden talimde bulunan kişi" anlamında kullanıldığı da ifade edilmektedir²⁰ ki câhiliye döneminde, aşağıda değinileceği üzere, şair-kâhin-arrâfların cinlerle olan ilişki biçimleri dikkate alındığında bu mananın müşriklerin kastıyla daha iyi örtüştüğü anlaşılmaktadır.

2. Câhiliye Araplarının Dünyasında Cinlerle İletişim

¹⁴ Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 13/92; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-lüğâ*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 10/268.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/92.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/93; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğâ*, 10/265-267.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/94.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/95; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğâ*, 10/265-266.

¹⁹ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 205.

²⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 205.

Câhiliye dönemini incelediğimizde “cinlerden talimde bulunmak” yani insandan farklı boyutta kabul edilen bu varlık türüyle iletişime girmek bazı insanlara has olmakla beraber gayet kabul edilebilir bir vakıa olarak karşımıza çıkar. Zira Arap kültüründe varlık, birbirinden bağımsız âlemlerden meydana gelmemektedir ve aralarında bir geçişlilik, bir hareket söz konusudur. Birbirine ilişkili bu âlemlerin en sonuncusu ve en mükemmeli insanın var olduğu âlemdir ve bu düzlemde yaşayan insanla diğer âlemdeki varlıklar arasında bağlantı kurulması Arap zihninde gayet muhtemel bir durumdur.²¹

İslam öncesi Arap düşüncesinde yukarıdaki mantaliteden kaynaklı olarak âlemler arasında aşılmaz sınırlar söz konusu olmadığı için cinler yer ve göğü birbirinden ayıran sınırları aşarak gayba muttali olma, gizli olanları öğrenme ve onları insanlara haber verme yetisine sahip kabul edilmekteydiler.²² Onların bu düşüncesi cinlerin/şeytanların göklerden haber çalmaları şeklinde ifade edilir ve biz bu düşüncenin izlerini Kur’ân’da buluruz. Cin sûresinde, cinlerin haber almak amacıyla göğü yokladıkları fakat gayba dair bilgileri edinmelerinin engellendiği ifade edilmektedir.²³ Aşağıda, kâhinlerle ilgili kısımda daha ayrıntılı bir şekilde de görüleceği üzere cinlere yönelik bu kısıtlanmanın sebebi, kaynaklarda, artık yeni bir peygamberin gönderilme vaktinin yaklaşmış olması şeklinde açıklanmaktadır. Bununla beraber, cin veya şeytanların göklerden haber çalmalarına dair anlayış rivayetlerde de karşımıza çıkar ve bunun Arap zihninde nasıl algılandığı hususunda kısmen de olsa bize fikir verir. Söz konusu rivayetlere göre, Allah bir konuda hüküm verdiği vakit o hüküm en üst mertebedeki meleklerden en alt mertebedeki meleklere kadar ulaştırılır. Dünya semasına yakın olan en alt mertebedeki melekler söz konusu hükümden haberdar olurken oraya yakın olan şeytanlar da onu duyarak öğrenirler.²⁴

²¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur’ân İlimleri Üzerine-* (Ankara: Kitabiyat, 2001), çev. Mehmet Emin Maşalı, 60.

²² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 56; Faruk Çiftçi, “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 13 (Güz-2002), 317.

²³ el-Cin, 72/ 8-9.

²⁴ Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân (Hicr)”, 192; “Tefsîru’l-Kur’ân (Sebe)”, 285.

Cinlerin gayba dair bilgiler edinebilecekleri inancı, bunun yanı sıra Arap mantalitesinde insan ve cinlerin bağlı bulunduğu âlemlerin birbirine yakın kabul edilmesi ve bu iki varlık türünün birbiriyle irtibat kurabileceğinin düşünülmesi bu irtibata konu olan insanların da diğerlerinden farklı vasıflara sahip insanlar olarak bilinmeleriyle sonuçlanmaktadır.²⁵ Bu özel nitelikli insanlar karşımıza kâhinler, şairler, arrâflar olarak çıkmaktadır.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in ifadesiyle Araplar cinlerin dünyasını da aynen kendi dünyaları gibi tasavvur etmektedirler. Kendileri çölde kabileler halinde yaşayan Araplara göre cinler de aynı şekilde kabileler halinde vadide yaşamaktadırlar ve bu vadi Abgar Vadisi diye isimlendirilmektedir. *Abgar cini gibiler* ifadesi *Lisânu'l 'Arab* müellifinin de naklettiği gibi onların dilinde darb-ı mesel haline gelmiştir.²⁶ Cinlerle irtibat kurmak, onlarla uzun uzun diyaloglara girmek hiç de garipsenen bir mesele değildir. Bu varlıkların insanların hayatlarındaki yerleri yalnızca bir iletişimle de sınırlı kalmamıştır. Şöyle ki bu varlıklarla aşk yaşadıklarına, onlarla evlendiklerine, bu evliliklerinden çocuklar dünyaya getirdiklerine ve hatta bazı kabilelerin bizzat bu evlilikler sonucu dünyaya gelen nesillerden ortaya çıktığına dair çeşitli kabulleri mevcuttur.²⁷ Onlarla kurulan sıkı muhabbetin konu edildiği bu gibi anlatılar²⁸, biz çoğu zaman eğlenceli birer fantastik tür örneği olarak algılasak da, o dönem Arabının gerçek hayatının bir parçasıdır. Bununla birlikte onların yaşamının bir gerçeği olan bu olgu kültürel hayatlarına yansdığı gibi dinî hayatlarına da

²⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 56; Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin", 317.

²⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 56.

²⁷ 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/418-419.

²⁸ Tümüyle cinlerle bir kısım insanların ilişkilerine tahsis edilen ve bolca ilginç örnek içeren bir eser olması hasebiyle bk. Aḥmed b. 'Abdumelik b. Aḥmed b. Şuheyd el-Eşca'î el-Endülüsî, *Risâletu't-tevâbi' ve'z-zevâbi'*, thk. Buṭrus el-Bustâmî (Beyrut: b.y., 1416/1996). Ayrıca bk. Câhız, *el-Hayevân*, 418-427; Mustafa Sâdık b. Abdirezzak er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.), I/235; Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin", 319-323.

yansır ve bu doğrultuda İslam öncesinde olduğu gibi İslam sonrası dönemde de kendisini gösterir.²⁹

2. 1. Kâhinler

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Arapların yaşamlarının bir parçası olan cinlerle iletişim söz konusu edildiğinde özellikle üç grup dikkat çekmektedir: Kâhinler, arrâflar ve şairler. Burada öncelikli olarak kehânet ve kâhinler üzerinde duracağız.

Arap zihninde fal tutan, yıldızlara bakarak gaybdan haber veren ya da bunun dışındaki herhangi bir yolla³⁰ bilicilik yapan kişilere genel olarak “kâhin” adı verilmektedir.³¹ Kehânet ise “sezgi veya bir tür ilhamla yahut bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da

²⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in ifadeleriyle “Arap anlayışında şiir ve kehânet olgusunun cinle olan irtibatı ve bunlarla bağlantılı olan insanın cinle ilişki kurabilmesinin mümkün olduğu şeklindeki Arap inancı dini nitelikli vahiy fenomeninin kültürel temelini oluşturur. İslam öncesi Arap kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşündüğümüzde vahiy fenomenini kültürel açıdan algılamamız imkânsızlaşır. Zira bu düşüncenin nakli ve fikri oluşumunda insan cin ilişkisine dair söz konusu kanaatin kökleri bulunmadığı takdirde bir Arap’ın kendisi gibi bir insana gökten melek indiğini kabul etmesi de mümkün olamazdı. Cinin şaire hitapta bulunup ona şiirini ilham ettiğine, falcı ve kâhinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inanan bir Arap bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi saçma bulmaz. Bu yüzden Kur’ân’ın çağdaşı olan Araplardan vahiy fenomeninin bizatihi kendisine yönelik bir itiraz geldiğine tanık olmuyoruz. Onların itirazları ya vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen şahsa yöneliktir keza Mekkelilerin yeni metni yani Kur’ân’ı şiir olsun kehânet olsun o günün kültüründeki bilinen metinler seviyesine indirgeme gayretlerini de buna bağlı olarak anlayabiliriz”. Bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 56-57.

³⁰ Kâhinlerin fe’l, yıldızlar, ok çekme, iyâf ve zecr, remil, tark, arâfe, kıyâfe gibi yöntemleri hakkında bk. Feyza Betül Köse, *Kâhin* (İstanbul: Endülüs, 2018), 62-87.

³¹ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Mahmûd b. Ahmed b. Hacer el-’Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959), 10/216; “Kâhin” kavramının ne anlama geldiğine dair daha fazla bilgi için Bk. Köse, *Kâhin*, 26.

haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma işi yahut sanattır".³²

İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce Yahudi din adamları, Hıristiyan rahipler ve Arap kâhinlerin, bir peygamberin gönderilme vaktinin yaklaştığından haber verdiklerini aktarmaktadır. Ona göre, Yahudi ve Hıristiyan din adamları bu haberi kendi kitaplarından edindikleri bilgilerden yola çıkarak duyurmaktadırlar.³³ Fakat söz Arap kâhinlere gelince, onlar, gökten haberler çalan cinleri/şeytanları aracılığıyla bilgi sahibi olmaktadır. Peygamber'in gönderilme zamanı yaklaşıncı bu şeytanlar göklerden menedildiler ve göklerde haber çaldıkları yerden yıldızlarla taşlanarak kovuldular. Böylece söz konusu halden Allah'ın, kulları arasında yeni bir şey ortaya çıkaracağını anladılar.³⁴

Göklerden haber çalan cinlerin/şeytanların bu haberleri kendilerine dost edindikleri insanlara (nasıl) bildirdiklerini de rivayetlerden görebiliyoruz. Zira rivayete göre, göklerden haber işiten bu cinlerden/şeytanlardan bazıları onları yakıveren bir alevle yok edilirken bazıları bu aleve yakalanmaktan kurtularak, öğrendiklerini dost edindikleri sihirbaza veya kâhine bildirmektedirler. Onlar bu öğrendikleri haberlere yüz tane de yalan katmaktadırlar fakat onların söylediklerinden bazılarının çıkması sebebiyle insanlar onlara inanmaya devam etmektedir.³⁵ Ayrıca Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'den aktardığı bir rivayette, meleklerin bir bulut içinde inerek semada verilen hükümleri zikrettikleri esnada şeytanların onlardan işittikleri birtakım haberleri kâhinlere bildirdikleri, kâhinlerin ise bu haberlere yüz tane yalan kattıkları ifade edilir.³⁶

³² Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/170.

³³ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Ömer Cide, "2/146 ve 6/20 Âyetlerinin Tebşîrât Bağlamında Değerlendirilmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/13 (2017), 139-151.

³⁴ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/204; İbn İshâk, *Sîre*, 114; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/217; Seyyid Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), III/269-270.

³⁵ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân (Hicr)", 192; "Tefsîru'l-Kur'ân (Sebe')", 285

³⁶ Buhârî, "Bed'ul-Halk", 6.

İbn Haldun (ö. 808/1406) kâhinin, ma'kulâtı tam ve kâmil bir şekilde idrak etme kuvvetine sahip bulunmadığını çünkü kâhine gelen vahyin şeytandan olduğunu söyler. Yukarıdaki rivayetlere uyumlu bir tasavvur ortaya koyan İbn Haldun'a göre "kâhinler sınıfını teşkil eden kişilerin en yüksek halleri, secili ve vezinli cümlelerden yardım görmek, bu sûretle duyu organları ile meşgul olma vaziyetinden uzak kalmak ve böylece bahis konusu eksik ittisal için az çok kuvvet kazanmaktır. Bu hareket ve ona destek olan bahis konusu yabancı unsur sayesinde kâhinin kalbine gelen hevâcis (tulûât), hayaller dileden dökülür. Bu sözler nice kereler doğru çıkar ve hak olana uygun düşer, nice kereler de yalan ve asılsız çıkar".³⁷ İbn Haldun söz konusu izahı bir rivayetle de desteklemektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber gaybdan haber veren İbn Sayyad'ın halini keşfetmek ve onu denemek amacıyla söz konusu haberlerin kendisine nasıl geldiğini sorunca o, bazen doğru bazen ise yalan haber şeklinde diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Sana karşı bu iş karışık bir hale sokulmuştur." buyurur.³⁸

Son dönem düşünürlerinden Nasr Hamid Ebû Zeyd'in konuyla ilgili açıklamaları da İbn Haldun'un açıklamalarıyla benzerlik gösterir. Ona göre Arap zihninde aslında her ikisi de vahiy telâkki edilen kehânet ile nübüvvet insanın kendisinden başka boyuttaki bir varlıkla irtibat kurmasıdır. Söz konusu irtibatı kuran kişi eğer bir peygamber ise melekle, kâhin ise şeytanla iletişime geçmiş olmaktadır. Bu ilişki esnasında yalnızca iletişim halindeki peygamber ile meleğin ya da kâhin ile şeytanın anlayabileceği özel bir dil kullanılmakta olup bu özel dili bir başkasının anlama imkânı yoktur. Peygamberin bu özel iletiyi muhataplarına daha sonra tebliğ etmesi gibi, kâhin de kendisine ilham edilenleri diğer insanlara bildirmektedir.³⁹

Bu düşünce tabii olarak her ikisi de üst bir varlık mertebesiyle irtibata geçmeleri açısından nebi ve kâhin arasında bir fark görmez. Bununla birlikte yine bu düşünce nebi ve kâhini bu ilişkinin gerçekleşmesinde sahip oldukları

³⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), I/292.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/292. Aynı mevzu için bk. Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III/273. Meselenin hadis kaynaklarındaki yeri için bk. Buhârî, "Cenâiz", 78; Müslim, "Fiten", 19.

³⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 62.

role göre ayrıştırır. Nebi kendi iradesi dışında böyle bir irtibatın tarafı olurken -belki bunu yukarı doğru çekilmek şeklinde düşünebiliriz-, kâhin üst bilinçle iletişime geçebilmek için kendisini desteleyecek bazı yol ve yöntemlerle "yukarı doğru" bizzat kendisi çıkmak durumundadır.⁴⁰

Câhiliye dönemi Araplarının gözünde cinler/şeytanlarla ilişkide olan kâhin herhangi bir anda, bir doğaüstü gücün kontrolü altına girebilmekte ve bu cinler/şeytanlar ona böylece vahyetmektedirler. Bu, putperest Arapların bildiği tek şifahî ilham formudur.⁴¹ Bununla birlikte doğaüstü bir güç tarafından ele geçirilme ve bu hal üzereyken kendisine bir üst bilinç tarafından vahyedilme fenomeni yalnızca Araplarda karşımıza çıkmaz. Arapların yakın komşuları olan Yahudilerin vahiy olgusuna bakışlarını da bu anlayış belirler. Hatta peygamberlere veya İsrailoğullarının belirli kişiliklerine vahyedilirken bu kimselerin iradelerinin kendi kontrollerinden çıkıp bütünüyle kutsal ruhun etkisi altına girmesiyle ortaya çıkan vecd halinin çok daha eski dini geleneklerde de karşılık bulduğu ifade edilmektedir.⁴²

Araplar için cin-kâhin arasındaki ilişki sıradan bir insan için mümkün olmayan özel bir ilişki türüdür. Kâhinler kendilerini ele geçiren bu cinleri için "raî", "tâbi" gibi isimler kullanmaktaydılar ki bu cinlere/şeytanlara isim verme geleneğinin kâhinlerden şairlere de geçtiği ifade edilmektedir.⁴³ Kâhinlerin cinlerine müstakil isimler verdikleri de görülmektedir ki İbnu'l-Kelbî'nin aktardığına göre, Araplara putperestliği ilk getiren kimse, Amr b. Luhayy'ın cinlerden Ebû Sumâme adını verdiği bir dostu vardır.⁴⁴

⁴⁰ Ebû Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, 60.

⁴¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 254.

⁴² Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Aynur Çınar, *Yahudi Dinî Literatüründe Ruh ve Kutsal Ruh/Roah Ha-Kodeş: Kökeni ve Yansımaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 211-215; Muhammed Tarakçı, "Tanah'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2002), 206.

⁴³ Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III/41; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I/366; Câhız, *el-Hayevân*, 6/42.

⁴⁴ Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995), 54.

Arapların yaşamında önemli rol sahibi olarak ortaya çıkan kâhinler, insanlar arasında çıkan çatışmalarda ihtilâfları çözmeleri için birer başvuru merkezi olmaktadır. Araplar, rüyalarını tabir etmeleri için onlara müracaat etmekte, kayıplarını bulmaları için onlardan yardım istemektedirler. Gizli saklı bazı olaylarda kâhinlerin durumu aydınlatmaları beklenmektedir, dolayısıyla zina, hırsızlık ve cinayet gibi cürümler söz konusu olduğunda onlardan medet umulmaktadır. Kâhinlerin şifacı yönleri olduğu da düşünülmekte, insanlar hastalarını onlara götürerek çare aramaktadır. Toplumsal bazı olaylarda kâhinlerin ilhamına ya da öngörüsüne göre planlar yapılmaktadır. Onların olası birtakım sıkıntıları önceden görmeleri ve toplumu bu doğrultuda erkenden uymaları beklenmektedir. Kâhinlerin bu denli önemli ve gerekli olmaları sebebiyle her kabilenin gerektiğinde başvurabileceği kâhinlerinin olması kaçınılmazdır. Onların mensubu oldukları kabileye ettikleri tüm bu hizmetin bir bedeli de bulunmaktadır ki bu da "hulvân" olarak isimlendirilmektedir.⁴⁵ Câhiliye döneminde kehânetlerine başvuru alan birçok kâhin bulunmakla birlikte en meşhur olanlar Şikk b. Emmâr b. Nizâr ve Sâtih b. Mâzin b. Gassân şeklinde kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁶

2.2. Arrâflar

Arap zihninde, ruhlarla/cinlerle/şeytanlarla ilişki kuran özel nitelikli insanlar yalnızca kâhinler değildir; onlara göre arrâflar ve şairler de cinlerle ilişki içerisindedirler ve gayba dair birtakım bilgiler kendilerine cinler aracılığıyla iletilmektedir. Arrâflar ruhlarla iletişime geçerek onlardan yardım alabilecek nitelikte insanlar olarak görüldüklerinden toplum nezdinde saygınlık sahibiydiler. Araplara göre insanların başlarına gelecek her türlü iyilik ve kötülüğün müsebbibi ruhlardı. Dolayısıyla ruhlarla iletişim kurabilme yeteneğine sahip arrâflar insanların gayba dair meraklarını gidermenin bir kapısı oldukları gibi aynı zamanda kötü ruhlardan kaynaklı hastalıkların da tedavi

⁴⁵ İlyas Çelebi, "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/171.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/303. Satih ve Şikk hakkında ayrıca bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/15. Câhiliye Araplarının meşhur kâhin ve kâhineleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 120-138; Köse, *Kâhin*, 100-114.

merkezi olarak görülmekteydiler.⁴⁷ "Arrâf" ve "kâhin" gayba dair haber verme hususunda ortak iseler de aralarında farkın olduğu ve bu sebeple farklı tanımlandıkları ifade edilmektedir. Buna göre arrâflar var olan bazı benzerlik ve münasebetlerden yola çıkarak istikbale dair olaylar hakkında tahminde bulunma kabiliyeti olan kimselerdi.⁴⁸

2.3. Şairler

Câhiliye Araplarına göre şairler insanlardan üst fakat cinlerden alt merbede yer almaktaydılar.⁴⁹ Onlar, kendisine dost edindiği cinleri aracılığıyla dünyanın dışında yahut farklı bir boyutta başka bir âleme yolculuk yapmakta, o efsunlu âlemden aldıkları sözleri söylemekte, böylece bir cin vasıtasıyla diğer insanlarda olmayan olağanüstü bir güce sahip olmaktaydılar.⁵⁰ Şairlerin söyledikleri bu efsunlu, olağandışı sözler onların kendi çabalarından değil, diğer boyuttan dost edindikleri bu varlıklarla olan ilişkilerinden kaynaklanmaktaydı.⁵¹

Şiir, câhiliye Arapları nezdinde sanat olmağından ziyade farklı boyuttaki varlıklarla bağlantı kurup onlardan sözler ve bilgiler devşirme mesleği idi.⁵² Onların şiirleri cinlerinin kendi dillerine attıkları ateşli kelimelerden oluşmaktaydı ki cinler bu kelimeleri yukarıda anlatıldığı üzere gaybdan ediniyorlardı.⁵³ Şairlerin göğsünün üzerine çökerek⁵⁴, onların aklını ve şuurunu tamamen ele geçiriyorlardı ve böylece sanki vahiy nazil olur gibi şaire de şiir

⁴⁷ Şemsaddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 129.

⁴⁸ Ahmet Saim Kılavuz, "Arrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III/393.

⁴⁹ Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III/41.

⁵⁰ Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 11.

⁵¹ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 54-255.

⁵² Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin", 317-318.

⁵³ Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, III/41; Muhammed el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâdi (b.y.: y.y., ts.), 49.

⁵⁴ Cevad 'Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y.: y.y., 1422/2001), 17/121. Hasan b. Sâbit henüz çok genç yaşta iken kendisine şeytanı Şeysabân tarafından ilk defa vahyedilmesi hakkında ayrıca bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 17/121.

nazil oluyordu.⁵⁵ “Bu, şiir seremonisinin başlangıcıydı. O kişi, o andan itibaren, kelimenin tam anlamıyla “şair” olarak bilinirdi. Ve şair ile cin arasında özel ve son derece mahrem bir ilişki kurulurdu”.⁵⁶ Şeytanları/cinleri, şairlere vahyetyemeyi kestiği durumlarda şairin bir beyit bile irad edemez hale geldiğini; bununla beraber, şiirin, kendisine ilga edildiği vakit şairin dilinden sanki hızla akan bir sel gibi döküldüğünü anlatan kıssalar dahi vardı.⁵⁷

Her bir şair zaman zaman kendisine ilham veren bir cine sahipti.⁵⁸ Araplar cinlerle bir yakınlık kurarak onlardan birinden bazı sırlar ve haberler öğrenen kimse için “Onun cinlerden bir raî’si var”, “Her şairin bir şeytanı vardır” derlerdi.⁵⁹ “Şair, cinine genellikle “sıkı dost” anlamında “Halîl” derdi. Sadece bu da değil, bir şairle bu yüzden mahrem bir ilişkiye giren cine Yahya veya Meryem gibi bir ad verilirdi”.⁶⁰ Mesela şair Aşâ’nın cininin adı “Mishel” di.⁶¹ Bir diğer meşhur şair İmru’l-Kays’ın cininin adı ise “Lâfız” dı.⁶² Hatta ileri gelen bazı şairlerin bizzat cinlerinin/şeytanlarının adını aldıkları da ifade edilmektedir.⁶³

Şairlerin gaybî varlıklarla irtibat halinde olduklarına dair algı İslam döneminde de devam eder görünür ki, biz rivayetlerde Hz. Peygamber’in Hassan b. Sâbit’i karşı tarafı hicvetmesi yönünde şu şekilde teşvik ettiğini görmekteyiz: “Onları hicvet, Cebrail seninle!”.⁶⁴

⁵⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 17/118.

⁵⁶ İzutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, 255.

⁵⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 17/119.

⁵⁸ İzutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, 255.

⁵⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 12/313; 17/118; Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb*, I/366.

⁶⁰ İzutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, s. 255.

⁶¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 17/119. Diğer bazı şairlerin de cinleri hakkında bk. Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb*, I/365-366.

⁶² Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi’l-‘Arab*, III/42; Araplar arasında şöhret bulmuş bazı şairlerin cinlerine verdikleri isimler için ayrıca bk. Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi’l-‘Arab*, III/42; Kuraşi, *Cemhere*, 50-51.

⁶³ İzzet Derzeze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), çev. Mehmet Yolcu, I/383.

⁶⁴ Buhârî, “Bed’ul-Halk”, 6.

3. Hz. Peygamber'e Yönelik "Mecnûn" İthâmının İslam Kaynaklarında Yeri

3.1. "Mecnûn" İthâmının Kur'ân'da Zikredilmesi

Kur'ân-ı Kerim Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i mecnûn olmakla itham ettiklerini zikretmektedir. Mesela Hicr sûresinde nakledildiğine göre Mekkeli müşrikler, kendisine kitap indirildiğini tebliğ eden Hz. Peygamber'in ancak bir "mecnûn" olabileceğini söylemektedirler.⁶⁵

Sebe' sûresinde aktarıldığı üzere inkarcılar "Bu adam ya uydurduğu yalanları Allah'a isnad eden bir iftiracı ya da onda biraz mecnûnluk var!" şeklindeki sözleriyle Hz. Peygamber'i aşağılamaktadırlar.⁶⁶ Duhân sûresinde Hz. Peygamber'e, "başkaları tarafından öğretilmiş şeyler söyleyen bir mecnûn" denildiği ifade edilmektedir.⁶⁷ Kalem sûresinde geçen ifadeler Kur'ân'ı işiten inkarcıların Hz. Peygamber'i gözleriyle neredeyse devirecek hale geldiklerini ve ona "mecnûn" deyip durduklarını haber vermektedir.⁶⁸ Bunun yanı sıra aynı sûre inkarcıların bu iddialarını reddederek başlamakta ve Hz. Peygamber'in onların iddia ettiği gibi bir "mecnûn" değil ancak Allah'ın lütfuna mazhar olmuş bir kimse olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹ Tekvîr sûresinde de yine "mecnûn" ithamlarına cevap verilerek müşriklere, arkadaşları Muhammed'in mecnûn olmadığı ifade edilmektedir.⁷⁰ A'râf sûresinde, müşriklere, kendi arkadaşları olan Muhammed'de bir cinlenmişlik alameti, mecnûnluktan bir eser olmadığı üzerine nasıl olup da hiç düşünmedikleri sorulmaktadır.⁷¹ Benzer şekilde Sebe sûresinde söz konusu iddialarını değerlendirmeye davet edilen müşriklerin, hakkıyla düşündükleri takdirde, arkadaşlarında bir mecnûnluk

⁶⁵ el-Hicr, 15/6.

⁶⁶ es-Sebe', 34/8.

⁶⁷ ed-Duhân, 44/14. Amir b. Hadramî'nin kölesi Cibr'in Hz. Peygamber'e bir şeyler öğrettiğine dair iddialar için bk. Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1423), 3/819; ayrıca bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtilu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, 1420), 27/ 657.

⁶⁸ el-Kalem, 68/51.

⁶⁹ el-Kalem, 68/2. Ayrıca bk. et-Tûr, 52/29.

⁷⁰ et-Tekvîr, 81/22.

⁷¹ el-A'râf, 7/184.

alametinin bulunmadığını, onun ancak kendilerini uyararak için gönderilmiş bir elçi olduğunu anlayacakları ifade edilir.⁷²

Konuyla ilgili âyetlerden Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen bu iftiralar karşısında üzüldüğü anlaşılmaktadır ki⁷³ birçok âyette söz konusu durumun yalnızca kendi başına gelmediği, önceki peygamberlerin de aynı şekilde aşığıldığı⁷⁴ anlatılarak Hz. Peygamber bir nevi teselli edilmektedir. Zira Firavun'un karşısına çıkan Hz. Musa da Firavun ve erkânı tarafından "mecnûn" olarak nitelendirilmiştir⁷⁵; Hz. Nuh'a da kavmi tarafından aynı haksız ithamda bulunulmuştur.⁷⁶ Bu sebeple Hz. Peygamber'in üzerine düşenin, inkarcıların dediklerine sabretmek⁷⁷, onlardan yüz çevirmek ve diğer peygamberlerin yaptığı gibi onlara aldırmandan görevini yerine getirmek olduğu buyrulmaktadır⁷⁸. Bununla birlikte "Bir mecnûnun sözüne uyararak tanrılarımızı mı terk edeceğiz!",⁷⁹ "O, olsa olsa kendisine bir şeyler öğretilmiş bir mecnûndur!"⁸⁰ diyerek küfürde direndikleri için müşriklerin ahirette azaba uğrayacakları, dolayısıyla Hz. Peygamber'e yönelik bu kötü muamelenin asla karşılıksız kalmayacağı haber verilmektedir.⁸¹

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Hicr sûresi altıncı âyetin açıklamasına binaen, bu iftirada bulunan Ebû Cehil b. Hişâm, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa gibi bazı Mekkelilerin isimlerini vermekte fakat bunu dile getirenlerin bu kadarla sınırlı olmadıklarını da belirtmektedir.⁸² Bunun yanı sıra başka birçok kaynaktan Velid b. Muğîre ve Dâru'n-Nedve'de toplanan bir grup müşrikin

⁷² es-Sebe', 34/46.

⁷³ Hz. Peygamber'in, hakkındaki iftiralar sebebiyle üzüldüğüne dair bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/697.

⁷⁴ ez-Zâriyât, 51/52-53.

⁷⁵ eş-Şuarâ, 26/27; ez-Zâriyât, 51/39.

⁷⁶ el-Kamer, 54/9; el-Mü'minûn, 23/25.

⁷⁷ et-Tâhâ, 20/130; el-Müzzemmil, 73/10.

⁷⁸ ez-Zâriyât, 51/54-55.

⁷⁹ es-Saffât, 37/36.

⁸⁰ ed-Duhân, 44/14.

⁸¹ es-Saffât, 37/38-39; ed-Duhân, 44/16; el-Müzzemmil, 73/12-13.

⁸² Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/403; 425.

Hz. Peygamber'in büyülediğine ya da mecnûn olduğuna dair sözleri aktarılmaktadır.⁸³

İlgili âyetlerin tefsirlerine baktığımızda, söz konusu itham ile ne kastedildiğine dair farklı yorumlarla karşılaşmaktayız. Taberî (ö. 310/923) inkarcıların bazısının Hz. Peygamber'e büyücü, bazısının kâhin bazısının ise mecnûn dediğini ve onların hepsinin, vahyin Hz. Peygamber'e semadan Allah tarafından indirildiğini reddettiklerini ifade etmektedir.⁸⁴

İnkarcıların Hz. Peygamber'i yalanladıklarını ifade eden Kamer sûresi 3. âyete ilişkin tefsirinde Râzî'nin (ö. 606/1210) de benzer ifadelerine rastlamaktayız ki Râzî müşriklerin Hz. Peygamber'e mecnûn dediklerini yani ona bir cinin yardım ettiğini söylediklerini aktarmaktadır.⁸⁵ Bununla beraber Duhân sûresi tefsirinde naklettiğine göre de inanmamakta direnen müşrikler Hz. Peygamber'in Allah'tan bir vahiy aldığını kabul etmemektedirler. Onlara göre, kendisine vahyedildiğini söylediği şeyleri Hz. Peygamber'e ya yabancı bir kimse öğretmektedir ya da 'Muhammed bir mecnûndur ve bütün bu kelimeleri ona bir cin ilga etmektedir'.⁸⁶ Ayrıca hem aynı sûrenin tefsiri esnasında⁸⁷ hem de Hicr sûresi altıncı âyete dair tefsirinde, Hz. Peygamber'in, kendisine vahiy nazil olduğu esnada baygınlık haline benzer bir hale bürünmesi sebebiyle müşriklerin Hz. Peygamber'in mecnûn olabileceği zehabına kapılmış

⁸³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/460; İbrahim b. Seriyî b. Selh ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhû* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 5/247; Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/172, 247; 5/384; Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/649; Râzî 19/162; 20/349; 30/696; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Câmiu'l-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 10/58; 17/71; Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî (Ebû Hayyan), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/58.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/331.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/290.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/657-658.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/657-658.

olduklarını ifade eder.⁸⁸ Râzî, Zâriyât sûresinde Hz. Musa'nın inkarcılar tarafından sihirbaz ya da mecnûn olarak nitelendirildiğini nakleden âyeti tefsir ederken aynı şekilde "mecnûn" ifadesiyle Hz. Musa'nın cinlerin tasallutu altında kaldığının kastedildiğini ifade etmektedir.⁸⁹ O, Kamer sûresi dokuzuncu âyette Hz. Nuh'un inanmayanlarca "mecnûn" olarak vasıflandırılmasına dair âyetin tefsirinde ise söz konusu ithamla Hz. Nuh'a cinlerin musallat olduğunun iddia edildiğine⁹⁰ hatta âyette yer alan "وَإِذْ جَرَّ" ifadesinin de -bir yoruma göre- "cinler tarafından caydırılmak, saptırılmak" manasına geldiğine değinmektedir.⁹¹ Anlaşılan o ki onlar, Hz. Peygamber'in, kendilerince semadan haber alabilme yetilerine sahip olan cinler ve şeytanlar aracılığıyla birtakım bilgiler edindiğine hükmetmekte ve dolayısıyla ona inanmayı reddetmektedirler. Nitekim Tekvîr sûresinde inkarcılara Hz. Peygamber'in asla bir mecnûn olmadığı ve Cebrail'i apaçık bir şekilde ufukta gördüğü ifade edilmiş, devam eden âyetlerde de Hz. Peygamber'in ağzından çıkan sözlerin kovulmuş şeytanın sözleri olmadığı vurgulanmıştır.⁹² Râzî bu âyetleri açıklarken Duhân sûresindeki ifadelerine benzer şekilde, Mekke ehlinin Kur'ân'ın Hz.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/121. İbn Haldûn'a göre de Hz. Peygamber'in vahyin nüzülü esnasındaki hali sebebiyle müşrikler onu aklını yitirmek ve cinler tasallutuna uğramak ile itham ediyorlar ve "onun cinlerden bir reiyi veya tabii vardır" diyorlardı. Hz. Peygamber'in haline yalnızca zahiren şahit olmaları fakat iç yüzüne muttali olamamaları sebebiyle söz konusu durumu ayırt edemiyorlardı. Böylece nübüvvetle cinneti birbirine karıştırıyorlardı. Bk. *Mukaddime*, 1/277. Gaybdan haber verme ve gaybdan haber alırken kendini kaybederek trans hale geçme gibi bazı ortak özelliklerin peygamberle kâhinin benzetilmesine ilk planda imkân tanıdığı günümüzde de ifade edilmektedir, bk. Âdem Apak, "İslam Öncesi Araçlarının Uluhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", *Câhiliye Araçlarının Uluhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), ed. M. Mahfuz Söylemez, 66.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/182. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in yanı sıra bu iftiraya maruz kalan Nuh ve Musa peygamberler zikredilmekle beraber, inkarcıların, kendilerine gönderilen başka peygamberlerin de "mecnûn" yani "cinli" olduklarını iddia ettiklerini Kitâb-ı Mukaddes'te de görmekteyiz. Bu doğrultuda, Yahudilerin Hz. İsa ve Yahya'nın cinli olduğuna dair iddialarıyla ilgili olarak bk. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, (İstanbul: Yeri Yaşam Yayınları, 2014), Matta, 11/18; Luka, 7/33; Yuhanna, 8/49-52; 10/19-21.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/294.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/295. *وَإِذْ جَرَّ* ifadesinin benzer şekildeki yorumları için ayrıca bk. İbn Kesîr, 7/47; Ebû Hayyân, 10/37-38

⁹² Bk. et-Tekvîr, 81/22-25.

Peygamber'e şeytan tarafından ilga edildiği şeklindeki iddialarına yer vermektedir.⁹³

Kurtubî'nin Kalem sûresi 1-3. âyetlere ilişkin kaydına göre, âyette Hz. Peygamber'in bir mecnûn olmadığı ifade edilerek müşriklerin iddiaları reddedilmektedir. Zira müşrikler Hz. Peygamber'in mecnûn olduğunu yani onun (Cebrail ile değil) şeytanla ilişki kurduğunu söylemekteydiler.⁹⁴

"Mecnûn" ifadesinden kastın ne olduğuyla ilgili olarak Derveze de şöyle demektedir: Onlar "o bir şairdir", "bir kâhindir", "büyücüdür", "yalancıdır", "sahtekârdır", "eskilerin masallarından kitaplarından ya da kıssalarından okuduğu şeyleri iktibas ediyor" derken şöyle düşünüyorlardı: Şayet öyleyse, ona bütün bunları öğreten ve bunları düzenleyip okumasında ona yardım eden biri vardır. O büyülendiğine veya mecnûn olduğuna göre muhakkak ona şeytanlar ve cinler vahyetmektedirler. Zira onların itikatlarına göre büyücüler, kâhinler ve şairler bu hal üzereydiler.⁹⁵

3.2. Hadis ve Siyer Kaynaklarında "Mecnûn" İthâmının Yer Alması

Kureyşlilerin Hz. Peygamber'e türlü olumsuz niteliklerin yanı sıra "mecnûn" vasfını yakıştırdıklarını hadis külliyatından da öğrenmekteyiz. Buhârî Hz. Peygamber'in, kavmi tarafından "bir mecnûn muallim" olarak nitelendirildiği bilgisine yer verir.⁹⁶ Müslim'in (ö. 261/875) İbn Abbas aracılığıyla naklettiği bir rivayete göre ise Kureyşlilerin Hz. Peygamber'e yönelik bu söz konusu iddiaları yerli yabancı birçok kimsenin kulağına gidecek kadar da yaygınlaşmıştır. Zira Mekke'ye dışarıdan gelen Ezd-i Şenûe kabilesi mensubu Dîmâd b. Sa'lebe el-Ezdî isimli bir zat Hz. Peygamber'in mecnûn olduğuna dair söylentileri duyar ve "Bu adamı bir göreyim, belki de Allah benim sayemde ona şifa verir" düşüncesiyle Hz. Peygamber'i bulur. Allah'ın dilediği herkese kendisi aracılığıyla şifa verdiğini söyleyerek Hz. Peygamber'e de yardımcı olmak istediğini açıklar. Hz. Peygamber ise Dîmâd'ın bu teklifi karşı-

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/70.

⁹⁴ Kurtubî, *Câmiu'l-ahkâm*, 18/225

⁹⁵ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabiyye, 1383), I/64.

⁹⁶ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân (Sa'd)", 294; ed-Duhân, 313.

sında, ancak Allah'dan yardım dilediğini, Allah kimi hidayete erdirdiyse onun dalalete düşmeyeceğini, kimi saptırdıysa da onun asla doğruyu bula-mayacağını buyurur ve peşinden üç defa kelime-i şahadet getirir. Bu sözleri işiten Dımâd kâhinlerin, sihirbazların ve şairlerin sözlerini duyduğunu fakat bu cümlelerin asla onlarınki gibi olmadığını ikrar ederek Hz. Peygamber'e iman eder.⁹⁷

İbn Hişâm'ın aktardığına göre, Kureyş'in önde gelen bazı isimleri de öncelikle yukarıda ismi geçen Dımâd ile aynı tavrı sergilerler. Hz. Peygamber Allah'ın elçisi olduğunu ilan edince kendisine gelerek durumu anlamaya ve böylelikle onu iddiasından vazgeçirmeye çalışırlar. Bu esnada Hz. Peygamber'e, şayet söz konusu iddiasının amacı maddî birtakım talepler ise onu karşılayacakları ya da bu söylediklerini, kendisine görünen bir "Raî" söyletiyor ise bütün mallarını onu bu durumdan kurtarmak için harcaacakları teminatında bulunurlar.⁹⁸ Bununla beraber Dımâd Hz. Peygamber'in bir mecnûn değil bir peygamber olduğuna kanaat getirirken Kureyş aynı tutumu sergilemez.

Kendisi hakkındaki olumsuz söylenti ve propagandaların Hz. Peygamber'i hayli üzdüğünü yine hadis külliyyatından da takip edebiliriz. İlgili rivayetlere göre Kureyşlilerin Dâru'n-Nedve'de toplanarak kendisi hakkında sihirbaz, kâhin veya mecnûn gibi bazı olumsuz sıfatlar kullandıklarını işiten Hz. Peygamber duyduğu rahatsızlıktan ötürü "elbisesine/örtülere bürünür".⁹⁹ Bununla beraber, İbn İshâk'ın aktardığı rivayete göz atacak olursak, Hz. Peygamber'in, başına gelebilecek bu tür olumsuz durumları daha evvel

⁹⁷ Müslim, "Cum'a", 13. Ayrıca bk. Muhammed İbn Hibban et-Temîmî el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 14/527.

⁹⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, I/295.

⁹⁹ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 2/319. Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu sıkıntılı hal sebebiyle "katife" denilen bir tür kumaştan örtüye büründüğüne dair nakillerin yanı sıra "elbiseye/örtülere bürünmek" deyiminin risâlet/nübüvvet ile görevlendirilmek anlamlarına gelen mecazî bir ifade olduğuna dair görüşler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/7; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/697. Ayrıca bu meyanda yorumlar için bk. Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 573-574.

öngördüğünü gösteren ifadelere de rastlamaktayız. Zira İbn İshâk, Hz. Peygamber'in, kendisine ilk vahiy nazil olduğu sırada yaşadığı sıkıntıyı bizlere aktarırken onun, içinde bulunduğu halden dolayı tedirgin olduğunu ve kavminin, kendisine "mecnûn" veyahut "şair" diyeceğini düşünerek endişelendiğini söylemektedir. Yine İbn İshâk Hz. Peygamber'in mecnûn ya da şairlere kızdığı kadar kızdığı başka hiç kimse olmadığını ve bu sebeple Kureyş'in, kendisi için bu tür sözler söylemesinden oracıkta ölüp gitmeyi yeğlediğini haber vermektedir.¹⁰⁰

Literatür içerisinde, Hz. Peygamber'in, kavmi tarafından hor görülüp "bir mecnûn" şeklinde nitelenmesinin onun peygamberlik sıfatlarından biri olarak değerlendirildiği de görülmektedir. Zira Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman olmadan evvelki din arayışının anlatıldığı bir rivayette, Selmân'a öğretmenlik eden rahip kendisinin ölümü sonrasında Beyt-i İbrahim'de zuhûr edecek peygambere tabi olmasını Selmân'a tavsiye eder ve bu peygamberi bulabilmesi için onun vasıflarını sayar. İşbu vasıflardan biri ise kavminin ona sihirbaz, mecnûn ve kâhin demesidir. Öyle ki Selmân, rahibin saydığı vasıfların yanı sıra Hz. Peygamber nübüvvetini ilan ettiğinde Mekkelilerin ona sihirbaz, kâhin ve mecnûn dediklerini de öğrenince Müslüman olmaya karar verir.¹⁰¹

Yukarıda yer alan rivayetlerin dışında "mecnûn" ifadesinin risalet öncesi dönemde Hz. Peygamber'in başından geçen bir vâkıa ile alakalı olarak zikredildiği de görülmektedir. Fakat söz konusu ifade bu sefer müşrikler tarafından ve yukarıdaki bağlamda değil, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın ağzından nakledilmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber Kâbe'nin onarımı esnasında taş taşımakta iken amcası Abbas'ın tavsiyesine uyarak üzerindeki izarını çıkarır ve taşları izarın üzerine koyarak taşımaya başlar. Bu esnada Hz. Peygamber'in fenalaştığı görülür. Abbas bu sebeple Hz. Peygamber'in başucuna geldiği sırada onun semaya baktığına ve sonrasında izarını üzerine aldığına şahit olur ve bu olaydan sonra artık hiç kimse kendisini çıplak olarak görmez.¹⁰² Buhârî ve Müslim'de yalnızca bu kadarı aktarılan rivayet, bazı şerhlerde, Ab-

¹⁰⁰ İbn İshâk, *Sîre*, 121-122.

¹⁰¹ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 6/231.

¹⁰² Bk. Buhârî, "Hac", 41; Müslim, "Hayız", 19.

bas'ın ağızından nakledilen ifadelerin konumuzla ilgisi hasebiyle bizi ilgilendirmektedir. Zira Abbas, başlarından geçen bu olayı aktarırken, Hz. Peygamber'in çıplaklıktan nehyedildiğini söylediğini ve kendisinin de onun "mecnûn" zannedilmesinden endişe ettiği için bu durumu kimseye anlatmadığını belirtmektedir.¹⁰³ Bununla beraber söz konusu hadisenin risalet öncesinde Hz. Peygamber'in peygamberliğine delalet eden bir işaret olarak kabul edildiği de kaynaklarda görülmektedir.¹⁰⁴

4. Hz. Peygamber'e Yönelik "Mecnûn" İthamının Câhiliye Dilindeki Karşılığı

Yukarıda genel olarak aktarmaya çalıştığımız arka plan dikkate alındığı takdirde, cinler/şeytanlar ve hatta melekler ile hemhal olmanın gayet muhtemel kabul edilebildiği bir câhiliye toplumunda "mecnûnluk"tan kastın bugünkü kullanımıyla "delilik", "çılgınlık" olduğunu söyleyebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in toplum nezdinde gayet muteber bir kişi olarak bilindiğini A'râf sûresi 184. âyette müşriklere yönelik "arkadaşınız hakkında hiç mi düşünmüyorsunuz!" hitabından da anlamamız mümkündür ki söz konusu âyet Hz. Peygamber'in, müşriklerin de pek tabi şahit oldukları söz, tutum ve davranışlarının ne kadar makul olduğunu onlara hatırlatarak onun peygamberliğini delillendirir. Kaldı ki kendilerini dinlemekten alıkoyamayacak kadar etkileyici bir mesajla karşılırlarına çıkan, bunun yanı sıra kararlı, makul ve gerçekçi adımlarla mesajını hayata geçirmeye çalışan ve bunda başarılı da olan bir insanı "deli" olarak tanımlamaları pek de olası görünmemektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla, "mecnûn" ifadesinin aklî noksanlık, zihinsel

¹⁰³ Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), II/27; Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mecdî b. Abdilhâlık eş-Şâfiî (Medine: Mektebetu gurabâi'l-eseriyye, 1996), II/383.

¹⁰⁴ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, II/382-383; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilu'n-nubuve ve ma'rifetu ahoâli sâhibi's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405), II/33. İlgili rivayetin İbn İshâk tarafından da ele alındığı görülmektedir ki, o, bu hadiseyi Hz. Peygamber'in risalet öncesi hayatında da peygamberliğe bir hazırlık olarak Allah tarafından korunduğunu ve böylece yanlış işler yapmasının menedildiğini ifade beyanında zikretmektedir; bk. İbn İshâk, *Sîre*, 79.

¹⁰⁵ Ayrıca bk. Derveze, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, I/385-386.

bir hastalık, "şizofreni, paranoya veya psikopatik"¹⁰⁶ bazı hallere sahip kişiden ziyade üst âlemlere müntesip bazı gaybî varlık türlerinin etkisinde kalarak ağzından o âleme ilişkin haberler dökülen kişiyi tanımladığını söylemek daha doğru olacaktır. Bu doğrultuda Arapların, "mecnûn" kavramıyla Peygamber ile ilişki kuranların melekler değil cinler olduğunu, resule yapılan telkinlerin cinlerden geldiğini, ondan sadır olan şeylerin cinlerin karıştırması sonucu ortaya çıktığını¹⁰⁷ kastetmiş olmaları da daha muhtemel görünmektedir.

Hz. Peygamber'in cin veya şeytanlardan yardım alarak gaybdan haber verdiği düşüncesiyle duruma yaklaşan putperest Araplar onun söylediği sözlerin, bir cinin tasallutu altındaki kişinin söylediği sözlerden farklı olduğunu kabul etmemektedirler.¹⁰⁸ Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'da, müşriklerin söz konusu iddialarına cevap veren âyetler de daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira Şuarâ sûresi 192-195. âyetler, Kur'ân'ı âlemlerin Rabbinden peygamberin kalbine ancak Rûh'ul-Emîn'in indirdiğini vurgulamıştır. Şuarâ sûresi 210-212. âyetlerde Kur'ân'ı şeytanların indirip de peygambere telkin ettikleri düşüncesi reddedilmiştir. Yine Şuarâ sûresi 221-227. âyetlerde Arapların insanlarla ilişki kurduklarına ve onlara telkinlerde bulduklarına inandıkları şeytanların yalnızca iftiracı yalancılara ve her vadide şaşkın şaşkın dolaşan, yapmadıklarını söyleyen ve azgınlara önderi olan şairlere indirdiği belirtilmiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla Peygamberin bir cin/şeytan değil melek aracılığıyla mesajları ilettiği, Kur'ân'ın bir şeytan veya cin vahyi değil bizzat Allah'ın, melek aracılığıyla indirilen vahyi olduğu ve Hz. Peygamber'in durumunun cin ve şeytanlarla iletişim kuran şairlerden -tabi ki kâhin ve arrâflardan- farklılığı vurgulanmıştır.

Hz. Peygamber'in bir mecnûn yani cinlenmiş bir kimse olduğu ve gelen vahyin ona cinler tarafından ulaştırıldığı şeklindeki iddialar anlaşıldığı takdirde Kur'ân-ı Kerim'de cinlerin gaybdan haber almalarının mümkün olma-

¹⁰⁶ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 275.

¹⁰⁷ Derveze, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, I/386.

¹⁰⁸ İzutsu, Kur'ân'da Tanrı ve İnsan, 257- 258.

¹⁰⁹ Derveze, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, I/386-387.

dığı, onların böyle bir şeye teşebbüs ettikleri zaman kendilerini takip eden bir ateşle yok edilerek Allah'a yakın göklerden kovuldukları şeklindeki âyetler de bizim için daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira görünen o ki, söz konusu âyetlerde anlatılmak istenen mesele, cinlerin içinde buldukları durum ve göklerden nasıl kovuldukları değil peygambere iletilen vahyin cinler ve şeytanlar aracılığı ile gelme ihtimalinin bulunmadığı, ancak Hak katından bir melek aracılığıyla ona ulaştırıldığı ve dolayısıyla da bu vahyin -bir kehânette veya şiirde muhtemel olan- herhangi bir hata, şüphe veya eksiklik barındırmasının imkânsız olduğudur.

Netice olarak, müşriklerin “mecnûn” ithamında bulunarak Hz. Peygamber’e cinlenmiş muamelesi yaptıkları ve dolayısıyla vahyi kendisine ulaştırmanın Rûhu’l Kudüs yani Melek Cebrail değil ancak kendisine dost edindiği bir cin olduğunu iddia ettikleri, ayrıca Hz. Peygamber’i toplumlarındaki cinler aracılığıyla kendilerine gaybdan bilgiler verdiğini iddia eden kâhinlerle veya göğsünün üstüne çöreklenerek bir şeyler fısıldayan cinler vasıtasıyla mısralar dizen şairlerle bir tuttukları anlaşılmaktadır. Onların, bu iddialarıyla aslında vahyin kaynağı ve hakikati hususunu reddettikleri aşikârdır.

Sonuç

Hz. Peygamber’in Allah’ın elçisi olduğu yönündeki tebliği nübüvvetin ilk aşamalarında muhataplarının büyük çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Başlangıçta Hz. Peygamber’in söylemini ciddiye almayan kitle zaman içerisinde onun ısrarlı davetine şahit oldukça farklı yöntemlerle bu çağrının önüne geçmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber’e davasından vazgeçmesi karşılığında dünyalık teklifler sunmuşlar, iftira atmışlar, yaşam şartlarını zorlaştıracak faaliyetlerde bulunmuşlar hatta hem psikolojik hem de fiziksel şiddet içeren eylemlere başvurmuşlardır. Hz. Peygamber’in yanı sıra ona inananların da hayatlarını daraltmaya yönelik yaptırımlar nihayetinde tüm inananları zorlayacak noktaya ulaşmıştır.

Hz. Peygamber’in bizzat kendisine yönelik bu olumsuz ve provokatif eylemlerden bir tanesi müşriklerin onun bir “mecnûn” olduğu iddiasında bulunmalarıdır. Türkçeye dolayısıyla Türkçe meâllere çoğunlukla akıl sağlığından yoksun olmakla ilişkili bir anlam örgüsü içerisinde aktarılan söz konusu ifade Hz. Peygamber dönemi Arabının zihninde farklı bir mânâyla da karşı-

mıza çıkmaktadır. Onlar nezdinde "mecnûn olmak" aklen yetersizlik durumunun yanı sıra "cinlenmiş olmak, cinlerin etkisi altında kalmak, eylem ve söylemleri cinlerden kaynaklanmak" şeklinde anlam bulmaktadır.

Kur'ân'ın müşriklerin Hz. Peygamber'in bir "mecnûn" olduğu ithamlarına verdiği cevaplar, söz konusu ayetlerin tefsirleri, bu hususta bize aktarılmış olan rivâyetler ve câhiliye dönemine ışık tutan kaynaklardan edinilen bilgiler vs. veriler hep birlikte ele alındığında müşriklerin Hz. Peygamber'in akıl sağlığına dair bir iftirada bulduklarını söylemek makûl görünmemektedir. Onlar, mezkûr iddialarıyla Hz. Peygamber'in cinlerin istilasını altında kalarak onlardan aldığı gaybî bilgileri muhataplarına "Allah'tan bir vahiy" adıyla sunduğunu söylemektedirler. Böylece, Hz. Peygamber'in, kendisine Allah tarafından vahyedilen bir elçi olduğunu ve aynı zamanda Kur'ân'ın da Allah kelâmı olduğunu reddetmektedirler.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Apak, Âdem. "İslam Öncesi Araplarının Uluhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri". *Câhiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Atay, Hüseyin; Kutluay, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Bayram, Enver. "Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları (Mekkî Süreler Bağlamında)". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1(Ek Sayı) (2019), 941-961.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Delâilu'n-nubuwwæ ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerîa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405.

- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr- Dâru'l-Yemâme, 1414/1993.
- Bustî, Muhammed İbn Hibban et-Temimî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Câhız, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cevâd ‘Alî. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 2 Cilt. ts.: b.y., 1422/2001.
- Cide, Ömer. “2/146 ve 6/20 Âyetlerinin Tebşîrât Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/13 (2017), 138-153.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çelebi, İlyas. “Kâhin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 24.
- Çelenk, Dilek. *Hz. Peygamber'in Mekke Devrinde Yaşadığı Sıkıntılar*. İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çetin, Nihat M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çınar, Aynur. *Yahudi Dinî Literatüründe Ruh ve Kutsal Ruh/Roah Ha-Kodeş: Kökeni ve Yansımaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Çiftçi, Faruk. “Arap Geleneğinde Şair- Cin İlişkisi”, *EKEV AKADEMİ Dergisi*, 13 (Güz 2002).
- Derveze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâî Kutubi'l-'Arabiyye, 1383.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsi. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Endülüsî, Ebû 'Âmir Ahmed b. 'Abdumelik b. Ahmed b. Şuheyd el-Eşce 'î. *Risâletu't-tevâbi' ve'z-zevâbi'*. thk. Buṭrus el-Bustâmî. Beyrut: b.y., 1416/1996.
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "Kâhin" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 24.
- Herevî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-lüḡa*. thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-'Arabî, 2001.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Hişâm, Abdumelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesar el-Muttalibî. *Sîretu İbn İshâk* (Kitâbu's-siyer ve'l-megâzi). thk. Süheyl Zekar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mecdî b. Abdilhâlık eş-Şâfiî. Medine: Mektebetu Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.

- İbn'ül-Kelbî, Ebû'l-Munzir Hişâm. *Kitâbu'l-Asnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1995.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Arrâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, III.
- Köse, Feyza Betül. *Kâhin*. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâdî. b.y.: y.y., ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Câmiu'l-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî, İbrahim Etfayyîş. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1964.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, 1423.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Keşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 8 Cilt. Cidde-Beyrut: Dâru'l-Minhâc-Dâru Tavki'n-Necât, 1433.
- Özarlan, Selim. "Hz. Peygamber'e Yönelik Saygısızlıklar". *Kelam Araştırmaları* 5/ 2 (2007), 63-84.
- Râfiî, Mustafa Sâdık b. Abdirrezzak. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turasi'l-'Arabî, 1420.

- Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts. (1-10 cilt)
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tarakçı, Muhammed. "Tanah'ta Vahiy Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/1 (2002), 193-218.
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Yakıt, İsmail. *Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Zeccac, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy b. Selh. *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhû*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1543-1562

Tarihî Şartlar Özelinde Beyan Edilen İctihadların İfta Kaynağı Olarak Kullanması Problemi

The Problem of Using Ijtihads Declared Specific to Historical Conditions as a Source of
Ifta

Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,

Assoc. Dr., Kastamonu University,

Faculty of Theology Department of Islamic Law

aozdemir@kastamonu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5273-1601

DOI: 10.47424/tasavvur.1366098

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Özdemir, Ahmet. "Tarihî Şartlar Özelinde Beyan Edilen İctihadların İfta Kaynağı Olarak Kullanması Problemi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1543-1562. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1366098>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İctihad, müctehidin fikhî bir meselede metodolojik esaslar çerçevesinde elinden gelen tüm gayretini ortaya koymasıdır. Fetva ise, fikhî konularda sorulara sorulara ilişkin yapılan açıklamalardır. Dolayısıyla fetva ile icthad arasında fikhî bir bilginin beyan edilmesi bakımından benzer yanlar olmakla birlikte her iki ilmî faaliyeti birbirinden ayıran bazı farklar da bulunmaktadır. Bu farklılık sebebiyle her icthad Müslümanın hayatında tatbik edeceği bir fetva niteliğini haiz değildir. İctihad ehliyetine sahip olmayan bir fakihin, klasik dönem icthadlarından istifade ederek fetva verirken dikkat etmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Ortaya konulmuş olan icthadlardan istifade ederken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, tarihî vasıf taşıyan ile her zaman istifade edilecek icthadların doğru bir şekilde ayırt edilmesidir. Fakihlerin kendi yaşadıkları zaman ve şartlar bağlamında beyan ettikleri ve tarihî icthad olarak nitelenebilecek birçok mevzu bulunmaktadır. Bütün bu vasıftaki icthadları bir makale çerçevesinde ortaya koyma imkânı bulunmadığından bu çalışmada fıkıh kitaplarından seçilen icthadlar çerçevesinde konu ele alınmıştır. Uluslararası ilişkilerden aile hukukuna kadar fıkıhın özellikle muamelat sahasına giren konularında pek çok tarihî vasıflı icthad bulunmaktadır. Günümüzde uluslararası ilişkiler oldukça farklılaşmıştır. Dünyayı yeniden tanımlayıp fikhî hükümleri buna göre ortaya koyma büyük önem arz etmektedir. Değişen sosyal yapıda mürüetin tespitinde yeni bakış açısına ihtiyaç duyulmaktadır. Kadınların sosyal konumu ve cemiyet hayatına iştiraki bakımından geçen süreçte tüm dünyada büyük değişiklikler yaşanmış ve kadın hayatın pek çok alanında yer almaya başlamıştır. Evlenmede asgari yaş sınırı bakımından geçmişe nazaran daha ileri yaşlarda evlenme tabii hale gelmiştir. Aynı inanca sahip olanların -başka kayıt ve şartlar olmaksızın- vatandaşlık elde edeceği yaklaşımla hareket etmek neredeyse imkânsız bir hale dönüşmüştür. Fakihlerin gayri müslim vatandaşların haklarına ilişkin görüşlerinin küreselleşen dünya yapısında yeni bir bakış açısı ile ele alınması gerekli hale gelmiştir. Maden mülkiyeti konusunda özel mülk sahiplerine yetki veren görüşlerin tatbiki, devletin güvenliği ve kamu yararı bakımından sakıncalı olabilmektedir. Definelere dair hükümlere kamu yararı açısından yeniden bakma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Makalede, bahsi geçen bu konulara dair icthad

hadların niçin tarihî vasıf taşıdığı ve günümüzde konunun hangi çerçevede ele alınması gerektiği ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İctihad, Müctehid, Fetva, İftâ Usulü

Abstract

İjtihad is the mujtahid's putting forward all his efforts on a fiqh issue within the framework of methodological principles. Fatwa, on the other hand, are the explanations made regarding the questions asked in fiqh issues. Therefore, although there are similarities between fatwa and ijthad in terms of declaring a fiqh knowledge, there are also some differences that distinguish both scientific activities from each other. Because of this difference, not every ijthad qualifies as a fatwa that a Muslim can apply in his life. A jurist who does not have the qualifications for ijthad has to pay attention to when giving a fatwa by making use of the classical period ijthad. The most important thing to consider when benefiting from the ijthads that have been put forward is to correctly distinguish between the ijthads that are historical and those that will always be used. In the fiqh books, there are many issues that can be described as historical ijthad, in the context of their own time and conditions. Since it is not possible to present all such ijthads within the framework of an article, in this study, the subject is discussed within the framework of ijthads selected from fiqh books. From international relations to family law, there are many historically qualified ijthads in the fields of fiqh, especially in the field of transactions. Today, international relations are quite different. It is of great importance to redefine the world and present fiqh rules accordingly. In the changing social structure, a new perspective is needed in the determination of the muruet. In the process of women's social position and participation in social life, great changes have been experienced all over the world and women have started to take part in many areas of life. In terms of the minimum age limit for marriage, it has become natural to marry at an older age than in the past. It has become almost impossible to act with the approach that those who have the same belief will obtain citizenship without other terms and conditions. It has become necessary to consider the views of jurists regarding the rights of non-Muslim citizens from a new perspective in the globalizing world structure. The implementation of views that give authority to private property

owners regarding mineral ownership may be harmful to the security of the state and the public interest. There has been a need to look again at the legal provisions regarding the treasures under the ground in terms of public interest. In the article, it is stated why the ijthahs on the aforementioned issues have a historical character and in which framework the issue should be handled today.

Keywords: Fiqh, İctihad, Mujtahid, Fatwa, İfta Method

Giriş

Fıkıh usulü eserlerinde icthadın ıstilahî tanımına ve icthad ehliyetine ilişkin pek çok bilgi yer almaktadır.¹ İctihad, müctehidin fikhî bir meselede metodolojik esaslar çerçevesinde elinden gelen tüm gayretini ortaya koymasındır. Fetva ise, müftülerin herhangi bir fikhî meseleye ilişkin kendilerine soru soranlara verdikleri cevaplardır. Fetva vermeye ise iftâ denilmektedir.²

Fetva ile icthad arasında, fikhî bir bilginin ortaya konulması bakımından benzer yanlar olmakla birlikte, her iki ilmî faaliyeti birbirinden ayıran bazı farklar da bulunmaktadır. İctihad somut bir olay veya soru ile bağlantısı olmaksızın müctehidin ortaya koyduğu görüşlerdir. Fetva ise sorulan ya da sorulması muhtemel olan bir meseleye ilişkin yapılan açıklamalardır. İctihad yetkisi sadece icthad ehliyetine sahip fakihlere mahsustur.³ Fetva verme ehliyetine, icthad seviyesindeki bir müctehid sahiptir. İctihad seviyesinde olmayan bir fakihin de -ihtiyaç söz konusu ise ve meseleyi çözecek bir müctehid de bulunmuyorsa-⁴ taklid yoluyla fetva verebileceği kabul edilmiştir.⁵ İctihad

¹ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 342; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (Riyad: Câmîiatu İmam Muhammed b. Suud, 1400), 6/7; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/273. İctihad kavramının tanımı ve mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 14-32.

² Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 20.

³ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/273.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/366.

şahsa özel nitelik taşımazken, fetvalar şahsa ve olaya özel bilgi niteliğindedir. İctihad ile fetva arasında bu şekilde mahiyet farklılığı olması her icthadın aynı zamanda bir fetva olmadığını göstermektedir.

Hız. Peygamber (s.a.v) döneminden günümüze kadar geçen süreç içinde çok zengin bir icthad hazinesi ortaya çıkmıştır. Bu büyük bilgi birikiminin bir kısmı tarihî bilgi niteliği taşıırken, bir kısmı ise günümüzde referans alınması gereken malumatlar vasfına haizdir. Bu ayırımın doğru yapılması fıkhın doğru anlaşılıp, hayatta tatbik edilebilmesi için büyük öneme sahiptir. Müctehidlerin ortaya koydukları icthadlar bilgi değeri bakımından eşit ve denk hükümde olmakla birlikte bir icthadın her zaman ve her şartta fetvada başvurulan bir kaynak olması mümkün değildir. Bu sebeple fetva verirken istifade edilebilecek icthadlar ile istifade edilemeyecek icthadların birbirinden ayrılması oldukça önemlidir.

Fıkhın en temel özelliği, hayatla beraber insan unsuruna dayanması, insanların hayat tecrübesi ile beraber yürümesidir. Klasik fıkık literatüründen yeni fikhî meseleleri eski kalıplar içinde çözmek için değil, çağdaş dönemin fakihlerini yetiştirmek ve yeni dönemin fıkık zihniyetini gelenekten kopmadan istikrar içinde oluşturmak için istifade edilmelidir.⁶ Bunun sağlanabilmesi için tarihî şartlar özelinde beyan edilen icthadların tespiti önem arz etmektedir. Bu makelede klasik fıkık kitaplarından seçilen örneklerden hareketle iftâ faaliyetinde tarihî olan ile olmayan icthad ayırımı yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

1. Tarihsel Nitelikli İctihadlar

Fıkık ilmi, kulun Yüce Yaratıcıya görevlerini beyan etmesinin yanında insanların diğer insanlarla ve toplumların diğer toplumlarla olan ilişkilerindeki haklarını ve sorumluluklarını da açıklamaktadır. Kulluk görevi olarak yapılan ibadetler genel nitelik itibari ile zaman ve mekânla kayıtlı olmayıp, her asır ve her coğrafyada geçerliliği devam edecek hükümlerdir. İbadetlere dair hüküm-

⁵ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, (İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.), 402-405. Taklid yoluyla fetva verirken mezheplerin belirlediği esaslar hakkında bk. Osman Şahin, *Fetva Âdâbı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 94-120.

⁶ Ali Bardakoğlu, "Ali Bardakoğlu ile Türkiye'de Fıkık Çalışmaları Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/24 (2014), 234-235.

ler taabbudî hükümler olarak kabul edilmekte olup “işittik ve itaat ettik” yaklaşımı içinde olunması gereken bir alan olmaktadır. Bu sebeple fıkıh kitaplarının ibadetler bölümünde yer alan hükümler tüm zamanlarda geçerlidir. Bununla birlikte fıkıh kitaplarında ibadet konuları içinde yer almakla birlikte tarihsel nitelikli hükümler de vardır. Necaseti giderme yolları, temiz suyu tespit şekilleri, kibleyi tayin metotları, ölüyü yıkarken kullanılacak malzemeler, zekâta aslî ihtiyaç listesi, ölçü ve tartı birimleri, hilalin tespit şekli gibi konularda tarihsel nitelikli icthadlar bulunabilmektedir. Ancak bu konular hem sayı bakımından oldukça az hem de talî nitelikteki mevzulardır.

İnsanlar ve toplumlar arası hak ve sorumlulukların ele alındığı muamelat sahasında ise tarihsel nitelikli pek çok icthadın var olduğu bir gerçektir. Bu hususlara ilişkin hükümlerde değişikliklerin olması kaçınılmazdır.⁷ Zamanın, mekânın, şartların, niyetlerin ve fayda getiren durumların değişmesi sebebiyle fetvada değişiklikler olabilecektir.⁸ Fakihlerin kendi yaşadıkları zaman ve bölge şartlarını dikkate alarak ulaştıkları fikhî görüşleri, zaman bağlamından kopararak bütün insanlığı ilgilendiren hükümler olarak sunmak hem o fakihe hem de fıkıh ilmine haksızlık etmek demektir.

Tarihî süreç içinde oluşmuş fıkıh hazinesini tamamen değersiz görüp, sanki yokmuş gibi hareket etmek yanlış olduğu gibi, fıkıh kitaplarını âdetâ kutsal bir metin olarak görmek, mevcut her bilgiyi mutlak hakikat olarak kabul etmek, bilgileri farklı açılardan sorgulamayı bırakmak ve neden-sonuç irtibatı kurmamak da hatalıdır. Bu hususta en isabetli hareket tarzı, klasik dönem fıkıh eserlerindeki tarihî olan bilgiler ile çağlar üstü bilgileri ayırt ederek istifade edebilmektir.

İctihada ehil olabilmek için insanların örf-âdet ve uygulamalarının bilinmesinin de şart olarak görülmesinin sebebi, fikhî bir mesele sarih bir nassa dayanmayıp, müctehidin yaşadığı zamanın örfüne dayalı bir icthada dayalı

⁷ İslam hukukunun öngördüğü değişim hükümlerinde değil, bu hükümlere konu olan tikel vaki durumlarda veya insanî faaliyetlerde söz konusu olduğu ve değişim konusunda yapılan çalışmaların sağlam ilmî temellere ve usûlî yöntemlere bina edilebilmesi için bu çalışmaların tahkiku'l-menâat yöntemi kapsamında ele alınması zorunlu olduğu görüşü için bk. İbrahim Özdemir, “Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 33-40.

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 3/11.

olarak ortaya konulmuş ise örfe göre hükmün değişebilecek olmasından dolayıdır.⁹

Tarihî vasıf taşıdığı için günümüzde iftâ faaliyetinde başvurulmaması gereken icthadlara pek çok örnek vermek mümkündür. Bu çalışmada, fıkıh kitaplarındaki bütün tarihsel nitelikli icthadları beyan etme imkânı olmadığı için, seçilen belli başlı icthadlar çerçevesinde konu ele alınmıştır.

1.1. Uluslararası İlişkilerin Dârüislâm-Dârülharp Denklemine Ele Alınması

Fıkıh kitaplarındaki devletlerarası ilişkilerin konu edinildiği bölümlere bakıldığında dünyanın dârüislâm-dârülharp olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir.¹⁰ Fakihleri böyle bir tasnif yapmaya götüren haklı gerekçeler bulunmaktadır.¹¹ Dünyada savaşın herhangi bir kayıt olmaksızın meşru bir hak olarak görülmesi, devletler arasında sürekli çatışmaların yaşanması, milletlerin birbirlerine sıklıkla ihanet etmesi, güçlüyü durduracak bir yaptırım gücünün olmaması, uluslararası uzun süreli ve geniş kapsamlı sulh anlaşmalarının bulunmaması gibi etkenler sebebi ile fakihler, Müslümanın öteki ile olan ilişkisinde savaşın esas olacağını benimseyerek dünyayı Müslüman yurdu olan ile olmayan diye ikiye taksim etmiş ve buna ilişkin fikhî hükümleri bu durumu esas alarak belirlemişlerdir.¹² Mesela devlet başkanına her yıl küffara karşı sefere çıkma sorumluluğu yüklenmiş,¹³ harbî statüsündekilerin mallarının

⁹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Neşrü'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-örf* (Merkezü Envâiri'l-Ulemâ ed-Düveli, t.y.), 11.

¹⁰ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982), 1/135; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi fi fihî's-Şâfi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/75.

¹¹ Vehbe ez-Zuhaylî'nin "Klasik dönemde fukaha, yaşadıkları dönemin devletlerarası şartların zorlamasıyla Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkiyi savaş temeline oturtmuşlardır. Harbi esas almaları daha uygun olurdu." bk. Vehbe ez-Zuhaylî, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1992), 130-133 görüşünün dönemin reel politik durumu göz önüne alındığında uygulanabilir olmadığını söylemek mümkündür.

¹² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özdemir, "Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2013), 113-134.

¹³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala Dürrü'l-muhtâr*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982), 8/375.

alınması meşru kabul edilmiş,¹⁴ miras taksimi, aile hukuku, velayet, cuma namazının kılınması gibi pek çok konuda “dâr” farklılığına dair farklı hükümler ortaya konulmuştur.¹⁵

İslam hukukunda bütün hükümler tekdüze olmayıp, farklı kategoriler söz konusu olabilmektedir. Bir kısım şerî hükümlerde makâsıd ve vesâil şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür.¹⁶ Makâsıd ve vesâil hüküm olarak bu konu ele alındığında dinin tebliği ve i'lây-ı kelimetullah makâsıd, bu amaca ulaştıran yollardan birisi olarak da savaşın vesâil (araç) hüküm olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu konuda vârid olan nasları da bu perspektif ile değerlendirmek isabetli olacaktır. Vesâil hükümler hedefe ulaştırmadığında makâsıda ulaştıran yeni çözümlere başvurulması kaçınılmaz olmaktadır.

Günümüzde uluslararası ilişkilerin şekli ve boyutu büyük ölçüde değişmiştir.¹⁷ Devletlerin hemfikir olarak üzerinde anlaştıkları esaslardan birisi savunma haricindeki saldırıların gayri meşru olmasıdır. Savaş hususunda insanların bakış açıları ve dünya kamuoyu da eskiye nazaran büyük değişim geçirmiştir. Devletler arasında süre tayini olmaksızın iş birlikleri, uluslararası örgütlenmeler, çeşitli bloklar ve paktlar ile eskiye nazaran bambaşka bir dünya düzeni oluşmuştur. Bu değişimi görmezden gelerek fıkıh kitaplarındaki devletlerarası ilişkilere dair bilgileri bugün fetvaya mesned kabul etmek pek çok hataya sebep olabilecektir.

Fıkıh kitaplarındaki dârülharp tanımına giriyor diyerek dünyanın pek çok ülkesinde cuma namazını kılmamak, faiz almak, o bölgelerde cana ve mala saldırıyı mubah görmek, esir ve ganimet hükümlerini uygulamaya kalkışmak yapılabilecek hatalı davranışlardandır. Bu konuda yapılması gereken;

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-kebîr*, thk. Selâhaddin el-Müneccid, Abdülaziz Ahmed (Kahire: Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971), 4/1491; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Dersaadet, t.y), 4/127.

¹⁵ İhtilâfu'd-dârin hukukî neticeleri hakkında bk. Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârü'lislâm Dârülharb* (İstanbul: İklim Yayınları, 1991), 229-280.

¹⁶ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Vakfı, 1990), 107.

¹⁷ Fıkıh kitaplarındaki dârü'lislâm-dârülharp taksiminin günümüzde de geçerli olması gerektiği görüşü hakkında bk. Yusuf el-Karadâvî, *Fıhu'l-Cihâd* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2014), 865-875.

günümüz müctehidlerinin dünyayı mevcut şartları dikkate alarak yeniden tanımlamaları, Müslümanların gayri müslim devletlerle ilişkilerinin teorik temellerini sunmaları ve fetva olarak da bu çerçevede ortaya konulan icthadların mesned olarak alınmasıdır.

1.2. Şahitlerde Aranılan Şartlardan Olan Mürûetin Tespiti

Fıkıh kitaplarında şahitlerde aranılan şartlar arasında mürûet bulunmaktadır.¹⁸ Mürûet, toplum nazarında düşüklük ve hafiflik diye algılanan davranışlardan uzak durma ve genel âdâba uygun hareket etme olarak tanımlanmaktadır.¹⁹ Genel âdâba uymayan insan davranışlarının bir kısmı her zaman ve her zeminde gayri ahlâkî olmaya devam edecektir. Ancak bazı insan davranışlarına ilişkin değer yargıları toplum yapılarına göre değişkenlik göstermektedir. Bir toplumda edebe mugayir görülen davranış, başka toplumda tabii bir hareket olarak algılanabilmektedir. Hatta aynı toplumda bile zaman içinde örf ve toplumsal telakkilerdeki değişime bağlı olarak değer yargısı farklılığı olabilmektedir. Dün hatalı ve kusurlu sayılan bir hareket bugün normal kabul edilebilmektedir. Kişinin çocuğunu anne babası yanında iken sevmesinin hatalı bir davranış olarak görülmesi, yaşça büyük olanların olduğu bir ortamda küçüğün söz verilmeden konuşması, erkeklerin başlarının açık olması toplumun değer yargısına göre değişkenlik gösteren durumlara örnek olarak verilebilir.

İmam Ebû Hanîfe'nin şahitlerde zahirî adaleti yeterli görmesine karşı imameynin bu konuda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmesinin temel sebebi kendi dönemlerinde yalancılığın yaygınlaşmasıdır. Dolayısıyla bu görüş farklılığının sebebi zamanın ve şartların değişmesidir.²⁰

Fıkıh kitaplarında şahitliğin kabul edilme şartları arasında olan mürûetin tespitinde tarihî şartlar ile örf ve âdetlerin de etkili bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Bu hususa dikkat edilmeyip, fıkıh kitaplarında zikredilen mürûete

¹⁸ *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 3/466; Şemseddin Muhammed b. Ahmed er-Remli, *Nihayetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/282.

¹⁹ H. Yunus Apaydın, "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 09 Eylül 2022).

²⁰ İbn Âbidîn, *Neşrü'l-arf*, 11.

aykırı her fiili şahitliğe engel bir durum kabul ederek fetva vermek iftâ faaliyetinde hatalı sonuçlara yol açabilecektir.

Fıkıh kitaplarında kuşlarla meşgul olanların, şarkı söyleyenlerin, tavla, satranç ve kumar oynayanların, faiz yiyenlerin, yollarda yiyip içenlerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceği bilgisi bulunmaktadır.²¹ Bu bilgilerden hareketle günümüzde sanal oyunları oynayanlar, ses sanatı icra edenler, vaktini çeşitli hobilerle geçirenler, maaşını faizli bankadan alanlar, cadde-sahilde bir şeyler yiyip içenler, şahitlikleri kabul edilmeyen şahıslar olarak tanımlandığında toplumda oldukça çok sayıda insan şahitliği kabul edilmeyenler olarak vasıflandırılacaktır.

Bu hususta isabetli hareket tarzı, fakihlerin kendi yaşadıkları zaman diliminin şartlarına dayalı olarak belirledikleri genel âdâba uymayan insan davranışlarının tarihî vasıf taşıdığı gerçekliğinden hareket ederek çağımızda genel âdâba uymayan insan davranışlarını tespit edip mürûte aykırılığı buna göre belirlemektir. Bu şekilde hareket edildiğinde ortaya çıkması muhtemel sonuç; fıkıh kitaplarındaki bazı davranışların hâlihazırda da mürûte aykırı olması, bir kısmının artık geçerliliğinin kalmaması, bir kısım davranışların ise dün normal karşılanırken bugün artık genel âdâba aykırı görülmesidir.

1.3. Kadınların Sosyal Konumu ve Cemiyet Hayatına İştiraki

Fıkıh kitaplarında kadınların tesettürü, yabancı erkeklerle tek başına bulunmaması, fiziken zarar görebileceği ortamlardan kaçınması gibi her zaman geçerliliği olan hükümler olduğu gibi fesâdü'z-zaman, sedd-i zerîa gibi gerekçelere dayalı olan hükümler de bulunmaktadır. Mesela haftada bir defadan fazla anne-babasını görmesine engel olunabileceği,²² cemaatle namaza katılmamaları²³ ve kabirleri ziyaret etmemeleri²⁴ gerektiği bilgileri yer almaktadır.

²¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 201; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 85; Mâverdî, *el-Hâvî*, 17/181.

²² Damad Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/187.

²³ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 30.

²⁴ Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1980), 2/307.

Fıkıh kitaplarında kadınlara özel hukukî meselelerde çağlar üstü nitelikte olanlar ile tarihî şartların etkisi ile beyan edilen hükümlerin iftâ faaliyeti sürecinde ayırt edilme zorunluluğu vardır. Fakihlerin maslahat, fesâdü'z-zaman, sedd-i zerîa gibi delillere dayalı olarak²⁵ kadınların davranışlarına yönelik verdikleri hükümler, her zaman ve her şartta geçerli fıkıh bilgisi olarak kabul edilmeyip, sadece benzer durumlar söz konusu ise başvurulacak kaynak bilgiler olarak görülmelidir.

Günümüzde kadının sosyal konumunda büyük değişiklikler olmuştur. Kadınların eğitim alma imkânında ve iş hayatına katılmalarında büyük oranda artışlar vâkidir. Kadınların hayatın her alanında bulunması tabii bir durum olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Fakih, kadının sosyal konumu ve cemiyet hayatına katılımına ilişkin konularda fetva verirken kadınlara yönelik çağlar üstü hükümleri ihmal etmeksizin yaşanan çağın şartlarını da gözeterek fetva vermelidir.

1.4. Evlenmede Asgari Yaş Sınırı

Fıkıh külliyatı içinde her zaman farklı görüş ve yorumlar olabilir. Ancak fikhî malumat içindeki bir bilgiyi alıp uygulamak ve bu bilgiyi esas alarak fetva vermek belirli kural ve metodoloji bilgisini zorunlu kılar. Muamelât konularında, yaşanan zaman, bölge, şartlar, örf-âdet gibi pek çok etken gözetilerek fetva verme mecburiyeti vardır. Fıkıh kitaplarındaki bilgilerin kişilerin hırs, arzu ve zaaflarını giderme yolu olarak suiistimali ciddi bir hatadır.

Küçüklerin evlendirilmesi meselesi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmakta, bu bağlamda olumlu olumsuz değerlendirmelere konu olmaktadır.²⁶ Evlenmenin asgari yaş sınırının belirlenmesinde birçok etken rol al-

²⁵ Fetvanın değişim gerekçeleri hakkında bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 3/11; Fatih Yücel, "Fetvanın Değişim Gerçeklerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-", *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1125-1156; Yunus Keleş, "Fesadüz zaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Mehmet Kubat vd. (Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/695-722.

²⁶ Bu konuda yapılan olumlu ve olumsuz değerlendirmeler için bk. Ahmet Yaman, "Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi", *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (Mart 2019), 12; Halil İbrahim Acar, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dini Araştırmalar*, 6/16 (2003), 128-138.

maktadır. Ortalama yaşam sürelerinin 45-50 yaş civarı olması, büyük aile yapısı içinde yaşanması, ailenin geçimi için yeni iş gücüne ihtiyaç duyulması, toplumsal algıda ergenliğin evlilik için yeterli görülmesi, ergenlikten sonra birkaç yıl geçmesi ile o kişinin talip bulmada güçlük çektiği için evlenmesinin gitgide zorlaşması gibi etkenlerin olduğu toplumlarda küçük yaşta evliliklerin sıklıkla yapıldığı görülmektedir. Fıkıh kitaplarında küçüklerin evlenmesinin cevazına dair bilgiler bulunmaktadır.²⁷ Bu bilgiler bahsi geçen toplum yapıları için bir problem teşkil etmemektedir.

Fıkıh kitaplarındaki tarihî şartlar özelinde değerlendirilmesi gereken bu bilgilerin günümüzde evlenme yaşı konusunda fetva verirken kaynak olarak kullanılması ciddi hatalara sebep olacaktır. Çünkü bu hususta toplumda büyük değişim yaşanmıştır. Ülkelerin gelişmişlik ölçütü olarak kabul edilen ortalama yaşam süresi 75-80 yaşlara kadar yükselmiş, büyük aile yapısından çekirdek aile yapısına dönülmüş, çocuklar sorumluluk üstelenebilme yeteneklerini daha ileri yaşlarda elde etmeye başlamış, ergen olur olmaz evlenmek toplumda ayıp ve hata olarak görülmeye başlanmış, dünyadaki pek çok hukukî mevzuat 18 yaş hukukî yeterlilik başlangıcı olarak kabul etmeye başlamıştır. Bu kadar değişen şartlar altında yapılması gereken evlenme yaş sınırını eskiye nazaran daha ileri yaş olarak belirlemektir.

Osmanlı Devleti'nde 1917 yılında yürürlüğe girmiş olan ve fıkıh ilmi esas alınarak hazırlanan Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nde "*Ehliyyet-i nikâhu haiz olmak için hâtubın 18 ve mahtûbenin 17 yaşını itmam etmiş olmaları şarttır.*"²⁸ denilerek isabetli bir yaklaşım sunulmuştur. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu da "*Günümüz şartlarında küçüklerin evlendirilmeleri, onları genellikle ekonomik, biyolojik ve psikolojik açılardan kaldıramayacakları bir yükün altına sokmaktadır. Ayrıca onların çocukluklarını yaşayamama, gerekli eğitimden mahrum kalma gibi birçok temel hakların ihlaline de yol açabileceği gerekçelerine bağlı olarak uygun olmayacağı*" mütalaa-sında bulunmuştur.²⁹

²⁷ Kudûrî, *el-Muhtasâr*, 172; Mâverdi, *el-Hâvî*, 9/532; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405) 7/379.

²⁸ Hukuk-ı Âile Kararnâmesi, Madde: 4.

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu" (Erişim 26 Ekim 2023).

Muamelat alanına giren ve toplumu ilgilendiren bu hususlarda yapılması gereken, kişinin işine gelen bilgiyi, kural ve ilke gözetmeksizin klasik fıkıh kitabından bulma çabasına girmemesi; dinin temel gaye ve hedefleri, toplumun yapısı, örf-âdeti ve şartları göz önüne alınarak beyan edilen fikhî görüşleri esas almasıdır.

1.5. İnanç Birlikteliğinin Vatandaşlık Kazandırması

Teorik olarak ümmet kavramı ve mü'minlerin kardeşliği ilkesi Müslüman olan herkesin İslam devletinin vatandaşı olma hakkı elde edeceği sonucuna götürmekle birlikte,³⁰ günümüz dünyasında devletlerin imkanları ve şartları göz önüne alındığında aynı inanca sahip olmayı vatandaşlık elde etmede yeterli bir kriter olarak kabul etmek mümkün olmayacaktır.

Geçmiş yüzyıllardaki durumla yaşadığımız çağ mukayese edilirse bu hususta büyük farklılıkların olduğu görülecektir. Yaşayan insan nüfusunun az, ulaşım imkânlarının kısıtlı ve farklı bölgelere gitmenin zor olduğu, zaruri durumlar dışında herkesin doğduğu yerde yaşamayı tercih ettiği, sırf yeni bir macera olsun diye insanların yaşam alanlarını terk etmedikleri bir dünyada Müslümanların istedikleri İslam diyarında yaşayabilecekleri anlayışı teorik olarak savunulabileceği gibi pratik hayatta da bir uygulama alanı olabilecektir. Ancak değişen dünya şartlarında bunu sağlamak mümkün değildir. Çünkü dünyada Müslüman nüfusun iki milyara yaklaşması, düzensiz göçmen kavramının yaygınlaşması, ulaşım imkânlarının artması ile farklı ülkelere gitme fırsatı bulunması, daha iyi gelir elde etme arzusu ile hareket edilmesi bir İslam devletinin Müslüman olan herkesi vatandaşlığa kabul etmesinin önündeki ciddi engellerdir.

Bu gelişmeler sebebiyle, bir İslam devletinin kendi gelir seviyesini, üretim miktarını, yüzölçümünü ve sosyal dokusundaki farklılıkları göz önüne alarak vatandaşlık elde etmede aynı inanca sahip olmayı yeterli görmeyip ilave çeşitli kriterler ortaya koymasını tabî görmek gerekir. Böylelikle, klasik fıkıh kitaplarındaki dönemin şartları çerçevesinde ortaya konulan hükümlerin

³⁰ Muhammed Hamidullah, "İslam'da Devletler Hususi Hukuku", *İslam Anayasa Hukuku*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 194; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1/58-59; Ahmet Reşit Turnagil, *İslamiyet ve Milletler Hukuku* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1993), 70.

evrenselleştirilme hatasına düşülmemiş ve İslam devletleri için uygulanabilir bir sistem sunulmuş olur. Aksi halde teori ile pratiğin çatışması kaçınılmaz olacaktır.

1.6. Ülkedeki Gayri Müslim Vatandaşların Haklarındaki Kısıtlılıklar

İslam devletindeki gayri müslimler zimmî statüsünde olduğunda can ve mal güvenliği elde ederek vatandaşlıktan istifade etmekle birlikte zimmîlerin çeşitli haklardan mahrumiyetleri de söz konusudur.³¹ İslam devletinde gayri müslimler ile Müslümanlar arasında çeşitli farkların bulunması tabîi görülmelidir. Mesela devlet başkanlığı, ordu komutanlığı, bakanlık gibi görevleri üstelenme bakımından gayri müslimler için kısıtlılıklarının olması mümkündür. Ancak fıkıh kitaplarına bakıldığında bugün temel haklar seviyesinde görülen bazı haklardan da zimmîlerin mahrumiyetini ifade eden -Müslümanların giydiği kıyafeti zimmîlerin giyemeyeceği,³² ata ancak zaruri durumlarda binebilecekleri şeklinde³³- bilgiler de bulunmaktadır.³⁴ Bu bilgilerin zaman-mekân-yaşanılan şartlar boyutu göz önüne alınmadan birebir bugüne aktarılması hatalı sonuçlar doğurabilecektir.

Fıkıh kitaplarında yer alan zimmîler Müslümanların giydiği kıyafeti giyemezler³⁵ hükmü her kültürün kendi kıyafetini giydiği dönemler için uygulanabilir nitelikte iken; kıyafet şekli ile inanç arasında bir bağın kalmadığı ve herkesin benzer kıyafetler giymeye başladığı küreselleşen dünya düzeninde zimmîlere ayrı kıyafet giyme mecburiyeti isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Yine fıkıh kitaplarındaki zimmîler ata ancak zaruret varsa binebilirler³⁶ yaklaşımından hareketle, vatandaşlık hakkı verilmiş olan gayri müslimleri özel vasıta edinmekten nehyetmek de aynı şekilde hatalı olacaktır. Yapılması gereken bu tür bilgileri "tarihsel nitelikli ictihad" kategorisinde kabul ederek günümüze birebir yansıtılmamaktır.

³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehlî'z-zimme* (Demmâm: Ramadi lî'n-Neşr, 1997), 1/499.

³² Mâverdî, *el-Hâvî*, 14/325.

³³ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 156.

³⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübra* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/608.

³⁵ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 156; Halil b. İshâk, *el-Muhtasar* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2015), 92; Mâverdî, *el-Hâvî*, 14/325.

³⁶ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 156.

Tarihsel nitelikli icthadlardan lafzen birebir yararlanmak doğru olmakla birlikte müctehidin ulaştığı sonucun ana fikrinden ve temel bakış açısından istifade etmek mümkündür. Buna göre zimmî haklarına ilişkin beyan edilen icthadlardan “İslam toplumunda Müslümanlar statü bakımından aşağı konumlarda olmamalıdır. İslam’ın izzeti her zaman korunmalıdır. Müslüman olmak özenilmesi gereken bir durum olmalıdır.” şeklinde temel ilkeleri elde edip günümüz meselelerine fetva verirken bu ilke ve yaklaşımlardan istifade etmek mümkündür.

1.7. Maden Mülkiyetinin Arazi Sahibine Verilmesi

Araziden çıkan madenlerin kime ait olacağı hakkında arazinin niteliğine ve çıkarılan madenin vasfına göre farklı hükümler bulunmaktadır. Mülk arazilerde bulunan madenlerin fakihlerin çoğunluğuna göre arazi sahibine ait olduğu kabul edilmektedir. Mâlikî mezhebinde yaygın olan görüşe göre ise madenler beytülmale aittir.³⁷

Sanayi devrimi öncesinde maden çeşitliliği hakkındaki bilgi yetersizliği, madenleri tespit ve çıkarma imkânlarının çok kısıtlı olması gibi sebeplerle madenlerde şahsî mülkiyeti esas alan görüşlerden hareketle fetva vermek mümkün iken; madenlerin ülkeler için stratejik önem kazandığı, devlet bütçesi için önemli bir gelir kaynağı olduğu, uğruna savaşların yapıldığı günümüz dünyasında madenleri arazi sahibine bırakan fikhî görüşlerden hareket ederek fetva vermek isabetli olmayacaktır.

Buna göre, gerek fetva isteyeneye fetva verirken, gerekse de kanunlaştırma çalışmaları yaparken madenlerde beytülmalin hakkını esas alan icthadlardan yararlanmak gerekmektedir.

1.8. Definelerin Bulan Kişiye Ait Olması

Arazide bulunan definelerin mülkiyetinin kime ait olacağına ve bulunan eşyanın hangi muameleye tâbi tutulacağına ilişkin fıkıh kitaplarındaki bilgilerde tarihî vasıflı icthadlar bulunmaktadır.

³⁷ Madenlerin hukukî statüsü hakkında müctehidlerin görüşleri hakkında bk. H. Mehmet Günay, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları* (İstanbul: Şule Yayınları, 2001), 227-242.

Arazide bulunan altın, gümüş gibi defineler üzerinde gayri müslimlere ait olduğunu gösteren işaretler varsa beşte birini verdikten sonra gerisi bula-
nın olur, Müslümanlara ait olduğunu gösteren işaretler varsa lukata hüküm-
leri uygulanır³⁸ şeklinde mevcut olan görüşün günümüz şartlarında birebir
uygulanması kamu menfaatinin zarar görmesine sebep olacaktır. Çünkü top-
rak altında bulunan defineler, çoğu zaman maddi değerlerinin ötesinde tarih
ve arkeoloji başta olmak üzere pek çok bilim dalı için veri kaynağı olup ayrı
bir önem taşımaktadır. Bu tür eserlerden geçmiş dönemler hakkında bilgilere
ulaşmak, tarihî vesika olarak kullanmak, müzelerde sergileyerek turizm geliri
elde etmek gibi farklı istifade imkânları ortaya çıkmıştır. Ayrıca tarihî eser
kaçakçılığı ulusal ve uluslararası boyutta suç olarak nitelendirilmektedir.

Bu şartlar altında günümüzde fıkıh kitaplarının ilgili bahislerini gerekçe
göstererek kamu izni olmaksızın define aramaya kapı açmak hatalı olacaktır.
Dolayısıyla bu mevzudaki icthadların tarihî niteliği olduğu göz önüne alın-
malıdır.

Sonuç

Fıkıh yaşayan hayat ile din arasında bağlantı kuran bir ilmi disiplindir.
Klasik fıkıh eserlerinden istifade ederken yüzyıllar önce yazılan metnin
okunması ve birebir uygulanması ile sınırlı kalındığında, fıkıhın insan ve top-
lum hayatına yöne vermesi mümkün olmayacaktır. Fıkıh bilgisi ile hayat ara-
sında kopukluk yaşanacaktır. Hayata dokunmayan fıkıh, satırlarda ve kitap-
larda kalmaya mecburken; hayat şartlarını gözeten fıkıh, kitabî bilgi olarak
kalmayıp, Müslümanların fert ve toplum hayatını fiilî olarak düzenleyici ola-
caktır.

Şer'î-ameli bir meselede kendisine soru sorulan fakihin, kendisi icthad
seviyesinde olmadığı için klasik dönemde ortaya konulan icthatlardan istifa-
de ederek fetva vereceği zaman tarihsel nitelikli icthadları bugüne birebir
nakletmesi fıkıhın doğru anlaşılmasında ciddi problemlere yol açmaktadır.

Fıkıhın canlılığını ve hayata yön verici niteliğini elde edebilmesi için kla-
sik dönemde beyan edilen icthadlardan taabbudî nitelikte olmayan icthadla-

³⁸ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Mergînânî, *el-Hidâye* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 1/108.

rı iftâ kaynağı olarak kullanılırken kime-ne zaman-hangi şartlarda söylendiğini göz önüne alma mecburiyeti vardır. Aksi halde, günün şartlarına cevap vermeyen, dinin maksat ve hedeflerine aykırı, hikmet-i teşrî'ye uymayan fetvalar verilecektir. Bu durum fert ve toplumun fikhî bilgiden uzaklaşmasına sebep olmasının yanında dinin bilgi düzeyinde doğru temsil edilememe problemini de doğuracaktır.

Yüzlerce yıl süren büyük emeklerle ortaya konulmuş olan fıkıh bilgisini tümünden yok saymak ve itibarsızlaştırmak sakıncalı olduğu gibi, fıkıh kitaplarındaki tüm bilgi ve yorumları her zamana ve her bölgeye hitabeden hükümler olarak görmek de sakıncalıdır. Yapılması gereken tüm zamanlara hitabeden icthadlar ile tarihî şartlar özelinde beyan edilen icthadları birbirinden ayırarak değerlendirmektir.

Çağımızdaki fakihlere düşen görev, mümkün mertebe konulara hâkimiyet kesp ederek kendi icthadı ile fetva vermesidir. Bu seviyeye ulaşmayan fakih fetva verirken geçmiş dönem fıkıh literatüründen istifade ediyorsa, özellikle muamelat sahasında sıklıkla yer alan tarihsel nitelikli icthadları günümüze birebir aktarmaktan kaçınmasıdır.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi". *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 125-140.
- Apaydın, H. Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahit>
- Bardakoğlu, Ali. "Ali Bardakoğlu ile Türkiye'de Fıkıh Çalışmaları Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/24 (2014), 231-250.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Damad Abdurrahman Şeyhîzâde. *Mecma'u'l-enhur*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu". Erişim 26 Ekim 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr>

- Duman, Soner. "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar-Sebepler -Analiz)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts..
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Vakfı, 1990.
- el-Fetâva'l-Hindiyeye*. haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam vd.. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Günay, H. Mehmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları*. İstanbul: Şule Yayınları, 2001.
- Halil b. İshâk. *el-Muhtasar*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da Devletler Hususi Hukuku". *İslam Anayasa Hukuku*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr ala Dürrü'l-muhtâr*. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Neşrü'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-örf*. Merkezü Envâiri'l-Ulemâ ed-Düvelî, t.y..
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. Demmâm: Ramadi li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıhu'l-Cihâd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1982.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahirur-rivaye>
- Keleş, Yunus. "Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmânlar ve Sorunlar*. ed. Mehmet Kubat. Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî fî fikhî's-Şâfi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-Muhtâr*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. İstanbul: Dersaadet, t.y.
- Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi*, yayına hazırlayan: Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdemir, Ahmet. "Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 113-134.
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 19-42.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dâru'lislam Dâru'lharb*. İstanbul: İklim Yayınları, 1991.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Riyad: Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1400.

- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Nihayetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sahnûn, Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. thk. Selahaddin el-Müneccid, Abdülaziz Ahmed. Kahire: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971.
- Şahin, Osman. *Fetva Âdâbı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl. *Hilyetü'l-ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1980.
- Şeybân, Üsâme b. Muhammed b. İbrahim. *Tegayyürü'l-ictihâd: dirâse te'siliyye tatbikiyye*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2012.
- Turnagil, Ahmet Reşit. *İslamiyet ve Milletler Hukuku*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. "Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi". *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (Mart 2019), 9-29.
- Yücel, Fatih. "Fetvanın Değişim Gerçeklerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örnekliği-". *Diyanet İlmi Dergi* 58/3 (2022), 1125-1156.
- Zuhaylî, Vehbe. *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1992.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1563-1601

Ateistlerin Siyer'in Mekke Dönemine Bakışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler Some Evaluations on Atheists' Perspective on Mecca Period of Sîrah

Ramazan TOPAL

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD,

Asst. Prof., Hatay Mustafa Kemal University,

Faculty of Theology, Department of Islamic History

ramazantopal_31@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4236-4289

DOI: 10.47424/tasavvur.1366604

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Topal, Ramazan. "Ateistlerin Siyer'in Mekke Dönemine Bakışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1563-1601. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1366604>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Tanrı inancını kabul etmeyen ateizm, bu inancın yer aldığı tüm dinleri eleştirmektedir. Özellikle modern dönem ateizmi birçok eleştirisini bilimsellik adına yapmaya çalışmakta, fikirlerini bu yöntemle yaygınlaştırmaya gayret etmektedir. Ülkemizde de aynı yöntem takip edilmektedir. Birçok internet sitesi, sosyal medya hesapları, makale, dergi ve kitap gibi yayınlarla ateizm yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır. Ateistlerin ülkemizde yaptığı faaliyetlerde yoğunlaştığı ve çeşitli eleştiriler yaptığı din, doğal olarak İslâm'dır. Ateistler, ateizmin Türkiye toplumunda belli bir ciddi karşılığının bulunmaması sebebiyle toplumun büyük çoğunluğunun inandığı İslâm'a karşı iddialarını dile getirirken bilimi kullanmaya ve fikir özgürlüğünü öne çıkarmaya çalışmaktadır. Ateizmin ülkemizdeki dinle alakalı eleştirileri İslâm, Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerim merkezinde toplanmaktadır. Özellikle Hz. Muhammed'in hiç yaşamadığı, dolayısıyla onun tebliğ ettiği bir İslâm ve Kur'ân'dan bahsedilemeyeceği, büyük bir imparatorluk haline gelen Emevîler'in devletin devamlılığını sağlamak amacıyla bugünkü anlamda İslâm ve Kur'ân'ı icat ettikleri iddia edilmektedir. Ateistler bu ve benzeri iddialarını Hz. Peygamber'in hayatının bazı kesitleriyle irtibatlandırıp dile getirmektedir. Dolayısıyla ortaya siyere dair çok sayıda iddia çıkmakta ve bunların incelenmesi gerekmektedir. Bugüne kadar Hz. Peygamber'in hayatına dair öne sürülen bu iddialar hakkında siyer alanında yapılan Türkçe bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmada alandaki zikredilen boşluğu doldurmak amacıyla, ilk olarak ateistlerin Mekke dönemi ile alakalı bazı iddiaları belirlenmiş; bu iddialar konularına göre sınıflandırılarak siyer açısından değerlendirilmiştir. İnanç ve fikir özgürlüğüne önem veren ve bunları sıkça dile getiren ateistlerin, İslâm ve Müslümanlar hakkındaki fikirlerini düşünceden eyleme, yazıya vb. faaliyete dönüştürünce; söz konusu hassasiyetlerinin ortadan kalktığı gözlemlenmiştir. İncelenen döneme has olmak üzere ateistlerin Hz. Peygamber ve İslâm'ı tümünden reddetmeyi amaçladığı ve yazılarını da buna göre şekillendirdiği, çoğu zaman iddialarda buldukları konular hakkında önemli detaylara yer vermediği belirlenmiştir. Bunun yanında ilmî anlamda literatür ve bilgi eksikliği göze çarpmakta; birçok konunun ana mecrasından çarpıtıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, Siyer, Mekke, Hz. Muhammed, İslâm.

Abstract

Atheism, which does not accept belief in God, criticizes all religions that include this belief. Especially modern period atheism tries to make many of its criticisms in the name of scientific and tries to spread its ideas with this method. The same method is followed in our country. Atheism is tried to be spread through publications such as many websites, social media accounts, articles, journals and books. The religion on which atheists focus their activities in our country and make various criticisms is naturally Islam. Atheists try to use science and highlight freedom of thought while voicing their claims against Islam, which the majority of the society believes in, since atheism does not have a serious equivalent in Turkish society. Criticisms of atheism regarding religion in our country are gathered in the center of Islam, Hz. Muhammad and Quran. Especially It is claimed that Hz. Muhammad never lived, therefore it is impossible to talk about an Islam and the Quran that he preached, and that the Umayyads, who became a great empire, invented Islam and Quran in their current sense in order to ensure the continuity of the state. Atheists relate these and similar claims to some parts of the Prophet's life. Therefore, there are many claims about Sîrah and they need to be examined. Until today, no Turkish study in the field of Sîrah has been determined regarding these claims made about the life of the Prophet. In this study, in order to fill the mentioned gap in the field, firstly, some claims of atheists regarding Mecca period were determined; These claims were classified according to their subjects and evaluated in terms of sîrah. Atheists, who attach importance to freedom of belief and thought and express these frequently, when turn into their ideas about Islam and Muslims from thought to action, writing, etc.; It has been observed that these sensitivities have disappeared. Specific to the period examined, it has been determined that atheists aimed to reject the Prophet and Islam completely and shaped his writings accordingly, and often did not include important details about the subjects on which they made claims. In addition, there is a lack of scientific literature and information; It is seen that many topics are distorted from their main media.

Keywords: Atheism, Sîrah, Mecca, Hz. Muhammad, Islam.

Giriş

Ateizm kısaca ilahî dinlerde kâinatın yaratıcısı olarak kabul edilen tanrıyı kabul etmemek demektir.¹ Doğal olarak ateizme inanana ateist denilmektedir. Sadece burada yapılan tarife bakılarak ateizmin İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tanrı inancına sahip dinlere açıkça cephe aldığı ve onlara karşı mücadele ettiği söylenebilir. Zaman ve mekâna bağlı olarak mücadele ettiği etkin dinin farklılaştığı söylenmelidir. Meselâ ateistler Batıda Hıristiyanlıkla, Ortadoğu'da İslâm ile mücadele etmekte olup, eleştiri, yorum vb. faaliyetlerini bu dinlere karşı yapmaktadır.

Bugünkü anlamda ateizmin tarihi çok eski dönemlere dayanmamakta; kökü XVIII. yüzyılın başlarına kadar gidebilmektedir.² Elbette mutlak anlamda ateizmin tarihi çok eski devirlere kadar uzanır; fakat burada çalışmanın hacmini aşmamak ve yoğunlaşılan hususun modern dönemdeki ateizm olarak sınırlamak isteğiyle detaylara girilmemiştir. XIX. Yüzyıldan itibaren kendisini bilimle özdeşleştirip,³ bilim üzerinden yaygınlaşmaya çalışan modern ateizmin bu alanda epeyce başarılı olduğu söylenebilir.⁴ Ateizm dünya çapındaki etkisini XX. asrın ortalarına kadar devam ettirmiştir.⁵ Bu zaman aralığından itibaren de bölgesel olarak etkili olmaktadır.

Ateizm, küresel etkisini yitirmeye başlarken İslâm dünyasına batıya nispetle geç dönemlerde girmiştir. Dolayısıyla İslâm dünyasının önemli ve etkili ülkelerinden biri olan Türkiye'de de ateistler faaliyetlerine bu dönemde başlamıştır. Ateistler doğal olarak Türkiye'de hâkim din olan İslâm'a karşı faaliyetlerini yürütmektedir. Sosyal medya, çeşitli internet siteleri,⁶ makale, dergi,

¹ Ferhat Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 348, 349; Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 14. Ayrıca bk. Robin Le Poidevin, *Ateizm : İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 21.

² İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam: Kelamî Açından Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 16, 52; Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 43-44.

³ Ayrıca bk. Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", 355-356.

⁴ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 43-45.

⁵ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 11.

⁶ Bu konuda meselâ bk. Saliha Vidinlioğlu, *Türkiye'de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

kitap vb. yayınlarla bu faaliyetlerini halka arz etmektedir.⁷ Fakat bunu yaparken kendilerinin slogan olarak kullandığı fikir özgürlüğüne saygı duyma kaidesi, söz konusu kendileri değil de Müslümanlar olunca birden ortadan kalkmakta ve hakaret, küçük görme vb. toplum ahlakına uymayan, hoşgörüsümlerine riayet etmeyen bir yöntem önümüze çıkmaktadır. Bu yöntem onların internet siteleri, sosyal medya hesapları ve yayınlarında açıkça görülmektedir.

Ülkemizde ateistler İslâm dinine karşı olan eleştirilerini Turan Dursun, İlhan Arsel, Arif Tekin, Muazzez İlmiye Çığ gibi yazarlardan istifade ederek yapmaktadır.⁸ Çalışmada incelenen metinlerde ise daha çok Turan Dursun'un⁹ adının daha sık geçtiği belirtilmelidir. Ateistler faaliyetlerini yürüttükleri mecralarda iddialarını genellikle Tanrı'nın varlığı, peygamberler ve ahiret hayatı konularında dile getirmekte¹⁰ ve bunların olmadığını ispat sadedinde çeşitli fikir ve teoriler öne sürmektedir. Doğal olarak da peygamberlik ve peygamberleri kabul etmeyen ateistler, peygamberlerin hayatlarına dair her şeyi değersiz saymaktadır. Bunu yaparken bazıları tümünden her şeyi reddederken; bazıları ise doğrudan değil de hayatlarına dair verileri inceleme sonucunda kabul etmediğini göstermeye çalışmaktadır. Onların bu tutumu Hz. Muhammed için de geçerli olup Türkiye'deki ateistler de Hz. Muhammed'in hayatının çeşitli kesitleri hakkında çok sayıda iddiada bulunarak, onu ve getirdiği din olan İslâm'ı tenkit etmektedir. Neticede azımsanmayacak boyutta siyer ve İslâm tarihi hakkında birçok iddia ortaya çıkmıştır.

⁷ Bu konuda Ateizm Derneğinin çeşitli faaliyetleri bulunmaktadır. Bk. Ateizmderneği, "Ateizm Derneği Artık Yalnız Değildir" (Erişim 25 Eylül 2023).

⁸ Saliha Vidinlioğlu, "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı ve Hz. Peygamber'e Yöneltilen Eleştiriler", *DİSAR: Din Sosyolojisi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2022), 36-46, 73. Ateistler yerli yazarlar dışında Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett ve Christopher Hitchens gibi yabancı yazarlardan da istifade etmektedirler. Detaylı bilgi için bk. Vidinlioğlu, *Türkiye'de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması*, 46-61.

⁹ Meselâ bk. İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Kur'an Neden Yazılmıştır?" (Erişim 01 Haziran 2023); Yüce Manitu, "Alemlere Rahmet Olarak Gönderilen Resulullah" (Erişim 02 Ağustos 2023).

¹⁰ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 81. Ayrıca bk. Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 16.

Ateistlerin siyer ve İslâm tarihi hakkındaki bu iddialarına yönelik, bu iki alanda şimdiye kadar yapılmış herhangi bir müstakil Türkçe bir çalışma tespit edilememiştir.¹¹ Bununla beraber kelim alanında Saliha Vidinlioğlu'nun *Türkiye'de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması* adında Yüksek Lisans tezi ve bundan faydalanarak hazırlanan "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı ve Hz. Peygamber'e Yöneltilikleri Eleştiriler" adlı makalesi ateistlerin siyer alanındaki iddialarına yönelik önemli tespitlerde bulunmaktadır.¹² Yazar ateistlerin siyer ile alakalı iddialarının içeriği hakkında bilgiler vermekte¹³ ve bu içeriklere dair çeşitli eleştiriler yapmaktadır.¹⁴ Değindiği konularda ateistlerin ihmal ettikleri noktalara, eleştirilerindeki yöntem eksikliğine vurgu yapmakta ve bazı örnekler vererek onların çelişkili ve belirli olmayan bir metot inşa ettiklerini belirtmektedir.¹⁵ Bununla beraber çalışmanın kelim alanında yapılması ve bundan dolayı tespitlerin sınırlı kalması, yapılan eleştirilerde siyerin kaynak ve araştırmalarına müracaat edilmediği için kapsamlı bir değerlendirmenin yapılmaması,¹⁶ konunun siyer açısından incelenmesini gerektirmiştir.

-
- ¹¹ Siyer ve İslâm tarihi dışında ateizm hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Meselâ bk. Cemalettin Erdemci vd. (ed.), *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Coşkun, *Ateizm ve İslam*; Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*; Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme"; Murat Oral, "Kur'an'a Göre Kavimlerin İlahi Daveti İnkâr Gerekçeleri -Ateizm, Agnostisizm ve Deizm Bağlamında", *Güncel Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları* (İstanbul: Kitâbi, 2023), 61-99.
- ¹² Vidinlioğlu, *Türkiye'de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması*; Vidinlioğlu, "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı".
- ¹³ Meselâ bk. Vidinlioğlu, "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı", 79, 81, 87-90.
- ¹⁴ Meselâ bk. Vidinlioğlu, "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı", 77, 79, 80, 84, 88, 89.
- ¹⁵ Meselâ bk. Vidinlioğlu, "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı", 89-90.
- ¹⁶ Örneğin makaledeki "Hz. Peygamber'in Özel Hayatına Dair Eleştiriler" adlı başlığa bakıldığında söz konusu iddialar hakkında eleştiri yapılırken siyer kaynakları ve araştırmalarına müracaat edilmediği, değerlendirme yapılırken bunlardan faydalanılmadığı görülmektedir. Bk. Vidinlioğlu, "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı", 87-90.

Bu çalışmada ateistlerin Hz. Peygamber'in hayatının Mekke dönemi ile alakalı önemli iddialarının pozitifateizm.wordpress.com ve turandursun.com gibi ziyaretçi ve tıklanma sayısı fazla siteler, haci-haci.typepad.com ve kloroben.blogspot.com gibi Hz. Peygamber'in hayatına dair çok sayıda iddiayı içeren siteler ve ateizm.blogs-pot.com, alfa-sorgulama.blogspot.com, baharkilic.org, ateistcanavar.wordpress.com, tanselsemir.blogspot.com, bilgehانبengi.blogspot.com, turandursunbloglari.wordpress.com, dinsiz.blogspot.com ve ateizmdernegi.org.tr adresli çeşitli ateist internet sitelerinden taranarak belirlenmiştir.¹⁷ Çalışmanın hacmi ve sınırlılığı dikkate alınarak ateist sosyal medya hesapları ve ateistlerin diğer çalışmaları araştırma kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu aşamadan sonra yukarıda isimleri zikredilen internet sitelerinde tespit edilen iddialar konularına göre tasnif edilmiş; hakkında iddia bulunan konulara dair kısaca bilgi verildikten sonra sözkonusu konu ile ilgili iddialar kaydedilmiştir. Ardından bu iddialar siyerin kaynak ve araştırmalarından istifade edilerek değerlendirilmiştir.

1. Araplarda Putperestliğin Tarihi

Mekke, Medine ve Tâif halkı dâhil Arapların önemli bir kısmı İslâm'dan önce putlara tapmaktaydı. Bazıları Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği Hanif dinine mensuptu. Kuzey Arabistan'da ise Hıristiyanlık yaygındı. Bununla beraber Çok Tanrıcılık, Yahudilik, Mecûsîlik, Maniheizm ve Mazdeizm gibi çok sayıda inanç sistemi Araplar arasında kendine yer bulmuştur.¹⁸ Dolayısıyla Resûlullah'ın ilk defa Mekke'de tebliğ etmeye başladığı İslâm dini başlangıçta daha çok putperest Araplarla muhatap olmak durumunda kalmıştır.

haci-haci.typepad.com adresli sitede Arapların birkaç asırla ifade edilemeyecek kadar uzun bir süredir putperest olduğu ve bundan dolayı onların bir nesil gibi kısa bir süre içinde bu inançtan vazgeçmelerinin imkân dâhilinde olmadığı iddia edilmektedir.¹⁹ Fakat bu iddiaya şu açıklamayı getirmek mümkündür. Hicaz'daki Araplar putperestlikten önce Hz. İbrâhim'in getirdi-

¹⁷ Bu sitelerin önemli bir kısmı Vidinlioğlu'nun çalışmalarında da incelenmiştir. Bk. Vidinlioğlu, *Türkiye'de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması*, 4.

¹⁸ Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 201-212.

¹⁹ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Din Zorlamadır" (Erişim 01 Haziran 2023).

ği Hanîf dinine inanmaktaydı. Mekke'deki siyasi hâkimiyet el değiştirdiğinde dini inanışta da sapsular olmuştur. Buradaki Arapların Huzaa kabilesi idaresinde iken kabilenin lideri Amr b. Luhay ile birlikte putlara tapmaya başladığı belirtilmektedir.²⁰ Bunun da ikinci Sâsânî imparatoru I. Şâpûr'un (240-272) ilk senelerine denk geldiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla Hicaz'daki putperestliğin en fazla 370 yıllık bir tarihi arka planı bulunduğuna anlaşılmaktadır.²¹ Bununla beraber yukarıda belirtildiği üzere bölgedeki Arapların tamamı putperest olmamış, hanîf dini gibi farklı inançlara sahip olanlar da olmuştur. Bu yapı bu şekliyle 610 yılına kadar gelmiştir.

kloroben.blogspot.com adresli sitede Arapların putperestliğiyle alakalı dikkat çeken başka bir iddia daha bulunmaktadır. Buna göre İslâm'dan önce Araplar putlara değil Allah'a ibadet ederlerdi. Putlar sadece bir aracıdır. İslâm ile birlikte putlar kaldırıldı. Yerine Muhammed aracı olarak konuldu.²² Bu iddia İslâm inancını ve dinini bilmemekten ileri gelmektedir. Putperest Arapların putlara kurban kesmesi, hediyeler sunması, etrafının tavaf edilmesi ve yanında fal oklarının çekilmesi gibi İslâm'da Hz. Muhammed'e tapmayı içeren herhangi bir öğe bulunmamaktadır. Zaten söz konusu ateist sitede buna dair örnek de verilmemektedir.

2. Kız Çocuklarının Gömülerek Öldürülmesi

Arapların önemli bir kısmı câhiliyede fakirlik vb. sebeplerden dolayı kız çocuklarını diri diri gömerlerdi. Aşağıda bahsedileceği üzere Kur'ân, hadis ve diğer İslâm tarihi kaynaklarında bu husus açık bir şekilde dile getirilmektedir. Bununla beraber turandursun.com adresli sitede kız çocuklarını diri diri

²⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye (el-Mektebetü'ş-şâmile)*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebi (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/76; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 7/292; 13/137; 14/391; 22/309; 23/110, 262; 35/174.

²¹ Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*, ed. Cevher Şulul (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 106.

²² Yüce Manitu, "'İslâm'dan Önce Araplar Allah'ı Bilmez, Putlara Tapardı.' Yalanı" (Erişim 02 Ağustos 2023).

gömme âdetinin bir yalandan ibaret olduğu²³ ve bunun gerçek olduğu varsayıldığında yaygın olmaması gerektiği iddia edilmektedir. Ayrıca yaygın olduğu takdirde Araplarda kadınların varlığının tehlikeye düşmesinin söz konusu olması gerektiği ifade edilmektedir.²⁴

Kız çocuklarını öldürme âdetinin Kur'ân,²⁵ hadis kitapları²⁶ ve İslâm tarihi kaynaklarında açıkça ve detaylı bir şekilde geçmesi, bu olayın inkâr edilemeyeceğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in annesi Aminé'nin

²³ turandursun.com, "İslam Öncesi Dönemde 'Kız Çocuklarının Diri Diri Gömüldüğü' Yalanı" (Erişim 17 Haziran 2023).

²⁴ turandursun.com, "İslam Öncesi Dönemde 'Kız Çocuklarının Diri Diri Gömüldüğü' Yalanı".

²⁵ et-Tekvîr 8/8-89; en-Nahl 16/58-59.

²⁶ Resûlullah'ın kız çocuklarını gömmekten Allah'a sığındığı belirtilmektedir. Bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 10/440; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/79, 169; Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî) Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, ed. Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmîrrâî vd. (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408), 150; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1409), 111; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "İstikrâz", 19 (3/120); "Rikâk", 22 (8/100); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 1421), "Rikâk", 38 (3/1810-1811).

Resûlullah kız çocuğu olup da onu erkek çocuğuna tercih etmeden itinayla büyütenin (Ahmed b. Hanbel, 2001, 3/426; Ebû Dâvûd, ts., "Edeb", 120 (4/337); Hâkim, 1990, 4/196; Beyhakî, 2003, 11/153-154), onlara iyi davrananın (Ahmed b. Hanbel, 2001, 4/15), onları güzel bir şekilde yetiştiren anne-babanın cennete gireceğini haber vermektedir. Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/222; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/148; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tânk b. İvezullah b. Muhammed vd. (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 6/205; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 4/195; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu'bü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 11/144-145.

amcasının da kendi kızı Sevde bint Zühre'yi öldürmeye teşebbüsü ²⁷bile olayın uydurma olmadığını gösterir niteliktedir.²⁸ Günümüzde yapılan birçok araştırmada da bu âdetin Araplarda var olduğu ve yoğunluğunun dönemlere göre değişiklik gösterdiği ortaya konulmuştur. Sadece bu âdetin Arapların genelinde yaygın olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Her hâlükârda bu âdetin câhiliye Araplarında var olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı araştırmalarda âdetin belli kabilelere has olduğu ve genele yayılmadığı iddia edilmektedir.²⁹ Buna rağmen diğer araştırmalarda bu âdetin Mekke,³⁰ Medine -I. Akabe Biati'ndaki çocuklarını öldürmeme şartından³¹ aynı olayın Medine'de de gerçekleştiği anlaşılmaktadır-, Yemen ve civarı dâhil Arapların genelinde icra edildiği ve bilindiği belirtilmektedir.³² Bununla beraber toplumun çoğunun bu uygulamayı gerçekleştirmediği, özellikle göçebelerde daha çok görüldüğü³³ ve İslâm'a yakın dönemde milâdî 6. yüzyılda uygulamanın devam etmekle beraber iyice azaldığı,³⁴ fakat namus kaygısı vb. sebeplerle Temîm gibi bazı kabilelerde bu âdetin tekrar çoğaldığı ifade edilmektedir. Yavuz Yıldırım bu konuyla alakalı olarak çocuk öldürme olgusunun icra edildiği kabileler incelendiğinde kabiledaki kişilerin çoğunun buna müracaat etmediğini, bilhassa kabilelerin önde gelenlerinin bundan

²⁷ Ebü'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye: İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 1/68; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Dârü's-Sâkî, 1422), 9/89.

²⁸ Ali R. Yenice, "Şefkatin Donmuş Hali: Cahiliyede Annelerin Kız Çocuklarını Gömmesi", *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İpşirli Amağanı*, ed. Adem Koçal - Zeynep Berktaş (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 2/513.

²⁹ Meselâ bk. Ahmet Akbaş, "Kur'an'da Zikredilen 'Evlat Öldürme' Olgusuna Dair Güncel ve Mesaj odaklı Bir Okuma", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Çocuk*, 6-8 Kasım 2020 (İzmir: Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Ambalaj San. ve Tic. A.Ş., 2021), 830; Ahmet Acarlıoğlu, "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 458.

³⁰ Yavuz Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 92.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/433.

³² Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", 91.

³³ Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* II/3 (2004), 19-20.

³⁴ Yenice, "Cahiliyede Annelerin Kız Çocuklarını Gömmesi", 2/512-513.

kaçındığını belirtmektedir.³⁵ Dolayısıyla uygulama geniş bir coğrafyaya yayılmış; fakat toplumun çok az bir kısmı tarafından uygulanmıştır. Bu bilgiler dikkate alındığında Arap Yarımadası gibi büyük bir bölgede Yıldırım'ın ifadesiyle "ortalama on aileden birinde sadece bir çocuk öldürüldüğü farz edilse bile, ne kadar çok sayıda çocuğun hayat hakkının elinden alındığı tahmin edilebilir" ³⁶ ve böylece İslâm'ın bu konuya bakışı daha iyi anlaşılabilir.

Aynı sitede Arapların kız çocuklarını öldürmesini konu edinen yazılarda ilgili olaya sebep olarak zikredilen maddelerin birbiriyle çeliştiği iddiası dile getirilmektedir.³⁷ Câhiliye döneminde Arapların çocuklarını öldürme sebepleri olarak genellikle şunlar zikredilmektedir:

- 1- Fakirlik, geçim sıkıntısı ve rızık endişesi
- 2- Namus ve iffet endişesi
- 3- Arabistan'daki ekonomik kaynakların yetersizliği
- 4- Kızın kendi kabilesi ve ailesine dengi olmayan biriyle evlenme ihtimali
- 5- Ailede çok sayıda kız çocuğu olması
- 6- Erkeğin güç ve maddi kazanç vb. unsurlar bakımından kabileye daha faydalı olmasına karşın kadının kabileye yük addedilmesi
- 7- Kız çocuğunun uğursuzluk kabul edilmesi
- 8- Çocuğun gayr-i meşru olması ve çocuktaki sakatlık vb. fiziksel engeller
- 9- Tanrıya kurban etme inancı. Bu noktada Yıldırım, Arapların bu işe manevî ve vicdanî yönden bir meşruiyet sağlama çabası olduğuna işaret etmektedir.³⁸

Bunlardan ilk ikisi daha çok öne çıkmaktadır.³⁹ Yukarıda sayılan sebeplerin hepsi aynı zamanda etkili olmamış ve dönemsel olarak tesirli

³⁵ Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", 98.

³⁶ Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", 98.

³⁷ turandursun.com, "İslam Öncesi Dönemde 'Kız Çocuklarının Diri Diri Gömüldüğü' Yalanı".

³⁸ Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", 84.

olmuşlardır. Özellikle fakirlik unsurunun her dönemde ve uzun süreli etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserlerde birçok sebebin bir arada zikredilmesi bu olayın varlığını şüpheye düşürecek bir husus değildir. Sebepleri birbiriyle ilişkilendirerek olayı inkâr etmenin mantıklı bir yönü bulunmamaktadır. Çünkü âyetler ve diğer kaynaklardaki rivayetlere bakıldığında sebeplerin aynı anda etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Âyetlerde fakirlik sebebi⁴⁰ ve dinî inanışları⁴¹ sebebiyle gerçekleştirilen öldürmelerin ayrı ayrı zikredilmesi buna misal olarak verilebilir.

Câhiliyede sadece kız çocuklarını öldürme söz konusu değildi. Aksine erkek çocuklarının da öldürüldüğü vakidir. Kur'ân'da bazı âyetlerde buna atf vardır.⁴² Bununla beraber erkeklerin kızlara nazaran daha kolay ve güvenli bir şekilde büyümesi ile kabile için daha fayda getirici olması hasebiyle öldürme hususunda çoğunlukla kız çocuğu tercih edilmekteydi. Öte taraftan çocukların çeşitli sebeplerle öldürülmesi veya kurban edilmesi sadece Araplara has bir durum değildir. Dinî veya dünyevî birçok sebepten dolayı birçok Afrika kabilesi, Avustralya yerlileri, Aztekler, Mayalar, İnkalar, Keltler, Soğdlar, Hititler, Yunanlılar, Romalılar, Cermenler, Fenikeliler, Mısırlılar, Hintliler, Çinliler, Moğollar, Yahudiler ve genellikle Samî kavimlerde bu tür uygulamaların gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁴³ Kaynaklardaki verilerden hareketle Arap yarımadasında kız çocuklarını öldürme âdetinin en azından Hz. Peygamber'in bi'setinden bir asır önce başladığı söylenmektedir. Kızı Leyla'yı öldürmeye teşebbüs eden (Adî) Mühelhil b. Rebîa'nın⁴⁴ 525 civarında vefatı dikkate alınarak bu görüş dile getirilmektedir. Fakat tam bir tarih verilememektedir. Ayrıca fakirlik sebebiyle icra edilen öldürmenin tarihinin çok eski zamanlara kadar gitmesinin imkân dâhilinde olduğu ifade edilmektedir.⁴⁵ Bu olaya dair

³⁹ Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 29; Akbaş, "Evlat Öldürme' Olgusu", 831-832.

⁴⁰ el-İsrâ 17/31.

⁴¹ el-En'âm 6/136-137.

⁴² Meselâ bk. el-En'âm 6/137, 140; el-Mümtehhine 60/12.

⁴³ Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 10-11. Ayrıca bk. Acarlıoğlu, "Câhiliyye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi", 445.

⁴⁴ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1415), 11/35.

⁴⁵ Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", 90.

kayıtların azlığı, bu işin az sayıda yapıldığını değil, aksine insanların yapılan işten utanıp gizlemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.⁴⁶ Bazı tarihçiler bu âdetin İslâm'ın gelişinden kısa bir süre öncesinde başladığını söylemektedir.⁴⁷

Ateistler “Kız çocuğunu diri diri gömen de (çocuğu) gömülen de cehennemdedir” hadisinin⁴⁸ zahirinden yola çıkarak ve hadis hakkında yapılan değerlendirmeleri göz ardı ederek İslâm'ı eleştirmeye çalışmaktadırlar.⁴⁹ Hadisin sebab-i vürudu, iki adamın Resûlullah'ın yanına gelip câhiliye döneminde misafiri ağırlayan fakat bir kızını da diri diri gömen annelerinin ahiretteki durumunu sormaları üzerine Hz. Peygamber'in zikredilen hadisi söylemesidir.⁵⁰ Hadiste problem olan “gömülen kız çocuğu da cehennemdedir” ifadesidir. Bu ifade hakkında çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Fakat burada çalışmanın hacmini aşmasından dolayı ve konunun ateistlerin yaptığı gibi bu kadar basit ve yüzeysel değerlendirilemeyeceğine dikkat çekmek amacıyla önemli görülenler zikredilmektedir. Bir görüşe göre “gömülen/mev'ûde” ifadesinin aslında “çocuğu gömülen kadın/mev'ûdetün lehâ” idi; fakat buradaki “lehâ” metinden hafzedildi.⁵¹ Dolayısıyla tercüme buna göre yapılmalıdır. Diğer bir görüşe göre Resûlullah'ın iki adama verdiği cevap sadece söz konusu gömülen kız için geçerlidir. Bu kız buluş çağına erdikten sonra gömülmüş olabilir.⁵² Bazı âlimler hadisin zahirini esas almış ve çocukların babalarına tabi olduğu hususu dikkate alarak onların cehennemlik olduğuna

⁴⁶ Yenice, “Cahiliyede Annelerin Kız Çocuklarını Gömmesi”, 2/514, 515.

⁴⁷ Acarlıoğlu, “Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi”, 447.

⁴⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Saydâ - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Sünne”, 18 (4/230); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 5/36, 42, 220-221; Ebû Saîd el-Heysen b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâî, *Müsned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414), 2/118.

⁴⁹ turandursun.com, “İslam Öncesi Dönemde ‘Kız Çocuklarının Diri Diri Gömüldüğü’ Yalanı”.

⁵⁰ Şâî, *Müsned*, 2/118.

⁵¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, ed. Hâlid er-Rabât (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1437), 12/322.

⁵² Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Şerh*, 18/284.

hükmetmişlerdir.⁵³ Bunun yanında Aynî (ö. 855/1451) *Umde'*sinde konuya dair çok sayıda rivayeti kapsamlı bir şekilde değerlendirmekte ve câhiliye Araplarının da dâhil müşrik çocuklarının fıtrat üzere doğduklarını ve buluş-
dan önce vefat ettikleri takdirde cennete gireceklerini kaydetmektedir.⁵⁴ Hz. Peygamber'in bir hadisinde cennete girecekler arasında veîd/mev'ûde'yi de sayması⁵⁵ dikkat çekmekte ve sadece bir hadisi esas alıp görüş bildirmenin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Adnan Demircan söz konusu ifadenin sonraki dönemlerdeki tartışmaların gölgesinde üretildiğine iddia etmektedir.⁵⁶

3. İslâm'ın Başlangıç Tarihi ve Hz. Muhammed'in Yaşayıp Yaşamadığı Üzerine

Ateistler Hz. Muhammed'in aslında hiç yaşamadığını ileri sürmektedir. Onlara göre Kur'ân Hz. Peygamber'in getirdiği bir kitap değildir. Aksine Kur'ân Emevîler tarafından kitap haline getirilmiş ve bu icraat onların imparatorluk kurmalarını kolaylaştırmıştır.⁵⁷ İslâm'ın da kökü Sümerlilere kadar uzanmakta olup, Emevîler döneminde imparatorluğun sağlamlaşması ve devamı için ortaya çıkarılmıştır.⁵⁸ Aslında İslâm'ın bir başlangıcı bulunmamaktadır. İslâm gizemli sosyal süreçler geçirmiştir. Zikredilen iddiaları dile getiren ateistler bu konularda bilgi veren İslâmî kaynakların güvenilir olmadığını ileri sürerek devasa bir İslâmî literatürü yok saymaktadır. Durum böyle olun-

⁵³ Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Şerh*, 18/273-274.

⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 8/30-31.

⁵⁵ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, ts., 8/31.

⁵⁶ Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", 16.

⁵⁷ Meselâ bk. İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Kur'an Mucizeleri" (Erişim 01 Haziran 2023). İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14?)'ye atıfla Arapların büyük bir devlet kurunca, bu devleti muhafaza etmek ve varlıklarını hukukî bir zemine oturtmak için İslâm diye bir din oluşturdukları iddia edilmektedir. Bunun için İslâm literatüründe mühlid olmakla suçlanan birinin görüşüne başvurulması manidar olmakla beraber bu yöntem onların aleyhine bir durum teşkil etmektedir. Söz konusu iddia için bk. İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Muhammed Neden Yaşamamıştır" (Erişim 31 Mayıs 2023). İbnü'r-Râvendî hakkında detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁵⁸ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslâm'ın İslahı Mümkün Müdür?" (Erişim 03 Haziran 2023).

ca çeşitli iddialarda bulunulmakta ve garip düşünceler serdedilmektedir. Örneğin Müslüman Arapların ele geçirdikleri bölgelerdeki halkların hayatlarını ciddi anlamda değiştirdiği ifade edilmektedir. Bunu da “ilginç bir güç” olarak niteledikleri İslâm’la yaptıkları belirtilmektedir.⁵⁹ Buradaki tabir dikkat çekmekte ve İslâm ile alakalı bazı hususların görmezden gelinmeye çalışıldığı görülmektedir. Buradaki anlayışı başka konularda görmek mümkündür. Meselâ İran halkının Müslüman olmakla beraber Araplardan farklı sosyal yaşantı, örf, âdet vb. özelliklere sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁶⁰ Bu vurgu da sanki Müslüman Arapların İslâm’ı kabul eden toplulukları tamamen kendine benzettiği düşüncesiyle yapılmaktadır. Hâlbuki İranlılardan başka Türkler vs. milletler de Müslüman olduğu halde Araplaşmamıştır. Dolayısıyla İslâm’ın içeriği ve mesajlarının bilinmediği veya görmezden gelindiği ortaya çıkmaktadır.

haci-haci.typepad.com adresli sitede İslâm ilâhî bir din değil de, birçok kültür ve medeniyetin sentezi olarak takdim edilmeye çalışılmaktadır. İddiya göre ilk Araplar eski Yunan kültür ve medeniyetine maruz kalmışlar. Böylece çok tanrılı bir inanç sistemi vb. inançları ve bunlarla alakalı birikimlere sahip olmuşlar; bu vesileyle İslâm dinini oluşturmuşlardır. İddia sahipleri bu etkilenmenin izlerini göstermek amacıyla birçok kurgu ortaya atmaktadır. Meselâ Allah lafzının dışı tanrı için kullanıldığı ileri sürülmektedir.⁶¹ Hâlbuki Allah kelimesinin değil de Lât kelimesi için böyle bir iddia vardır. Fakat bu kelimenin de Arap grameri açısından Allah lafzının müennesi olma durumu ise zayıf bir ihtimaldir.⁶² Bu çerçevede Hübel’in erkek tanrı olduğu iddiasının⁶³ dayanağı belirtilmemektedir.⁶⁴ Hâlbuki olması gereken iddianın kaynağının bildirilmesidir. Ayrıca ileri sürüldüğü gibi Allah’ın kızları ifadesi

⁵⁹ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, “İslam Dışı Kaynaklar Ve İslam’ın Başlangıcı” (Erişim 27 Mayıs 2023).

⁶⁰ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, “İslam Dışı Kaynaklar Ve İslam’ın Başlangıcı”.

⁶¹ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, “Arap Mitolojik Figürleri” (Erişim 24 Mayıs 2023).

⁶² Detaylı bilgi için bk. Tevfik Fehd, “Lât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/107.

⁶³ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, “Arap Mitolojik Figürleri”.

⁶⁴ Hübel hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “Hübel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

Kâbe'deki bulunan putlar için⁶⁵ kullanılmamaktadır. Aksine Kâbe'de bulunmayan Lât, Menât ve Uzzâ için Allah'ın kızları ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁶ Velhasıl çok tanrılı bir inanç sistemi ile tek tanrılı bir dini kıyaslamak mantıklı değildir.

Benzer bir şekilde turandursunbloglari.wordpress.com adresli sitede "Muhammed'in Öğretmenleri mi? Bel'am, Yaiş, Addas, Yessar, Cebr, İrani Selman..." alt başlığında Hz. Peygamber'in bu şahısların birikiminden istifade ettiği iddia edilmektedir. Garip bir şekilde bu iddia Taberî'nin (öl. 310/923) *Tefsîr'*indeki müşriklerin Resûlullah'ın Kur'ân'ı Arap olmayan birinden öğrendiği iddiasını reddeden Nahl 16/103. âyetinin sebab-i nüzulüne dair nakledilen rivayetlere dayandırmaktadır. Âyetin tercümesi: "Hiç kuşkusuz, "Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır.". Bu rivayetlerin çoğunda açıkça Resûlullah'ın bu kişi veya kişilere (iki kişi) dini öğrettiği anlatılırken, sadece bir rivayette Allah Resûlü'nün (kutsal) bir kitap okuyan iki kölenin yanına oturup onları biraz dinlediği belirtilmektedir. Ayrıca bu rivayetlerde genellikle tek kişiden bahsedilir. Bu kişi rivayetlerde Bel'âm, Ya'îş, Cebr ve Selmân-ı Fârisî şeklinde farklı adlarla anılmaktadır. Şahıs sayısı bakımından âyete de bu rivayetler uymaktadır. Birkaç rivayette iki kişiden bahsedilir. Bir rivayette bunların adlarının Cebr ve Yesâr olduğu zikredilir.⁶⁷ Dolayısıyla söz konusu sitedeki başlıkta ve bu başlığın altında iddia ediliği gibi çok sayıda kişiden söz edilmemekte; aksine çoğunlukla bir, nadiren iki kişi anılmaktadır. Sitedeki yazının bu rivayetleri ve âyetlerde zikredilen müşriklerin iddiaları aleyhine olmasına rağmen kullanmaya çalışması, yazıyı kendisiyle çelişen bir duruma sokmaktadır. Tüm bunlara rağmen iddialarını zorlama kurgularla dile getiren yazıda, Müslümanların konu hak-

⁶⁵ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Arap Mitolojik Figürleri".

⁶⁶ en-Nahl 16/57; en-Necm 53/19-23. Ayrıca bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2000), 19. (12)

⁶⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 17/299-300.

kındaki mütalaaları zayıf bulunmakta, Taberî'nin rivayetlerinin yazıdaki iddiaları desteklediği düşünülmemekte veya bu şekilde inanılmak istenmektedir.⁶⁸

İslâm'ın bir kökeni olduğunu kabul etmeyen anlayış, onun geçmiş ve günümüzdeki varlığını inkâr etme gayesiyle birçok gerekçe üretmeye çalışmaktadır. Bunlardan birisi, İslâm'ın zorla milletlere kabul ettirildiğinin ileri sürülmesidir.⁶⁹ Geniş bir coğrafyaya yayılan İslâm zorla kabul ettirilseydi bir tepki/isyan vs. olurdu ve bu tarihte kayıt altına alınırdı. Hâlbuki tarihte böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Bu tezi desteklemek amacıyla bazı iddialarda bulunulmaktadır. Örneğin, Hıristiyanlığın I. Konstantin'in (306-337) kabulüyle hızlı bir şekilde yayılıp devletin dini olduğu iddiası bunlardandır.⁷⁰ Bu bile bu iddianın ciddi bir araştırma mahsulü olmadığını göstermektedir. Hâlbuki Konstantin'in Hıristiyanlığı benimsediği dönemde zaten Hıristiyanlık imparatorluğun topraklarında hızla yayılmakta olup Hıristiyanlar toplumsal olarak güçlenmişti. Güney Avrupa, Anadolu ve Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümü Hıristiyan olmuştu. Yani Hıristiyanlığın Konstantin ile birden gelişip yayıldığı iddiası temelsizdir.⁷¹

3.1. Resûlullah'ın Doğum Tarihi

Hz. Muhammed'in yaşamadığı iddiasını temellendirmek için onun doğum yılının kesin olarak bilinmediği ileri sürülmekte ve bu konuda ciddi bir

⁶⁸ Bk. Turan Dursun Blogları, "Muhammed'in Öğretmenleri" (Erişim 19 Aralık 2023). Aynı yazıda benzer bir şekilde Mekkeli müşriklerin Resûlullah'ın anlattıklarını Yemâme'de adı Rahmân olan bir adamdan öğrendiği iddiası dile getirilerek Hz. Peygamber'in bu adamdan da istifade etmiş olabileceğini ileri sürülmektedir. Müşriklerin söz konusu iddiası İbn İshâk'ın (öl. 151/768) eserinde geçmektedir. İşin ilginç tarafı ise yazının İslâm kaynaklarında dile getirilip reddedilen hususları gerçekmiş gibi sunmaya çalışmasıdır. Bunun önemli sebebi de elinde iddiasını destekleyecek hiçbir delilin olmaması olduğu düşünülmektedir. İbn İshâk'ın rivayeti için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398), 199; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/297. Yemâme'de adı geçen Rahmân ile alakalı ayrıca bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/40.

⁶⁹ İslâm-Bir Ateistin Kaleminden, "Din Zorlamadır".

⁷⁰ İslâm-Bir Ateistin Kaleminden, "Din Zorlamadır".

⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/332-333.

bilgi yokluğu olduğu izlenimi verilmeye çalışılmaktadır.⁷² Nitekim, gün ve milâdî yılda ihtilaf olmakla beraber ateistlerin iddia ettiği gibi devasa bir problem yoktur. Siyer kaynaklarında Resûlullah'ın Fil yılında, Rebülevvel ayında, bir pazartesi günü doğduğu belirtilmekte; fakat Rebülevvel'in hangi günü olduğu hususunda ihtilaf edilmektedir.⁷³ Doğum tarihi olarak milâdî 569,⁷⁴ 570⁷⁵ ve 571⁷⁶ yılları verilmektedir.⁷⁷ Ayrıca 63 yaşında vefat ettiği bilgisi üzerinde ittifak bulunan bir görüştür.⁷⁸ Dolayısıyla ortada onun yaşamadığı görüşüne delil teşkil edecek çok büyük bir ihtilaf varmış gibi ifade ve beyanda bulunmak ilmî değildir.

3.2. Hristiyan Kaynaklarında Hz. Muhammed

Kilise ve manastırın kaynaklarında İslâm'ın başlangıcı ve Hz. Muhammed ile alakalı hiçbir bilgi ve kayıta ulaşılamadığı iddia edilmekte⁷⁹ ve garip bir şekilde hiçbir kaynak gösterilmeksizin çok iddialı ifadeler kullanılmaktadır.⁸⁰ Bu görüşe ciddi bir araştırma yapılmadan varıldığı anlaşılmaktadır.

⁷² Meselâ bk. İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Muhammed ve İslam Efsanesinin Başlangıcı" (Erişim 31 Mayıs 2023).

⁷³ Meselâ bk. İbn İshâk, *Sîret, Sîret*, 48; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/158-159; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388), 1/100-101; 3/8; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Dâru'l-Fikr, 1414), 52, 53; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417), 1/68, 92; 4/301; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk ve sîlatü tarihî't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1387), 2/155-156, 293, 393; 3/217; 11/504.

⁷⁴ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003), 2/788; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 174, 178-179.

⁷⁵ Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER, 2018), 220.

⁷⁶ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 61.

⁷⁷ Casim Avcı, *Muhammedü'l-Emîn Allah Resûlü'nün Peygamberlik Öncesi Hayatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 63.

⁷⁸ Detaylı bilgi için meselâ bk. Ayrıca bk. Şulul, *Kronoloji*, 1040-1042.

⁷⁹ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslam Dışı Kaynaklar Ve İslam'ın Başlangıcı"; İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslam'ın Başlangıcı" (Erişim 21 Mayıs 2023).

⁸⁰ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Erken İslam" (Erişim 31 Mayıs 2023).

Hâlbuki 7. yüzyılın ilk ve ikinci yarısında telife edilip günümüze ulaşan Hıristiyan kaynaklarında Hz. Muhammed ve İslâm hakkında bilgiler yer almaktadır.

Konu hakkında yapılan araştırmalarda 7. ve 8. yüzyıllarda Hristiyanların kaleminden yazılıp günümüze ulaşan eserlerde Resûlullah'ın adı, onun bazı faaliyetleri ve İslâm'ı tebliği açıkça zikredildiği belirtilmektedir.⁸¹ Meselâ 660'lı yıllarda Ermeni piskopos Sebeos'un telif ettiği tarih kitabında Hz. Muhammed, onun bazı özellikleri ve getirdiği dinle alakalı bazı bilgiler yer almaktadır.⁸² Dolayısıyla Allah Resûlü'nün yaşayıp yaşamadığı veya İslâm'ın başlangıcı ile alakalı şüpheler dile getirmenin bilimsel anlamda bir değeri bulunmamaktadır.

Bazı ateistler İslâm ve Hz. Muhammed'i eleştirmek amacıyla Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslâm'ı Hıristiyanlık'tan sapan bir inanış olarak kabul etmesine tutunmaktadır.⁸³ Dolayısıyla kendi argümanları eksik veya zayıf olunca Hristiyanların iddialarına sarılmaya başlamışlardır.⁸⁴

3.3. İlk Siyer Eseri ve Müellifi

⁸¹ Bu kayıtlar için meselâ bk. Zafer Duygu, *İslâm ve Hristiyanlık Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 191, 192, 198, 201, 202, 210, 383, 385, 386-388, 392. Konu hakkında etraflıca bilgi edinmek için Zafer Duygu'nun *İslâm ve Hristiyanlık* adlı eserine bakınız.

⁸² Sebeos, *The Armenian History attributed to Sebeos*, çev. R. W. Thomson (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), 95-96. Ayrıca 610 ile 847 arası İslâm-Bizans ilişkileri hakkında bilgi içeren eserler için bk. Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 5-12.

⁸³ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslam Öncesi Araplar" (Erişim 26 Mayıs 2023).

⁸⁴ Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin söz konusu eserinin Hz. Peygamber ve İslâm ile alakalı kısmı hakkında detaylı bilgi ve bunların değerlendirmeleri için bk. İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 23-54. Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslâm'a dair yazdıklarının Türkçe tercümesi için bk. Taşpınar, "Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", 50-54. Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin ilgili metni için bk. Yuhannâ b. Sercûn (Serge Yuhannâ ed-Dımaşkî Sargon) b. Mansûr b. Sercûn, *Saint John of Damascus Writings (The Fathers of The Church Series)*, çev. Frederic H. Chase (Washington: The Catholic University Of America Press, 1958), 37/153-160.

Resûlullah'ın hayatı hakkında yapılan çalışmaların ilkinin, onun vefatından 250-300 yıl sonra yazıldığı iddia edilerek bu konudaki bilgilerin güvenilirliğine gölge düşürülmek istenmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in hayatının yazımındaki öncelik 80/699 yılında doğan İbn İshâk'a ait olduğu ileri sürülmektedir. Bununla beraber aynı yazıda aslında İbn İshâk'ın ilk siyer yazarı olmadığı iddia edilmekte ve ilk siyer müellifi olarak Taberî takdim edilmektedir.⁸⁵ Öte yandan İbn İshâk'ın hocası Zührî'nin (ö. 124/742)⁸⁶ ve Zührî'nin hocası Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) de Hz. Muhammed'in hayatını anlatan *el-Megâzî* adında bir eser yazdığı belirtilmelidir. Meselâ Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî'nin bazı eserlerinde Urve b. Zübeyr'in *el-Megâzî*'si olduğu belirtilmekte ve bu eserden iktibaslar yapılmaktadır.⁸⁷ Aynı şekilde İbn İshâk'tan yaşça daha büyük olan

⁸⁵ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Muhammed Neden Yaşamamıştır".

⁸⁶ Meselâ bk. Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî Hâcî Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1460, 1746; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2/7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris el-Kettânî el-Hasenî Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1414), 106-107; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm* (Dâru İbn Hazm, 1423), 520; M. Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî el-mücellledü'l-evvel el-cüz'ü's-sânî et-tedvînü't-târîhî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. (Medine: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411), 77.

⁸⁷ Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 2/28; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424), 1/242; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1408), 5/275; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379), 5/333; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429), 4/57.

Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)⁸⁸ ve Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 143/761)⁸⁹ da *el-Megâzî* adında bir eseri bulunmaktadır.

haci-haci.typepad.com adresli sitede yukarıdaki iddianın devamı niteliğinde İbn İshâk'ın *Sîret'*inin günümüze ulaşmadığı iddia edilmektedir.⁹⁰ Hâlbuki bahsedilen İbn İshâk'ın *Sîret'*i günümüze ulaşmıştır.⁹¹ Dolayısıyla yazı tamamen araştırma yapılmadan bilgisizce yazılmış görünmektedir.

Diğer taraftan günümüze ulaşan en eski siyer eserinin müellifinin Taberî olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiada bulunurken Taberî'nin vefat tarihi 992⁹² olarak verilmekte ve bunun kasıtlı olarak iddiayı desteklemek amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki onun vefat tarihi 923 (hicrî 310)'tür.⁹³ Fakat hâlihazırda günümüze ulaşan en eski siyer eserinin müellifi, 758 (hicrî 141) yılında vefat eden ve son günlerde bulunup neşredilen *Megâzî'*nin sahibi Mûsâ b. Ukbe'dir.⁹⁴

Velhasıl buradaki temel iddianın ilmî anlamda hiçbir değeri bulunmamaktadır. Taberî'nin dönemine gelinceye kadar Mûsâ b. Ukbe'nin *Megâzî'*si dışında İbn İshâk, Vâkıdî (ö. 207/823), İbn Sa'd (ö. 230/845), Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55) gibi daha önce yaşayan âlimlerin günümüze ulaşan eserlerinde Hz. Muhammed'in hayatına dair yer alan devasa bilgilere ne denilmesi gerekmektedir! İbn İshâk'ın *Sîret'*i Resûlullah'ın tüm hayatını anlatmakta; Vâkıdî'nin *Megâzî'*si Hz. Muhammed dönemindeki askerî seferleri detaylı bir

⁸⁸ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Beşşâr 'Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 286; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfhehres ev tecrîdü 'esânîdî'l-kütübî'l-meşhûra ve'l-'eczâi'l-mensûra*, thk. Muhammed Şekkûr el-Meyâdîni (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 74.

⁸⁹ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/506; 8/51; Sezgin, *et-Tedvînü't-târîhî*, 83.

⁹⁰ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Muhammed Neden Yaşamamıştır".

⁹¹ Meselâ bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*; İbn İshâk, *Sîret*.

⁹² İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Muhammed Neden Yaşamamıştır".

⁹³ Meselâ bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 2/553.

⁹⁴ Yapılan neşri için bk. Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebî Ayyaş el-Kureşî el-Esedî el-Medenî Mûsâ b. Ukbe, *Megâzî seyyidînâ Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed et-Taberânî (Fas: Menşürâtü'l-Beşir Ben'atyye, 2023).

şekilde ele almaktadır.⁹⁵ İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ının ilk iki cildi Hz. Muhammed'in hayatını içermektedir.⁹⁶ Halife b. Hayyât *Târîh*'inde Hz. Muhammed'in hayatından bahsetmektedir.⁹⁷

3.4. Kur'ân'da Hz. Muhammed'in Hayatı

Kur'ân'da Resûlullah'ın hayatı hakkında bir siyer kitabı gibi çok detaylı bilgi verilmemesi, onun yaşamadığı tezini desteklemek için istismar edilmektedir.⁹⁸ Öncelikle Kur'ân bir biyografi veya tarih kitabı değildir. Ondan dolayı Hz. Muhammed'in hayatına Kur'ân'da geniş bir şekilde yer verilmesini beklemek yanlıştır. Kaldı ki kitabın muhatabının tüm insanlar olması hasebiyle Hz. Peygamber'e belli bir oranda yer verilmesi de tabiidir. Bununla beraber Kur'ân'da Hz. Muhammed'in "ey peygamber", "ey resûl", "Allah ve resûlü" gibi çeşitli şekilde muhatap alınmış; "hayatın hakkı için ..." (el-Hicr 15/72) denilerek ona iltifat edilmiş ve ona kıyamet gününde bulunacağı "makâm-ı mahmûd" (el-İsrâ 17/79) konumu verilmiştir. Bunlara ilave olarak Kur'ân'ın 114 sûresinin 40'ünün adını, Hz. Peygamber'i veya onun muasırlarının davranışlarını ilgilendiren noktaları anımsatan bir kelimedenden aldığı ifade edilmektedir.⁹⁹

Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in hayatı hakkında hiçbir bilgi vermediği iddiası araştırılmadan acelece verilmiş bir yargıya benzemektedir. Aksine Kur'ân Hz. Peygamber'in hayatının ve şahsiyetinin önemli kesitleri hakkında bilgiler vermektedir. Resûlullah'ın doğduğu ve yetiştiği bölgenin sosyo-ekonomik yapısı, buradaki halkın aile hayatı, dinî inanışları, eğitim durumları, sosyal ve idari düzen, hac ve haram aylar, düşünce hayatı, Resûlullah'ın nesebi, nübüvvet öncesi hayatı, ahlakı, aile hayatı, müminlerle ilişkisi, ilk vahiy, müşriklerin İslâm tebliğine karşı tepkileri ve faaliyetleri, Mekke'de Müs-

⁹⁵ Eserin basılmış bir neşri için meselâ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beirut: Dâru'l-A'lemî, 1409).

⁹⁶ Basılmış bir neşri için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*.

⁹⁷ Bk. Halife b. Hayyât, *Târîh*, 52-99.

⁹⁸ Meselâ bk. İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "Muhammed Var Mıdır?" (Erişim 02 Haziran 2023).

⁹⁹ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

lûmanlara yapılan baskı ve işkenceler, Habeşistan ve Medine'ye hicret, Müslümanların Mekke'deki toplumsal konumu, İslâm'ın Medine ve çevresine yayılması, Münafıklar ve faaliyetleri, Yahudiler ve İslâm ve Müslümanlara karşı tutumları, onlarla yapılan savaşlar, Bedir Gazvesi,¹⁰⁰ Uhud Gazvesi, Müreysi' Gazvesi,¹⁰¹ İfk Hâdisesi,¹⁰² Hende¹⁰³ ve Tebük Gazvesi,¹⁰⁴ Hudeybiye Antlaşması ve Mekke'nin fethi ve Resûlullah'ın vefatı gibi konular hakkında Kur'ân'da çeşitli bilgiler bulunmaktadır.¹⁰⁵

3.5. Hicret

Bilindiği üzere Hz. Muhammed'in 622 senesinde, doğup büyüdüğü Mekke'den Medine'ye gitmesi şeklinde kısaca tarifi verilen bu olaya İslâm tarihinde hicret denilmektedir. haci-haci.typepad.com adresli sitede Bizans'ın Sâsânîler'e karşı mücadele ettiği savaşta 622 yılından itibaren başarılı olmaya başlaması bir zafer olarak takdim edilmekte ve Müslümanların bu olayı Resûlullah'ın hicreti şeklinde yansıttıkları ileri sürülmekte¹⁰⁶ ve bu şekilde Hz. Peygamber'in hayatının önemli bir kesiti yok sayılmaya çalışılmaktadır. Bu çıkarımın konuya vakıf olmamaktan kaynaklandığı düşünülmektedir. Yazarın 622 yılında kazanılan Bizans zaferi ile ne kastettiği de belli değildir. Müellif hicreti bu zaferin sonuçları ile irtibatlandırmakta; ama hiçbir veri ve kaynağa atıf yapmamaktadır. Hâlbuki bu tarih Herakleios'un (610-641) Bizans'ı toparlayıp 628'te Sâsânîler'i kesin bir şekilde mağlup ettiği bir sürecin başlangıcıdır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Hz. Muhammed'in hicreti ile bu zaferin herhangi bir alakası bulunmamaktadır.

3.6. Hicaz'da İslâm Devleti'nin Varlığı

¹⁰⁰ Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/123-126.

¹⁰¹ Meselâ bk. el-Münâfikûn 63/1-8.

¹⁰² Meselâ bk. en-Nûr 24/11-22.

¹⁰³ Meselâ bk. el-Ahzâb 33/9-27.

¹⁰⁴ Meselâ bk. et-Tevbe 9/118-119.

¹⁰⁵ Bu konuda İzzet Derveze'nin kıymetli bir çalışması bulunmaktadır. Bk. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

¹⁰⁶ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslam Öncesi Arap-İran-Bizans Tarihi" (Erişim 23 Mayıs 2023).

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 88-97.

Ateistlerin bazıları İslâm'ı tümünden reddetmek için onunla alakalı her şeyi kabul etmemeyi bir düstur haline getirmiştir. Örneğin, haci-haci.typepad.com adresli sitede yazılan bir metne göre Hz. Muhammed'in liderliğinde bir yönetim yoktur; onun yaşadığı dönemde İslâm henüz ortaya çıkmış değildir. Kur'ân henüz kutsallaştırılmamıştır.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere yazı her şeyi tümünden reddetmeyi amaçlamaktadır. Hâlbuki vakıa tam tersidir. Örneğin Hz. Muhammed'in Herakleios'a gönderdiği mektup günümüze ulaşmıştır.¹⁰⁹ Dolayısıyla Mekke ve Medine'de devlet veya bir yönetimin olmadığını iddia etmek beyhudedir.¹¹⁰

4. Garânîk Olayı

Garânîk olayı, Mekke döneminde birinci ve ikinci Habeşistan hicreti arasında meydana gelen ve Habeşistan'da bulunan çok sayıda Müslümanın Mekke'ye dönmesine sebep olarak gösterilen tartışmalı bir konudur.¹¹¹ Bu hâdise günümüzdeki bazı internet sitelerinde kasıtlı bir şekilde şeytan ayetleri diye ifade edilmektedir. Bunlardan turandursun.com ve kloroben.blogspot.com adresli sitelerde Garânîk olayı ile alakalı rivayetler, yapılan tenkit ve değerlendirmelere hiç yer verilmeden, kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde işlenmekte ve buradan hareketle Hz. Peygamber'in nübüvveti reddedilmeye çalışılmaktadır.¹¹²

İlk dönem kaynaklarından İbn İshâk'ın Yûnus b. Bükeyr (öl. 199/814) rivayetinde, İbn Sa'd'ın *Tabakât'*inde, Taberî'nin *Târîh'*inde (Seleme b. Fazl'ın (öl. 191/809) İbn İshâk rivayeti) ve *Câmi'u'l-beyân'*inde bu olaya dair rivayetler

¹⁰⁸ İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslam Öncesi Bizans-Arap-Sasani-Mısır Tarihi" (Erişim 24 Mayıs 2023).

¹⁰⁹ Resûlullah'ın söz konusu mektubu için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1/343-350.

¹¹⁰ İslâm'dan önceki Arap tarihinin de çok az bilindiği iddia edilmektedir. Bunda haklılık payı olsa da vakıa tamamen bu şekilde değildir. İslâm öncesi Arap tarihi hakkında değerli çalışmalar bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı hakkında İslâm tarihi kaynaklarında bilgiler bulunmaktadır. Bunun için Mahmut Kelpetin'in daha önce geçen *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* adlı eserine bakınız. İlgili iddia için bk. İslam-Bir Ateistin Kaleminden, "İslam Öncesi Araplar".

¹¹¹ Olay Vâkıd'ye göre bi'setin 5. yılı Receb ayında gerçekleşmiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/206.

¹¹² turandursun.com, "Ayetler Uydurma Mı?" (Erişim 11 Haziran 2023); Yüce Manitu, "Şeytan Ayetleri" (Erişim 02 Ağustos 2023).

yer almaktadır.¹¹³ Burada konuya dair rivayetlerin önemli bir kısmının siyer ve İslâm tarihinde meşhur âlimleri Zührî,¹¹⁴ Mûsâ b. Ukbe,¹¹⁵ İbn İshâk, Ebû Ma'ser es-Sindî (ö. 170/787)¹¹⁶ ve Vâkîdî'den¹¹⁷ gelmesi dikkat çekmektedir. Bunların dışında senedlerde İbn Abbâs (ö. 68/687), Ebû'l-Âkiye er-Riyâhî (ö. 90/709), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 106/723),¹¹⁸ Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 (?)), Muhammed b. Kays (ö. ?),¹¹⁹ Katâde (ö. 118/736), Süddî (ö. 128/745)¹²⁰ ve İbn Cüreyc (ö. 150/767)¹²¹ gibi önemli âlimler de bulunmaktadır. Hadis kaynaklarında ise olayla alakalı birkaç satırlık bilgi bulunmaktadır.¹²² Fakat bu bilgiler detay bakımından zayıf kalmakta ve bundan dolayı olay daha çok İslâm tarihi ve tefsir kitaplarındaki rivayetler bağlamında değerlendirilmek durumunda kalmıştır. Ayrıca rivayetler arasında olayın önemli detaylar hususunda ciddi farklılıkların olduğu

¹¹³ İbn İshâk, *Sîret*, 177-178; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/205-206; Taberî, *Târîh*, 2/337-341; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/662-667.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/206.

¹¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 2/285-291.

¹¹⁶ Taberî, *Târîh*, 2/340.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/205-206.

¹¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 16/606-608.

¹¹⁹ Taberî, *Tefsîr*, 16/603, 604-606.

¹²⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 8/2502.

¹²¹ Taberî, *Tefsîr*, 16/603.

¹²² Meselâ bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hecr, 1419), 1/228; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/200; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Küftî İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî ve Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/369; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/206, 352; 7/230, 271, 413; 13/404; 15/444; 24/206-208; 29/423-424; Dârimî, "Salât", 160 (2/918); Buhârî, "Sücdü'l-Kur'ân", 1 (2/40); 4 (2/41); "Menâkibü'l-ensâr", 29 (29 (5/45)); "el-Megâzî", 8 (5/75); "Tefsîru'l-Kur'ân", 4 (6/142); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Mesâcid ve Mevâzî'u's-salât", 105 (1/405); Ebû Dâvûd, "Sücdü'l-Kur'ân", 3 (2/59); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, ed. Hasan Abdülmünim Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 2/5.

nu belirtmek gerekmektedir. Genellikle bu olay Hac sûresinin 52. âyetinin iniş sebebi olarak değerlendirilmektedir.¹²³

Garânîk'in gerçekleştiğini kabul eden âlimler, bu olayın, Allah'ın yanlışı gidirmesiyle Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın da her türlü dış etkenlere karşı muhafaza altında olduğunu gösterdiğini düşünmekte, buna ilave olarak ilâhî bir imtihan¹²⁴ olabileceğine dikkat çekmektedirler.¹²⁵ Ayrıca ilk dönem âlimleri vahye hâricî veya şeytânî bir müdahalenin Allah tarafından nesh/ilkâ edileceğinin farkında oldukları için bu olayın meydana gelmesini, Kur'ân'ın korunmuşluğuna zarar veren bir mesele olarak değerlendirmemişlerdir.¹²⁶ Garânîk rivayetlerini ve olayı tamamen reddeden ilk âlim hicrî altıncı asırda vefat eden Kâdî İyâz'dır (ö. 544/1149).¹²⁷ Ardından özellikle Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)¹²⁸ ile beraber Garânîk olayını kabul etmeyen âlimler çoğalmaya başlamıştır.¹²⁹

Özellikle 20 ve 21. yüzyılda Garânîk olayını Müslüman âlim ve araştırmacıların büyük bir kısmı reddetmektedir. Bunun altında da İslâm'a düşman olan oryantalist ve benzeri akımların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Regis Blachere (1900-1973), Sir William Muir (1819-1905), Dozy (1820-1883), Huart (1854-1926), Rudi Paret (1901-1983), W. Montgomery Watt (1909-2006), Maxi-

¹²³ İsmail Hanoğlu, "Garanik Meselesinde Fahrüddin er Razi'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 58. Bu şekilde yapılan değerlendirme için meselâ bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 3/165-166.

¹²⁴ Meselâ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/165.

¹²⁵ Yunus Emre Gördük, "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânîk", *Günümüz Tefsir Problemleri* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 247; Yunus Emre Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 32.

¹²⁶ Bünyamin Okumuş, "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 251.

¹²⁷ Kâdî İyâz'ın görüşü için bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bita'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1399), 2/126-127.

¹²⁸ Râzî'nin görüşü için bk. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 23/237.

¹²⁹ Ali Rıza Gül, "Garânîk Kissasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 351.

me Rodinson (1915-2004) ve Leone Caetani (1869-1935) gibi birçok oryantalist garânik olayını istismar etmiştir.¹³⁰ İngiliz vatandaşı Selmân Rüşdî'nin *Şeytan Ayetleri* adlı eseri de istismar amaçlı yazılan çalışmalardandır.¹³¹ Burada ele alınan köşe yazısı da bu amaçla yazılmış; derinliği olmayan bir metin olarak görünmektedir. Hâlbuki mesele İslâm dünyasında tartışmalı bir konudur. Ayrıca tartışmanın her iki tarafı da olayın Hz. Muhammed'in ismeti ve Kur'ân'ın korunmuşluğunu desteklediği görüşündedir. Yani ateistleri aslında burada ilgilendiren bir mevzu bulunmamaktadır. Modern dönemde Ahmed Hamdi Akseki ve Sabri Hizmetli gibi birçok araştırmacı konu hakkında detaylı çalışmalar yapmıştır.¹³²

Sonuç

Bu makalede dinlere karşı olan ateistlerin, İslâm dini özelinde Hz. Peygamber'in hayatının Mekke dönemine dair bazı iddiaları, siyer açısından gerektiği yerde detaylara inilerek değerlendirilmiştir. Ateistlerin bu döneme dair iddialarının genel amacının İslâm ve Hz. Peygamber'i tümünden reddetmeyi içerdiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı olsa gerek ele alınan konularda görüldüğü üzere, ciddi anlamda detaylı araştırmalarının olmadığı müşahede edilmektedir. Bu da onların inandırıcılığını ve bilimsel güvenilirliklerinin düşük bir seviyede olduğunu göstermektedir.

¹³⁰ Muhammed Balbay, *Garanik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 46-47.

¹³¹ Sabri Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* III/2 (1989), 53-58; Gördük, "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânik", 231.

¹³² Konu hakkında tafsilatlı bilgi için meselâ bk. Ahmet Hamdi Akseki, *Garanik efsanesi* (İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, ts.); Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine"; Okumuş, "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı"; Gül, "Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu"; Hanoğlu, "Garanik Meselesinde Fahrüddin er Razi'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi"; İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (1981), 69-91; Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz"; Gördük, "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânik"; Sevgi Tütün, "Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garanik Olayına Bakışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 587-613; Balbay, *Garanik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar*; Mehmet Pehlivan, *Garanik Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

Resûlullah'ın doğumu hususunda olduğu gibi bazı bilgiler saptırılmaya çalışılmaktadır. Çağdaş Hıristiyan kaynaklarında Hz. Muhammed ve İslâm'dan bahsedilmediği iddiası gibi bazı konularda ise kendilerini destekleyecek delillerin sunulmadığı müşahede edilmekte; yedinci yüzyılda Hicaz'da bir devletin olmadığı ileri sürülmesi gibi bazı önyargılarla olaylara bakıldığı anlaşılmaktadır.

Çalışmada incelenen iddiaların büyük bir kısmı haci-haci.typepad.com adresli sitede, bir kısmı da kloroben.blogspot.com, turandursun.com ve turandursunbloglari.wordpress.com adresli sitelerde yer almaktadır. Diğer incelenen internet sitelerinde konuya dair herhangi bir iddia tespit edilememiştir. Ayrıca haci-haci.typepad.com adresli sitede İslâm'ın Hz. Peygamber'in getirdiği bir din olmadığı, Hz. Muhammed'in yaşamadığı ve Kur'ân'ın ilahî bir kitap olmadığı iddialarını destekleyecek tarzda çok sayıda yazıya yer verildiği belirtilmelidir.

Bu araştırmanın erişilebilen ateist internet siteleri çerçevesinde ve bir makale hacmi dikkate alınarak yapılması sebebiyle doğal olarak Hz. Peygamber'in hayatıyla alakalı tüm iddialar incelenememiştir. Çalışmada, sadece incelenen internet siteleri dikkate alındığında dahi ateistlerin Hz. Muhammed'in hayatının Medine dönemi, Dört halife ve Emevîler dönemi ile alakalı çok sayıda iddialarının bulunduğu görülecektir. Dolayısıyla bahsedilen dönemlerle alakalı iddiaların İslâm tarihi açısından ele alınması gerekmektedir. Bu çalışmanın da yapılacak diğer çalışmalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî). *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. ed. Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmîrrâî vd. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.

- Acarlıoğlu, Ahmet. "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019), 441-460.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen el-Makdisî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. ed. Hâlid er-Rabât. 20 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1437.
- Akbaş, Ahmet. "Kur'an'da Zikredilen 'Evlat Öldürme' Olgusuna Dair Güncel ve Mesaj odaklı Bir Okuma". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Çocuk, 6-8 Kasım 2020*. 829-849. İzmir: Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Ambalaj San. ve Tic. A.Ş., 2021.
- Akdemir, Ferhat. "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 347-363.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Garanik efsanesi*. İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, ts.. Erişim 04 Nisan 2022.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Ateizmderneği. "Ateizm Derneği Artık Yalnız Değildir". Erişim 25 Eylül 2023. <https://www.ateizmdernegi.org.tr/>
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Avcı, Casim. *Muhammedü'l-Emîn Allah Resûlü'nün Peygamberlik Öncesi Hayatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 19 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, 1429.

- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Balbay, Muhammed. *Garânik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar*. Şanlıurfa: Haran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'bü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1409.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (1981), 69-91.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dâru's-Sâkî, 1422.
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam: Kelamî Açıdan Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2018.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 1421.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* II/3 (2004), 9-30.
- Demirci, Kürşat. "Hristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/328-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Duygu, Zafer. *İslâm ve Hristiyanlık Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Saydâ - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü'l-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1415.
- Erdemci, Cemalettin vd. (ed.). *İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fehd, Tevfik. "Lât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Gördük, Yunus Emre. "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânîk". *Günümüz Tefsir Problemleri*. 229-250. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Gördük, Yunus Emre. "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 1-38.

- Gül, Ali Rıza. "Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 1-37.
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Arap Mitolojik Figürleri". Erişim 24 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/04-i%CC%87slam-%C3%B6ncesi%CC%87-bi%CC%87zans-arap-sasani%CC%87-misir-tari%CC%87hi%CC%87/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Din Zorlamadır". Erişim 01 Haziran 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/16-di%CC%87n-zorlamadir/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Erken İslam". Erişim 31 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/09-erken-i%CC%87slam/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "İslam Dışı Kaynaklar Ve İslam'ın Başlangıcı". Erişim 27 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/07-i%CC%87slam-di%C5%9Fi-kaynaklar-ve-i%CC%87slamin-ba%C5%9Flangici/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "İslam Öncesi Arap-İran-Bizans Tarihi". Erişim 23 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/03-i%CC%87slam-%C3%B6ncesi%CC%87-arap-i%CC%87ran-bi%CC%87zans-tari%CC%87hi%CC%87/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "İslam Öncesi Araplar". Erişim 26 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/05-i%CC%87slam-%C3%B6ncesi%CC%87-araplar/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "İslam Öncesi Bizans-Arap-Sasani-Mısır Tarihi". Erişim 24 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/04-i%CC%87slam-%C3%B6ncesi%CC%87-bi%CC%87zans-arap-sasani%CC%87-misir-tari%CC%87hi%CC%87/

- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "İslam'ın Başlangıcı". Erişim 21 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/02-i%CC%87slamin-ba%C5%9Flangici/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "İslam'ın Islahı Mümkün Müdür?" Erişim 03 Haziran 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/49-i%CC%87slamin-islahim%C3%BCmk%C3%BCn-m%C3%BCd%C3%BCr/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Kur'an Mucizeleri". Erişim 01 Haziran 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/48-kuran-muci%CC%87zeleri%CC%87/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Kur'an Neden Yazılmıştır?" Erişim 01 Haziran 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/19-kuran-neden-yazilmi%C5%9Ftir/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Muhammed Neden Yaşamamıştır". Erişim 31 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/14-muhammed-neden-ya%C5%9Famami%C5%9Ftir/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Muhammed Var Mıdır?" Erişim 02 Haziran 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/43-muhammed-var-midir/
- İslam-Bir Ateistin Kaleminden. "Muhammed ve İslam Efsanesinin Başlangıcı". Erişim 31 Mayıs 2023. https://haci-haci.typepad.com/islambir_ateistin_kalemin/10-muhammed-ve-i%CC%87slam-efsanesi%CC%87ni%CC%87n-ba%C5%9Flangici/
- Hâkim en-Nîsâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye: İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427.

- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Dâru'l-Fikr, 1414.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003.
- Hanoğlu, İsmail. "Garanik Meselesinde Fahrüddin er Razi'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 55-67.
- Harman, Ömer Faruk. "Hübel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Hizmetli, Sabri. "Garânik Meselesi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* III/2 (1989), 40-58.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2. Basım, 1419.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Müsned*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî ve Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdü 'esânîdi'l-kütübi'l-meşhûra ve'l-'eczâi'l-mensûra*. thk. Muhammed Şekkûr el-Meyâdinî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Beşşâr 'Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye (el-Mektebetü'ş-şâmile)*. thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebi. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î t-Türâsî'l-'Arabî, 1408.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Kitâbü'l-Esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 4. Basım, 2000.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî Hâcî Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. ed. Mustafa Çağrıç. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerreffe*. thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414.

- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mûsâ b. Ukbe, Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebî Ayyâş el-Kureşî el-Esedî el-Medenî. *Megâzî seyîdinâ Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed et-Taberânî. 3 Cilt. Fas: Menşûrâtü'l-Beşîr Ben'atıyye, 2023.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. ed. Hasan Abdülmünim Şiblî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Okumuş, Bünyamin. "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 237-260.
- Oral, Murat. "Kur'ân'a Göre Kavimlerin İlahi Daveti İnkâr Gerekçeleri - Ateizm, Agnostisizm ve Deizm Bağlamında". *Güncel Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*. 61-99. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Pehlivan, Mehmet. *Garanik Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Poidevin, Robin Le. *Ateizm : İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sebeos. *The Armenian History attributed to Sebeos*. çev. R. W. Thomson. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

- Sezgin, M. Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî el-mücelledü'l-evvel el-cüz'ü's-sânî et-tedvînü't-târîhî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. Medine: Câmi'atü'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411.
- Siddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Siddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. *Ebcedü'l-'ulûm*. Dâru İbn Hazm, 1423.
- Şâşî, Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc. *Müsned*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414.
- Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*. ed. Cevher Şulul. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2020.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvezullah b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk ve silatü tarihi't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1387.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422.
- Taşpınar, İsmail. "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 23-54.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı*. Ankara: TDV Yayınları, 8. Basım, 2021.

- Turan Dursun Blogları. "Muhammed'in Öğretmenleri". Erişim 19 Aralık 2023. <https://turandursunbloglari.wordpress.com/2012/12/10/muhammed-in-ogretmenleri/>
- turandursun.com. "Ayetler Uydurma Mı?". Erişim 11 Haziran 2023. <https://turandursun.com/turan-dursun/turan-dursun-makaleleri/1153-ayetler-uydurma-m>
- turandursun.com. "İslam Öncesi Dönemde 'Kız Çocuklarının Diri Diri Gömüldüğü' Yalanı". Erişim 17 Haziran 2023. <https://turandursun.com/turan-dursun/turan-dursun-makaleleri/1163-islam-oencesi-doenemde-qkz-cocuklarnn-diri-diri-goemueldueueq-yalan>
- Tütün, Sevgi. "Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garantik Olayına Bakışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 587-613.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409.
- Vidinlioğlu, Saliha. "Ateist Sitelerin ve Sosyal Medya Hesaplarının Hz. Peygamber Algısı ve Hz. Peygamber'e Yöneltiltikleri Eleştiriler". *DİSAR: Din Sosyolojisi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2022), 71-101.
- Vidinlioğlu, Saliha. *Türkiye'de Aktif Ateizm Savunucusu İnternet Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları Üzerine Profil Çalışması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yenice, Ali R. "Şefkatin Donmuş Hali: Cahiliyede Annelerin Kız Çocuklarını Gömmesi". *Osmanlı'nın İzinde Prof. Dr. Mehmet İpşirli Amağanı*. ed. Adem Koçal - Zeynep Berktaş. 2/511-516. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Yavuz. "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 79-111.
- Yuhannâ ed-Dımaşkî, Yuhannâ b. Sercûn (Serge, Sargun) b. Mansûr b. Sercûn. *Saint John of Damascus Writings (The Fathers of The Church Series)*. çev. Frederic H. Chase. Washington: The Catholic University Of America Press, 1958.

- Yüce Manitu. "Alemlere Rahmet Olarak Gönderilen Resulullah". Erişim 02 Ağustos 2023. <http://kloroben.blogspot.com/2009/08/islamda-kurandan-sonra-en-degerli.html>
- Yüce Manitu. "'İslam'dan Önce Araplar Allah'ı Bilmez, Putlara Tapardı.' Yalanı". Erişim 02 Ağustos 2023. <http://kloroben.blogspot.com/2011/07/degerli-arkadaslar-islamdan-once.html>
- Yüce Manitu. "Şeytan Ayetleri". Erişim 02 Ağustos 2023. <http://kloroben.blogspot.com/2009/04/seytan-ayetleri.html>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. ed. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1407.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9 s. 2: 1603-1638

Kaçarlar Döneminde Tarikatların Genel Görünümü ve Tasavvufun Modernizmle Bütünleştirilme Çabaları General Appearance of Sects In the Qajar Period and Efforts to Integrate Sufism with Modernism

Sevda AKTULGA GÜRBÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD,

Assist. Prof, Van Yüzüncü Yıl University,

Faculty of Theology, Department of Tasawwuf

Van/Türkiye

ysfgrbz65@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1450-4632

DOI: 10.47424/tasavvur.1363922

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Aktulga Gürbüz, Sevda. "Kaçarlar Döneminde Tarikatların Genel Görünümü ve Tasavvufun Modernizmle Bütünleştirilme Çabaları". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1603-1638.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1363922>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Tasavvuf tarihi araştırmalarında Kaçar dönemi, özellikle Şîî düşüncenin tasavvuf üzerinde etkisini araştırmak için önemli bir kaynaktır. İrfan gibi müteradif kavrama dönüştürülen tasavvuf, bu dönemde Sünnî tarikatlarca savunulurken Şîî tarikatların dönüşüm ve değişim faaliyetlerine kaynaklık etmiştir. Başta Kadîriyye ve Nakşibendiyye tarikatları olmak üzere Sünnî tasavvufu koruma çabasına giren tarikatlar, faaliyetleri kısıtlansa da buldukları sınırlı bölgelerde halkın teveccühüne mazhar olmuşlardır. Modernleşme ve bağımsızlık hareketlerinin yaşandığı XIX. ve XX. yy. da Kaçarlar, Sünnî tarikatların sınırda bulunmasından ve Osmanlı Devleti'nin halifelik gücünden çekinerek kısa süreli anlaşmalar yapmışsa da sindirme ve baskı politikasını devam ettirmişlerdir. Şîî tarikatlar için müsamahakâr bir tavır sergileyen Kaçarlar; toplumun modernleşmesi için Sâfi Ali Şâhiyye'nin desteğini alarak güç kazanmak istemiştir. Sâfi Ali Şâh ve halifesi Zahirüddeve Ali Hân Kaçar, tasavvufu modernizmle bütünleştirmek için çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle Zahirüddeve'nin Encümen-i Uhuvvet Cemiyetini kurarak kardeşlik ile eşitlik anlayışına dayanan tasavvufî anlayışı ortaya koyması ve müridlerinin şehrli entelektüellerden oluşması devrimlerin yapılmasını kolaylaştırmıştır. Zahirüddeve; melâmîlik-fütüvvet, mürşid-mürîd gibi tasavvufî kavramları çağının ihtiyacına göre ele almış ve gelenek ile modernizmi bütünleştirmenin çabası içerisinde olmuştur. Bu çalışma, Kaçar döneminin tasavvuf algısını ortaya koymayı ve Şîî tarikat Sâfi Ali Şâhiyye'nin tasavvufu modernizmle bütünleştirmeye dayalı faaliyetlerini ele almayı amaçlamaktadır. Özellikle Şîî kaynaklara başvurularak yapılan bu çalışma, bir devrin tasavvufî düşüncesinin panoramasını sunmayı hedeflemektedir. Makalenin önemi ise bu alanla ilgili yapılan çalışmanın az olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kaçar Dönemi, Sünnî-Şîî Tarikatlar, Modernizm, Sâfi Ali Şâhiyye.

Abstract

In studies on the history of Sufism, the Qajar period is an important source, especially for researching the influence of Shiite thought on Sufism. Sufism, which was transformed into a different concept like gnosis, was defended by Sunni sects in this period, while it was the source of transformation

and change activities of Shiite sects. The sects that endeavored to protect Sunni Sufism, especially the Qadiriyya and Naqshbandiyya sects, have gained the favor of the people in the limited regions where they are located, even though their activities have been restricted. In the 19th century when modernization and independence movements took place. and XX. YY. Although the Qajars made short-term agreements, fearing the presence of Sunni sects on the border and the caliphate power of the Ottoman Empire, they continued their policy of intimidation and pressure. Qajars have a tolerant attitude towards Shiite sects; He wanted to gain power by getting the support of Safi Ali Shahiyya for the modernization of society. Sâfi Ali Şâh and his caliph Zahirüddeve Ali Hân Kaçar carried out various activities to integrate Sufism with modernism. In particular, Zahirüddeve's establishment of the Encümen-i Uhuvvet Cemiyeti, which introduced the Sufi approach based on the understanding of brotherhood and equality, and the fact that his disciples were urban intellectuals, facilitated the revolutions. Zahirüddeve; He handled Sufi concepts such as melamism-futuwwa, murshid-murid according to the needs of his age and tried to integrate tradition and modernism. This study aims to reveal the perception of Sufism in the Qajar period and to discuss the activities of the Shiite sect Safi Ali Shahiyya based on integrating Sufism with modernism. This study, which was carried out by specifically referring to Shiite sources, aims to present the panorama of the Sufi thought of an era. The importance of the article is that there is little work done in this field.

Keywords: Sufism, Qajar Period, Sunni-Shia Sects, Modernism, Safi Ali Shahiyya.

Giriş

Kaçar Dönemi, Safevî Devleti'nin yıkılmasıyla başlayan karışıklıklardan faydalanan Ağa Muhammed Han (ö. 1203/1797)'ın 1201/1795 yılında yönetimi ele geçirmesiyle başlamıştır. Kısa bir müddet hükümdarlık yapan Ağa Muhammed Han'dan sonra sırasıyla devletin başına sırasıyla Feth Ali Şâh (1797-1834), Muhammed Şâh (1834-1848), Nasrüddîn Şâh (1848-1896), Muzaf-

fereddin Şâh (1896-1907), Muhammed Ali Şâh (1907-1909) ve Ahmed Şâh (1909-1925) geçmiştir.¹

Modernizm dünya toplumlarının ilerlemesi adına temelde Batı medeniyetinin örnek alınmasıdır. XIX. yy.'ın ilk çeyreğinde yaklaşık yüz otuz yıl boyunca İran'ın siyasî, ilmî ve tarihî yapısı üzerinde önemli etkisi bulunan Kaçarlar döneminde reform hareketleri ile modernleşme başlamış böylece devletin geri kalmışlığına bir son verilmeye çalışılmıştır. Askerî, sağlık, ekonomi ve eğitim başta olmak üzere devletin çeşitli kademelerinde yapılan reformlar dinî hayatı da etkilemiştir. Özellikle tasavvufî anlayışa modern bir anlam arayışı, şiî teolojiyle harmanlanarak sunulmuştur. Nasırüddin Şâh'ın Tahran başta olmak üzere kurduğu şiî tekkelerin masraflarını devlet bütçesinden karşılamasının amacı tarikatların devlet tarafından denetlenmesi ve devlete uygun hareket etmelerini sağlamaktır. Zira daha önceden bu masraflar yerel nüfusa sahip zenginler veya âyanlar tarafından karşılanıyordu. Bu tekkelerde Hz. Ali ve Ehl-i Beytine dair Mevritler, vaazlar ve zikirler yapılmasının yanı sıra tasavvufu kendi çıkarları için kullanan bâtinî fırkalara karşı mücadeleyi esas alan müfredatlar hazırlanmıştır.² Bu dönemde müridlerin eğitimi ve şehirli olmasına özen gösterilmiş, tasavvuf geleneğini irfan ve hikmet entelektüelliğine dönüştürmenin yolları aranmıştır. Sâfi Ali Şâh, Zahirüddeve Ali Han Kaçar, Seyyid Cemâleddin Afgânî ve Seyyid Hâdî Necem Abâdî gibi düşünürlerin etkisi ile geleneksel din akımı yerini eleştirel ve yeni bir bakış açısına bırakmıştır. Fikirsiz olarak 1906 İran'da Meşrutiyet Hareketi'nin başlamasında etkili olan bu düşünürler Siyasal İslâm'ın doğuşuna önemli katkıda bulunan önde gelen entellektüel temsilciler olmuşlardır.³

¹ Abbas Kadiyânî, *Ferheng-i Fişerdeh Tarih-i İrân*, (Tahran: Cavidân-i Kurd, 1376), 414; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi IX*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 567; Yılmaz Karadeniz, *İrân'da Sömürgecilik ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*, (İstanbul: Bakış Yayınları, 2006), 39; A.K.S. Lambton, *Qajar Persia Eleven Studies*, (London: I.B. Tauris and Co Ltd, 1987), 103, 198, 278.

² Hüseyin Âbâdiyân, *Mebânî Nazerî Hükümet-i Meşrûti ve Meşrûi*, (Tahran: İntişarât-ı Ney, 2012): 42.

³ Peter Avery, *Tarih-i Muasır-ı İrân*, çev. Muhammed Refi-i Mehrabadî, (Tahran: Neşriyat-ı Atâyi, 1379), 190-191.

Nasiruddîn Şâh toplumun değişen dünyaya ayak uydurmasını sağlamak amacıyla tasavvufu “dönüşüm hareketinin merkezi” olarak görmüştür. Halk arasında tasavvufun miskinlik ve sömürü aracı olarak kullanılmasına karşı modern eğitimin hem cehaleti hem de şiddeti azaltacağını belirtmiştir. Ona göre modern devlet, ahlâkî cehaleti yok edeceği için İsnâ-Aşeriyye mezhebini savaş ve çalkantı olmadan dünyanın her yerinde güçlü kılacak ve İran’ın uluslararası profilini yükseltecekti.⁴ Bu amaçla bilim bakanlığı başta olmak üzere resmi kurumlara modern eğitim, bilim ve teknolojiyi uygulama seferberliği başlatmıştır. Telgrafın kurulduğu, Avrupa’ya öğrencilerin gönderildiği, sanayi ve teknolojiye yönelik dergi ile gazetelerin çıkarıldığı, Fransızca ve İngilizce çeviri faaliyetlerinin yaygınlaştığı bu çağda⁵ tarikatlar da modern sürece dahil edilmek istenmiştir. Devlete itaati esas alan Ni’metullâhi Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye kolunun kurucusu Sâfi Ali Şâh irşad ve yazılarıyla⁶ Zâhidüddeve lakaplı Ali Hân Kaçar da “Encümen-i Uhuvvet” derneğini kurarak modernleşme çabalarına destek vermişlerdir. Kurulan kardeşlik cemiyeti masonik faaliyetler yapmakla suçlansa da İran tasavvuf anlayışını bütünleştiren bir kurum olarak görülmüştür.⁷ Meşrutiyete doğru ihtiyaç duyulan reform hareketlerinin içerisinde bulunan Zâhidüddeve Ali Hân Kaçar, devlet bakanı ve tarikat pirî ünvanlarını beraber yürütmüş bir reformisttir. Yaptığı reformlar gelenekle modernliği bütünleştirme amacı taşımış, ortaya çıkan sentez de bir nevî tasavvuf olarak görülmüştür.

Uzun bir geçmişe sahip tasavvuf, İran’da Safevî döneminden itibaren Şîî irfana dönüştürülmüştür. Tasavvuf; Osmanlı Devleti’ne karşı nefrette Sünnî-Şîî çatışmasına dönüştürülmüş, İslâm’ın asıl gayesinden uzaklaştırdığına dair

⁴ Robert Landau Ames, *Looking for the Human: Sufism, Subjectivity, and Modernity in Iran*, (Cambridge: Harvard University, 2018), 151.

⁵ Muhammed Muhît Tabatabaî, *Tarihi Tahlîl-i Matbuat İran*, (Tahran: Neşriyât-ı Bîset, 1366), 28.

⁶ Sâfi Ali Şâh’ın müridlerine ve dostlarına yazdığı mektuplardan oluşan *Divan* adlı eserinde Sâfi; devrimleri inkar etmenin tembellik ve boş olduğunu; değişim ile modernliğin karşısında bir derviş olmayacağını belirtir. İran topraklarına gelen zamansız meşrutiyetin kaos yaratmaması için müridlerin şeriat çerçevesi dahilinde halka ulaşması gerektiğini bildirmiştir. Bkz. Hâc Mirzâ Hasan Sâfi Ali Şâh, *Divân*, (Tahran: Kitâbfurûş Mahmûdî, ts.), 22-28.

⁷ Leonard Lewisohn, “Modern İran Tasavvufu’nun Tarihine Bir Giriş I: Ni’metullâhi Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme”, çev. İlker Külbilge, *Sûfi Araştırmaları/Sûfi Studies*, 7/14 (2016), 95

suçlamalar yapılmış, rehaveti ve sorumluluktan kaçmayı salık veren batîni anlama evriltmiş hatta gericiliğin hizmetinde bir araç sayılmıştır. Ancak Sünnî tarikatlarla karşı mücadele ve asimile çalışmaları yapılırken şiileşen tarikatların devlet yönetiminde aktif rol oynayabilmeleri tasavvufa bakış açısının siyasî olduğunu göstermiştir. Özellikle İran Kürdistan'ında Sünnî tasavvufun savunucusu Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının hızla yayılmasından duyulan endişeye karşı Ni'metullahiyye, Şîi kisve ile politik ve kültürel hayatın zaferini yaşamış; geleneğin bilinciyle modern tasavvufu canlandırma teşebbüsünde bulunmuştur.⁸

Ni'metullâhiyye, Şâh Ni'metullâh-ı Velî (ö. 834/1431)'ye atfedilen şii-sûfi tarikatlardan biridir. Ni'metullâh Velî'nin vefatından sonra halefleri ile Safevî âilesi arasında pek çok evlilik gerçekleşti. Şeyh Mîr Nizâmüddîn Abdülbâkî (ö. 920/1514), 917/1511'de Şah İsmail tarafından önce "Sadr", ardından "Emîrü'l-Ümerâ" ve daha sonra da "Vekîl-i Nefs-i Nefs-i Hümâyun" olarak atandı.⁹ Ancak gittikçe politik gücü artan tarikat, devlet için tehlike oluşturmaya başlayınca gözden düşmüş ve halifeler Hindistan'a yerleşmişlerdir. Tarikatın on birinci kutbu Masum Ali Şâh (ö. 1212/1797) zamanında Şirâz ve İsfehân'da taraftar bulan Ni'metullâhiyye, İran toplumunun sosyal yapılanmasını etkilemeye başlamıştır.¹⁰ Masum Ali Şâh'tan sonra başa gelen Nur Ali Şâh, İran'ın seçkin ailelerinden birine mensup olup şair ve entellektüel bir derviştir. Kaçar hanedanını kurucusu Ağa Muhammed Hân ile iyi ilişkileri olan Nur Ali Şâh, İran'da faaliyetlerine tekrar başlamıştır. Feth Ali Şâh döneminde de tarikata yaklaşım inişli-çıkışlı olmuştur.¹¹ Tefsir ve hadîs alanlarına haiz Şeyh Meczûb Ali Şâh'ın (ö.1238/1823) ölümünden sonra Ni'metullâhiyye; Kevseriyye, Safî Ali Şâhiyye, Şemsiyye, Gunâbâdiyye, Mûnis Ali Şâhiyye adlı kollara ayrılmıştır. Günümüzde bunlardan son iki kol İran,

⁸ Muhammed Ali Sultânî, *Târîhi Tasavvuf Der Kirmanşâh Banezmâm Peşinef Selâsil ve Fark Sûfiyye Der Garbi İran*, (Tahran: Neşr Ferheng Sehâ, 1380), 386, 405.

⁹ Süleyman Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şiiliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 2/15 (30), 291.

¹⁰ Muhammed Ali Bahbahâyî, *Hayrâtiyye*, thk. Mehdi Rûhânî, (Kûm: Ensâriyân, 1412), 1/44.

¹¹ Muhammed Ma'sûm Şirâzî, *Tarâikü'l-hakâik*, nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb, (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-yi Senâi, 2004), 3/200.

Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Avrupa ülkelerinde faaliyetlerini sürdürmektedir.¹²

Nî'metullâhiyye Tarikatının kollarından Sâfi Ali Şâhiyye'nin modernleşme faaliyetinin öncüsü tarikatın kurucusu Sâfi Ali Şâh'tır. Tasavvufun yeniden ihyasını modernizm ve gelenekçiliğin müspet birlikteliğinde arayan Sâfi Ali Şâh derin ve kökleri sağlam bir ihya hareketine dayalı bir cemiyet kurmak istemiş ancak ömrü buna yetmemiştir. Bu ülküsünü gerçekleştiren müridi Zahirüddevele Ali Hân Kaçar, şeyh olduktan sonra devlet adamı ve derviş kimliği ile günün tasavvuf algısına yeni bir yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Halkın üzerindeki tarikat yapılarının etkisini bilen Kaçar Hükümeti, Zahirüddevele'ye destek vererek güç kazanmaya çalışmıştır. Zaten Tasavvuf bu dönemde Şiilik, Platonculuk, İsraki Teosofi ve İslâmî Rasyonalist hareketlerin karışımı görüldüğü için modernizm hareketinin de geleneksel tasavvuf yöntemlerine entegre edilmesi devlet tarafından imkânsız görülmemiştir.¹³

Çalışmamız Kaçarlar döneminde etkin rol oynayan tarikatların dinî ve siyâsî faaliyetleri ile tasavvufu modernizmle bütünleştirme hareketlerini kapsamaktadır. Bu devrin Sünnî tarikatlar için hayatta kalma mücadelesi, Şîî tarikatlar için ise ihyâ, tecdîd ve ıslah hareketi olduğu görülmektedir. Her ne kadar XIX. ve XX. yy.'da Batı'da meydana gelen değişimler İran'da modernizm faaliyetlerini başlatmışsa da tasavvufa biçilen rol şîî temâyüller üzerine olmuştur. Bu temâyülleri şîî kaynaklara müracaat ederek ortaya koyduğumuz çalışma bir dönemin tasavvuf algısı üzerinden tasavvufun nasıl şekillendirilmeye çalışıldığını ortaya koyma açısından önem arz etmektedir.

1.Kaçarlar Döneminde Tarikatların Dinî ve Siyâsî Faaliyetleri

Tarih boyunca tasavvuf ve tarikatların yoğun olarak faaliyet gösterdiği İran, Kâzerüniyye, Celâliyye, Kâdiriyye, Çiştîyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Nûrbahşiyye, Nî'metullahiyye, Medâriyye, Safeviyye ve Nakşibendiyye gibi

¹² Mahmud Erol Kılıç, "Nî'metullâh-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2007), 33/135.

¹³ Leonard Lewisohn, "Sufism and the School of Isfahan: Tasawwuf and 'Irfân in Late Safavid Iran," ed. Leonard Lewisohn and David Morgan, in *The Heritage of Sufism, Volume III: Late Classical Persianate Sufism* (Oxford: Oneworld Press, 1999), 87.

çok sayıda tarikatın beşiği olmuştur.¹⁴ Safeviler dönemi (1501-1736) ile beraber On İki İmam Şii din anlayışının güçlenmeye başlamasıyla tasavvufa bakış açısı değişmiştir. Sünnî karakterle doğan ancak Şiî emarelerin baş gösterdiği Safeviyye, Şâh İsmail'le On İki İmam Şiîliği ile tamamen farklı bir ideolojiye dönüşmüştür. Osmanlı devleti içerisinde tarikatların etkin rol oynamasının karşısında Safeviler, tarikatları Şiîleşmeleri kaydıyla kabul etmiştir. Nitekim günümüze kadar da varlıklarını devam ettiren Ni'metullahiyye, Kübreviliğin kolları arasında zikredilen Nurbahşiyye ile Zehebiyye gibi zamanla şiileşen ve devletle uzlaşmayı esas alan tarikatlar bu anlayışla varlıklarını devam ettirmiştir.¹⁵ Abdullah-ı Berzişâbâdî'ye (ö. 872/1468) nisbet edilen Zehebiyye, Hicri XIX. yy.da faaliyetlerine başlamış ve Safeviler döneminde daha da güçlenmiştir. Kaçarlar döneminde inişler ve çıkışlar yaşayan tarikat; velâyet, ehl-i beyt sevgisini abartılı bir şekilde ifade ederek halk üzerlerinde etkili olmaya çalışmıştır.¹⁶ Şiî merkezli bir hükümet kurmak amacıyla silahlı ayaklanma başlatan bu tarikat, Horasan'da Sarbedaran, Gilân ve Mazendaran eyaletlerinde şii tasavvuf anlayışını kurmuş ve dervişleri "sûfî mollalar" hareketinin gelişmesini sağlamıştır.¹⁷ Şunu belirtmek gerekir şii kollardan olan Zehebiyye tarikatı, Kaçarlar döneminde modernleşme faaliyetlerine katılarak devlet erkine destek olmuştur. Muhammed Hâşim Derviş Şîrâzî (ö. 1190/1776) öncülüğündeki Zehebiyye, Zend Hânedanlığı (ö. 1750-1794) döneminde devlet yöneticilerinin desteğini alarak güçlenmiştir. Feth Ali Şah ve Ağa Muhammed Han Kaçar dönemlerinde de Derviş Şîrâzî'nin mânevî konumuna saygı duyulmuştur.¹⁸ Daha sonra sırasıyla Mîrzâ Abdül nabî Şîrâzî (ö. 1231/1815), Ebû'l-Kâsım Şîrâzî ("Râz", ö. 1286/1869), Celâleddîn Muhammed ("Mecdü'l-eşrâf", ö. 1331/1913) Zehebiyye'nin postnişine oturmuşlardır. Bu dervişler

¹⁴ Abdülcebbar Kavak, "Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İran'da İrşad Faaliyeti Yürüten Nakşbendî-Hâlidî Şeyhleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, 6 (12), 78.

¹⁵ Leonard Lewisohn, "An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabi revival to the present day", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, 1999 (1), 39.

¹⁶ Esedullâh Hâvarî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i 'ilmî, âsâr-i edebî*, (Tahran: İntişârat-ı Danuşgâh, 1362), 579-580.

¹⁷ Muhammed Ferhadî, *Nukkad ve Berresî Zindikî Edebî İlmî ve Dinî Mîr Seyyid Alî Hemedânî Der Keşmîr*, (Tahran: Raşidîn, 1396), 57.

¹⁸ Hâvarî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i 'ilmî, âsâr-i edebî*, 337-339.

siyasî açıdan Kaçar Hanedanı'na yönelik güçlü sempati beslemişler ve hanedan üyelerine eserler atfetmişlerdir.¹⁹ Zehebiyye'nin Kaçar hanedanlığının modernleşme için yaptığı devrimlere destek vermesi ve hükümete tam desteği müridlerine şart koşması Ni'metullâhiyye tarikatı ile benzerliğini göstermektedir. Ayrıca klasik tasavvuf geleneğine karşı gösterdikleri ihtirâm ve bağlılıkları, İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücûd öğretisi ve bu öğretinin Arabî'nin Sadreddîn Konevî gibi takipçilerince yorumlanmış şekli her iki tarikatta aynıdır.²⁰

Şâh İsmail döneminin şileştirme politikası içeride ve dışarıdaki sünniler için tehlikeye dönüşmüştür. Şeyhlerin toplum önünde katledilerek gözdağı verilmesi yanında korku ve zorlama ile tarikat mensupları şileştirilmeye çalışılmıştır. Nitekim ortaya çıktığı dönemden itibaren Şiilik karşıtı tavrıyla bilinen ve silsilesi itibarıyla Hz. Ebubekir'e dayanan Nakşibendiyye, Safevî döneminde düşmanca saldırılara maruz kalmış ve bir kısım şeyhler Osmanlı Devletine sığınmak zorunda kalmışlardır. Toplum tarafından sevilen tarikatın halifelerinden Şeyh Ali Kürdî (ö. 925/1519)'nin öldürülmesinden sonra şeyhler zorunlu göçe de zorlanmıştır.²¹

Şiî Safevî Devleti sünî inanç ve şeriatına bağlılıkları ile bilinen Kâzerûniyye, Halvetiyye ve Gülşeniyye Tarikatlarına da baskı yapmıştır. Şiîlerin Nakşibendî tarikatına olan bakış açılarının sadece şeriata bağlılıkların-

¹⁹ Hâvarî, *Zehebiyye: Tasavvuf-i 'ilmî, âsâr-i edebî*, 688; Leonard Lewisohn, "Modern İnan Tasavvufunun Tarihine bir giriş, bölüm II: Zehebî Rönesansından Günümüze Tasavvufun Sosyo-Kültürel Profili", *Sûfi Araştırmaları-Sufi Studies*, (15), 119-151,128.

²⁰ Lewisohn, *Modern İnan Tasavvufunun Tarihine bir giriş*, 134.

²¹ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 111-112; Hamit Algar, *Nakşibendilik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 245; Abdulcebbar Kavak, "Safevîlerin Şileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydariler ve Irak'taki Faaliyetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018 (46), 42; Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar, çev.Nevzat Kırâç ve Diğerleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 56. Bu zorunlu göç ile Nakşîliğin Şam, Anadolu, Azerbaycan ve daha uzak coğrafyalarda daha hızlı yaygınlık gösterdiği söylenebilir. XVII. yy.'da Şâh Abbas (ö. 1039/1629)'ın çoğunluğu Kürtlerden oluşan tarikat mensuplarını sürmesi Suriye, Arap Yarımadası ve Sahra Afrikasında Nakşibendiyye Tarikatının yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bkz. Khaled el-Rouayheb, *Opening The Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of The 17th Century Intellectual Trends in The 17th Century Arab-Islamic World*, (UK: Cambridge University Press, 2006), 264.

dan veya Hz. Muhammed'in sünnetinin uygulanmasından kaynaklanmamıştır. Sünnî Osmanlı Devleti'ne karşı mücadelenin etkisi olmuştur.²²

Kaçarlar (1785-1925), Şii İslam'ın tasavvufî ve felsefî boyutuna karşı fık-
hın üstünlüğünü ileri süren usûlî fakihleri üstünlüğünü ileri sürmek suretiyle
toplum üzerindeki otoritelerini güçlendirdikleri bir dönemde iktidara gelmiş-
lerdir. Bu aşırı hoşgörüsüzlüğe rağmen, tasavvuf ve felsefî söylem, özel bütün
farklılıkları ile birlikte, birbirleriyle rekabet ederek ve görüşlerinin değer ve
meşruiyeti üzerine canlı münazaralar yaparak ilerlemeye devam etmiştir.²³
Tasavvufun canlanmasının çeşitli nedenleri vardır. Bunların başında Kaçar
döneminde sosyal, dinî ve ekonomik koşulların zorlaşmasıdır. Sosyal çalkan-
tılar insanların bilinçaltındaki tasavvuf düşüncesini ve arzusunu uyandırmış-
tır. Safevi döneminde dinî baskılar ciddi bir bıkkınlık yaratmış özellikle fıkıh
ulemasının hükümdarla olan güçlerini kullanarak toplumu kutuplaştırmaları
sonucunda maneviyatını kaybetmek istemeyen zümreler tasavvufa sığınmış-
lardır.²⁴ Bu sığınmayı gören Kaçar sultanlarından Feth Ali Şâh dinî hoşgörüyü
ve İslâmî birlik çabasına dayalı bir politika inşa etmek amacıyla başta muta-
savvıflarla iyi geçinme yolunu seçmişse de fıkıh ulemasının eleştirilerine ma-
ruz kaldıktan sonra bu kararından vazgeçmiştir. XIX. yy.'ın ilk yarısında dün-
yada meydana gelen gelişmeler İran'ı da etkilemiş ve Feth Ali Şâh'ın İran'daki
sünnilere sağladığı görünüşteki dinî özgürlük Muhammed Şâh'ın iktidara
gelmesiyle fiiliyata geçirilmiştir. Muhammed Şâh gençliğinden beri sempati
duyduğu tarikatların kolaylıkla faaliyetleri yerine getirebilmelerine imkân
sağlamıştır.²⁵ Bu nedenle Muhammed Şâh'ın saltanat dönemi, şiiiler arasında
"Derviş Hükümeti" olarak isimlendirilmiştir.²⁶ Nitekim bu dönemde güçle-
nen Ni'metullâhiyye tarikatının önemli isimlerinden biri olan Ni'metullâhî

²² Şâh İsmail, kaynaklara göre Kâzerüniyye tarikatının hatipleri başta olmak üzere yaklaşık 4000 kişiyi öldürmüştür. Bkz. Algar, *Nakşibendilik*, 199.

²³ Huseyin Abadiyan, *Mefahim-i Kadim ve Endişe-i Cedid* (Tahran: 1388), 37.

²⁴ Şehram Sahravî, *Zemîneha-î ihya-ı Tasavvuf der Devriye Zendiyye ve Evâyili Kaçar (The Contexts of the Revival of Sufism in the Zendiyya and early Qajar periods)*, (Tahran: Doctoral thesis of Persian language and literature department of University of Religions and Religions,1397), 99.

²⁵ Nureddin Çardebî, *Esrâr-ı Khaksar ve Ehl-i Hak*, (Tahran: Peyk Ferheng, 1348), 37.65,74.

²⁶ Hümâ Nâtik, *İran Der Râhiyâb-i Ferheng 1834-184 (İran'ın Kültürel Yolculuğu 1834-1848)*, (Paris: Kaverân, 1368), 40.

Molla Abbas Mîrzâ Ağası (ö. 1265/1849) sadrazamlık görevini yürüterek İran devlet yönetiminde söz sahibi olmuştur. Nî'metullah'ın kollarından Sâfi Aki Şâhiyye'nin şeyhleri devlet kademelerinde önemli görevlerde bulunmuştur. Sünnî olarak doğan bu tarikatın zamanla şii hüviyete bürünmesinden sonra devletle kurduğu işbirliğinden dolayı bu görevler verilmiştir.²⁷ Yine İran'da yoksulluğa bağlılıkla bilinen ve Bektâşi tarikatına benzerliği ile dikkat çeken Hâksâriyye tarikatı, bu dönemde faaliyetlerini yaygınlaştıran derviş hareketidir.²⁸ Hâksâriyye şiiğin yayılmasında önemli rol oynamakla beraber Kerbelâ'nın acılarını anma ve İmamlara dayalı virdler okumasıyla İran'daki faaliyetlerini rahatlıkla yerine getirmiştir. Genellikle yerel, okuma-yazma bilmeyen halk üzerinde önemli etki bırakmıştır.²⁹

Şii Kaçar döneminde faaliyetlerini devam ettirmeye ve sünnî kimliklerini korumaya çalışan Halvetiyye, Sühreverdiyye, Şâziliyye tarikatları önem arz etse de Kâdiriyye ve Nakşibendiyye'nin ayrı bir öneme haiz olduğu söylenebilir. İran'da özellikle sünnî Kürtler üzerinde etkili olan bu tarikatlar, faal bir dinî yaşamı öngören İslâmî anlayışla toplumu buluşturmuşlardır. Şeyh Musa ve Şeyh İsâ kardeşlerin 1360 yılından sonra İran'a getirdiği rivayet edilen Kâdiriyye; Hamedan, Şâhrezor ve Berzence de dahil olmak üzere Güney Kürdistan'a kadar yayılmıştır.³⁰ Kâdiriyye, şafiî mezhebine bağlı Kürtler arasında en fazla yayılan tarikatıdır. Şii kaynaklara göre Kâdiriyye, göçebe kürtlerin yaşam tarzıyla uyumlu olması hasebiyle uyum problemi yaşamamıştır. Özellikle tedrisat için hangahlar yapmak yerine var olan camii veya evleri tercih etmeleri bu yaşam tarzına bağlanmıştır.³¹ Dinî derslerin yanısıra tasavvuf öğretilelerinin irâd edilmesinde önemli katkıları olan Kâdirî Şeyhlerinden Şeyh Ziyâuddîn, Senendec'te Sünnî tasavvufun öncüsü olmuştur. Şeyh Ömer

²⁷ Rıza b. Muhammed Hâdi, *Rûze-i Sefâyi Nâsiri*, tash. Cemşid Kiyanser, (Tahran: Esâtir, 1385),323; Mangol Bayat, *Mysticism and dissent: socioreligious thought in Qajar Iran*, (Syracuse NY: Syracuse University Press, 1982), 27, 60.

²⁸ Abdülhüseyin Zerînkûb, *Erzîş Mirâsi Sûfiyye*, (Tahran: İntişârat Emîr-i Kebîr, 1362), 377.

²⁹ Nureddîn Çardebî, *Esrâr-ı Khaksar ve Ehl-i Hak*, (Tahran: Peyk Ferheng, 1348), 37.65,74.

³⁰ Muhammed Ali Sultânî, *Târîhi Tasavvuf Der KirmanŞâh*, (Tahran: Neşri Sehâ, 1374), 325-327; Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State The Social and political Structures of Kurdistan*, (London: Zed Books LTD, 1992), 216

³¹ Haşmetullah Tabibî, *Mebânî Câmîâ-ı Şenâsî ve Murdemşenâsî Eyâlat ve Aşayîr*, (Tahran: Müessesesi-i Çâp ve İntişârat Danışgâhi Tahran,1374), 292.

Nebûdî, Şeyh Şemseddîn Kürdistan bölgesinde okuma-yazma seferberliği başlatmış ellerindeki imkânlarla fakir halka maddî ve mânevî destek sunmuşlardır.³² Kürt tasavvuf edebiyatında etkili olan Mele Hamîd Kâtib, Şeyh Osman Sırâceddîn gibi âlim ve şairler ise Mevlânâ'nın *Mesnevisi*'ni şerh etmiş, Mevlânâ Hâlid ve Şeyh Mahmûd Şebusterî üzerine eserler yazmışlardır. Bahsedilen şeyhler buldukları yerlerde halkı örgütleyerek şiî propagandanın etkili olmasını engellemişlerdir.³³

İran'da Sünnî inancın korunmasında ve yayılmasında çok önemli katkısı olan Nakşibendiyye tarikatı'nın faaliyetleri Kaçar dönemine damgasını vurmuştur. Zanaatkârlar arasında yayılmaya başlayan Nakşilik, toplumun çeşitli katmanlarında yayılarak dünyanın çeşitli yerlerine yayılmıştır. XIX. ve XX. yy.larda Kürdistan'ın dinî, toplumsal ve siyasî gelişmesinde çok önemli rol oynayan tarikat, Şerif Mardin'in deyimiyle gittiği yerin din tasavvurunu oluşturan ve sistemin bekâsını sağlayan unsurları içerisinde barındıran en gözde hareket olmuştur.³⁴ XIX. yy.da Tarikatın Müceddidî olarak İslâm dünyasında adından bahsettiren Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827),³⁵ Şiraz, Isfahan, Hemedân şehirlerinde kısa süreli tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş buraların yanısıra Muskat, Yezd, Şiraz, Isfahan ve Senendec'de Şiî ulema ile tartışmasına rağmen başta âlimler olmak üzere halkın yoğun teveccüne mazhar olmuştur.³⁶

Tarikat şeyhlerinin yerel halk üzerinde etkisini gören Kaçarlar, Nakşiliğin yayıldığı Kürt coğrafyasındaki yöneticilerle önceleri barışçıl bir politika izleme yolunu seçmiştir. Bu politikasının arkasında Rusya ve Osmanlı Devleti ile yaşanan kargaşalar vardı. Zira isyanlarla uğraşmak zorunda kalan yönetimin bölgeyi itaat altına alması ve insan gücünü kazanması önem arz etmiştir. Özellikle Şiî İran bölgesinin ağırlıklı olarak Şii nüfusu barındırması ve Osmanlı Devleti'nin Sünnî mezhebin en önde gelen temsilcisi olması bu çatışma-

³² Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, (Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 1983), 2/159.

³³ Kemâl Rûhânî, *Târîhi Câmîi Tasavvuf-i Kürdistan*, (Pirânşehr: Sâmerend, 1385), 156-170.

³⁴ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 33-36.

³⁵ Asıl adı Ebû'l-Behâ Ziyâuddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûri el-Kürdî'dir şerif.

³⁶ İbrâhim Fesîh Heyderî, *el-Mecdu't-tâlid fî menâkibi Mevlânâ Hâlid*, (ys: 2014),³⁵;Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/283-285.

larda önemli bir unsuru olmuştur. Kaçarlar halifeliğın gücünü elinde bulunduran sünnî Osmanlı Devleti'nin politikalarını tehdit olarak görmüştür. İran'ın Irak ve Arap bölgelerine yakınlığını da bilerek Ardalan bölgesi başta olmak üzere Kürt prensliklerinin hâkimiyet kurduğu yerlerde Mevlânâ Hâlid'in etkisinden faydalanılmak istemiştir.³⁷ Ancak durumun farkında olan Mevlânâ Hâlid'in sünnî hassasiyeti başta Şeyh Ubeydullah Şemzinî (ö. 1297/1883) olmak üzere halifelerini de etkilemiş ve Osmanlı-İran savaşında Osmanlı devleti'nden desteklerini esirgememişlerdir.³⁸ Bu dönemde Nakşî şeyhlerin halk üzerinde bu kadar etkili olmalarının nedeni zor zamanlarda halka güven vermeleri, tarikat erbabının söz-davranış bütünlüğünü içerisinde olmaları, kabileler arasında arabuluculuk faaliyetleri yapmaları ve konar-göçer köylüleri toprak ağalarına karşı korumalarıdır.³⁹

İran'da faaliyet gösteren sünnî tarikatların ve liderlerinin şîî çağdaşlarından farkı güç ve imkâna sahip şîî devlete karşı varlıklarını sürdürme çabası içerisinde olmalarıdır. Zira sūfî önderler zorba yönetim ve onların uygulamalarına direnmiş, hapse düşmüş hatta hayatlarını kaybetmişlerdir.⁴⁰ Bu baskıla-

³⁷ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 192.

³⁸ Bizim yolumuz, Ehl-i Sünnet'in kaidelerine bağlı kalmak, ruhsatlara bağlanmamak, dünyanın süsüne yüz çevirmek üzerine kuruludur. Bu fakir de Allah'a, Peygamber'ine, Ashabın yolundan gitmek istemeyen din düşmanı Hıristiyanlara ve gafillğini kamufle eden mürted acemler karşısında İslâm dininin bekâsı için mücadele eden Osmanlı Devleti'ne daima destek verecektir. Allah'ın düşmanlarına karşı zafer kazanmaları için sabah-akşam dualar yapmanızı emrediyorum." Sözleriyle sert tavrını ortaya koymuştur. Bkz. Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, *Risâletün fî Tahkîkî'r Râbita*, 14; <http://shiaonlinelibrary.com>. Erişim Tarihi: 10.08.2023; Halfin, 19. *Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*, (İstanbul: Komal Yayınları, 2000, 95; Bkz. DAB. Y. PRK. AZJ. Dosya No: 4, Gömlek No: 96, Tarih 1298 Za 18.

³⁹ Mahmud Bayezidî, *Âdab u Rusûmî Kurdan*, trc. Aziz Mahmudpûr Daşbendî, (ys: 1369), 154-155; Ömer Fârukî, *Kitâb Negâh-ı be Târih u Ferhengî Kürdistan*, (Tahran: Şark, 1362), 92-93.

⁴⁰ İranlı yöneticilerin evli veya bekar Kürt kızlarına/kadınlarına zorla el koymaları, Sünnî kadınların verdiği kararların kabul edilmemesi ve şîî kadınların adil olmayan kanunlar koyarak sünnîlerin mallarını ellerinden almaları, şîîlerin sünnî camii ve vakıflarına el koymaları, Müslümanların halifelerinin isimlerinin zikredilmemesine izin vermemeleri halk arasında isyana neden olmuştur. Bkz. BOA. YPRK TKM,4110.

Şîî olmaktansa hicret etmeyi tercih eden 70.000 civarındaki Kürt, Osmanlı'ya iltica etmiştir Bkz. B.E.O A.MKT.MHM Dosya:486 Gömlek:28 Tarih: 1297.Z.19.

Şeyh Hidayet Kâdirî şeyhi iken altmış kişilik bir Kürt grubuyla işkenceye maruz kalmış ancak işkencelere dayanamayarak şîîliği kabul etmiştir. Şeyh Ubeydullah'a göre Şîî olmaya

ra rağmen eğitim, irşad faaliyetlerinin yanında toplumsal ve siyasi hareketlerin öncüleri olmuşlardır. Kitap ve sünnete bağlı, bid'ât ve hurafelerden kaçınan, dinde orta yolu bulmaya çalışan, yeni durumların tesiri altında kalmaktan sıyrılmış bir tefekküre sahip olan ve doğru yoldan sapmış zamanın gidişatı ile mücadele cesareti gösteren bir tasavvufî anlayışla zamanın ruhunu yakalamaya gayret göstermişlerdir. Özellikle Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin bid'ât ve hurafeden uzak duran tavrı, cami ve medreseleri tekrar ihya etme çabası, medrese ve tekke birlikteliğini sağlayan ilim-tasavvuf sentezini kurma faaliyetleri müceddid⁴¹ olarak anılmasını ve tasavvufun ihyasına dayalı faaliyetlerin öncüsü olmasını sağlamıştır.

2. Kaçarların Tasavvufu Modernizmle Bütünleştirme Faaliyetleri

Sosyal ve politik etkinin tasavvufî düşünce üzerinde etkisine dayanarak yeni bir boyut kazanan İran sûfizminin şiî kanadı, İran'ın kültürel ve politik ihtişamını yeniden tesis etmeye dayalı faaliyetlere girişmiştir. Özellikle fıkıh uleması başta olmak üzere din adamlarının hoşgörüsüzlüğü ile sömürgeci güçlere direnen, kuruldukları andan itibaren politik çekişmelerden uzak duran tarikatlar; Kaçar döneminin Meşrutiyete doğru giden İran'ında gelenekten moderniteye geçişte hayatta kalmaya çalışmış hatta modernitenin hareketli parçalarından biri olmuşlardır.⁴²

Avrupa kültürüyle özdeşleşme ülküsü ile girişilen modernleşme, Batılılaşmanın kültürel kodlara girmesi çabalarına sahne olmuştur. Nitekim Nasıreddîn Şâh döneminin rasyonalizm, milliyetçilik ve aydınlanmanın öncülerinden kabul edilen şair-yazar Mirza Ağa Han Kirmânî(ö. 1896), "pidar-pere,

zorlanan Sünni Kürtlerin sayısı yüz bin civarındadır. Bkz. BOA Y.A..HUS Gömlek:15 Dosya:167 Tarih: 08/Ca/1298; Şeyh Ubeydullah Nehrî başta Kâdirî iken Nakşibendî tarikatına geçmiştir. Kâdirî Mekkî şeyhleri ile beraber Kaçar yönetiminin zulmüne karşı ayaklanmış. Kaynaklarda isimlerden Kadîrî ailelerin şiîlere karşı mücadeleleri geçmektedir. Bunlar arasında Kâdirî Zenbil, Sendûlan, Senendec ve Şeyh Baba aileleri ön plana çıkmıştır. Bkz. Muhammed Rauf Tavakkulî, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, (Tahrân: İntişârât-ı Tavakkulî,1381), 192-196.

⁴¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, der. Mehmet Akkuş, (İstanbul: Kitabevi, 2015), 2/304; Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfî Kelâmı*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 115.

⁴² Ames, Looking for the Human: Sufism, Subjectivity, and Modernity in Iran,13-14.

dandan-dent, zanu -genou) kelimelerinin tarihi kökenlerine değinirken Fransızlar ile İranlıların “aynı anne-babadan doğan iki millet olduğunu” savunmuştur. Hatta Arap kültürünün akıllarını, bilgilerini ve ahlâklarını kaybettiğini bunun sonucunda da İranlıların görgü kurallarını, yaşam normlarını, ilerlemeyi ve mutluluğu unuttuğunu iddia etmiştir.⁴³ Bu durum tasavvufî anlayışa da sirayet etmiş ve tasavvuf “safılık ve cehaleti içerisinde barındıran hurafelerle dolu simya” olarak tanımlanarak saray şairleri tarafından hicvedilmiştir.⁴⁴

XIX. ve XX. yy.’da İran’da tasavvuf tarihinin irfana hatta hümanizme evrilme politikalarına sarayda ayrıcalıklı konumda bulunan Ni’metullâh ile Zehbiyye tarikatının müntesipleri öncülük etmişlerdir. Şöhretleri ve kalıcılıkları ile ön plana çıkan bu tarikatlar, Nakşibendiyye gibi Kürdistan coğrafyasıyla sınırlı kalmamış Şîî ortodoksiye yön veren modernist ve evrensel çalışmalar yapan entelektüel şehirliler olarak zikredilmiştir.⁴⁵ Özellikle Ni’metullâhiyye’nin Sâfi Ali Şâhiyye kolunun müntesipleri devlet kademele-
rindeki görevleri yanında tasavvuf elitistleri olarak faaliyetlerine devam ettikleri için Kaçar Hanedanlığı tarafından modernizmin topluma entegresinde kullanılmış ve bu görevlerinde aktif rol oynamışlardır. Özellikle tarikatın kurucusu Sâfi Ali Şâh’ın ve halefi -Zahirüddeve Ali Hân Kaçar’ın modernleşme çabaları döneme damga vurmuştur. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde öncelikle Sâfi Ali Şâh’ın daha sonra Zahirüddeve Ali Hân Kaçar’ın modernleşmeye ilişkin düşünceleri ve tasavvufun daha modern bir hüviyete ulaştırılmasına ilişkin ortaya koydukları çaba ele alınacaktır.

2.1. Sâfi Ali Şâhiyye’nin Kurucusu Sâfi Ali Şâh’ın Faaliyetleri

XIX. yy.’da İran’da modernleşme çabaları İran Meşrutiyet hareketinden (1906) sonra batılılaşmaya evrilmiştir. İran’ın giderek zayıflaması, Batılı devletlere karşı toprak kaybetmesi beraberinde Batılılarla bütünleşme politikalarını getirmiş, halkın entelektüel ve sosyal değişimi sağlanmaya çalışılmıştır.

⁴³ Muhammed Rauf Tavakkulî, *Refashioning Iran Orientalism, Occidentalism and Historiography* (New York: Palgrave Publishers, 2001), 103.

⁴⁴ Ames, *Looking for the Human: Sufism, Subjectivity, and Modernity in Iran*, 107.

⁴⁵ Leonard Lewisohn, “Modern İran Tasavvufu’nun Tarihine Bir Giriş1 I: Ni’metullâhi Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme”, çev. İlker Külbilge, *Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği, Sûfi Araştırmaları - Sufi Studies*, 2016 (14), 73.

Meşrutiyete giden yolda İran'ın sosyo-politik değişiminde Sâfi Ali Şâhiyye tarikatının önemli etkisi bulunmaktadır. Bu tarikat diğerlerine göre daha modern ve entelektüel bir bakışla tasavvufa yaklaştığı için şehirli şîi halk üzerinde önemli etkiye sahip olmuştur.⁴⁶

Ni'metullah Velî (ö. 834/1431)'nin kurucusu olduğu Ni'metullâhiyye tarikatı Hindistan'dan İran toplumsal hayatına harmanlanmıştır. Zamanla dört kola ayrılan Ni'metullâhiyye'nin Sâfi Ali Şâhiyye kolu, Hacı Mirzâ İsfehânî (Sâfi Ali Şâh ö. 1316/1898) tarafından kurulmuştur. Gençliğinden beri mutasavvıflara ilgi duyan Sâfi Ali Şâh, Molla Ebû Tâlib'den tasavvuf dersleri yanında tılsım ve aritmetik dersleri almıştır. Ağa Muhammed Bakır İsfehânî ile başlayan mânevî sohbetlerden ve gezilerden sonra Ni'metullâhiyye'nin kutuplarından Hacı Zeynelabidin Şîrvânî'ye (ö. 1253) intisab etmiştir. Zâhir ve bâtın ilme sahip Rahmet Ali Şâh (ö. 1277) tarafından Sâfi Ali lakabını alarak Sâfi Ali Şâhiyye kolunu kurmuştur.⁴⁷

Sâfi Ali Şâh, tarikatını kurduktan sonra faaliyetlerini Tahran'da yoğunlaştırmıştır. Yumuşak tavrı ve davranışları ile halkın teveccühüne mazhar olan Şâha, hükümdarlar (Feth Ali Şâh ve tebası), soylular, zanaatkar dahil birçok halk kademesinden insanlar mürit olmuşlardır. Bu yıllarda Feth Ali Şâh'ın torunlarından şehzade Muhammed Mirzâ Seyfûddevlî (ö. 1921) evinde evrad, zikir ve sohbetlerde bulunan Sâfi Ali Şâh için geniş bir arsa içerisinde *Sâfi Ali Şâh* adıyla anılan bir Hankâh inşa ettirmiştir.⁴⁸ Bu destek sayesinde muhaliflerine karşı büyük bir güç kazanmıştır. Bu güç sayesinde Kur'ân-ı Kerîm'i nazım şeklinde tefsir etmesi hasebiyle suçlandığı dönemde devlet erkânınca "Dar'ul hilafetin meşhur mutasavvıfı ve ilim adamı" olarak korunmuştur.⁴⁹

Modernleşme ve Batılılaşmanın meşrûiyet kazanması için yoğun ve programlı faaliyet gösteren Nasîrüddîn Şâh, Muhammed Şâh döneminde altın çağını yaşayan Sâfi Ali Şâhiyye'nin özellikle askerler üzerindeki etkisinden ve

⁴⁶ Saîd Nefîsî, *Serçeşme-i Tasavvuf Der Îrân*, (Tahran: Ketabfurûşî Ferukî, 1366), 155.

⁴⁷ Mahmûd Abdulsamedî, *Seyri Der Tasavvuf ve İrfânî İran*, (Tahran: Şark, 1361), 118.

⁴⁸ Muhammed Ma'sûm Şîrazî, *Tarâikü'l-hakâik*, nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-yi Senâi, 2004), 3/446; Ahmet Arslan, "Ni'metullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri", *Sufiyye*, 2021 (10), 269.

⁴⁹ Muhammed Hasan Hân, *İ'timad el-Saltanat*, (Tahran, Kitâbhaneî Senâi, 1374), 2/293.

faaliyetlerinden endişe duyarak tarîkatı denetim altında tutmak istemiştir. Ancak Sâfi Ali Şâh, Nasîrüddîn Şâh'ın tarîkatı üzerinde olumsuz intibasını kırmak için modernleşme çabalarına ayak uydurarak bakanlar, milletvekilleri ve çeşitli kademelerde bürokratlar yanında şairleri ve yazarlarıyla ünlü modernist "Hidayet ailesi" ile beraber toplumsal bir değişim için faaliyetlere başlamıştır. Nasîrüddîn Şâh tasavvufun halkı miskinliğe yönelttiğini düşünüyordu. Ancak tarikatların hükümete bağlılıklarını sağlanması ve modernleşmenin halka benimsetilmesi amacıyla Sâfi Ali'nin desteğine ihtiyaç duyulmuştur. Zamanla Nasîrüddîn Şâh'ın güvenini kazanan Sâfi Ali, tarikatının diğer tarikatlar içerisinde varlığını garanti altına almak için devlet içerisinde çeşitli kademelerden mürid kazanmıştır. Zamanla halkın yoğun teveccühüne mazhar olmasında, padişah başta olmak üzere çeşitli makam ve mesleklerde bulunanlara "ideal medeni devlet" arzusunu yansıtan "Mizânü'l-mârife" adlı eserinin etkisi olmuştur. Sâfi Ali risâlede toplumun âdetleri ile medeniyet ilkelilerinin bir edep dahilinde olması gerektiğini vurgulamıştır. Erdemli olmayan bir devlet adamının medeniyet oluşturmayaacağını, halkını da fitneden, tecavüzden koruyamayacağını dile getirmiştir. Ancak medeniyet ilkesini insana bağlayan, insanın gelişmesinde gören Sâfi Ali, şeriattan bağımsız bir medeniyetin varlığını mümkün görmemiştir. Avrupa devletlerinin yasama programları dahil alınacak her modern yenilik dinin emir ve yasaklarına uyduğu sürece topluma uyarlanmalıdır.⁵⁰ İran uygarlığını dönüştüren ekonomik, teknolojik ve kültürel değişimin İslâmî esaslardan vazgeçilerek sağlanamayacağına dair görüşlerine Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö.672/1273) pergel metaforu ile katılmıştır. Mevlânâ'ya göre pergelin sabit iğneli ayağı İslâm, hareket eden ise yetmiş iki milleti dolaşan ayaktır. Bu meyanda çağa ayak uydurmak, medeniyetlerin seviyesine çıkmak için güçlü bir İslâmî bilginin ve yaşantının sağlanması gerekmektedir.⁵¹ Bunun yanında peygamberlerin davetlerini dünya (kannun) ve ahiret olmak üzere iki eksenli yaptıklarından hareketle dünya işlerinin ıslahı için mübah olan yeniliklerin yapılması ve günün koşullarına uygun şekilde eğitim alınması gerektiğini belirtmiştir. Zira modern eğitim yaygınla-

⁵⁰ Mirza Hasan Sâfi Ali Şâh, *Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârife* (Tahran: İkbâl, 1340), 80-84.

⁵¹ Sâfi Ali Şâh, *Zübdetü'l-esrâr*, (Tahran: İntişârât-ı Sâfi Ali Şâh, 2017), 30,109; Nile Green, *A Persian Sufi in British India: The Travels of Mirzâ Hasan Ali Sâfi Ali Shah (1251/1835-1316/1899)* (British : Brithish Institute of Persian Studies, 2004), 213.

şırsa toplum daha bilinçli olur, bid'ât ve hurafeler ile doldurulmuş ilkel bir tasavvufi anlayıştan kurtulur. Bilinç arttıkça toplumda tasavvuf daha da yaygınlaşır. Böylece kimse halkın bilgisizliğini sûfilere mal edemez. Tasavvufu da karamsarlığa düşürmek için kullanamaz.⁵²

Sâfi Ali Şâh'a göre tasavvufi kavramlar değişen dünya düzenine göre yeniden tefsir edilmelidir. İslâm'ın entelektüel kültürüyle tezat görülen tasavvufa yeni bir yaklaşım gerekmektedir. Çünkü tasavvuf küçümsenerek itibarsızlaştırıldığı için insanlar manevî durumlarını gizler hale gelmiştir. Ona göre artık devir değişmiş, insanlar arasında sınır kavramı ortadan kalkmaya başlamış ve akledabilen, hakikatleri kavrayabilen şuurlu kimselerin sayısı artmıştır. Modern bir İran'da eğitimin seviyesi artacağı için âriflerin konuşmaları, düşünceleri ve faaliyetleri yaygınlaşacak ve insanlar tarafından kabul görecektir. Tasavvufa yeni bir bakış ile tasavvuf bilgisi (idrâk-ı Ma'arif ile hakâyik) geniş çevrelere yayılacak ve ahlâkî gelişim sağlanacaktır.⁵³ Aslında Sâfi Ali Şâh hükümet yetkilileri, din bilginleri, askeri görevliler ve iş insanlarına tasavvufu anlatarak onu bu kesim içerisinde saygın kılmaya çalışmıştır. Zira Heterodoks nitelikli yapılar tasavvufi düşünce ve hayatına büyük zararlar vermiştir. İran'da tasavvufun okültizm (doğa üstü inançlar/gizcilik) ve dilendiriciliğe alıştırıldığı düşüncesine şiddetle karşı çıkan Sâfi Ali Şâh, tasavvufu ihyâ çalışmalarına modernizm penceresiyle dahil olmuştur. Sûfizme ilişkilendirilen uzleti mal ve mevki kazanmak için araç olarak kullananların yanında derviş ismini kullanarak simya, ruh çağırma ve muska seansları yaparak tasavvufa tuzak kuranlara karşı bir mücadeleye giriştiği görülmektedir.⁵⁴

Sâfi Ali Şâh, yöneticilere bağlılığı esas alan şîh hikmeti/tasavvufu benimsemiştir. Hatta icazetnâmesinde "yöneticiler ve kanunlara itaat sûfililiğin on şiarıdır" ibaresi yer almıştır.⁵⁵ Toplumda sosyal uçurumu ortadan kaldırmaya

⁵² Sâfi Ali Şâh, *Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârif*, 81-88.

⁵³ Sâfi Ali Şâh, *Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârif*, 17-18.

⁵⁴ Ayrıntılı olarak "*Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârif*" isimli eserin 30.ile 40.sayfalar arasında bakılabilir.

⁵⁵ Allah'ın huzurunda olduğunun farkında olmak, helal rızık için çalışmak, nefsin isteklerini yapmamak, insanlara iyi davranmak, tül-i emelden uzak durup kanaat sahibi olmak, az konuşmak, az yemek, az uyuyup seher vakitlerini ihya etmek ile kötülüğe bile iyilikle

yönelik bir eşitlik arayışı için modernizmin şart olduğunu ve bunun ancak devlet desteğiyle gerçekleşebileceğini söyleyerek gelen eleştirilere karşı kendini savunmuştur. Böylelikle Sâfi Ali Şâh ve müridleri hükümetle, toplumun modernist ve entelektüel gruplarıyla uyum içerisinde çalışarak devrimlerin düzenli işlenmesine katkı sağlamışlardır.⁵⁶

2.2. Pir-î Sâni Zahirüddeve Ali Hân Kaçar'ın Modernizm Faaliyetleri

Ali Hân Kaçar (ö. 1303/1924), İran'ın ünlü (soylu) ailelerinden birinin ferdi olarak Tahran'da doğmuştur. Dedesi Muhammed İbrahim Hân valilik, babası Muhammed Nasır Hân ise saray bakanlığı yaparak Kaçar Hükümetine hizmet etmişlerdir. Babasının vefatının ardından Nasirüddin Şâh, aileye duyduğu güven vesilesiyle Ali Hân'a "Zahirüddeve" unvanını vermiş, sarayda vezirlik görevine getirmiş ve kızlarından birini onunla evlendirmiştir. Bu dönemden itibaren saygı ve güven kazanan Zahirüddeve,⁵⁷ Sâfi Ali Şâh'ın düşüncesinden ve karakterinden etkilenerek Sâfi Ali Şâhiyye tarikatına intisap etmiştir. Sâfi Ali Şâh'ın saray mensupları ve halk arasındaki derin ayrımı ortadan kaldırmak amacıyla soylulardan müritler kazanma çabalarından, tarikatındaki zengin ile fakirler arasında kardeşlik antlaşması yapmasından ve eşitlik-kardeşlik geleneğini yaymaya çalışmasından çok etkilenmiştir.⁵⁸

Sâfi Ali Şâh'a intisap ettikten sonra şeyhinin gözetiminde sülûk basamaklarını başarıyla tamamlamış ve tarikatın pir-î sâni olarak müritler içerisinde özel bir yer edinmiştir. Tarikat içerisinde "misbâhu'l-velâye (velilik nuru)" lakabıyla anılmış ve Hankâh'ta derviş kıyafeti giyerek sülûflüğünün gereklerini yerine getirmiştir. Devlet bakanlığı görevini de tarikat faaliyetleri ile beraber yürütmüş ve halka hizmeti tasavvufî hayatın özü kabul etmiştir.⁵⁹ Devlet adamlığı ile beraber yürüttüğü entelektüel yönünü edebiyat, tarih ve tasavvu-

karşılık vermektir. Bkz. Mirza Hasan Sâfi Ali Şâh, *İrfânü'l-Hak*, (Tahran: İntişârât-ı Sâfi Ali Şâh, 1400), 105-106; Arslan, *Ni'metullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri*, 270.

⁵⁶ Mohammad Mohammadi, "Misunderstanding of Safi Ali Shah's Political Views in The Nasiri Era in the Paper "Investigating the Typology of Safi Interpretation": A Paper Review", *Tarbiat Modares University Press*, 2022, 14(56), 197.

⁵⁷ Zahirüddeve, *Hâtirât ve İsnad-ı Zâhirüddeve*, haz. İrc Afşar, (Tahran: Zerîn, 1367), 21.

⁵⁸ Zahirüddeve, *Hâtirât ve İsnad-ı Zâhirüddeve*, 56.

⁵⁹ Mes'ûd Hümâyûni, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarikat-i Ni'metullâhiyye der İrân* (Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfan-ı İran, 1994), 321.

fa dair yazdığı eserlerle geliştirmiştir. Bu eserler arasında özellikle aşağıda belirtildiği üzere tasavvufa dair olanlar halkın teveccühüne mazhar olmuştur:

a) Subḥe-i Şafâ :Mevlânâ'nın mesnevisinden alınan bazı küçük hikâyeleri vezinli bir şekilde aktarmıştır.

b) Kitâb-ı Mirâtü's-Şafâ: Tasavvuf tarihinin önemli sûfîlerinin hayatlarını konu almıştır.

c) Kitab-ı Mecmû'î'l-Eṭvâr: Derviş ahlâkı hakkında manzum bir eserdir.

d) Risâle-i Rûhu'l-ervâḥ: Ruhlar üzerine yazılmıştır.

e) Târîḫ-i Şehîḫ bî Durûg: Nasîrüddîn Şâh'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen olaylardan bahsedilmiştir.

e) Çente-i Safâ: Sâfî Alî Şâh ve Muhammed Hasan b. Muhammed Bakır'ın tasavvufî şahsiyetlerine değinmiştir.

Entelektüel kimliği yanında aktivist yönü de olan Zahirüddeve, çeşitli gazetelerde halkı bilinçlendiren yazılar yazmış, gazel ve rubâileri ile şiirsel zevkini ortaya koymuştur. Halk ve saraya tasavvufu sevdirek aralarındaki manevî kopukluğu gidermek gayesiyle irşad faaliyetleri yürütmüştür.⁶⁰

Kâdirî ve Nakşibendî tarikatları başta olmak üzere sünnî meşrepli tarikatların devlet için tehlike olarak görülmesine karşılık Ni'metullahiyye ve kollarından biri olan Sâfî Ali Şâhiyye'nin sûfîlerine bağlılığı esas alan davranışları bu dönemin tasavvuf algısının çelişkisini ortaya koymaktadır. Sûfîlere karşı davranışları devlet çıkarına göre değişen bu çelişkide Zahirüddeve, başta sünnî tarikatlar olmak üzere İran'da yeni bir ihyayı gerekli görmüştür. Devletteki güvensizlik, ihanet, açgözlülük ve saldırganlık ortamını yok edecek cumhuriyet sisteminin kurulmasıyla bütün tarikatlar ortak bir zeminde buluşacak ve seçkinler (şeyhler) birbiriyle kültürel etkileşim içerisinde kararlar alabilecek imkana sahip olabileceklerdi. Sâfî Ali Şâh'ın da ülküsü olan bu sistem, şiî yönetime tarikatları kontrol imkanı sağlayacaktı. Bu amaçla Zahirüddeve, "Encümen-i Uhuvvet" cemiyetini kurmuştur. Cemiyetin amacı İranlıların manevî hayatını geliştirme yanında toplumun modernleşen dünyaya

⁶⁰ Hümayûnî, *Târîḫ-i Silsilehâ-yi Tarikat-i Ni'metullâhiyye Der Irân*,322-323; Arslan, *Ni'metullâhiyye Tarikatının Sâfî Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri*, 273.

ayak uymasını sağlamaktı. Tasavvufun her dönemde halk tarafından itibar görmesini fırsat bilen Kaçarlar, “yenilenmiş tasavvuf”u esas alan cemiyete destek vermiş ve modernizmi halka benimsetmenin aracı olarak görmüştür.⁶¹

Zahirüddeve, Muzafferüddîn Şâh hükümeti döneminde Mazenderan, Hamedan, Gilan ve Kirmanşâh eyaletlerini yönetmiştir. Sûfî kişiliği ile harmanladığı devlet adamlığı halk üzerinde etkili olmuştur. Her fırsatta birlik ve kardeşlikten bahsetmesine, devleti yüceltmesine, hükümete itaati tavsiye etmesine rağmen hakkındaki iddialar ve yükselen prestiji dolayısıyla tutuklanmıştır.⁶² 1924 yılında Tahran’da vefat eden Zahirüddeve, tasavvufun modern bir hüviyete bürünmesi amacıyla önemli çalışmalara imza atmıştır. Zahirüddeve’nin tasavvufu modernleştirme çabasını, üç başlık/kavram ekseninde irdelemek mümkündür.

2.2. Zahirüddeve’nin Modernizm Amacıyla Tasavvufu İhyâ Çalışmaları

2.2.1. Encümen-i Uhuvvet Cemiyeti

Zahirüddeve’nin hayatında iki büyük entelektüel değişim olmuştur. Sâfî Ali Şâh ile tanıştıktan sonra tarîkate intisap etmesi ve Nasirüddîn Şâh’ın vefatından sonra yerine geçen oğlu Muzafferüddîn Şâh ile gittiği Avrupa’da gezisinde yaşadığı dönüşümdür. Bu ziyaret esnasında tanıştığı siyasi aktivistler ve düşünce adamlarıyla etkileşimde bulunarak Avrupalıların kültürel ve sosyal medeniyet algılarına hayranlık duymuştur. Gözlemlerini “Vâridat” adlı eserde aktarırken İran’ın geriliğine feryad etmiş, Batı’yı İslâm kokan medeniyet, Müslüman coğrafyası olan İran’ı ise evsiz, başıboş hayvan şeklinde betimlemiştir.⁶³

Tasavvufun İran toplumu üzerinde etkili olduğunu bilen bir şeyh ve devlet adamı olarak Muzafferüddîn Şâh’ın desteğini alan Zahirüddeve, İran tasavvufunda yeni bir cemiyet olan Encümen-i Uhuvvet’i kurmuştur. Bu dönemde Avrupa’nın ilerleyişini gözlemleyerek özgürlük, eşitlik ve kardeşliği

⁶¹ Mehdi Melikzâde, *Târîhi İnkılâbi Meşrûtiyeti İran* (Tahran: Hurşîdî, 1331), 4/209-220.

⁶² Mirzâ Alihân Zahirüddeve, *Mecmûa-yı İş’âr Zahirüddeve ve Zahirüssultan* (Mukaddime içinde), trc. Sefullah Vahidünya (Tahran: İntişarât-ı Vahîd, 1363), 3-5.

⁶³ Mirzâ Alihân Zahirüddeve, *Vâridât* (Mecmûa-yı İş’âr Zahirüddeve ve Zehîri’l-Sultân) (Tahran: Vahîd, 1363), 323.

kendine düstur edinenlerden olduğu için “rüşen-fikr (aydınlanmış)” lakabını almıştır. Cemiyetin amacı milli geleneğe bağlı kalmak şartıyla toplumu modern medeniyetler seviyesine çıkarmaktı. Milli gelenekten kasıt tasavvuf olmakla beraber yenilikçi faaliyetlerin tasavvuf alanına da yayılmasına önem verilmiştir. Zira İnsanları ahlâken olgunlaştıracak, toplum tabakaları arasında her alandaki uçurumu engelleyerek birlik beraberliği sağlayacak mecra tasavvuf olarak görülmüştür.⁶⁴

Encümen-i Uhuvvet’in savunular, cemiyetin tembellik ve aylaklığa karşı tavrını Mevlana’nın çalışma ve gayreti esas alan mücadelesine benzeterek yozlaşmış otoriter unsurların kibrini kırmanın kardeşlik ve eşitlik ilkesi için yapılacak çalışmalara bağlamışlardır. Özellikle Zahirüddeve ve müritlerinin tevazu içerisinde derviş ruhuyla hareket etmeleri, tarıkata olan inancı arttırarak eylem ve hizmetlerinin halk arasında benimsenmesini sağlamıştır. Hatta güçlü şîi eğilimlerine rağmen sünnî tarikatların faaliyetlerini de bu cemiyete dahil etme çağrısı, sosyal hizmeti örgütleme çabası olarak görülmüştür. Cemiyetin bayrağı altında çok sayıdaki dervişin reform yanlısı, aydın ve eğitilmiş olması fikir ile toplumsal hayata farklı bakışlarında etkili olmuştur.⁶⁵

Meşrutiyet inkılabı sürecinde Zahirüddeve’nin çağrısıyla cemiyete katılan tasavvufî gruplar içerisinde Sâfi Ali Şâhiyye müntesipleri siyasi reformların ve anayasal sürecin desteklenmesinde aktif rol oynamışlardır. Zahirüddeve’nin 110 müridinin yer aldığı bu cemiyette amaç dostluk, kardeşlik ve güzel ahlâka dayansa da ülkenin özgürlüğü ve refanının da sağlanması amacıyla çeşitli dergiler yayınlanmıştır. “Mecelle-i Mecmûât-ı Ahlâk” ismiyle çıkarılan dergide geleneğe bağlılık, tasavvufî hayatın gayesi dile getirilse de hurafe ve tiranlığa karşı modernite güzellemesinden geri kalınmamıştır.⁶⁶

Encümen-i Uhuvvet; özgürlük, reform, anayasa ve meşrutiyet ülküsünü taşımasının yanında ilkeleri gelenekle bütünleşen ahlâkî bir okul haline gel-

⁶⁴ Muhammed Ali Tahrânî, *Müşâhidât ve Tahlîli İctimâî ve Siyâsî ez Târihî İnkilâbi Meşrûtiyyeti İrân*, (Tahrân: Sehâmî İntişâr, 1379), 382; Hümâyûnî, *Târih-i Silsilehâ-yi Tarîket-i Ni’metullâhiyye der İrân*, 306.

⁶⁵ Tahrânî, *Müşâhidât ve Tahlîli İctimâî ve Siyâsî ez Târihî İnkilâbi Meşrûtiyyeti İrân*, 70-72.

⁶⁶ Hasan Mürselvend, *Zindeginâme-yi Ricâl ve Meşâhir-i İrân* (Tahrân: İntişârat-ı İlhâm, 1376), 4/286.

miştir. Bu okulda sûfî kimliği ile Zahirüddeve, ahlâkî ve tasavvufî öğütleri içeren bir meramnâme yazmıştır. Bu öğütlerin başında hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmayarak O'nu ta'zim etmek, Allah'ın kullarına şefkat göstererek hizmet etmek, nefesine muhalefet etmek, sırrı saklamak ve velilere itaat etmek esas alınmıştır. Tarikat erbâbının doğruluk ve dürüstlük üzere olmaları, birlik ve beraberliği sağlamaları, öncekilere saygı duymaları, iyi ve kötü her halde Allah'a şükretmelerine önem verilmiş ve cemiyet özel bir logo ile marşla resmîyet kazanmıştır.⁶⁷ Milli değerlere bağlı kalmak şartıyla toplumun ıslah edilmesinin önemine değinen Zahirüddeve, fukaranın büyüklerine ve liderlerine saygı duyulmasını, söylem ile davranışın birliğine dikkat edilmesini, çirkin sözler ve haram davranışlardan vazgeçmek için tevbe edilmesi gerektiğini cemiyetin meramnâmesinde belirterek şunları açıklamıştır:

“Allah'ın bakî ve her yerde hazır olduğunu unutmayarak söz ve fiilerde bulunmak gerekmektedir. Musibetlerin ve felaketlerin her anında Allah'ın mevcudatı bilinmeli, zâhir ve bâtın günahlardan Şâh-ı velâyet'e (Hz. Ali'ye) sığınmalıdır. Fukaranın (Allah'tan bîhaber) Allah'a yaklaşması; seher vakitlerini ibadetle geçirmesi, Kur'ân okuması ve cehrî ya da hafî zikirle meşgul olmasına bağlıdır. Mürîdler daima buldukları yerleri temiz kullanmalı ve temiz elbise giymelidir. Sorumlulukların bilincinde olunmalı ve dil yalandan, iftiradan, gıybetten uzak tutulmalıdır. Ehl-i tarîkata önem verilmeli ve fakir, kimsesiz, aç birisi olursa yarım ekmek dahi olsa önce ona verilmelidir. Ehl-i tarikat bir ailedir ve aile üyelerinin mümkün olan herşeyi birbirlerinden esirgememesi farzdır. Mürîdler birbirlerinin sırlarını saklamayı, birbirlerinin kusurlarını örtmeli ve birbirlerine saygı duymalıdır. Mürîdler arasında zayıf insanlar aşağılanmamalı, ziyaret edilmeli— ve onların ölümlerine sahip çıkılmalıdır. Mürîdler mizah anlayışına dikkat etmeli, toplum içerisinde şakalar yapmamalı veya şaka ölçüsünü kaçırarak birbirine eziyet etmemelidir. Üzüntüler ve sıkıntılar hiç bir yerde konuşulmamalı, cemiyet üyelerinin başkaları tarafından yönlendirilmesinden uzak durulmalıdır. Dost veya düşman kimin emaneti varsa emanet sahibine teslim edilmelidir. Hangi mezhep veya tarîkattan olursa olsun tartışmalar yapılmamalı, zaruret halinde dahi kafir, münafık ya da muhaliflerin arasına girmemeli, kavgaya yol açacak dinî

⁶⁷ Hümâyûnî, *Târîh-i Silsilâhâ-yi Tarîkat-i Ni'metullâhiyye der İrân*, 329.

tartışmalardan uzak durulmalıdır. Mürîdlerin kalplerinde nifaka yol açacak sözler söylenilmemelidir. Şeriat âlimlerine hakaret edilmemeli onlara sevgi ve hürmet gösterilmelidir. Verilen sözler unutulmamalı ve ayıbı olan ise ayıplanmamalıdır. Mürîdler buldukları meclislerde sıkıntılarını ve dertlerini anlatarak insanlara umutsuzluk aşılamamalıdır. Sıkıntısı olanlara el uzatmak cihattır ve şereftir. Ancak çalışmanın önemini anlatılmalı ve o kişi çalışmaya sevk edilmelidir. Dilenmeden uzak durulmalı zira kendi elinin emeğiyle geçinme en büyük övünçtür. Nitekim zâhîr ve bâtın ilimlerin sultanı Hz. Ali (r.a), hayatını idame ettirebilmek için Yahûdilerin işlerini yapardı. Çocuklar engel olmadığı sürece erken evlendirilmeli ve çalışma hayatına sokulmalı ki başıboş kalıp sıkıntıya düşmesinler. Mürîdler genel olarak birlikte hareket etmeli ve çarşı, pazarlarda halkın içerisinde dolaşmalı ki insanlar onların birlik ve beraber içerisinde olduklarını görsünler. Kırılmamak ve incinmemek için daima şeriata uygun konuşulmalıdır. İhtiyaçlar için borç alınmamalı, alınsa bile hemen ödenmelidir. Zâhirini değiştirenin bâtını da değiştirebileceği için görüldüğü gibi olunmalıdır. Özel ve kamu alanında hükümetin emirlerine karşı konuşulmamalıdır. Her derviş girdiği yolun başarısı için de dua etmelidir.”⁶⁸

Encümen-i Uhuvvet’in özgürlük, kardeşlik ve eşitliği sağlama amacıyla kurulduğu, yenilikçi (reformist) hedeflere ulaşmak için tasavvufu yeni formatta dile getirdiği iddia edilse de⁶⁹ cemiyet çeşitli suçlamalarla karşılaşmıştır. Bu suçlamaların başında masonluk gelmektedir. Cemiyetin masonluğu İslâm’a ve İslâm medeniyetine uyarlanması sürecinde sûfî tarikat rolünü üstlendiği söylenmiştir.⁷⁰ Cemiyetin giriş prosedürü, gizliliği ve ambleminin⁷¹ masonik benzerlikler barındırmasından hareketle İran’da mason örgütlerinin kökenini erken Kaçar dönemine götüren tarihçilere göre bu cemiyet, İran’da faaliyete geçmiş bağlılığı ve eylemleriyle masonluğun gizli ve gölge gücü gibi hareket etmiştir. Zahirüddeve’nin ise aydınlanma, modernizm ve eşitlik ile

⁶⁸ Hümayyûnî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarikat-i Ni’metullâhiyye Der İrân*, 331-333; Arslan, *Ni’metullâhiyye Tarikatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri*, 275-276.

⁶⁹ Tahrânî, *Müşâhidât ve Tahlîli İctimâî ve Siyâsî ez Târihî İnkilâbi Meşrûtiyyeti İrân*, 382.

⁷⁰ Thierry Zarcone, *Müslüman Modernistler ve Sufiler Açısından Masonluk (Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler kitabı içinde)*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 794.

⁷¹ Üçgen şeklinde balta, keşkül ve tesbih

ilgili düşüncelerini sûfilerin inançlarıyla harmanlayarak İran Masonlarını İslâm dünyasına kazandırmaya çalıştığı iddia edilmiştir.⁷² Bu iddianın aksini savunanlara göre Zahirüddeve, tasavvufî geleneği her zaman ilkelerinin önüne koyarak İran'ın modern bir yapıya kavuşması için İranlıları hazırlamıştır. Dolayısıyla cemiyet mason bir kuruluş olmaktan ziyade "yenilenmiş tasavvuf" anlayışını hayata geçiren bir tarikat faaliyeti olarak görülmüştür.⁷³

Bu cemiyetin üyeleri, gelişen anayasa hareketi içinde siyaseten de aktif olarak yer alan yüksek rütbeli devlet adamlarından oluşuyordu. Oniki kişilik bir istişare konseyinin yönettiği bu Encümen'in üyeleri bu nedenle "tasavvufun etkisinin İran'ın yüksek sınıfları içinde yaygınlaşmasında da büyük ölçüde etkili oldular. Sosyal sahada ise Encümen'in Tahran'daki hânkâhı, düzenlediği çok sayıda yardımlaşma ve müzikal organizasyon ile İran toplumunda siyasi özgürlüğün müdafaa edilmesindeki kararlılığıyla tanınıyordu.⁷⁴ Dernek genellikle soylu ve devlet kademesinde görev alanların oluşturduğu bir grup olduğu için halk üzerinde çok fazla etkili olamamıştır. Sosyal örgütlenme ve çalışmalarla faaliyet gösterse de bu tasavvuf teşkilatması, sadece hükümet sistemi içerisinde siyasî nüfus sağlamıştır. Mason yapılanması uygulama ve sembollerle anılması halk tarafından da olumsuz karşılanmıştır.⁷⁵

2. Melâmîlik ve Fütüvvet

Fütüvvetin ahlâkî bir ilke ve tasavvufî bir merhale olarak ele alınması ile melâmet ehlinin hemen hepsinin fütüvvet ehlinden gösterilmesi fütüvvet ile melâmeti birbirinden ayırmayı imkânsız kılmıştır. Hatta melâmet fütüvvetten doğmuştur.⁷⁶ Zahirüddeve kurduğu cemiyette diğergamlığı en ileri noktaya vardırarak suretiyle ahlâkî mükemmelliğe delalet eden melâmetî anlayış olan müridlerinin ihtiyacını giderme, kötülüğe iyilikle cevap verme, başkalarının

⁷² Abdulhâdî Hâirî, *Târîh-i Cenbeşiha ve Tekâpûhâ-i Ferâmâsûnger-i Der Keşûrhâ-i İslâmî*, (Meşhed: Asitan-ı Kuds-i Razavi, 1368), 54.

⁷³ Melikzâde, *Târîhi İnkılâbi Meşrûtiyeti İran*, 209-220; Zarccone, *Müslüman Modernistler ve Sufiler Açısından Masonluk*, 803.

⁷⁴ Lewisohn, *Modern İran Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I*, 96.

⁷⁵ Mahmûd İrfân, *Feramason Der İrân: Ez Agaz tâ Teşkil Lej Bîderî Der İrân*, (Tahran: İkbâl, 1347), 156.

⁷⁶ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 288; Mustafa Kara, "Melâmetiye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1987 (43), 566.

kusurlarını aramaktan vazgeçme, güzel ahlâk sahibi olma, cömert davranma, cemiyet üyelerini gözeterek ihtiyaçlarını karşılama, malında dostlarının kendi malları gibi tasarruf etmesi, her koşulda doğruyu konuşma, derviş elbisesine bürünmeden önce içini düzeltme, nefsini ve fiillerini düşünmeyerek yaptığı işten karşılık beklememe, kusuru yüze vurmama, çalışmaktan geri kalmama⁷⁷ gibi hususları uyguladığı için melâmî ve Fütüvvet ehlerinden sayılmıştır.⁷⁸ Tasavvufu toplumun hizmetine sunması, düşünce ve ahlâk birlikteliğine riayet etmesi, tasavvufun manevî öğretilerini modern dünyaya uyarlayarak hürriyet ve kardeşlik sağlamak amacıyla faaliyetlerde bulunması da melâmî-fütüvvet erbabı olduğunu göstermiştir. Ona göre melâmîlik ve fütüvvet ruhuyla eğitim eşitliği, hürriyet özlemi ve eşit toplum yaratma bilinci kazanılacaktır. Bu ruh kimi dervişlerin yırtık ve kirli elbise giymeleri, münzevi olmayı seçmeleri hatta bazen dilencilik yapmalarını çağrıştıran tasavvufî anlayıştan uzaktır. Zahrüddevele ibadet, statü ve ayak kaydırma ile mevki-makam için mücadelenin gereksiz olduğunu söyleyerek şekil, kisve ve zâhirî şart ağırlıklı bir melâmîliği gereksiz görmüştür. Bunun yerine mazlumlara yardım etmeyi ve mazlumun özgürlüğü için çok çalışmayı salık verdiği için civanmert, cömert ve modernist melâmî olarak zikredilmiştir. Tekkesini bütün tarikatlara açarak toplumun hassasiyetlerine dokunması, tarikat esaslarını ahlâk, adalet ve insanlığa hizmet üzere inşa etmesi, mürîdlerinin derviş kıyafetleri giymelerini yasaklaması, sosyal konularda tecride karşı koyarak kahramanlık göstermesi ve insanüstü çabası nedeniyle de kendisine “fetâ” denilmiştir.⁷⁹

İslâm düşüncesinde “feta” kavramı genellikle Hz. Ali (r.a.)’ye nispet edilmiştir. Hz. Ali’nin şahsında topladığı ahlâkı anlatan fetâ anlayışı Emevîler dönemine kadar İslâmî bir kisve içerisinde, eski Arap toplumundan aldığı yüksek ahlâki özelliklerini sürdürmüş, Abbâsîler döneminde ise teşkilat hâline dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. İdeal insan için kullanılan bu kavram, toplumdaki fazilet, ahlâk ve kahramanlıkla özdeşleştirilmiştir. لا فتى

⁷⁷ Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, *Kitâbu'l-Fütüvve (Tasavvufta Fütüvvet)*, nşr. ve çev. Süleyman Uludağ, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1977), 25-33;

⁷⁸ Mirzâ Alihân Zahirüddevele, *Çente-i Safâ*, (Tahran: Peykerî, 1395), 17-18; Hümâyünî, *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarikat-i Ni'metullâhiyye der İrân*, 331-333; İbrahim Safâyî, *Rehberân-ı Meşrûte* (Tahran: İntişârât-ı Cavidân, 1363), 1/162-163.

⁷⁹ Mirzâ Alihân Zahirüddevele, *Hâtırât ve İsnâd Zâhiruddevele*, (Tahran: Şirket-i Sehâmî Kitabhâyi Cibi, 1351), 40-45; Nefisî, *Serçeşme-i Tasavvuf Der İrân*, 132.

الاعلي لا سيف الا ذو الفقار (Ali'den gayrı yiğit, zülfikârdan keskin kılıç yoktur)⁸⁰ rivâyeti H. Ali'nin kahramanlık ve savaşçılık özelliğinin yanında bâtinî olarak nefesine karşı muhalefetini göstermektedir. Özellikle Abbâsi halifesi Nâsır-Lidînillâh (ö. 1225) ile beraber fütüvvetin pirinin Hz. Ali olarak kabul edilmesi ile teşkilatta şîi düşüncenin yoğunlaşmaya başladığı söylenebilir. Halife Nâsır'ın kendisini bir sûfî şeyhi aracılığıyla fütüvvet teşkilatına idhal ettirmiş olmasıyla fütüvvetin sûfilikten beslenen kanadı etkinliğini arttırmıştır. Bu durum fütüvvet teşkilatının sûfilikle o vakte kadar yüzeysel temasını kuvvetlendirmiş, sûfilik de bundan böyle şehirlerde esnaf ve zanaatkârlar zümresinde taban bulma imkânına sahip olmuştur.⁸¹ Fütüvvetin İslâm'dan yüzyıllar önce İran'da ortaya çıktığını belirten Şii anlayışa göre fütüvvet; halife Nâsır ile tekrar canlanmış, Asya'ya yayılmış, Safevîlerle son bulmuştur. Çünkü temelde güzel hasletlerle kurulan teşkilat, aşağı insanların elinde cehalet, bid'ât ve sapıklık yani istismar aleti olarak kullanılmıştır. Ancak Sâfî Ali Şâh'ın girişimde bulunarak Zahirüddeve'ye kurmasını sağladığı cemiyet, lonca anlayışını tekrar uyandırmış ve halk sınıflarını canlandırmıştır. Amaç dağılık ve birbirinden bağımsız birlikleri merkezî, bürokratik ve hiyerarşik bir konuma getirmektir. Dinî-ahlâkî bir boyutla geniş meşrepli bir fütüvvet yapısını kurma arzusundaki Zahirüddeve toplumun farklı kültür ile medeniyetlerle tanışmasını ve etkileşimini, bilimin ilerlemesini sağlayarak siyasî ve ahlâkî yozlaşmanın önüne geçecek uygar bir toplum oluşturmak istemiştir. Bu istek, fedakârlık ve özgürlük mücadelesi ile İran halkına meşrutiyeti ve devrimci ruhu kazandırmıştır.⁸²

3. Mürşid-Mürîd

Tasavvufî sistemin müesseseseleşmiş hâli olan tarîkatta mürşid ile mürîd sistemin temel taşlarındandır. Zahirüddeve, İran'ın irfanî ve tasavvufî geleneğini entellektüel bir yapıya dönüştürmek için çok uğraşmıştır. Kendisinin

⁸⁰ 'Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ'* ve *müzîlü'l-ilbâs* (Beyrut:Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/488-489, nr. 3069.

⁸¹ Hüseyin Güneş, "Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2018 (86), 14; Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, 257-264; Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 76.

⁸² Mirzâ Alihân Zahirüddeve, *Târîh-i Sahîh bî Duruk* (Mukaddime içinde), (Tahran: İntişârât-ı Şark, 1362), 17.

devlet bakanı, müridlerinin genel olarak saray soyluları ve Avrupa’da eğitim görmüş kişilerden olması tarikat yapılanmasına karşı bakış açısını belirlemiştir. İslâm’ın yaşanması, yaşatılması için tebliğ hizmetinde bulunan tarikatlara saygı duyulmasını istemiş ancak tarikatların tasavvuf hakkında aynı şeyleri konuşmalarının anlamsız olduğuna inanmıştı. Ona göre müşid geleneksel tasavvuf ile modernizm arasında köprü olacak bakış açısına ve bilgi seviyesine sahip olmalıdır. Müşid, tasavvufun hurâfe ve şeytan çıkarmaya indirgendiği ortamda önceki mutasavvıfların engin bilgileri ile modern dünyaya uyumu esas alacak entelektüelliği yakalamalıdır. Ruhsal yükselişi sağlamak için bid’atlerle ve sapmalarla savaşıacak akıl-kalp birliğini esas alan dervişlere ihtiyaç vardır. Zahirüddeve gittiği Avrupa seyahatlerinde batının modernizminden çok etkilenmesini ve yeni bir sistem kurmaya çalışmasını “artık bu düzeni istemiyorum çünkü eskidi bu savaş, sen onları bırak zamanın gerekliliğini yap”⁸³ sözleriyle ortaya koymuştur.

Zahirüddeve Sâfi Ali Şâh’a intisap ettikten sonra şeyhinin medeniyet ülkesünü devam ettirerek şeyh-mürîd ilişkisini kuvvetlendirmiştir. Bu amaçla tüm tarikat yapılarını içine alacak kardeşlik ve bağımsızlık mücadelesine katkı sağlayacak ahlâkî bir cemiyet kurmuş (encümen-i uhuvvet), gazete ve dergiler çıkararak halkı tasavvuf merkezli irşad etmiş ve pek çok müridi bu yola sevk etmiştir. Her zaman şeyhinin yolunda gitmenin önemine vurgu yaparken “fakr ile yoğrulmuş tasavvuf ehlinin mütevazılığından çıkmamalısın. Onların ahlâkları sana daima rehberlik etmelidir. Zikirden uzaklaşma ki kalbin her daim diri kalsın” nasihatlerine sadık kalmanın önemini de vurgulamıştır.⁸⁴

Zahirüddeve’ye göre kâmil bir müşid öncelikle zevk ehli olmamalı ve dünyalık bir şeyle (ilim, mevki, silsile) ile övünmemelidir. Kemal sıfatlarıyla donanabilmesi için az yemeli, az uyumalı ve az konuşmalıdır. Savaş meydanları haricinde kılıçla cihadın gösteriş olduğunu ve dünyanın çok sevinecek ya da kahrolunacak kadar dertli bir yer olmadığını müridlerine benimsetebilmiştir. Fakirlik dünya nimetlerinden eksik kalmak değil ilâhî emre itaat etme-

⁸³ Hâmid Algâr, *Mecmûa-i Pejûheşhâ-yi Tarîh-i İrân*, trc. Yâkup Ajenc, (Tahran: Gestere, 1360), 296.

⁸⁴ Zahirüddeve, *Mecmûa-yı İş’âr Zahîrüddevle ve Zahîrüssultan*, 8.

mektir. Ancak şeyhler maddî-mânevî fakirlik ehlidirler ve bu durumun onlar için farz olduğunu unutmamalıdır.⁸⁵

Kendi döneminde Mesnevî, Hâfız ve diğer tasavvufî kitapları okuyarak dindar- zâhid, derviş görünümlü kimseleri de eleştirmiştir. Ona göre tasavvuf bir tarikatta ve mürşid-i kâmil'in dizinin eteğinde öğrenilir. Şeyhin hizmetinde ilerlenir ki (seyr ü sülûk) bilgisizlik ve şaşkınlık içerisinde anlamsız bir mistisizme kapınılmasın. Tasavvufta ve dervişlikte herkese anlatılmaması gereken mühim şeyler vardır. Bunu ancak gerçek derviş anlatır ve kişiyi seyr ü sülûka yönlendirir. Dışarıdan çok ilim öğrenmekle, sayısız amel ve ibadetle o sırrın sahibi olunmaz.⁸⁶

Müride şeyhinin ihvânından ayrılmamasını salık veren Zahirüddeve, hangi meslek grubundan olursa olsun işinin ehlinin intisabını sağlamaya çalışmıştır. Bu meyanda mürid, ihtiyaç sahibi olmamalıdır ki zenginle karşılaştığında nefsi ona galip gelmesin. Cömert, sabırlı, cesur, Ben-î Fâtımâ'ya zâhirdede ve bâtında hürmetkar olmalıdır ki devletin mahremini yabancılara anlatmasın. Ayrıca Avrupa'da eğitim almış mürîdlerine ihtimam göstererek gıybet, yalan ve iftira karşısında kararlılık göstermelerini ve modern-meşrûti bir İran için çalışmaları gerektiğini belirtmiştir. Bilgilerini halka aktararak kibirlenmeyeceklerini belirten Zahirüddeve; dostluk, kardeşlik ve gerçek özgürlüğe dayalı modern bir İran'ın ancak bu şekilde sağlanabileceğine inanmıştır.⁸⁷

Sonuç

Kaçar Hanedanlığı döneminde tasavvufî hayat sünî ve şîî tarikatlarla yoluyla devam etmiştir. Safevîler döneminde yoğunlaşan şiileşme politikalarını Kaçarlar döneminde de görmek mümkündür. Özellikle Ni'metullâhiyye ve Zehebiyye tarikatı, Kaçarlar döneminin çeşitli yöneticileri tarafından desteklenmiştir. Buna karşın azınlık durumuna düşen sünî tarikatlar, şiileştirme politikalarına direnç göstermekle baskı ve şiddete maruz kalarak göçe zorlanmıştır. Başta Kâdirî ve Nakşibendî tarikatları olmak üzere sünî tarikatlar tüm sindirmelere ve baskılara rağmen sünî kültürün yaşatılması için irşad

⁸⁵ Zahirüddeve, *Mecmûa-yı İş'âr Zahirüddeve ve Zahirüssultan*,13-14.

⁸⁶ Zahirüddeve, *Çente-i Safâ*,20-21.

⁸⁷ Zahirüddeve, *Çente-i Safâ*,18-20.

faaliyetlerine devam etmişlerdir. Halkın sevgisi ve desteğini alan bu tarikatlar genellikle İran'ın sınır bölgeleriyle sınırlı kalmışlardır.

XIX. ve XX. yy.'lar Batılılaşma hareketlerinin yoğunlaştığı dönemlerdir. Kaçar Hanedanlığı tasavvufun halk üzerinde olumlu ve olumsuz etkisini Şii-İmâmî saikler çerçevesinde kullanmak istemiştir. Bu amaçla Ni'metullâhiyye'nin Sâfi Ali Şâhiyye kolu ile modernizm faaliyetlerini sürdürmüştür. Nasidüddîn Şâh ve Muzafferüddîn Şâh dönemlerinde yapılan Avrupa seferleri, devlet yönetimi başta olmak üzere eğitim, sosyal ve ekonomik alanlarda değişimin gerekliliğini ortaya koymuştur. Halkın tarikatlara olan ilgisini kullanarak yeni açılımların yapılabilmesi için Sâfi Ali Şâh ve halifesi Zahirüddeve fikirleri ve faaliyetleriyle sürece destek olmuşlardır. Müridlerin arasında devlet adamı, saray soylusu, zengin şehirli olan Sâfi Ali Şâh, İran'da Safevîlerden miras kalan tasavvuf algısını değiştirmenin eğitimle mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu amaçla bilimsel ve teknolojik devrimlere destek vermiştir. Tarikatın ikinci şeyhi Zahirüddeve modernleşme adına esas açılımları yapan kişidir. Avrupa'daki gelişmelerin İran halkı üzerindeki etkilerinden hareketle devlet adamlığı ile dervişliğini meşrûti bir düzeni kurmak için kullanmıştır. Dervişliğini eşitlik ve kardeşlik ülküsü üzere kuran Zahirüddeve, bu amaçla "Encümen-i Uhuvvet" cemiyetini kurmuştur. Masonluk iddialarına rağmen cemiyet, reformist ve aydın çevrelerin tasavvufa olan ilgisini arttırmış, toplumun farklı katmanlarını birleştirmiştir. Zahirüddeve'nin toplumcu, hürriyetçi ve eşitlikçi anlayışı melâmî-fütüvveti olduğunu göstermiş ve kendisi bu kavramları birleştirme, geliştirme ve ilerlemenin aracı olarak yeniden topluma uyarlamıştır. Mürşid-mürîd ilişkisine de benzer şekilde yani topluma fayda merkezli yaklaşan Zahirüddeve tasavvufu yeniden canlandırmak ve hurâfelerden arındırmak için mürşid-î Kâmil'in eğitimini gerekli görmüş, mürşid-mürîd ilişkisini devlet-toplum birlikteliği gibi ele almıştır.

Kaynakça

Âbâdiyân, Hüseyin. *Mebânî Nazerî Hükümet-i Meşrûti ve Meşrûi*. Tahran: İntişarât-ı Ney, 2012.

Âbâdiyân, Hüseyin. *Mefahim-i Kadîm ve Endîşe-i Cedîd*. Tahran: 1388.

Abdulsamedî, Mahmûd. *Seyri Der Tasavvuf ve İrfâni İrân*. Tahran: Şark, 1361.

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*. 2 Cilt. Beyrut:Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Algar, Hamid. "Hâlid el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. *Mecmûa-i Pejûheşhâ-yi Tarîh-i İran*. trc. Yâkup Ajenç. Tahran: Gestere, 1360.
- Algar, Hamit. *Nakşibendilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Ames, Robert Landau. *Looking for the Human: Sufism, Subjectivity, and Modernity in Iran*. Cambridge: Harvard University, 2018.
- Arjomand. Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Arslan, Ahmet. "Ni'metullâhiyye Tarîkatının Sâfi Ali Şâhiyye Kolu ve Faaliyetleri". *Sufiyye*. 10(2021). 263-286.
- Allahyarî, Feridûn. "Siyasî Tarîkati Nakşibendiyye Der Asrı Tîmur". *Mutâlîati Tarihî İslâmî*. 41(1398).153-179.
- Avery, Peter. *Tarîh-i Muasır-ı İran*. çev. Muhammed Refi-i Mehrabadî. Tahran: Neşriyât-ı Atâyî Yayınevi, 1379.
- Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid-î. *Risâletün fi Tahkîki'r Râbita*. <http://shiaonlinelibrary.com>. Erişim Tarihi: 10.08.2023.
- Bahbahâyî, Muhammed Alî. *Hayrâtiyye*. thk. Mehdî Rûhânî. 2 Cilt. Kûm: Ensâriyân, 1412.
- Bayezidî, Mahmud Bayezidî. *Âdab u Rusûmî Kurdan*. trc. Aziz Mahmudpûr Daşbendî. ys: 1369.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bruinessen, Martin Van. *Agha, Shaikh and State The Social and political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books LTD, 1992.

- Bruinessen, Martin Van. *Kürdistan Üzerine Yazılar*. çev. Nevzat Kırac ve Diğerleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bayat, Mangol. *Mysticism and dissent: socioreligious thought in Qajar Iran*. Syracuse NY: Syracuse University Press, 1982.
- Çardehî, Nureddîn Çardehî. *Esrâr-ı Khaksar ve Ehl-i Hak*. Tahran: Peyk Ferheng, 1348.
- DAB. Y. PRK. AZJ. Dosya No: 4, Gömlek No: 96, Tarih 1298 Za 18.
- Fârukî, Ömer Fârukî. *Kitâb Negâh-ı be Târih u Ferhengi Kürdistan*. Tahran: Şark, 1362.
- Ferhadî, Muhammed. *Nukkad ve Berresî Zindikî Edebî İlmî ve Dinî Mîr Seyyid Alî Hemedânî Der Keşmîr*. Tahran: Raşidîn, 1396.
- Green, Nile. *A Persion Sufti in Brithish İndia: The Travels of Mirzâ Hasan Alî Sâfi Alî Shah (1251/1835-1316/1899)*. British : Brithish Institute of Persian Studies, 2004.
- Gökbulut, Süleyman. "Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2016) 2/15 (30). ss. 269-297.
- Güllülü, Sabahattin. *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Güneş, Hüseyin. "Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 86 (2018). 9-20.
- Hâdî, Rıza b. Muhammed. *Rûze-i Sefâyi Nâsırî*. tash. Cemşid Kiyanfer. Tahran: Esâtîr, 1385.
- Hâirî, Abdulhâdî. *Târîh-i Cenbeşiha ve Tekâpûhâ-i Ferâmâsûnger-i Der Keşûrhâ-i İslâmî*. Meşhed: Asitan-ı Kuds-i Razavi, 1368
- Halfin. 19. *Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*. İstanbul: Komal Yayınları, 2000.
- Hân, Muhammed Hasan. *İ'timad el-Saltanat*. 4 Cilt. Tahran, Kitâbhaneî Senâî, 1374.

- Heyderî İbrâhim Fesîh. *el-Mecdu't-tâlid fî menâkibi Mevlânâ Hâlid*. ys: 2014.
- Hümâyûnî, Mes'ûd. *Târîh-i Silsilehâ-yi Tarîkat-i Ni'metullâhiyye der Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfan-ı İrân, 1994.
- İrfân, Mahmûd. *Ferason Der Îrân: Ez Agaz tâ Teşkil Lej Bîderî Der Îrân*, Tahran: İkbâl, 1347.
- Kadıyânî, Abbas. *Ferheng-i Fişerdeh Tarih-i Îrân*. Tahran: Câvidân-i Kurd, 1376.
- Kara, Mustafa. "Melâmetiye". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*. 43(987). 561-598.
- Karadeniz, Yılmaz. *İrân'da Sömürgecilik ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2006.
- Kavak, Abdulcebbar. "Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İrân'da İrşad Faaliyeti Yürüten Nakşbendî-Hâlidî Şeyhleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/12 (2015). 78-102.
- Kavak, Abdulcebbar. "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2018). 37-54.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ni'metullâh-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/135. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kubat, Mehmet Mevlânâ. *Hâlid-i Bağdâdî Sûfî Kelâmı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Lambton, A.K.S. *Qajar Persia Eleven Studies*. London: I.B. Tauris and Co Ltd, 1987.
- Lewisohn, Leonard. "Modern İrân Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarîkatı: Zulüm, İhya ve Bölünme". çev. İlker Külbilge. *Sûfî Araştırmaları/Sûfî Studies*.7/14 (2016).71-108.
- Lewisohn, Leonard. *An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabi revival to he present day*. London: Bulletin of The School of Oriental and African Studies, 1999.

- Lewisohn, Leonard. *Sufism and the School of Isfahan: Tasawwuf and 'Irfân in Late Safavid Iran*, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan, in *The Heritage of Sufism, Volume III: Late Classical Persianate Sufism*. Oxford: Oneworld Press, 1999.
- Lewisohn, Leonard. "Modern İran Tasavvufunun Tarihine bir giriş, bölüm II: Zehebî Rönesansından Günümüze Tasavvufun Sosyo-Kültürel Profili", *Sûfi Araştırmaları-Sufi Studies*, (15), ss. 119-151.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Melikzâde, Mehdî. *Târîhi İnkulâbi Meşrûtiyeti İran*. 8 Cilt. Tahran: Hurşîdî, 1331.
- Mohammadi, Mohammad. "Misunderstanding of Safi Ali Shah's Political Views in The Nasiri Era in the Paper "Investigating the Typology of Safi Interpretation": A Paper Review". *Tarbiat Modares University Press*.14/56 (2022). 177-200.
- Müderriş, Abdülkerim. *Yâd-ı Merdân*. 2 Cilt. Hevler: Çaphâne-i Ârâs, 198.
- Mürselvend, Hasan. *Zindegînâme-yi Ricâl ve Meşâhir-i İrân*. 4 Cilt. Tahran: İntişârat-ı İlhâm, 1376.
- Nâtık, Hü mâ. *İran Der Râhiyâb-i Ferheng 1834-184 (İran'ın Kültürel Yolculuğu 1834-1848)*. Paris: Kaverân, 1368.
- Nefîsî, Saîd. *Serçeşme-i Tasavvuf Der İrân*. Tahran: Ketabfurûşî Ferukî, 1366.
- Rouayheb, Khaled. *Opening The Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of The 17th Century Intellectual Trends in The 17th Century Arab-Islamic World*. UK: Cambridge University Press, 2006.
- Rûhânî, Kemâl. *Târîhi Câmiû Tasavvuf-i Kurdistan*. Pîrânşehr: Sâmerend, 1385.
- Safâyî, İbrahîm. *Rehberân-ı Meşrûte*. 2 Cilt. Tahran: İntişârat-ı Câvidân, 1363.
- Sâfî Ali Şâh, Mirza Hasan. *Esrârü'l-meârif u Mizânü'l-mârif*. Tahran: İkbâl, 1340.
- Sâfî Ali Şâh, Mirza Hasan. *İrfânü'l-Hak*. Tahran: İntişârat-ı Sâfî Ali Şâh, 1400.

- Sâfî Ali Şâh, Mirza Hasan. *Zübdetü'l-esrâr*. Tahran: İntişârât-ı Sâfî Ali Şâh, 2017.
- Sâfî Ali Şâh, Mirza Hasan. *Dîvân*. Tahran: Kitâbfurûş Mahmûdî, ts.
- Sahravî, Şehram. *Zemîneha-î ihya-ı Tasavvuf der Devriye Zendiyîye ve Evâyil-i Kaçar (The Contexts of the Revival of Sufism in the Zendiyîya and early Qajar periods)*. Tahran: Doctoral thesis of Persian language and literature department of University of Religions and Religions,1397.
- Sülemî, Ebû Abdirrahman es-. *Kitâbu'l-Fütüvve (Tasavvufta Fütüvvet)*. nşr. ve çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1977.
- Sultânî, Muhammed Ali. *Târîhi Tasavvuf Der Kirmanşâh Banezmâm Peşîneî Selâsil ve Fark Sûfiyye Der Garbi İrân*. Tahran: Neşr Ferheng Sehâ, 1380.
- Şirazî, Muhammed Ma'sûm. *Tarâikü'l-hakâik*. nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb. 6 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-yi Senâî, 2004.
- Tabatabeî, Muhammed Muhît. *Tarihi Tahlîl-i Matbuat-ı İrân*. Tahran: Bîset Yayınları, 1366.
- Tabibî, Haşmetullah. *Mebânî Câmîâ-ı Şenâsî ve Murdemşenâsî Eyâlat ve Aşayîr*. Tahran: Müessesesi-i Çâp ve İntişârat Danuşgâhî Tahran,1374.
- Tahrânî, Muhammed Ali. *Müşâhidât ve Tahlîli İctimâî ve Siyâsî ez Târihî İnkilâbî Meşrûtiyyeti İrân*. Tahran: Sehâmî İntişâr, 1379.
- Tavakkulî, Muhammed Rauf, *Târîh-i Tasavvuf der Kurdistan*, Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381.
- Tavakkulî, Muhammed Rauf. *Refashioning Iran Orientalism, Occidentalism and Historiography*. New York: Palgrave Publishers, 2001.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. der. Mehmet Akkuş. 4 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi IX* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989).

Zahirüddeve, Mirzâ Alihân. *Mecmûa-yı İş'âr Zâhîrüddevle ve Zâhîrüssultan (Mukaddime içinde)*.trc. Sefullah Vahidünya. Tahran: İntişârât-ı Vahîd, 1363.

Zahirüddeve, Mirzâ Alihân. *Vâridât (Mecmûa-ı İş'âr Zehîrüddevle ve Zehîri'l-Sultân)*. Tahran: Vahîd, 1363.

Zahirüddeve, Mirzâ Alihân. *Târîh-i Sahîh bî Duruk (Mukaddime içinde)*.Tahran: İntişârât-ı Şark, 1362.

Zahirüddeve, Mirzâ Alihân. *Hâtîrât ve İsnad-ı Zâhîrüddevle*. haz. İrc Afşar. Tahran: Zerîn, 1367.

Zahirüddeve, Mirzâ Alihân. *Çente-i Safâ*. Tahran: Peykerî, 1395.

Zarcone, Thierry. *Müslüman Modernistler ve Sufiler Açısından Masonluk (Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler kitabı içinde)*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Zerînkûb, Abdülhüseyn, *Erzîş Mirâsi Sûfîyye*. Tahran: İntişârât Emîr-i Kebîr, 1362.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1639-1668

**Bey' u'l-Vefânın Hukuki Niteliği Hakkındaki Görüşlerin Hanefî Fetvâ
Literatüründeki Kronolojik Gelişimi -4./10-6./12. Yüzyıllar-
The Chronological Development of Opinions on the Legal Nature of Bay'
al-Wafâ in Hanafi Fatwâ Literature -4th/10th to 6th/12th Centuries-**

Okan Kadir YILMAZ

Dr, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)

PhD, Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (ISAM)

okankadiryilmaz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6777-7998

DOI: 10.47424/tasavvur.1368562

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Okan Kadir . "Bey' u'l-Vefânın Hukuki Niteliği Hakkındaki Görüşlerin Hanefî Fetvâ Literatüründeki Kronolojik Gelişimi -4./10-6./12. Yüzyıllar-".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 2 (Aralık 2023): 1639-1668.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1368562>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

Bey' u'l-vefâ akdi, hukuki niteliği Orta Asyalı Hanefî fakihler tarafından yoğun bir şekilde tartışılmış fikhî çözüm (*hîle-i şer' iyye*) mahiyetinde bir fetvâ (*vâkıât/nevâzil*) meselesidir. Bu akit, başta Buhara ve Semerkant olmak üzere Orta Asya coğrafyasında yaşayan Müslüman toplumların borç ilişkilerini faize düşmeden yürütebildikleri bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakkında kurucu imamlardan bir nakil bulunmayan *bey' u'l-vefânın* hukuki niteliği hakkındaki ilk değerlendirmeler, 4./10. yüzyılda Orta Asyalı Hanefî meşâyihine ait fetvalarda ortaya çıkmıştır. Sonrasında 6./12. yüzyıla kadar bölge meşâyih tarafından, Hanefî doktrine göre bu akdin hukuki niteliğinin ne olduğu konusunda çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu yüzyıllar arasında oluşan fetva literatürünü referans alan bu çalışmada, *bey' u'l-vefâ* akdinin hukuki niteliği hakkında ortaya konulan görüşlerin kronolojik gelişimi inceleme konusu edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olan temel eğilimler ile altık ve karşıt görüşlerin tespiti de yine bu çalışmada ele alınan konular arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî mezhebi, *bey' u'l-vefâ*, *hîle-i şer' iyye*, fetva literatürü, meşâyih, Buhara, Semerkant

Abstract

Bay' al-wafâ is a fatwa issue (*waqı' at/nawazil*) in the form of a legal solution (*hîla al-shar' iyyah*), the legal nature of which was intensely debated by Central Asian Hanafi jurists. This contract appears to be a practice by which Muslim communities living in Central Asia, particularly in Bukhara and Samarkand, were able to conduct their debt relations without involving interest. The initial assessments regarding the legal nature of *bay' al-wafâ*, for which

* Bu çalışma Prof. Dr. Necmettin Kızılkaya danışmanlığında 24.10.2023 tarihinde tamamladığımız *Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavîle (4/10-6/12. Yüzyıllar)* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2023). / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Development of Central Asian Hanafî Fatwâ Literature and al-Ijârah al-Tavilah (4/10-6/12. Centuries)", supervised by Prof. Dr. Necmettin Kizilkaya (Ph.D. Dissertation, Istanbul University, Istanbul, Türkiye, 2023).

there is no transmission from the founding imams, emerged in the fatwas of Central Asian Hanafi scholars in the 4th/10th century. Subsequently, from this century, when the first examples of fatwa literature were penned, to the 6th/12th century, when the most advanced and influential examples were produced, there were many different opinions on the legal nature of this contract according to the Hanafî doctrine. In this study, based on the fatwa literature that emerged between these centuries, the chronological development of opinions on the legal nature of the *bay' al-wafâ* contract has been examined. Furthermore, this study also addresses the fundamental trends that have led to different assessments on the subject and identifies the subordinate and opposing views concerning it.

Keywords: The Hanafî School, bay' al-wafâ, hîla al-shar'îyyah, fatwâ literature, mashayekh, Bukhara, Samarkand

Giriş

İslam hukukunda kısaca “satış bedeli iade edildiğinde geri almak şartıyla bir malın geçici olarak satılması” olarak tanımlanan *bey' u'l-vefâ* akdi,¹ esasen borç ilişkilerini faize düşmeden yürütbilmek amacıyla kurgulanmış bir fikhî çözümdür (*hîle-i şer'îyye*). Bu mahiyetteki *bey' u'l-vefâ* akdinin hukuki niteliği ise ortaya çıktığı ilk andan itibaren tartışılmış ve hakkında çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunun temel nedenleri arasında, konuyla ilgili Hanefî mezhebinin kurucu imamları tarafından yapılmış bir değerlendirmenin bulunmaması ve Hanefî meşâyih tarafından yapılan değerlendirmelerin ya doktrini ya toplumsal ihtiyacı incelemeleri ya da bu ikisi arasında bir denge gözetmeleri yer almaktadır.

Bey' u'l-vefâ hakkındaki ilk değerlendirmelerin ortaya çıktığı 4./10. yüzyıldan itibaren yaklaşık üç asır boyunca bu akdin hükûkî niteliği hakkında farklı görüşler ortaya koyan meşâyih zümresinin tamamı Orta Asyalı Hanefî fakihlerden oluşmaktadır. Bu fakihlerin konuyla ilgili değerlendirmelerinin yer aldığı kaynaklar ise yine aynı bölgede kaleme alınan fetva kitaplarıdır.

¹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300), 118; Abdülaziz Bayındır, “Bey' bi'l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20.

Adına “fetva literatürü” (vâkıât edebiyatı) denilen bir yazın türünü oluşturan bu eserler, daha sonra konuya yer veren fûrû eserlerinin de temel kaynakları arasında yer almıştır. İlk örneklerine 4./10. yüzyılda rastladığımız bu yazın türü yüzyıllar içerisinde gelişmiş ve 6./12. yüzyılda altın çağını yaşararak en gelişmiş örneklerini vermiştir. Hukukî niteliğini incelediğimiz *bey' u'l-vefâ* akdi hakkında Hanefî fakihlerce ortaya koyulan temel değerlendirmelerin tamamı, fetva literatürünün oluşum ve gelişimini büyük ölçüde tamamladığı bu üç yüz yıllık süre içerisinde ortaya konmuştur. Konuyla ilgili birçok çağdaş çalışma bulunmasına rağmen, ilgili literatürü referans alan, *bey' u'l-vefâ* hakkındaki görüşlerin kronolojik gelişimini ortaya koyan ve temel eğilimleri, altık ve karşıt görüşleri belirginleştiren bir çalışmanın eksikliği hissedilmektedir. Bu nedenle konunun bu zaman sınırları içerisinde ve fetva literatürünü referans alan bir çalışma üzerinden incelenmesi, tam olarak anlaşılması açısından önem arz etmektedir. 4./10.-6./12. yüzyıllar arasında Orta Asya’da kaleme alınmış klasik fetva kitaplarını referans alan bu çalışmanın temel hedefi de, bu zaman sınırları içerisinde yaşamış Hanefî hukukçuların *bey' u'l-vefânın* hukuki niteliği ve hükmü hakkında ortaya koydukları görüşleri kronolojik olarak belirlemek ve ilgili görüşlerin ait oldukları ana-akım görüşler ile karşıt görüşleri tespit etmektir.

1. *Bey' u'l-Vefâ'nın Öncüsü Bir Fıkhî Çözüm: Hassâf'ın Teklif Ettiği İşlem*

Çağdaş araştırmacılar çoğunlukla *bey' u'l-vefâ'nın* 5./11. yüzyılda ortaya çıktığı görüşündedir.² Bir kısım araştırmacılar da daha ihtiyatlı bir dille “bir tarihlendirme yapmak zor olsa da en azından *bey' u'l-vefâ*’yla ilgili tartışmalar-

² Bk. Abdülaziz Bayındır, “*Bey' bi'l-Vefâ*”, 6/20; Rukiye Yiğit, *Kâzerûnî'nin Bey Bi'l-vefâ Risalesi: Tahkik ve Tahlili*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 88; Enver Osman Kaan, “Finansman Kaynağı Olarak *Bey' bi'l-Vefa*, *Bey' Bi'l-İstiğlal* ve *Bey' u'l-İne*”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* (Bahar 2018), 229; Recep Özdemir, “Aynı Teminatlar Bağlamında *Bey' bi'l-Vefânın Hukuki Durumu*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* /31 (Nisan 2018), 293; Selman Küçüksucu, “Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Mehmed Said Bey’in Ahkâm u'l-bey' bi'l-Vefâ İsimli Eserinin İncelemesi ve Transkripsiyonu”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (Eylül 2021), 832; Ahmet Harun Bilge, *Bey' bi'l-Vefâ ve Osmanlı Uygulamasındaki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 7.

rın bu yüzyılda başladığını” dile getirir.³ Bir sonraki başlıkta ifade edeceğimiz üzere tespitlerimize göre Hanefî mezhebinde *bey‘u‘l-vefâ* hakkındaki en erken görüşler 4./10. yüzyılda dile getirilmiştir. Ancak bundan bir önceki yüzyılda, *bey‘u‘l-vefâ* akdinin öncü uygulamaları arasında yer aldığını söyleyebileceğimiz ve işleyiş mantığı açısından ona oldukça benzeyen bir işlemin Hassâf (ö. 261/875)’ın *Kitâbü‘l-hiyel*’inde geçtiğini görüyoruz. Fetva literatürünün bazı eserlerinin *hiyel* bölümlerinde de alıntılanan bu akdin işleyişi şu şekildedir:

A şahsı tacirden 10.000 dinar (borç) talep eder. Tacir bu talebi yerine getirmek için A şahsına “sahip olduğun arsanın elimde bulunmasını ve senden 5.000 dinar da kar elde etmeyi isterim” der. Hassâf tam bu noktada, hem A şahsının 10.000 dinar temin edeceği, hem de tacirin arsa ve 5.000 dinar talebinin yerine geleceği şu işlemi teklif eder: Tacir A şahsına elbise vb. (düşük değerli) bir eşyayı 5.000 dinara satar, sonra da A şahsından arsasını 10.000 dinara satın alır ve parayı kendisine teslim eder. Ardından sözleşmeye “A şahsından 5.000 dinar + 10.000 dinar alacağı olduğunu” yazar. Böylece toplamda tacirin A şahsından 15.000 dinar alacağı olur. Son olarak da tacir A şahsına, bu 15.000 dinarı ne zaman öderse arsayı kendisine geri vereceğine dair “vaatte bulunur.”⁴

Tamamen aynı olmasa da işleyiş açısından *bey‘u‘l-vefâ* akdine çok benzeyen bu akitle ilgili bazı problemler göze çarpmaktadır. Öncelikli olarak bu problemin mahiyetini ve çözüm ihtimallerinin neler olduğunu ortaya koymak istiyoruz:

Yukarıdaki işlemde 5.000 dinarın elbise satışından kaynaklanan alacak olduğunu biliyoruz. Ancak tacirin sözleşmeye, kendisi lehine 10.000 dinar alacak yazması ilk bakışta sorunludur. Çünkü 10.000 dinar alacaklı olan taraf tacir değil A şahsı olması gerekmektedir. Çünkü arsayı satan taraf A şahsı, alan taraf tacirdir. Ayrıca burada tacir 10.000 dinarı zaten ödemiş bulunmaktadır. Nitekim bu ödeme sayesinde A şahsı, ihtiyacı olan 10.000 dinarı arsa satışı üzerinden elde etmiştir.

³ Kamil Yelek, “Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Bey‘ bi‘l-Vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* /27 (Nisan 2016), 261.

⁴ Ahmed b. Ömer el-Hassâf, *Kitâbü‘l-hiyel*, (Kahire: b.y., 1898), 11.

Birnur Deniz yukarıdaki işlemde Hassâf'ın açıkça zikretmediği ikinci bir işlemin daha bulunduğunu ve tacirin alacağına açıkça zikredilmeyen bu işlemde kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre arsa satışı sonrasında tacir arsayı A şahsına geri satmış ve bu satıştan dolayı kendisinden 10.000 dinar alacaklı olduğu için sözleşmeye bu şekilde yazılmıştır. Bununla birlikte tacir arsanın elinde kalmasını istediği için bu geri satışta arsayı A şahsına teslim etmemiştir.⁵

Tacirin 10.000 dinarlık alacağının bu açıkça zikredilmeyen "geri satış işlemi"ne dayanması mümkün ve anlamlıdır. Ancak durum böyleyse tacirin bu satış sonrasında arsayı A şahsına teslim etmesi ve sonrasında kendisinden "rehin olarak" geri alması bize göre onun teminat buldurma amacıyla daha uyumlu bir varsayım olacaktır. Bununla birlikte tacir ile A şahsının, hiç geri satış yapmadan ilk arsa satışından doğan ödemeyi, satışın finansman sağlamak amacını dikkate alarak doğrudan "A şahsının borcu ve tacirin alacağı" olarak, yani *karz* olarak sözleşmeye yazmış olmalarının da mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda arsa, tıpkı *bey' u'l-vefâda* olduğu gibi, tacirin elinde bir açıdan "satın alınmış mal" diğer açıdan da alacağa karşılık teminat olarak alınmış "rehin" gibi olacaktır. Aynı şekilde tacirin A şahsına ödediği 10.000 dinar ise bir açıdan "arsa satış bedeli", diğer açıdan da "borç" gibi olacaktır. Nitekim buradaki arsa satışı şekil açısından bir satış olsa bile esasen tacirin A şahsına sağladığı finansmanın teminatından ibarettir. Bu yüzden tacir kişi, borcunu ödemesi durumunda arsasını geri vereceğini A şahsına vaat edebilmiştir.

Hassâf'ın yer verdiği fikhî çözümdeki problemin bahsettiğimiz iki şekilde de yorumlanması mümkündür. Ancak Burhâneddin Buhârî'nin Hassâf'ın *Kitâbü'l-hiyel'*inden yaptığı nakil yukarıda yer verdiğimiz işlemde biraz farklı olup bahsettiğimiz problemi de içermemektedir. Onun aktarımına göre Hassâf'ın önerdiği fikhî çözümdeki işlem şu şekildedir: A şahsı tacire gelip 10.000 dinar talep eder. Tacir bu talebi yerine getirmek için A şahsına "sahip olduğun arsanın benim elimde bulunmasını ve senden 5.000 dinar kar elde etmeyi isterim" der. Bunun üzerine tacir, bir elbise ya da eşyayı A şahsına

⁵ Birnur Deniz, *Hassâf'ın Dördüncü Hilesi hk.* (E-Posta 14-21 Eylül 2022, Alıcı Okan Kadir Yılmaz).

5.000 dinara satar, sonra A şahsından arsasını 15.000 dinara satın alır. Sonrasında A şahsına arsa bedeli olarak 10.000 dinar öder, geri kalan 5.000 dinarı da elbise/eşya satışından kalan 5.000 dinar alacağına sayar. Böylece arsa artık tacirin eline geçmiş olur. Son olarak da tacir A şahsına, bu 15.000 dinarı ne zaman öderse arsayı kendisine geri vereceğine dair “vaatte bulunur.”⁶

Hassâf'ın yer verdiği fikhî çözümde geri satma işleminin borcun ödenmesi durumunda bir vaade bağlanması *bey' u'l-vefâ* ile tamamen aynıdır. Yukarıdaki işlemin *bey' u'l-vefâ*dan farkı, yapılan ikinci bir satışla finans sağlayan kişinin bu işlem üzerinden kâr elde etmesidir. Oysa *bey' u'l-vefâ*da böyle bir işlem bulunmaz; finans sağlayan kişinin bu akitten elde ettiği kazanç karşı taraftan satın aldığı maldan faydalanmasından ibarettir. Hassâf'ın fikhî çözümünde tacirin arsadan temel beklentisi teminat olarak elinde bulunmasıdır. Her ne kadar açıkça belirtilmese de şekil olarak bir satış işlemine konu olduğu için tacirin bu işlemde arsadan faydalanmasına bir engel de yoktur. Bu haliyle Hassâf'ın fikhî bir çözüm olarak önerdiği bu işlemin, *bey' u'l-vefâ*ya oldukça benzeyen onun güçlü bir öncüsü olduğunu söyleyebiliriz. Bu da *bey' u'l-vefâ* akdine temel oluşturacak fikirlerin Hanefî doktrinde, Hassâf'ın yaşadığı dönem olan 3./9. yüzyıla kadar uzandığını göstermektedir.

2. Orta Asya Hanefî Fetva Literatüründe *Bey' u'l-Vefâ'nın Hukûkî Niteliği Hakkında Görüşler*

2.1. 4./10. Yüzyılda *Bey' u'l-Vefâ'nın Hukukî Niteliği*

Hassâf'ın bu öncü örneği dışında, adına *bey' u'l-vefâ* denilmemiş olsa da onunla tamamen aynı muhtevaya sahip bir akit örneğine Hasîrî'nin (ö. 500/1107), dönemin meşhur Buharalı müftülerinden Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Kemârî'nin (ö. 381/991) *Fetâvâ'*sından naklen yer verdiğini görüyoruz:

İbnü'l-Fazl'ın *Fetâvâ'*sında şöyle geçer: **Soruldu:** Kadın, bir adamla ortaklaşa sahip olduğu üzüm bağındaki payını adama, parasını kendisine iade ettiğinde geri almak şartıyla satacak olsa, sonrasında adam da kendisine ait payı bir başkasına satsa, kadının bu satı-

⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, (Karaçi: İdârettü'l-Kur'ân, 1424/2004), 21/170-171.

lan payda şüf'a hakkı olur mu? **Dedi ki:** Eğer satış *muâmele* satışıysa kadının şüf'a hakkı olur; üzüm bağındaki payının kendisinin yahut adamın elinde bulunuyor olması bir şeyi değiştirmez. **Denildi ki:** Niçin? **Dedi ki:** Çünkü *muâmele* ve *telcie* satışının hükmü rehinle aynıdır. Nitekim rehin verilen mal, mürtehinin elinde bile olsa râhinin şüf'a hakkı bulunur.⁷

Muhammed b. el-Fazl'ın bu fetvası *bey 'u'l-vefânın* 4./10. yüzyılda *muâmele* adıyla bilinen bir uygulama olduğunu, ancak dönemin hukukçuları tarafından rehinle aynı hükme tabi kabul edildiğini göstermektedir. Bu değerlendirmeye göre *bey 'u'l-vefâ* rehin hükmünde kabul edildiği için müşteri, satın aldığı maldan yararlanamaz. Tabi bu yorum, tarafların *bey 'u'l-vefâ* akdinden beklentisini ortadan kaldırmaktadır.

Bu yüzyılda *bey 'u'l-vefâ* hakkında bir değerlendirmesine rastladığımız fakihlerden biri de yine Buharalı bir diğer isim olan Muhammed b. İbrahim el-Meydânî (ö. 339/951)'dir. Fetvâ kitaplarında Meydânî'nin *bey 'u'l-muâmele* ismindeki bir işlemi faiz şüphesi gerekçesiyle *mekruh* gördüğü yer almaktadır. Ünlü fetva eseri *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'nin yazarı olan Zahîrüddin Buhârî (ö. 619/1222), Meydânî'nin *mekruh* gördüğü *bey 'u'l-muâmele* akdini *bey 'u'l-vefâ* olarak açıklamıştır.⁸ Bu durumda Meydânî'nin, *bey 'u'l-vefânın* hukuki/kâzâî değil de dinî/diyânî hükmü hakkında bir değerlendirme yaptığını söyleyebiliriz.

Konuyla ilgili 4./10. yüzyıla ait bu iki görüş,⁹ *bey 'u'l-vefâ* hakkında tespit edebildiğimiz en erken değerlendirmelerdir. *Bey 'u'l-vefânın* hukuki niteliğinin rehin olduğu görüşü daha sonra 5./11. yüzyılda aslen Semerkantlı olan Buhara kadısı Ali es-Suğdı ile aynı yüzyılda yaşayan ve bir sonraki neslin Semer-

⁷ Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 549), 124b-125a.

⁸ Bk. Zahîrüddin el-Buhârî, *el-Fetâva'z-Zahîriyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1135), 38b.

⁹ Meydânî'nin, geç dönemde *bey 'u'l-vefâ* olarak açıklanan "*muâmele* satışını *mekruh*" görmesi ve Muhammed b. el-Fazl'ın kendisinden *muâmele* satışı olarak bahsettiği, içerik olarak *bey 'u'l-vefâ*yla aynı olan satışın "*rehin hükmünde olduğunu*" söylemesi.

kantlı müftüleri olan Kâdı el-Hasen el-Maturîdî,¹⁰ Seyyid Ebû Şücâ¹¹ ve Şeyhülislâm Atâ b. Hamza es-Suğdî tarafından da paylaşılmıştır.¹²

Konuyla ilgili yukarıda yer verdiğimiz değerlendirmeler ışığında şunu net olarak söyleyebiliriz ki, çağdaş literatürde yaygın bir şekilde dile getirilen “*bey ‘u’l-vefânın* 5./11. yüzyılda ortaya çıktığı” şeklindeki tespit bizce hatalıdır. *Bey ‘u’l-vefâya* çok benzeyen Hassâf’ın yer verdiği fikhî bir çözümün, bu akdin öncü ve ilk örneklerinden olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Meydânî ve Muhammed b. el-Fazl’ın *bey ‘u’l-vefâdan muâmele* satışı olarak bahsetmeleri ve akdin hukukî-dinî hükmü hakkında değerlendirmelerde bulunmaları da onun 4./10. yüzyılda bölgede bilinen ve uygulanan bir akit olduğunu göstermektedir.

2.2. 5./11. Yüzyılda Bey ‘u’l-Vefâ’nın Hukukî Niteliği

2.2.1. Kâdı İsbîcâbî ve Zâminî’nin “Câiz/Geçerli Alışveriş” Görüşü

Bir önceki yüzyıldan devralınan “*bey ‘u’l-vefânın* rehin akdi olduğu görüşü” 5./11. yüzyılda Hanefî hukukçularca kabul edilen tek görüş olmamış bunun dışında konuyla ilgili iki farklı değerlendirme daha yapılmıştır. Bu değerlendirmelerden ilki Kâdı İsbîcâbî (ö. 480/1087)’ye¹³ aittir. Semerkantta müderislik yapan el-İmâm ez-Zâhid Ali b. Ebî Sehl ez-Zâminî¹⁴ (ö. 494/1101) de İsbîcâbî’ye tabi olarak *bey ‘u’l-vefânın* câiz/geçerli bir alışveriş akdi olduğunu

¹⁰ Ali es-Suğdî’nin (ö. 461/1069) çağdaşı. Bk. Abdülhayy el-Leknevi, *el-Fevâ’idü’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye*, (Mısır: Matbaatü Dâri’s-Saâde, 1324), 155. el-Hasen el-Mâturîdî, muasırı olduğu Seyyid Ebu Şücâ’dan önce vefat etmiştir. Bk. Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *Fetâvâ Şeyhülislâm ‘Atâ b. Hamza es-Suğdî*, thk. Muhammed Yâsir Şâhîn (Beyrut: Dârü’r-Reyâhîn, 2021/1442), 40.

¹¹ Halvânî’nin öğrencilerinden ve Ali es-Suğdî’nin (ö. 461/1069) çağdaşı. Bk. Nesefî, *Fetâvâ Şeyhülislâm*, 52; Leknevi, *el-Fevâ’idü’l-behiyye*, 155.

¹² Bk. Nesefî, *Fetâvâ Şeyhülislâm*, 140.

¹³ Nesefî’nin açıkça ismini vermediği bu kişi, Seyyid Ebû Şücâ’ın vefatının ardından Semerkant’ta fetva mercii olan Ebu Nasr Ahmed b. Mansur el-İsbîcâbî (ö. 480/1087) olmalıdır. Hayatı hakkında bk. Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ’ibü a’lâmî’l-ahyâr min fukahâ’i mezhebi’n-Nu’mâni’l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, 1438/2017), 2/322; Leknevi, *el-Fevâ’idü’l-behiyye*, 42.

¹⁴ Necmeddin Nesefî, Zâminî’den ilmî olarak istifade ettiğini söyler. bk. Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ‘ulemâ’i Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Tahran: Âyine-i Miras, 1420/1999), 556.

kabul etmiş ve para kendisine geri ödendiğinde müşterinin, malı geri verme vaadine sadık kalmak zorunda olduğunu söylemiştir.¹⁵ Onun bu fetvasında dikkat çeken husus, müşterinin vaadinin bağlayıcılığına işaret eden “vaadine sadık kalır” (ويوفي بالوعد) ifadesidir. Hanefî doktrinde klasik satış akdi sonrasında mülkiyet kendisine intikal ettiği için¹⁶ müşterinin malı satıcıya geri verme zorunluğu bulunmaz. Ancak Zâminî, bölge halkının faizsiz finansman ihtiyaçlarını karşılamak üzere başvurdukları bu akitten beklentilerini dikkate alarak doktrin üzerinde yenilikçi bir yorumda bulunmuş ve akitteki geri verme zorunluluğunu geçerli kılmıştır.

2.2.2. Kimliği Meçhul Bir Fakihın “Rehin + Bey’-i Sahih” Görüşü

Bu yüzyılda *bey' u'l-vefânın* hukuki niteliği hakkında ortaya konan ikinci bir görüş de Hasîrî'nin ismini vermediği, onun çağdaşı olan bir Hanefî hukucusuna aittir. Burhaneddin Buhârî ise bu görüşü “Semerkant meşâyihinden biri” ne nispet etmiştir:¹⁷

[Hasîrî: Geri satın alma şartıyla yapılan üzüm bağı satışı hakkında] zamanımız (5./11.yüzyıl) meşâyihinin birinden şunları duydum: “Geri alma şartı akit içerisinde şart koşulmamışsa biz bu akdi: (1) Müşteri hakkında “sahih alışveriş” kabul ederiz, böylece müşteri sahip olduğu diğer mülklerinden nasıl faydalanıyorsa bundan da faydalanabilir. (2) Satıcı hakkında “rehin” kabul ederiz. Böylece müşteri malı satmak istediğinde kadı buna hükmetmez ve satıcı parayı geri verdiğinde müşteri malı ona geri vermez zorlanır.” Dedi ki: “Çünkü bu satış, tıpkı “ivaz şartlı hibe” ve “hastalık halindeki hibe” gibi sahih satım ve rehin akitlerinden oluşan karma bir akittir. Nitekim iki farklı hükme sahip bir çok akit vardır”. [Geri satın alma şartıyla yapılan satış akdini] böyle

¹⁵ Necmeddin Nesefî daha sonra çeşitli emarelerden hareket ederek bu iki ismin de konuyla ilgili bu görüşlerinden döndüklerini ve *bey' u'l-vefânın* bir rehin akdi olduğu görüşüne kani olduklarını söyler. Bk. Nesefî, *Fetâvâ Şeyhilislâm*, 140-141.

¹⁶ Bk. Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, (Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbû'âti'l-İlmiyye, Matba'atü'l-Cemâliyye, 1327), 5/233.

¹⁷ Bk. Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, 10/369.

kabul etmemizin sebebi, insanların buna olan ihtiyacı ve faizden kaçınmalarıdır.¹⁸

5./11. yüzyılda yaşayan kimliği meçhul bu Hanefî hukukçu, vefâen satışın meşruiyetini doktrinden verdiği karma akit örnekleriyle temellendirmiş ve bu akdi müşteri hakları açısından sahih satım akdi, satıcı hakları açısından ise rehin akdi kabul etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu değerlendirmenin “geri alma şartının akit içerisinde/kurulurken şart koşulmadığı durumlarda” geçerli olduğudur. Bu şartın akit kurulurken koşulması halinde akdin hukuki niteliğinin ne olacağı hususu bu görüş sahibi tarafından belirtilmemiştir. Ancak ihtimaller bellidir: Ya tarafların iç iradeleri dikkate alınarak bu akit rehin kabul edilecektir ya da dış iradelerinde beyan ettikleri üzere bu işlem bir satım akdi olarak değerlendirilecektir. Bu durumda da kuruluşunda akdin gereği olmayan ve taraflardan birine fayda sağlayan bir şarta yer verildiği için bu satım akdini *fâsid* kabul etmek gerekecektir. Zaten kimliği bilinmeyen bu Hanefî hukukçu akdi böyle bir fesat durumundan korumak amacıyla “geri alma şartının akit kurulurken şart koşulmaması gerektiğini” vurgulamıştır.

İlk defa 5./11. yüzyılda, kimliği bilinmeyen bir Hanefî hukukçunun ortaya koyduğu bu karma akit yorumu, daha sonra geliştirilerek literatürde *el-kavlü'l-câmi* (kuşatıcı görüş) olarak bilinen görüşün de temelini oluşturmuştur. Nitekim Bezzâzî'nin yine kimliğini belirlemediği ancak muhakkik olduğunu ifade ettiği bir hukukçuya nispet ettiği “kuşatıcı görüş” de¹⁹ 5./11. yüzyılda ortaya konan ve “sahih satış + rehin” şeklinde formüle edebileceğimiz bu görüşün geliştirilmiş bir versiyonundan ibarettir. Nitekim kuşatıcı görüşte bu görüş üzerine, *bey`u'l-vefânın* “bir kısım hükümler açısından da *fâsid* satım akdi hükmünde olduğu” yorumu ilave edilmiştir (sahih satış + rehin + *fâsid* satış). “Kuşatıcı görüş”e göre *bey`u'l-vefâ* üç akitten oluşan karma bir akittir: Müşterinin malın menfaatine sahip olması açısından (sahih) satım akdi, malı üçüncü bir şahsa satma yetkisine sahip olmaması açısından rehin akdi, satıcı ve müşteriden her birinin akdi feshetme yetkisine sahip olması açısından da

¹⁸ Hasîrî, *el-Hâvî*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 549), 124b-125a.

¹⁹ Bk. Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310), 4/407-408.

fâsîd satım akdi hükmündedir.²⁰ 9./15. yüzyılda Bezzâzî'nin ve bir sonraki yüzyılda Zeynüddin İbn Nüceym'in tercihinden sonra "kuşatıcı görüş" Hanefî doktrinde genel bir kabul görmüştür. Siraceddin İbn Nüceym'in (ö. 1005/1596) ifade ettiğine göre 10./16. yüzyılda Mısır'da uygulanan bu "kuşatıcı görüş"²¹ sonrasında Osmanlı alimlerinin çoğu tarafından benimsenmiş ve *Mecelle'* de de tercih edilmiştir.²² Ancak "kuşatıcı görüş"ün öncüsü konumunda olan "sahih satış + rehin" şeklindeki karma akit görüşünün gerek 5./11. gerekse 6./12. yüzyıllarda tercih edildiğini tespit edemedik. Öyle görünüyor ki bu görüşün işlevi daha çok, zamanla farklı coğrafyalarda tercih edilmeye başlanacak olan "kuşatıcı görüş"e bir temel hazırlamaktan ibaret olmuştur.

2.3. 6./12. Yüzyılda Bey' u'l-Vefâ'nın Hukukî Niteliği

6./12. yüzyılda konuyla ilgili görüş belirten Buhara ve Semerkantlı Hanefî hukukçuların konuya genelde, tarafların "bedeli iade edildiğinde malın satıcıya geri verilmesi" şartına akdin kuruluşunda yer verip vermediği noktasından baktıklarını ve bu iki duruma göre akdin hukuki niteliği konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini görüyoruz. Bu başlık altında dönemin Hanefî hukukçularının, doktrini ya da toplumsal ihtiyacı öncelikle temelinde birbirinden farklılaşan bu değerlendirmelerine yer vereceğiz.

2.3.1. Mahmud el-Özcendî ve Semerkant'ın İleri Gelen Alimlerinin Görüşü

Kaynaklarda konuyla ilgili bu dönemde yapılmış en eski değerlendirmenin Serahsî'nin öğrencilerinden, Şemsüislâm lakaplı Mahmud el-Özcendî (6./12. y.y. ilk çeyreği?)'ye ait olduğunu görüyoruz. Öğrencisi ve yeğeni Zahîrüddin Mergînânî'nin kendisinden aktardığına göre, akdin kuruluşu esnasında "bedeli iade edildiğinde malın satıcıya geri verilmesi" şartı koşulan

²⁰ Bk. Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, (y.y. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 6/8-9; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), 5/276-277.

²¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/8-9; Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/368.

²² *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye*, 118; Kâmil Yelek, "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Bey' u'l-Vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* /27 (Nisan 2016), 279.

bey' u'l-vefâ fâsid bir satım akdidir.²³ Ancak böyle bir şart koşulmamışsa bu durumda bazı Semerkantlı alimler akdin yine fâsid olduğunu düşünüyorsalar da Mahmud el-Özcendî ve Semerkant'ın ileri gelen alimleri, satımın ve şartın câiz olduğu görüşündedirler.

2.3.2. Sadrüşşehîd Hüsâmeddin ve Alâeddin Ömer b. Osman'ın Görüşleri

Buhara'da dönemin önde gelen müftüleri olan Sadrüşşehid Hüsâmeddin (ö. 536/1141) ile Zahîrüddin Mergînânî de bu konuda Mahmud el-Özcendî ile benzer şekilde düşünmekte ve akdi vefa şartının koşulu koşulmaması üzerinden değerlendirmektedir.²⁴ Bununla birlikte Sadrüşşehîd meseleye farklı bir yorum getirerek, vefâ şartıyla kurulan alışveriş akdinde fetvanın bu akdin fâsid olduğu yönünde olduğunu ancak burada “mükrehten satın alınıp bir başkasına satılan mala kıyasla” müşterinin malı başka birine satması durumunda ilk satıcının geri alma hakkının bulunduğunu söylemiştir. Yine ona göre akit fâsid olduğundan müşteri malın zevâidine²⁵ malik olmaz ve bunları tüketmesi durumunda tazmin yükümlülüğü bulunur.²⁶

Benzer bir yorumu Semerkant kadısı olan “Bedr/Bedr-i Semerkand” lakaplı Alâeddin Ömer b. Osman (6./12. y.y.)'in²⁷ da yaptığını görüyoruz. Alâeddin Bedr, vefa şartıyla yapılan satışta müşterinin rakabe²⁸ mülkiyetinin

²³ Muhammed b. Abdürreşid el-Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ*, thk. Ahmed b. Hikmet er-Rüfâi (Dımaşk: Dâru'l-mirac, 1441/2020), 457457.

²⁴ Bk. Sadrüşşehid, *Kitâbü'l-vâkı'ât*, (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 18979), 211b; Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ*, 457; Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîra*, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1440/2019), 10/42.

²⁵ Eşyada sonradan hâsıl olan fazlalık, semere ve değer artışı. Bk. Mehmet Boynukalın, “Zevâid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/302-303.

²⁶ Zeynüddin Mergînânî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 823), 199a; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 4/408.

²⁷ Necmeddin Nesefî'nin kendisinden yaptığı nakillerden Alaüddin Bedr'in 6./12. yüzyıl fakihlerinden olduğunu anlıyoruz. Bk. Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî, *Mecmû' u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 278), 90b, 152a.

²⁸ “Mülkiyete konu olan eşyanın sadece maddî varlığını (ayn) ifade eden bir kavramdır. Bu anlamdaki mülkiyet *rakabe mülkiyeti*, *ayn mülkiyeti*, *çplak mülkiyet* diye adlandırılır”. Bk. Halit Çalış, “Rakabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/427.

değil intifa mülkiyetinin oluştuğunu, bu yüzden tıpkı mükrehten satın alınıp bir başkasına satılan mal gibi, müşterinin bu malı başka birine satma hakkının bulunmadığını ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle bu akitte müşteri satın aldığı maldan faydalanabilmekte ancak onu kendisine satan kişiden başkasına satmamaktadır. Ayrıca paranın satıcı tarafından müşteriye geri ödenmesi durumunda malın iadesi zorunludur.²⁹ Alâeddin Bedr'in değerlendirmesinde dikkat çeken husus, müşteriye intifa hakkı sağlayan akdin, bunu hangi akit ismi altında sağladığının belirtilmemesidir. Buradan hareketle onun, *bey' u'l-vefâyı* Hanefî doktrindeki klasik akitlerden biriyle özdeşleştirmeksizin yeni bir akit olarak değerlendirdiği sonucunu çıkarabiliriz.

2.3.3. Zahîrüddin Mergînânî ve Velvâlicî'nin Görüşleri

Zahîrüddin Mergînânî (ö. 550/1155 civarı) de vefâ şartının akdi fâsid kılacağını söylemiş ve bu şartın konuşulması ancak akde dahil edilmemesi durumunda akdin câiz (sahih) olacağını ifade etmiştir.³⁰ Meşhur fetâvâ yazarı Velvâlicî (ö. 540/1146) de bu konuda Mergînânî ile aynı görüştedir.³¹ Mergînânî'nin çağdaşı alimlerden Sadrüssaîd Taceddin Ahmed ve Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin oğlu el-Kâdî es-Sadr Ahmed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 542/1148) benzer bir değerlendirmeye vefa şartıyla yapılan satışlarda müşterinin malı bir başkasına satması durumunda bu ikinci satışın tıpkı fâsid satım akitlerinde olduğu gibi geçerli olacağı yönünde fetva vermişlerdir. Zahîrüddin Mergînânî'nin bu konudaki fetvası da aynı şekildedir.³²

Özcendî, Zahîrüddin Mergînânî, Sadrüşşehid Hüsâmeddin ve Velvâlicî'nin, geri verilme şartının akitte şart koşulmaması durumunda satım akdinin câiz olmasından "akdin *sahih* olduğunu" kastettikleri açıksa da onların görüşlerinde akdin bağlayıcı (lâzım) olup olmadığı, paranın geri verilmesi durumunda müşterinin malı satıcıya iade zorunluluğunun olup olmaması,

²⁹ Bk. Mergînânî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 823), 199a; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 4/408.

³⁰ Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 4/405.

³¹ Abdürreşîd el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ el-Velvâliciyye*, thk. Mikdâd b. Mûsâ el-Karyevî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/178.

³² Bk. Mergînânî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 823), 199a; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 4/408.

müşterinin bu malı bir başkasına satma hakkının bulunup bulunmaması hususları net değildir.

2.3.4. Necmeddin Nesefî'nin Görüşü

Sadrüşşehîd Hüsâmeddin ile Zahîrüddin Mergînânî'nin çağdaşı olan Semerkant meşâyihinden Necmeddin Nesefî (ö. 537/1142)'nin görüşleri *bey 'u'l-vefânın* hukuki niteliği konusunda çok daha açık ve net yargılar içermektedir. Öğrencisi Keşşî'nin (ö. 550/1155 civarı) kendisinden aktardıklarına göre 6./12. yüzyılın ilk yarısında devrin Hanefî hukukçuları *bey 'u'l-vefânın* "sahih bir satım akdi" olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. Nesefî'nin ifadelerinde yer alan "akdin kuruluşunda tarafların (bedeli iade edildiğinde malın satıcıya geri verilmesi gibi) bir şarta yer vermemiş olması" hususu, bu görüş birliğinin sadece "tarafların, *bey 'u'l-vefânın* lafızlarıyla kurdukları ve malın iade edilmesi konusunu, akdin kuruluşu esnasında sadece niyet olarak içlerinde taşıdıkları akitler" hakkında gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim *bey 'u'l-vefâ* akdinin doktrin açısından sahih bir satım akdi olarak kabul edilmesi açısından bu nokta önemlidir. Doktrine göre "ivazlı akitler"de akdin gerektirmediği bir şartın koşulması o akdi fâsid kılmaktadır. Burada satış akdinin gerektirdiği hüküm, akit tamamlandıktan sonra satıcının ücrete, müşterinin de malın mülkiyetine süresiz sahip olmasıdır. Bu aşamadan sonra taraflardan hiçbiri sahip oldukları malı, tek taraflı bir iradeye dayalı olarak geri vermek zorunda değildir. Oysa akit kurulurken koşulan "bedeli iade edildiğinde malın satıcıya geri verilmesi" şartı, ivazlı bir akit türü olan satım akdinin gereğine aykırı olup onu *fâsid* hale getirir. Dolayısıyla Nesefî'nin "sahih bir satım akdi" olarak nitelediği *bey 'u'l-vefâ*, kuruluşu esnasında kendisini *fâsid* kılacak böyle bir şarta yer verilmeyen, bilakis normal satım akitlerinde olduğu gibi "bey" lafzıyla kurulan akitlerdendir. Ancak normal satım akdinin farklı olarak burada taraflar, paranın iade edilmesi durumunda malın geri verileceği hususunu içlerinde niyet olarak taşımakta ve bunu bilmektedirler.³³

Bu yüzyıldaki Buhara ve Semerkantlı Hanefî fakihler, bu şekilde kurulan *bey 'u'l-vefâ* akdinin hukuki niteliğini belirlerken, tarafların "bedeli iade edildiğinde malın satıcıya geri verilmesi" şeklindeki niyetlerini ve iç iradelerini dikkate almamışlardır. Onların dikkate aldıkları şey, tarafların akdi kurarken

³³ Bu açıklamayla ilgili ayrıca bk. Kirmânî, *Cevâhirü'l-fetâvâ*, 456.

açıkladıkları irade beyanlarında ortaya koydukları “satım akdi”dir. Neseî, kendisinin de katıldığı bu görüşü temellendirirken, akdin hukuki niteliğini, akit öncesi konuşulanların yahut akit esnasında iç irade olarak tutulan şeylerin değil, akdin kuruluşu esnasında beyan edilen hususların belirleyeceğini ifade eder. Bu görüşe göre tamamen “kesin satış” (*bey '-i bât*)³⁴ niteliğinde olan *bey 'u'l-vefânın* hukuki sonuçları hakkında Neseî'nin öğrencisi Keşî özetle şunları söyler: “Mülkün tamir masraflarının karşılanması ve toprağın haracının ödenmesi gibi normalde mülk sahibi olarak müşterinin yerine getirmesi gereken ancak *bey 'u'l-vefânın* bu yüzyıldaki uygulamalarında satıcının yaptığı yükümlülükler, hukuki açıdan gönüllülük esasına göre işlemektedir. Müşterinin elinde malın helak olması durumunda satıcı ona parasını iade etmek zorunda değildir. Ayrıca taraflardan hiçbirinin malı ya da mal bedelini geri vermek gibi bir zorunluluğu da yoktur. Bundan sonra yapacakları mal-para iadesi yeni bir satım akdi olacaktır.”³⁵

2.3.5. Necmüleimme Buhârî ve Hârizm İmamlarının Görüşü

Zahîrüddin Mergînânî ve Necmeddin Neseî'den bir sonraki nesli temsil eden ve 6./12. yüzyılın ikinci yarısında *bey 'u'l-vefâ* hakkında detaylı hukuki nitelermeler yapan isimler bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan Necmüleimme Buhârî (6./12. y.y.)'nin³⁶ konuyla ilgili değerlendirmesi, *meşâyih* ve *sadr*lar huzurunda ortaya konulduğu ve herhangi bir itirazla karşılaşmadığı

³⁴ *Bey '-i bât* kavramı, “kesin olan alışveriş” anlamına gelmekte olup bazen *bey 'u'l-vefânın*, bazen de *el-bey 'u bi'l-huyârın* (kendisinde muhayyerlik bulunan alışveriş) karşılığı olarak kullanılır. Bk. Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmi el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 1/111.

³⁵ Keşî, *Mecmû 'u'l-havâdis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 278), 127b.

³⁶ Necmüleimme el-Buhârî, *Kunye* yazarı Zâhidî'nin hocası Fahrüddin Bedî' b. Ebî Mansûr el-Kuzebnî'nin hocasıdır. Kureşî onun, es-Sadrü'l-mâzî Burhâneddin, Alâeddin el-Himmânî/el-Hamâmî ve Bedr Tâhir'in akranından olduğunu, bu isimlerin de zamanında Buhara ve Hârizm'de fetva mercii olduklarını ifade etmiştir. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 4/440-441. Adı geçen isimlerin hiçbirinin vefat tarihi bilinmemekle birlikte Zâhidî'nin hocasının hocası olduğundan ondan iki nesil önce yaşadığını bildiğimize göre buradaki es-Sadrü'l-mâzî Burhâneddin'den *el-Muhît* yazarının (ö. 589/1193) kastedildiğini ve Necmüleimme el-Buhârî'nin 6./12. yüzyılın sonunda yahut 7./13. yüzyılın başında vefat ettiğini söyleyebiliriz.

gerekçesiyle³⁷ Bezzâî tarafından “Hârizm imamlarının ortak görüşü” olarak takdim edilmiştir. Buna göre *bey*’ lafzıyla kurulan *bey*’*u*’*l-vefâ* akdinde onun rehin olduğunu gösteren bazı karineler varsa bu durum dikkate alınıp akdin rehin olduğuna karar verilir. Rehın karinesinin bulunmadığı yerlerde ise kuruluş ifadesi olan *bey*’ lafzı dikkate alınarak işlemin satım akdi olduğuna hükmedilir. Bu görüşün detayları şu şekildedir:

Vefa şart koşulmaksızın *bey*’ lafzıyla kurulan akitte müşteri; paranın iadesi durumunda alışverişi feshedecek birini vekil tayin etmişse ya da aynı durumda alışverişi feshedeceğine dair satıcıya söz verdiyse, akit iki durumda rehin diğer iki durumda ise *bey*-’*i bât* olur:

a. Rehın: (1) Semen mebbe denk olmayıp akitte *gabn-i fahiş* varsa (mal piyasa değerinden çok düşüğe satıldıysa) ve satıcı satış esnasında *gabn-i fahiş* biliyorsa, (2) müşteri malın aslı (anapara) üzerine bir kâr koyup sonra satıcıdan *semen-i misil* ile bir şey satın aldıysa³⁸ bu iki durumda akit rehın olur. Nitekim satıcı normal şartlarda *gabn-i fahiş* bildiği halde malını piyasa değerinden çok düşüğe satmaz. Satıyorsa bu durumda akdin gerçekte rehın olduğu anlaşılır. Aynı şekilde bu akit *bey*-’*i bât* olsaydı müşteri semen (anapara) üzerine kar koymazdı. Nitekim *bey*-’*i bât* olan akitte semen üzerine kâr koymak gibi bir uygulama yoktur.

b. Bey-’*i bât*: (1) Müşteri malın aslının üzerine kar koymayıp *semen-i misil* ile yahut *gabn-i yesîr* derecesinde ucuza satmışsa, (2) satıcı satış esnasında fiyatın adil olduğunu sandığı halde gerçekte fiyat *gabn-i fahiş* ise³⁹ bu iki durumda da akit *bey*-’*i bât* olur. Nitekim bu iki durumda akdin rehın olduğunu gösteren “a. şıkkındaki karineler” bulunmadığı için kurulduğu ifadeler dikkate alınarak akdin *bey*-’*i bât* olduğuna karar verilir.⁴⁰

³⁷ Bk. Necmeddin Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, *Kunyetü’l-Münyeli-tetmîmi’l-Ğunye*, (Kalkûta: b.y., 1245/1830), 235.

³⁸ Örneğin müşteri 100 dinara 20 dinar kâr koyup sonra satıcıdan 120 dinarlık (semen-i misline) ev satın aldıysa. Bk. Zâhidî, *Kunye*, 235.

³⁹ Örneğin gerçekte 40 para değerindeki bir malı 20 paraya satarken satıcı, malın değerinin 20 para olduğunu sanıyorsa. Bk. Zâhidî, *Kunye*, 235.

⁴⁰ Bk. Zâhidî, *Kunye*, 235; Bezzâî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, 4/407; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 6/8.

Kâdîhân, “satıcı normal şartlarda *gabn-i fâhiş* bildiği halde malını piyasa değerinden çok düşüğe satmaz” gerekçesiyle *gabn-i fâhiş* derecesinde ucuza satımın olduğu yerde *bey' u'l-vefânın* rehin olduğu şeklindeki çıkarımı doğru bulmaz ve şöyle der: “Kişi, darda kaldığında malını değerinin çok altında satabilir.”⁴¹ Dolayısıyla ona göre bu durum mevcut akdin rehin olduğunu gösteren bir karine olarak değerlendirilemez. Kâdîhân'ın bu eleştirisindeki muhatapı öyle görünüyor ki çağdaşı Necmüleimme el-Buhârî' dir.

2.3.6. Burhâneddin Buhârî, Attâbî, Kâdîhân ve Mergînânî'nin Görüşleri

6./12. yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Buhara meşâyihinden Burhâneddin Buhârî (ö. 589/1193), Attâbî (ö. 586/1190) ve Kâdîhân (ö. 592/1196) gibi meşhur fetvâ yazarları ile *Hidâye* yazarı Burhâneddin Mergînânî (ö. 593/1197)'nin konuyla ilgili görüşleri de önemlidir. Burhâneddin Buhârî'ye göre vefa şartına akitte yer verilsin verilmesin *bey' u'l-vefâ* fâsid bir alışveriştir. Bu şarta akitte açıkça yer verildiğinde akdin gereğine aykırı bir şartla kurulduğu için, yer verilmediğinde de bu şart örfen koşulmuş gibi kabul edildiğinden akit fâsid hale gelmektedir.⁴² Burhâneddin Buhârî'ye yakın bir görüşe sahip olan Attâbî, *bey' u'l-vefâyı* fâsid bir alışveriş akdi olarak kabul eder ve diğer fâsid alışverişlerle aynı hükümlere tabi olduğunu ifade eder. Bunun bir gereği olarak da satıcının parayı iade ettiğinde malı geri alma hakkının bulunduğunu söyler.⁴³

Bu iki ismin kısa değerlendirmelerine karşın Zahîrüddin Mergînânî'nin öğrencisi Kadîhân konuyla ilgili daha detaylı açıklamalarda bulunmuştur. *Bey' u'l-vefânın* mahiyeti hakkında yaptığı tespitlerde aynı hocası Zahîrüddin Mergînânî ve Necmeddin Nesefî gibi onun da tarafların irade beyanlarını ve Hanefî doktrine ait ivazlı akitler teorisindeki kabulleri dikkate aldığı görülmektedir. Kadîhân'a göre *bey'* ifadesiyle kurulan vefâ satışı rehin değil satım akdi olarak kurulur. Bu durumda, *bey'* ifadesiyle kurulan ve kuruluşunda bedelin iade edilmesi halinde satışın feshedileceği yahut tarafların vefa göster-

⁴¹ Fahreddin el-Hasen b. Mansûr Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310), 2/304.

⁴² Burhâneddin el-Buhârî, *ez-Zahîra*, 10/41-42.

⁴³ Âlim b. el-Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, thk. Şebîr Ahmed el-Kâsimî (Quetta: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1431/2010), 9/405.

rip bedelleri iade edeceği şeklinde şartlar koşulan akitlerle, taraflarca bağlayıcı olarak görülmeyen “câiz alışveriş” (*el-bey‘u‘l-câiz*) ifadesiyle⁴⁴ kurulan akitler fâsid olur. Kuruluşunda fesih ya da vefa içerikli bir şart koşulmaksızın *bey‘* ifadesiyle kurulan ancak sonrasında vaat yollu fesih ya da vefâ içerikli bir şart koşulan satım akitleri de câiz olur. Bu durumda tarafların vaatlerine vefa göstermesi gereklidir. Çünkü vaatler bazen bağlayıcı olabilmektedir. Burada da vaatler, insanların ihtiyacından dolayı bağlayıcı kabul edilir.⁴⁵

Anladığımız kadarıyla Kâdihân, akit esnasında açıkça ortaya konmayan beyanlara bir hüküm doğurtmamaktadır. Ona göre bu şekilde kurulan *bey‘u‘l-vefâ* akdi kesin bir satım akdidir (*bey-i bât*). Onun görüşünün farklılaştığı tek nokta Nesefî'nin bir ihtimal olarak yer vermediği, “kuruluş sonrasında fesih ya da vefâ içerikli sözlerin verildiği akitler” konusudur. Kâdihân'a göre akdin kurulmasından sonra “paranın iadesi halinde akdin feshedileceği” şeklinde verilen sözler bağlayıcıdır. Ona göre, kendisinde vefanın şart olarak değil de söz olarak sonradan konuşulduğu satım akitleri, tarafların *bey‘u‘l-vefâ*dan beledikleri faydaları “bağlayıcı olarak” sağlamaktadır. Çok açık olmamakla birlikte bağlayıcılığı ifade ederken kullandığı *lüzûm* kavramından anlaşıldığı kadarıyla Kâdihân'ın bu akit için düşündüğü bağlayıcılık sadece dinî değil aynı zamanda kazâî/yargısal bağlayıcılıktır. Ayrıca vaatlerin bağlayıcılığını “insanların buna olan ihtiyacı”yla temellendirmesi de yine buradaki bağlayıcılığın kazâî/yargısal olduğunu göstermektedir. Zira vaatlerin dinî olarak bağlayıcı olduğu zaten aşikardır. Oysa insanların konuyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi ancak kazâî/yargısal bağlayıcılık söz konusu olduğunda mümkündür.

Sadrüşşehid Hüsâmeddin'in öğrencileri arasında yer alan *Hidâye* yazarı Burhâneddin Mergînânî konuyla ilgili değerlendirmelerinde hocasından kısmen etkilenmiş gözükmektedir. Mergînânî, paranın geri ödenmesi durumunda malın iade edilmesi şartıyla yapılan alışverişte malın müşterinin mülkiyetine geçeceği ve bundan dolayı da maldan elde edilen ürünlere câiz bir satın almayla sahip olacağı ancak mükreh kişiden satın alınan malda olduğu gibi müşterinin onu bir başkasına satma hakkının bulunmayacağı kanaatindedir.

⁴⁴ *el-Bey‘u‘l-câiz* ifadesi *bey‘u‘l-vefânın* bir diğer adıdır.

⁴⁵ Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, 2/165.

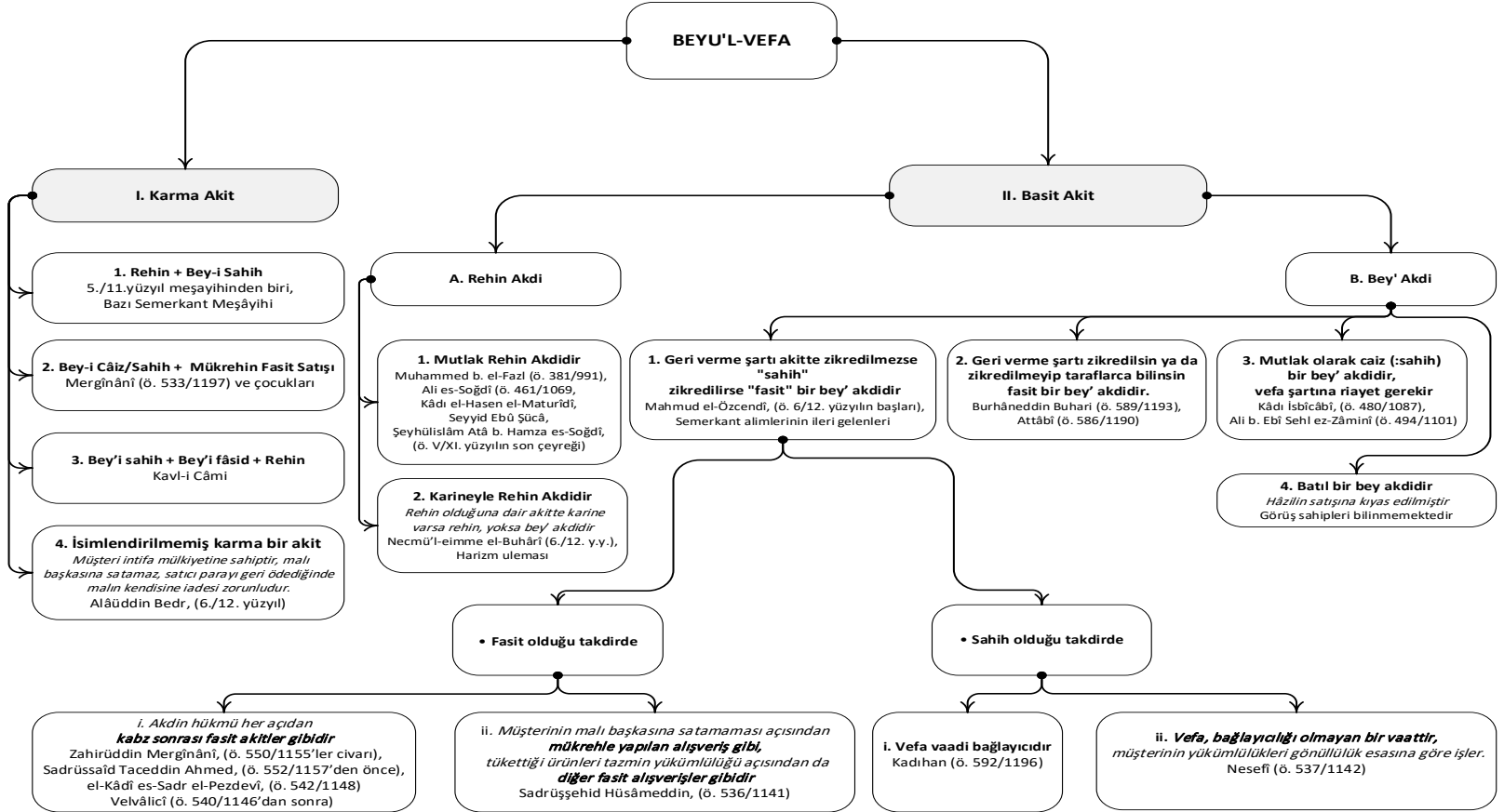
Mergînânî mükrehten satın alınan mala kıyas konusunda hocası Sadrüşşehid'den etkilenmiş olsa da, hocasının aksine vefa şartıyla yapılan alışverişte müşterinin satın aldığı maldan elde edilen ürünlerde mülkiyetinin bulunduğunu; ürünü ve gelirini tüketmesi halinde müşterinin tazmin yükümlülüğünün bulunmadığını ifade eder. Kendisinden sonra çocukları-torunları tarafından da benimsenen ve kendisinden torunu Zeynüddin Mergînânî (ö. 651/1254 sonrası) tarafından aktarılan bu görüş, 7./13. yüzyılda meşâyih tarafından benimsenmiş ve *müftâ-bih* görüş olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶ Son olarak Hanefî hukukçular arasında, *bey' u'l-vefâyı* göstermelik bir satış işlemi olarak değerlendirdikleri için "hâzil" in satışına kıyas ederek bâtil kabul eden ancak kim oldukları literatürde meçhul bırakılan isimlerin de bulunduğunu belirtmeliyiz.⁴⁷

Buraya kadar *bey' u'l-vefânın* hukuki niteliğinin ne olduğu konusunda Hanefî fetva literatüründe ortaya konulan çok sayıda görüşü kronolojik olarak inceledik. Ancak bu niteliğin daha iyi anlaşılabilmesi için konuyla ilgili anaakım eğilimleri, altık ve karşıt görüşleri, sahipleriyle birlikte belirginleştirdiğimiz aşağıdaki tabloyu sunmakta fayda görüyoruz. Ardından ilgili görüşleri kurucu Hanefî doktrin açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

⁴⁶ Mergînânî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 823), 199a. Ayrıca bk. Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 4/408, 410.

⁴⁷ Bk. Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tılâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.), 3/273.

Tablo 1: Bey' u'l-Vefânın Hukûkî Niteliği Hakkındaki Görüşler



3. Bey' u'l-Vefâ Hakkındaki Görüşlerin Hanefî Doktrin Açısından Değerlendirmesi

Bir önceki başlıkta görüşlerine yer verdiğimiz Hanefî hukukçular arasından karma akit grubunda yer alan isimler (I. grup) ile bu akdi mutlak olarak sahih bir *bey' akdi* kabul edenlerin (II. B. 3 grubu) doktrinden daha çok insanların ihtiyacını önceleyen bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mergînânî dışında ya az tanınan ya da kimliği meçhul kalan bu isimler, *bey' u'l-vefâ* akdinden hedeflenen faizsiz finansman bulma amacını gerçekleştirecek şekilde bu akdi karma akit olarak yorumlamışlardır. Bu karma akit yorumu sayesinde mahiyetinde yer alan rehin ve mükrehin fâsid satışı gibi akitlerin gereği olarak müşteri satın aldığı malı bir başkasına satamazken, maldan elde edilen ürün ve menfaatlerden tazmin yükümlüğü olmaksızın faydalanabilmektedir. Bu da hem satıcının hem de müşterinin bu işlemde faizsiz bir şekilde karşılıklı fayda sağlamaları anlamına gelmektedir. Ancak bu yorumda klasik akit teorisinin dışına çıkılarak *bey' u'l-vefâ* basit bir akit olarak değil, birbirine zıt hükümler doğuran akitlerden oluşan karma bir akit olarak nitelenmiştir. Yine de bu görüş sahiplerinden bazılarının, *bey' u'l-vefânın* tıpkı “ivaz şartlı hibe akdi” ve “ölüm hastalığında yapılan hibe” gibi olduğunu ifade etmek suretiyle karma akitlerin Hanefî doktrinindeki yerini vurgulamaya çalıştıklarını görüyoruz.⁴⁸

Daha çok 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda ağırlıklı olarak Semerkant meşâyihî tarafından kabul edilen *bey' u'l-vefânın* rehin akdi olduğu şeklindeki görüş akdin amacını dikkate almayan ve doktrini önceleyen bir anlayışa sahiptir. Bu görüş sahipleri Hanefî akit teorisinde geçerli olan “akit ve tasarruflarda lafızlar değil maksatlar itibara alınır” kuralını dikkate alarak *bey' u'l-vefâyı* her açıdan rehin akdi kabul etmişlerdir. Nitekim Hanefî doktrininde bu kural altında yer alan, “asilin beraeti şartıyla kurulan kefalet akdi havaledir”, “mehrin konusulup anlaşılması şartıyla hibe lafzıyla kurulan nikah sahihtir”, “fâsid istisnâ” akdinde süre belirlenmişse o akit selem olur” gibi pek çok örnek mevcuttur. Bu görüş sahiplerine göre müşterinin elinde satılan mal tıpkı mürtehinin/rehin alanın elindeki rehin gibidir; müşteri ona malik olmaz, sahibinin izni dışında ondan faydalanamaz, tükettiği ürünü tazmin eder, borcunu karşı-

⁴⁸ Bk. Hasîrî, *el-Hâvî*, (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 549), 125a.

layabilecek kıymetteki malın elinde yok olması durumunda borç düşer, malın artış göstermesi ve sonrasında müşterinin dahli dışında helak olması durumunda tazmin yükümlülüğü doğmaz, satıcı borcunu ödediğinde malını geri alabilir.⁴⁹ Bu hükümler göz önünde bulundurulduğunda *bey 'u'l-vefânın* rehin olduğu yorumunun, toplumun bu akitten beklentilerini hemen hiç gözetmediğini ve tamamen Hanefî akit doktrinini dikkate alarak akdi nitelediği aşıkardır. Hanefî akit doktrinini dikkate alan bir diğer görüş de vefâ şartı zikredilsin edilmesin, bu akdi fâsid kabul edenlerin görüşüdür. Burhâneddin Buhârî ve Attâbî tarafından yapılan bu değerlendirme, her ne kadar kuruluş lafızlarını dikkate alarak *bey 'u'l-vefâyı* bir satım akdi olarak tanımlasa da, vefâ şartının zikredilmesi durumunda -satım akdinin gereği olan “mülkiyetin intikali” hükmüne aykırı bir şart koşulduğu için- akdi fâsid kabul etmektedir. Bu isimler, ilgili şartın akdin kuruluşu esnasında açıkça zikredilmemesi durumunda ise bu şartın örfe bilinmesini şart olarak koşulması gibi⁵⁰ kabul edip yine aynı değerlendirmeyi yapmıştır.

Bey 'u'l-vefânın bir satım akdi olduğu yönünde ilk değerlendirmeler ise daha çok 5./11. yüzyılda çıkmış ve bu görüş 6./12. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. 6./12. yüzyılda yaşamış en tanınmış müftülerin görüşünü temsil eden bu değerlendirme *bey 'u'l-vefânın* kuruluş lafızlarını dikkate almanın bir sonucudur. Onlar, kuruluş esnasında zikredilmeyen şartın hiç zikredilmemiş kabul edilmesini Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayete dayandırmışlardır.⁵¹ Tespitlerimize göre onların kaynağını belirtmedikleri bu rivayet gelenekte “Mu'allâ b. Mansur → Ebû Yûsuf → Ebû Hanîfe” yoluyla nakledilmiştir. Bu rivayete göre, öncesinde *telcie* şartıyla yapılmak üzere anlaşılan akdin kuruluşu esnasında bu şart zikredilmezse akit câiz olur. Hatta Kudûrî bu akdi, genel kural olarak zikrettiği “fâsid şartların önceden konuşulup da akit esnasında

⁴⁹ Bk. Neseî, *Fetâvâ Şeyhülislâm*, 139-140; Keşşî, *Mecmû 'u'l-havâdis*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 278), 127b; Mergînânî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 823), 196b; Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 4/405.

⁵⁰ Hanefî mezhebinde bu kuralın farklı ifadeleri ve örnekleri için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 12/54, 13/79, 14/36; Fahreddin el-Hasen b. Mansûr Kâdihân, *Şerhu'z-Ziyâdât*, thk. Kâsım Eşref Nur Ahmed, (Karaçi, el-Meclisü'l-İlmî, 1421/2000), 2/671; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/58; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/51 vd.

⁵¹ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, 4/408.

zikredilmemesi durumuna” benzetir. Böyle bir durumda fâsid şart akde tesir etmemekte ve akit sahih olmaktadır.⁵² *Telcie* satışı ile *bey'u'l-vefâyı* aynı (veya aynı hükümde) gören bu görüş sahipleri de vefâ şartı zikredilmeden gerçekleştirilen *bey'u'l-vefâyı*, kurucu doktrindeki bu rivayete referansla normal sahih satım akdi olarak kabul etmişlerdir. Buna karşın vefâ şartı zikredilerek kurulan *bey'u'l-vefâyı* yine “ivazlı mâli temlik akdi” doktrinine uygun olarak fâsid olarak nitelemişlerdir.

Bu son görüş sahipleri (II. B. 1 grubu) *bey'u'l-vefânın* Hanefî akit teorisine uygunluğunu sağladıktan sonra bu akdin insanların finansman ihtiyacını nasıl karşılayacağı noktasında birbirinden farklılaşmıştır. Örneğin sahih bir şekilde gerçekleşen *bey'u'l-vefâda* Nesefî doktrin dışına çıkmamak için vefâ şartının ve yukarıda zikrettiğimiz yükümlülüklerin gönüllülük esasına göre işlediğini söylerken, Kâdîhân buradaki vefâ şartını mevcut ihtiyaçtan dolayı -bize göre kurucu doktrine aykırı olarak- “bağlayıcı” kabul etmek zorunda kalmıştır.⁵³ Bu görüş sahiplerinin tamamına göre, vefânın şart koşulup akdin fâsid olması durumunda ise normal fâsid satışlarda olduğu gibi, malın tüketilen zevâidinin tazmin edilmesi gerekecektir. Ayrıca bu durumda *bey'u'l-vefâyı* fâsid akitlerle tamamen aynı görenlere göre (II. B. 1. i grubu) malın bir başkasına satılması durumunda satış geçerli olacaktır. Bu da doktrin normal fâsid akitlerle ilgili verdiği hükme uygundur. Sadrüşşehid (II. B. 1. ii grubu) ise *bey'u'l-vefâdaki* fesadı normal fâsid alışverişlerdeki gibi görmemiş ve onu mükrehle yapılan fâsid akde benzeterek/kıyas ederek müşterinin malı bir başkasına satamayacağını savunmuştur. Sadrüşşehid’in bu farklı yorumu, şartlı *bey'u'l-vefâlar*da müşterinin malı bir başkasına satışını önleyip satıcının borcunu ödemesi durumunda malını geri alabilmesini sağlarken, bu akdi mükrehin satışına kıyas ederek onu bir açıdan doktrine uygun hale getirmeye çalışmıştır. Sonuç itibariyle Zahirüddin Mergînânî ve onunla aynı fikirde

⁵² Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim, 563), 113a.

⁵³ Hanefî literatürde vaatlerin normalde bağlayıcı olmadığı, sadece *ta'lik* suretinde (örneğin *fulanca kişi sana borcunu ödemezse ben sana ödeyeceğim* şeklinde) yapılan vaatlerin bağlayıcı olduğu geçmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/277. Bazı eserlerin “kitâbü'l-istihsân” bölümlerinde geçen “vaatlere vefâ göstermek gereklidir” (ويجب الوفاء بالعهود والمواعيد) ifadesini ise (bk. Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 3/492) muhtemelen diyânî/ahlâkî gereklilik olarak anlamak gerekecektir.

olanların konuyla ilgili değerlendirmelerinde tamamen doktrin lehine davrandıklarını, Sadrüşşehid ile Kâdîhân'ın ise doktrin ile ihtiyaç arasında bir denge oluşturmaya çalıştıklarını görüyoruz.

Sonuç

Hanefî mezhebinin mesâil tasnifinde, kurucu imamların eserlerinde yer almayan, bu nedenle onlardan sonra gelen meşâyih zümresi tarafından çözüme kavuşturulan hukukî problemlere *fetâvâ* ya da *vâkıât/nevâzil* adı verilmiştir. Hanefî doktrin “tamamlayıcı unsuru” olarak kabul edilen bu meseleler, ilk örnekleri 4./10. yüzyılda kaleme alınan ve gelişimini büyük ölçüde 6./10. yüzyılda tamamlayan fetva literatürünü oluşturan eserler içerisinde yer alır.

Çalışmamızda hukukî niteliği konusundaki görüşleri incelediğimiz *bey' u'l-vefâ* akdi de bu tür meselelerdendir. *Bey' u'l-vefâ*, Orta Asya'da yaşayan Müslüman toplumların borç ilişkilerini faizsiz bir şekilde sürdürebilmeleri amacıyla başvurdukları bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama esasen faiz yasağından kaçınmak amacıyla Müslüman bireylerin finans ihtiyacını karşılamak üzere kurgulanmış bir fikhî çözümdür (*hile-i şeriyye*). Bölgede yaygın olarak uygulandığı anlaşılan bu fikhî çözümün hukukî niteliğinin ne olduğu konusunda Orta Asyalı Hanefî fakihler birbirinden oldukça farklı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Çalışmamızda bu değerlendirmelerin, *bey' u'l-vefânın* “karma bir akit” olduğu ve onun “basit bir akit” olduğu şeklinde iki ana görüş altında toplandığı tespit edilmiştir. *Bey' u'l-vefânın* karma bir akit olduğunu düşünen meşâyih grubu genel olarak bu akdin rehin ve farklı türlerdeki satım akitlerinin bileşiminden ibaret “yeni bir akit” olduğunu ileri sürmüştür. Karma akit yorumunun ilk defa 5./11. yüzyılda ortaya çıktığı, 6./12. yüzyıl ve sonrasında çeşitlenerek sürdürüldüğü ve son olarak Osmanlı fakihlerince tercih edildiği görülmektedir.

Bey' u'l-vefânın basit bir akit olduğunu düşünen meşâyih grubu ise onun *rehin* olduğunu düşünenler ile *satım akdi* olduğunu savunanlar şeklinde iki temel gruba ayrıldığı belirlenmiştir. Bu akdin hukuki niteliğinin rehin olduğunu düşünenler esasen onun ortaya çıktığı 4./10. yüzyılda başlamış ve bu görüş 5./11. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. Rehlin değerlendirmesinin, 6./12.

yüzyılda farklı bir varyasyonla devam eden ve sonraki dönemlerde de yaygın bir şekilde tercih edilen güçlü bir yorum olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızda, *bey' u'l-vefânın* bir satım akdi olduğu yorumunu yapan meşâyih grubunun, esasen en kalabalık ve farklı alt varyasyonlara sahip görüşlerin sahipleri olduğu tespit edilmiştir. Bu görüşler arasında *beyu'l-vefâyı*; bâtil, câiz/sahih, fâsid ve vefa şartının akdin kuruluşu esnasında zikredilmesi durumunda fâsid, aksi durumda sahih bir satım akdi olarak kabul eden değerlendirmeler yer almaktadır. 5./11. yüzyılda ortaya konan câiz/sahih görüşü dışında konuyla ilgili yapılan bütün “satım akdi” yorumlarının, 6./12. yüzyılda yaşamış Hanefî hukukçulara ait olduğu saptanmıştır.

Araştırmamızda, 4./10-6./10. yüzyıllar arasındaki kronolojik gelişimini ortaya koyduğumuz bu görüşlerin temelde üç farklı eğilimin birer sonucu olduğu anlaşılmıştır:

1. Kurucu doktrini esas alma eğilimindeki görüşler.
2. Toplumsal ihtiyacı önceleme eğilimindeki görüşler.
3. Bu ikisi arasında bir denge gözetme eğilimindeki görüşler.

Kurucu doktrini esas alan görüşler, *bey' u'l-vefâyı* basit bir akit olarak değerlendiren görüş grubu içerisinde yer almaktadır. Bu görüş sahipleri *bey' u'l-vefâyı* Hanefî mezhebinin kurucu akit teorisinde yer alan akitlerden biriyle özdeşleştirme eğilimindedirler. Nitekim, Muhammed b. el-Fazl, Ali es-Suğdî, Kâdi el-Hasen el-Maturidî, Seyyid Ebû Şücâ', Şeyhülislam Atâ b. Hamza es-Suğdî gibi isimler, *bey' u'l-vefâyı* “rehin” olarak nitelemiş ve bu akdi tamamen rehin akdinin hükümlerine tabi kılmıştır. Aynı şekilde *bey' u'l-vefâyı* mutlak olarak “fâsid bir satım akdi” kabul eden Burhâneddin el-Buhârî (ö. 589/1193) ve Attâbî'nin (ö. 586/1190) görüşleri, vefa şartının zikredilmesi durumunda “kabz sonrası fasit bir satım akdi” olarak kabul eden Zahîrüddin Mergînânî (ö. 550/1155 civarı) ve Velvâlicî'nin (ö. 540/1146) görüşleri ile bu akdi “bâtil bir satım akdi” olarak niteleyen görüş temelde Hanefî *bey'* doktrinini esas alan ve bu noktada *bey' u'l-vefâyı* duyulan ihtiyacı göz ardı ettiğini söyleyebileceğimiz değerlendirmeler arasındadır.

Buna karşın *bey' u'l-vefâyı* karma bir akit olarak yorumlayan ve böylelikle akdin kendisinden beklenen “faizsiz finans sağlama” faydasının hukuken

doğmasına imkan tanıyan görüşlerin tamamı doktrinden ziyade toplumsal ihtiyacı önceleyen görüşler olduğu sonucuna varılmıştır. *Bey 'u'l-vefâyi* 5./11. yüzyılda “rehin + bey'-i sahih” olarak niteleyen görüş, *kavl-i câmi'* olarak bilinen görüş ile Mergînânî (533/1197) ve Alâeddin Bedr'in (6./12. y.y.) görüşleri, bu eğilimdeki yorumlar arasındadır.

Bey 'u'l-vefâyi, vefâ şartı zikredilirse fâsid, zikredilmezse sahih bir satım akdi olarak kabul eden görüş sahiplerinin çoğunluğunun doktrin ile toplumsal ihtiyaç arasında bir denge kurmaya çalıştıklarını anlıyoruz. Bunlar arasında; müşterinin satın aldığı malı başkasına satamaması açısından onu mükrehle yapılan alışveriş gibi kabul eden Sadrüşşehid Hüsâmeddin'in (ö. 536/1141), akitteki vefâ vaadini bağlayıcı kabul eden Kâdihân'ın (ö. 592/1196) ve vefâyi bağlayıcı kabul etmeyip müşterinin bu ve diğer hukukî yükümlülüklerinin gönüllülük esasına göre işleyeceğini kabul eden Necmeddin Neseff'nin (ö. 537/1142) görüşleri yer alır. Bu görüş sahipleri, Hanefî akit teorisine göre (vefâ gibi) akdi fasit kılacak bir unsurun kuruluş esnasında şart koşulup koşulmadığını dikkate almak suretiyle doktrin göz ardı etmemişlerdir. Bununla birlikte müşterinin malı başkasına satamayacağını, akitte yer verilmeyen vefâ şartının bağlayıcı olduğunu ya da gönüllülük esasına göre işleyeceğini söylemek suretiyle de *bey 'u'l-vefâ*dan beklenen hukuki sonuçların meydana gelmesini sağlamaya çalışmışlardır. Bu yüzden çalışmamızda bu üçüncü grupta yer alan görüşleri “doktrin ile toplumsal ihtiyaç arasında denge gözeten görüşler” olarak niteledik.

Kaynakça

- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmi el-Hüseynî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Âlim b. el-Alâ. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. thk. Şebîr Ahmed el-Kâsimî. 23 Cilt. Quetta: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1431/2010.
- Bayındır, Abdülaziz. “Bey' bi'l-Vefâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bezzâzî, Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.

- Bilge, Ahmet Harun. *Bey' bi'l-Vefa ve Osmanlı Uygulamasındaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Boynukalın, Mehmet. "Zevâid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/302-303. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. thk. Naîm Eşref. 25 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, 1424/2004.
- Buhârî, Burhâneddin. *ez-Zahîra*. thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Cürcânî, Ebu Ya' kub Yusuf b. Ali. *Hizânetü'l-ekmel*. thk. Ahmed Halil İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Çalış, Halit. "Rakabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Deniz, Birnur. *Hassâf'ın Dördüncü Hilesi hk.* E-Posta 14-21 Eylül 2022, Alıcı Okan Kadir Yılmaz.
- Hassâf, Ahmed b. Ömer. *Kitâbü'l-hiyel*. Kahire: b.y., 1898.
- Hasîrî, Muhammed b. İbrahim. *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 549, 0b-312a.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- İbn Nüceym, Sirâceddin. *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. y.y. Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, 2. Baskı, t.y.
- Kaan, Enver Osman. "Finansman Kaynağı Olarak Bey' bi'l-Vefa, Bey' bi'l-İstiğlal ve Bey' u'l-Îne". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları /17* (Bahar 2018) 223-251.
- Kâdîhân, Fahreddin el-Hasen b. Mansûr. *Fetâvâ Kâdîhân*. 3 Cilt. Bulak: Matbaa-tü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.

- Kâdîhân, Fahreddin el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu'z-Ziyâdât*. thk. Kâsım Eşref Nur Ahmed. 5 Cilt. Karaçi, el-Meclisü'l-İlmî, 1421/2000.
- Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbû'âtî'l-İlmiyye, Matbaatü'l-Cemâliyye, 1327.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.
- Keşşî, Ahmed b. Musa. *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Çorlulu Ali Paşa, 278.
- Kirmânî, Muhammed b. Abdürreşid. *Cevâhirü'l-fetâvâ*. thk. Ahmed b. Hikmet er-Rüfâî. Dımaşk: Dâru'l-Mirac, 1441/2020.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhû*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim, 563, 1b-495a.
- Küçüksucu, Selman. "Son Dönem Osmanlı Hukukçularından Mehmed Said Bey'in Ahkâmü'l-bey' bi'l-vefâ İsimli Eserinin İncelemesi ve Transkripsiyonu". *İslam Tetkikleri Dergisi*. 11/2 (Eylül 2021), 829-860.
- Leknevi, Abdülhayy. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü Dâri's-Saâde, 1324.
- Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300.
- Mergînânî, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Tılâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- el-Mergînânî, Zeynüddin. *Fusûlü'l-ihkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 823, 1a-2011b.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *Fetâvâ Şeyhilislâm 'Atâ b. Hamza es-Suğdî*. thk. Muhammed Yâsir Şâhîn. Beyrut: Dârü'r-Reyhân, 2021/1442.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Tahran: Âyine-i Miras, 1420/1999.
- Özdemir, Recep. "Ayni Teminatlar Bağlamında Bey' Bi'l-Vefânın Hukuki Durumu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* /31 (Nisan 2018) 291-315.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Velvâlicî, Abdürreşîd. *el-Fetâvâ el-Velvâlicîyye*. thk. Mikdad b. Mûsâ el-Karyevî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Yelek, Kamil. "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Bey' bi'l-vefânın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. /27 (Nisan 2016), 257-286.
- Yılmaz, Okan Kadir. *Orta Asya Hanefî fetva literatürünün gelişimi ve icâre-i tavîle (4/10-6/12. yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yiğit, Rukiye. *Kâzerûnî'nin Bey' bi'l-vefâ Risalesi: Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Zâhidî, Necmeddin. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Ğunye*. Kalküta: b.y., 1245/1830.
- Zahîrüddin el-Buhârî. *el-Fetâva'z-Zahîriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1135, 1b-267a.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1669-1699

Dârekutnî'nin Teşeyyu' İle İtham Edilmesi

Dârekutnî's Accusation of Teşeyyu'

Metin TEKİN

Dr., Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD

Doctor Research Assistant, Kahramanmaraş Sütçü İmam University,

Faculty of Theology, Department of Hadith

metintekin_adige@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5041-340X

DOI: 10.47424/tasavvur.1361185

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Tekin, Metin. "Dârekutnî'nin Teşeyyu' İle İtham Edilmesi". *Tasavvur*

- *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1669-1699.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1361185>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İslâm tarihinde gerek eserleriyle gerekse düşünceleriyle İslâmî ilimlere katkı sağlamış birçok âlim teşeyyu'a (Şiîliğe meyilli olmaya) nisbet edilmiştir. Dârekutnî (ö. 385/995) de bu ithama maruz kalan âlimlerden biridir. Kuvvetli hâfızası ve derin anlayışıyla döneminin önde gelen hadis hâfızlarından biri kabul edilen Dârekutnî, hadis ilminde yetkinliğini gösteren pek çok eser telif etmiştir. Ayrıca kendisine çok az kişiye nasip olan "emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs" ünvanı verilmiştir. Dârekutnî'nin teşeyyu' ile suçlanmasının arka planında ise Şiî bir şair olan Seyyid el-Himyerî'nin (ö. 173/789) şiirlerini ezberlemesi yatmaktadır. Bu makalede, Dârekutnî'ye nisbet edilen teşeyyu' iddiası incelenmiş ve Dârekutnî hakkındaki mezkûr ithama kaynak teşkil eden malumat irdelenerek bu suçlamanın sağlam bir zeminde ele alınıp alınmadığı inceleme konusu yapılmıştır. Hem Dârekutnî'nin kendi sözleri ve eserleri hem de Ehl-i sünnet ve Şîa ricâl edebiyatı üzerinden yapılan araştırma neticesinde Dârekutnî'ye yöneltilen teşeyyu' suçlamasının bir iddiadan ibaret olduğu ve ilmî bir temele dayanmadığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca araştırmada konuyla alakalı kaynaklardaki bilgiler tetkik edilerek elde edilen malumatın objektif bir şekilde sunulmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dârekutnî, Şîa, Ehl-i Sünnet, Teşeyyu', Cerh-Ta'dîl.

Abstract

In the history of Islam, many scholars who have contributed to Islamic sciences both with their works and their thoughts have been attributed to teşeyyu' (being inclined to Shi'ism). Dârekutnî (d. 385/995) is one of the scholars who were subjected to this accusation. Dârekutnî, who was considered one of the leading hadîth reciters of his period with his strong memory and deep understanding, wrote many works showing his competence in the science of hadîth. He was also given the title of "Amîr al-mu'minîn fi'l-hadîs", a title bestowed upon very few people. The background behind Dârekutnî's accusation of teşeyyu' is that he memorized the poems of Sayyid al-Himyerî (d. 173/789), a Shiite poet. In this article, the allegation of teşeyyu' attributed to Dârekutnî has been examined and the information that constitutes the source of the said accusation against him has been examined and whether this accusation has

been handled on a solid basis has been examined. As a result of the research conducted on both Dârakutnî's own words and works and the Ahl al-Sunnah and Shia rijâl literature, it was concluded that the accusation of teşeyyu' directed against Dârakutnî was merely an allegation and was not based on a scientific basis. In the research, the information in the relevant sources was examined and an attempt was made to present the information obtained in an objective manner.

Keywords: Hâdîth, Darekutni, Shia, Ahl al-Sunnah, Tashayyu', Jarh-Tadil.

Giriş

Rasûlüllah'ın hadislerinin sonraki nesillere güvenilir bir yolla aktarılmasını kendilerine genel bir prensip edinen muhaddisler, nakledilen rivayetlerin makbul olabilmesi için ravide bazı şartların olması gerektiğini belirtmişlerdir. Muhaddisler, ravinin ehl-i bid'ata mensup olmasını ya da onların fikirlerini benimsemesini bir cerh sebebi saymışlardır. Fakat mezkûr kaide muhaddisler tarafından ehl-i bid'attan olan ravilerin naklettiği tüm rivayetlerin reddedilmesi şeklinde uygulanmamıştır. Onlar söz konusu ilkeyi mezhebinin propagandasını yapan ravilerin aktardıkları hadislerin kabul edilmeyip geriye kalanların rivayetlerinin makbul addedilmesi şeklinde işletmişlerdir. Bu çerçevede Sünnî geleneğe mensup olduğu halde herhangi bir gerekçeyle bid'atçı olmakla itham edilen şahısların tetkik edilmesi mühim bir mesele olarak gözükmektedir. Böylece İslâmî ilimler tarihinde başta Şîlik olmak üzere ehl-i bid'ata mensup olmakla itham edilen kişiler hakkında nakledilen pek çok yanlış malumatın ortaya çıkarılması mümkün olacaktır.

Dârekutnî de teşeyyu' ile suçlanan âlimlerden birisidir. İslâmî ilimlerde mühim bir konuma sahip olan ve daha çok muhaddis kimliğiyle ön plana çıkan Dârekutnî, başta hadis ilmi olmak pek çok sahada eser telif etmiş ve devrindeki muhaddisler içerisinde en yüksek mertebeye ulaşmış hadis hâfızları hakkında kullanılan "emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs" ünvanı kendisine verilmiştir. Kıraat ilminde de yetkin bir âlim olan Dârekutnî, şiir ve edebiyata da merak duyduğu ve nazımının güzelliğinden dolayı Şî bir şair olan Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerini ezberlemiş ve teşeyyu' ile suçlanmıştır. Bu bağlamda

Dârekutnî'nin kendisine nisbet edilen mezkûr iddianın ne kadar gerçeği yansıttığı ve Sünnî bir âlim olup olmadığının tespiti önem arz etmektedir.

Dârekutnî'ye atfedilen teşeyyu' iddiasının tahlil edilmeye çalışıldığı bu araştırmada mezkûr ithamın zikredildiği Ehl-i sünnet ulemanın eserlerinin yanı sıra klasik ve modern dönemde yazılan ve Şîa hadis edebiyatında önemli bir yer işgal eden kaynaklardan istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra konuya katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Himyerî'nin şiirlerinin muhtevası da incelemeye tabi tutulmuştur. Ayrıca teşeyyu' suçlamasının daha sağlıklı bir zeminde tetkik edilebilmesi adına Dârekutnî'nin *Fedâilü's-sahâbe* ve özellikle ricâle dair değerlendirmelerini içeren eserlerine başvurularak kendisine nisbet edilen teşeyyu' ithamına kanıt olabilecek verilerin elde edilmesine gayret edilmiştir.

1. Dârekutnî'nin Kısa Biyografisi

306/918'da Bağdat'ın bir mahallesi olan Dârulkutnî'de doğduğu ifade edilen Dârekutnî'nin tam adı Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd b. Nu'mân b. Dînar b. Abdullah el-Bağdâdî'dir.¹ Çocukluk çağından itibaren ilimle meşgul olmaya başlayan Dârekutnî,² selef uleması gibi ilmî yolculuklar yapmış, Kûfe, Basra, Vâsıt, Dımeşk, Şam ve Mısır'a giderek pek çok âlimden ilim elde etmiştir.³ Dârekutnî, başta hadis olmak üzere fıkıh, kıraat,⁴ megâzî ve nahiv gibi pek çok ilmi kendisinde cem etmiş bir âlimdir. Şâfiî mezhebine mensup olan Dârekutnî, Ebû Saîd el-İstahrî'den (ö. 328/940) fıkıh ilmini tahsil etmiştir.⁵ Dârekutnî, farklı ilim dalları ile meşgul olmasına

¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Nşr. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984, 16/449.

² Zehebî, *Siyer*, XVI, 452.

³ Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, *el-İmam Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî ve âsâruhu'l-ilmîyye*, Daru'l-Endelüs el-Hadra & Cidde 2000/1421, 38. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, XVI, 450, 457; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1998/1419, III, 132.

⁴ Zehebî, kıraat âlimlerinin biyografilerini ele aldığı eserinde Dârekutnî'yi de zikretmiştir. Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-âsâr*, Thk. Şuayb Arnaût & Sâlih Mehdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/350-352.

⁵ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnai'z-zaman*, Nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, (t.y), III, 297.

rağmen selef akidesini benimsemiş ve kelam ilmiyle ilgilenmemiştir.⁶ Arz ve semâ yoluyla kıraat ilmini Muhammed b. Hasen en-Nakkâş, Ali b. Saîd el-Kazzâz, Muhammed b. Husayn et-Taberî ve Ebû Bekir b. Mücahid'den tahsil etmiştir.⁷ Ebu'l-Kâsım el-Begavî, Yahya b. Muhammed b. Saîd, Ebû Bekir b. Ebî Dâvud gibi âlimlerden hadis dinlemiştir.⁸ Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, Abdülganî b. Saîd el-Mısırî, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Mes'ûd ed-Dimeşkî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebû Bekir el-Berkânî onun önde gelen talebeleridir.⁹ Devrinin en büyük âlimlerinden olan Dârekutnî, 385/995 yılında Bağdat'ta vefat etmiş ve Bâbüddeyr Kabristanı'na defnedilmiştir.¹⁰

Hatib el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre ilelü'l-hadîs ve esmâü'r-ricâl gibi ilimlerin kendisiyle sona erdiği ifade edilen Dârekutnî,¹¹ yukarıda belirtildiği gibi İslâmî ilimlerin birçoğunda eser vermekle birlikte asıl ihtisas sahibi olduğu alan hadis ilmidir.¹² Dolayısıyla telif ettiği kitapların çoğu hadise dair eserlerdir. Ancak yazdığı eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmamış, bir kısmı da henüz matbu değildir. *es-Sünen, Kitâbü'l-ilzâmât, Kitâbü't-tettebbu', Ricâlü'l-Buhârî ve Müslim, Fedâilü's-sahâbe ve menâkibühüm, İlelü'l-hadis, Suâlatü'l-Hâkim, Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dehüm min men sahat rivâyetühü inde'l-Müslim, el-Mü'telif ve'l-muhtelif* Dârekutnî'nin kaleme aldığı eserlerden bazılarıdır.¹³

2. Dârekutnî'nin Teşeyyu' İle İtham Edilmesi

⁶ Zehebî, *Siyer*, XVI, 457.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 297; Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, XVI, 451.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001, XIII, 487; Zehebî, *Siyer*, 449-450.

⁹ Hatib, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 487; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 132;

¹⁰ Hatib, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 494; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 298; Çakan, İsmail Lütüfî, "Dârekutnî", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, İstanbul, 1993, 488.

¹¹ Hatib, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 487-488.

¹² Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî, Dârekutnî'nin kendi döneminde yaşayan muhaddisler içerisinde en yüksek mertebeye ulaşmış hadis hâfızları için kullanılan "emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs" ünvanına sahip olduğunu belirtir. Bkz. *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 489; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1402/1983), 395.

¹³ Dârekutnî'nin eserlerini topluca görmek için bkz. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, *el-İmam Ebu'l-Hasan ed-Dârekutnî ve âsâruhu'l-İlmiyye*, Dâru'l-Endelüs el-Hadrâ & Cidde 2000/1421, 172-240; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, Nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986, 41-55.

Dârekutnî'nin teşeyyu' ile itham edilme gerekçesini zikretmeden önce teşeyyu' kavramının hangi manaya geldiğine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki mezkûr terimin kullanıldığı zaman dilimine göre farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla cerhta'dil ulemasının hakkında "teşeyyu'" ifadesini kullandığı raviyle ilgili değerlendirme yaparken söz konusu kavramın hangi manaya geldiğini tespit etme konusunda son derece dikkatli olunmalıdır. Konu doğrudan "teşeyyu'" lafzının incelenmesi olmadığından burada sadece İbn Hacer'in (ö. 852/1449) sözünü aktarmakla yetinip konunun ayrıntısı ilgili çalışmalara havale edilecektir. İbn Hacer, *Tehzîb* isimli eserinde konuyla ilgili şöyle demektedir:

"Mütekaddim ulemanın kullanımında teşeyyu', Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i, Hz. Ali'ye takdim etmek ve onların Hz. Ali'den daha üstün olduğunu kabul etmekle birlikte Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan faziletli olduğuna, Hz. Ali'nin savaşlarında haklı olduğuna, muhaliflerinin hata ettiklerine inanmaktır. Ancak bazı Şiîler, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra mahlukatın en üstünü olduğuna inanmaktadır. Şayet vera' sahibi, dindar, doğru sözlü, müçtehit bir kişinin böyle bir itikadı varsa, bir de bu kişi mezhebinin propagandasını yapan biri değilse bundan dolayı rivayeti reddedilmez. Müteahhirûn âlimlerin kullanımında ise teşeyyu', mahza Râfızîliktir. Aşırı Râfızî¹⁴ olan kişinin rivayeti kabul edilmez."¹⁵

Kısaca ifade etmek gerekirse gerek İbn Hacer'in gerekse diğer ulemanın kullanımları dikkate alındığında hicrî ilk üç asırda Şiîlikle itham edilen ravilerden herhangi birisinin mezhebî manada "Şiî" olarak vasıflanması mümkün görünmemektedir. Zira Şiâ'nın mezhep olarak ortaya çıkışı daha geç bir döneme denk gelmektedir.¹⁶ Çünkü bu zamandaki söz konusu itham, ravilerin

¹⁴ Terim olarak Râfızî, Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Emevîler'e karşı başlattığı isyan hareketinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i meşrû halife kabul ettiği için kendisini terk eden ilk İmâmîler'i, daha sonra ilk üç halifenin hilâfetini kabul etmediklerinden dolayı tüm Şiî grupları, ardından da Şiî unsurları barındıran bazı bâtnî toplulukları ifade etmektedir. Bkz. Öz, Mustafa, "Râfızîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, İstanbul, 2007, 396.

¹⁵ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Hindistan: 1326/1908, I, 94.

¹⁶ Şiâ'nın cemaat olmaktan çıkıp mezhebî hüviyet kazanmasıyla ilgili bkz. Ethem Ruhi, Fığlalı, *İmâmîyye Şiâsi*, İstanbul, 1984, 108; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev. Saim Yeprem), (İstanbul, 1994), 19; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve*

fazilet tartışmalarında bir tarafın yanında yer almaları, Hz. Ali'nin hilâfet hakkının gasp edildiği iddiasına karşı tepki göstermeleri ve diğer sahâbilerle aralarında cereyan eden savaşlarda haklı olduğuna kanaat getirmeleri, Ehl-i Beyt'in başında yer aldığı hareketlere maddi veya manevi manada yardımcı olmaları, Ehl-i Beyt'in önde gelen kişileriyle bir şekilde irtibatlı olmaları gibi nedenlere matuftur. Mezkûr meseleler bir ravinin mezhebî manada Şii olduğunu değil, gerek Hz. Ali'ye gerekse Ehl-i Beyt'e muhabbet beslediğini göstermektedir ve buna tâbiîn ile tebe-i tâbiîn ravilerinde sıklıkla rastlamak mümkündür.¹⁷

Teşeyyu' kavramının anlamına dair bu izahtan sonra Dârekutnî'nin teşeyyu' ile itham olunması meselesine geçilebilir. Tarih içerisinde teşeyyu' gibi ithamlara maruz kalan ravilere bakıldığında kimi zaman kayda değer bir gerekçeye dayanmadan söz konusu ithamların yapıldığı görülmektedir.¹⁸ Dâre-

Günümüz Şiiliği (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 19 vd.; Konuyla alakalı yapılan bir doktora tezi için bkz. Lynda G. Clarke, *Early Doctrine of The Shi'ah, according to The Shi'ah Sources* (Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1994), 141-256; Najam Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kûfa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 189, vd.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49-59; Muhammed Enes Topgöl, "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55 (2018), 55-76; Ali Sâmî en-Neşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1969), 2/21 vd.; Abdullâh el-Garîfî et-Teşeyyu', *nuşûuh, merâhihuh, mukavvemâtuh*, (Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1995/1415), 19-188; Kâmil Mustafa eş-Şibî, *es-Sila beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1982), 11-253; Abdülazîz Muhammed Nûr Velî, *Eseru't-teşeyyu' 'alâ rivâyâti't-târîhiyye fi karni'l-evvelî'l-hicrî*, 1415/1995, 11-36; İhsân İlahî Zahîr, *eş-Şâtü ve't-teşeyyu'u -firak ve târih-*, (Pakistan: Dâru's-Selâm, 1415/1995), 13-44; Abdullah Feyyaz, *Tarihü'l-îmamiyye ve eslafihim mine's-Şiati münzü neş'etü't-teşeyyu' hattâ matlai'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, 1406/1986), 31, vd.

¹⁸ Bu bağlamda Abdürezzak (ö. 211/826-27), Nesâî (ö. 303/915), Taberî (ö. 310/923) ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1024) Şiilikle itham edilen âlimlerdendir. Bkz. Mirza Tokpınar, "Abdurrazzak b. Hemmam (126-211/744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (I)" *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 9 (2001), 77-92; Veli Aba, "Nesâî'nin Şiilikle İthamı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 18 (2018/1), 167-191; Zeynep Keleşoğlu, "Taberî'nin Şiilikle İtham Edilme İddiaları ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi", *Turkish Journal of Shiite Studies*, 3 (2021/1), 93-119; Enbiya Yıldırım, "El-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin Şiilikle İtham Edilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57 (2016/1), 57-84.

kutnî'nin teşeyyu' ile itham edilmesi de bu bağlamda zikredilebilir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Dârekutnî, edebiyat ve şiirle de ilgilenmiş ve pek çok şairin divanlarını ezberlemiştir.¹⁹ Şîi bir şair olduğu anlaşılan Seyyid el-Himyeri'nin (ö. 173/789) *Dîvân'*ını ezberlemesi, onun böyle bir ithama maruz kalmasında etkili olmuştur.²⁰ Ayrıca Dârekutnî'nin Ehl-i Beyt'e olan muhabbeti nedeniyle Himyeri'nin şiirlerini ezberlemesinin muhtemel olduğu ve bundan dolayı teşeyyu' ile itham edilebileceğine de işaret edilmiştir.²¹

Dârekutnî'nin Himyeri'nin şiirlerini ezberlemesinin dışında birtakım siyasî sebeplerden dolayı da teşeyyu' ile itham edildiği söylenebilir. Bu bağlamda Dârekutnî ile başlayıp Hâtib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Abdilber'le (ö. 463/1071) sona eren yedi hadis hâfızının²² Şiilikle irtibatlandırıldığı kaydedilmektedir. Dârekutnî'nin 306/918 yılında doğduğu dikkate alındığında söz konusu hadis hâfızlarının yaşadığı zaman diliminin hicrî 306-463 yılları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Kalam ilmine mesafeli durup selefin itikadını kabul eden Dârekutnî ile itikatta Eş'arî mezhebini benimseyen diğer altı hadis hâfızı, Şîi olmakla ya da teşeyyu' ile itham edilmişlerdir. Şiilik suçlamasına bu dönemde çok sık tesadüf edilmesi, toplum tarafından Fâtımî ve Büveyhî devletine karşı duyulan tepkiden istifade edilerek önde gelen ulemanın dışlanması istikametinde bir stratejinin mevcudiyetini hissettirmektedir. Ayrıca Şiilere yöneltilen tenkitlerin hatırı sayılır bir zemin oluşturmasından dolayı Şîa'yla en küçük bir irtibatın veya Ehl-i Beyt'e dair bir eser kaleme almanın, Şîa'ya mensup olmakla bağdaştırılması şeklinde bir algıdan da bahsedilebilir.²³

¹⁹ Hâtib, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 488; Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî es-Sem'ânî, (Haydarabâd: Meclisü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1382/1962), 5/274.

²⁰ Hâtib, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 488; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/274; Zehebi, *Siyer*, XVI, 452.

²¹ Geylânî Muhammed Halife, *Menhecü'l-İmâm ed-Dârekutnî fî kitâbihi's-Sünen ve eseruhû fî ihtilâfi'l-fukahâ*, Nşr. Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd & Ahmed Ma'bed Abdülkerîm (Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 1431/2010), 35.

²² Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, Thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl & Abdüllatif el-Hemîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 489.

²³ Ayşe Esra Şahyar, "Hadis Tarihindeki Anlamı ve Kullanımı Bakımından Yedi Hâfız Kavramı ve Dönemi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 11 (2013), 32, 36.

2.1. Teşeyyu' İddiasının Tahlili

Yukarıda belirtildiği gibi Dârekutnî, Şîî bir şair olan Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerini ezberlemesinden dolayı teşeyyu' ile itham edilmiştir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki edebiyat ve şiirle iştigal edip Ehl-i Beyt'e muhabbet duyduğu ifade edilen bir âlimin tanınmış pek çok şairin şiirlerini ezberlemesi olağan bir durumdur.²⁴ Bu bağlamda Dârekutnî de şiirleri Bağdatlılar arasında yaygın olan Seyyid el-Himyerî'nin²⁵ şiirlerini ezberlemiştir. Bu çerçevede bir şairin divanının ezberlenmesi, kendisinde mevcut olan itikadî veya amelî bir problemin benimsenmesi manasına gelmemektedir.²⁶

Dârekutnî'ye yöneltilen teşeyyu' iddiasının doğru olup olmadığını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyabilmek için mevcut iddianın deliller çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Bu başlık altında Dârekutnî'nin kendi ifadelerinden ve bazı eserlerinden alıntılar yapılacak ve Himyerî'nin şiirlerinin muhtevasına temas edilerek mezkûr iddianın gerçeği ne kadar yansıttığı incelenecektir. Daha sonra biyografi kitaplarının yanı sıra hem Ehl-i Sünnet hem de Şîa ricâl kaynakları taranarak Dârekutnî hakkında ortaya atılan teşeyyu' ithamı irdelenecektir.

2.1.1. Kendi İfadeleri ve Eserleri Üzerinden Dârekutnî

Dârekutnî'nin teşeyyu' ile itham edilmesinin tetkikinde öncelikle kaleme aldığı eserle dikkate alınmalıdır. Nitekim Dârekutnî, eserlerinde "Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan efdal olup olmaması, Seyyid el-Himyerî hakkında birtakım izahlar yapması, Şîî ravilerin cerh-ta'dîl durumunu belirtmesi" gibi konuya ışık tutacak birtakım değerlendirmeler yapmaktadır.

²⁴ Dârekutnî'nin edebiyat ve şiire olan ilgisine ve pek çok şairin şiirlerini ezberlediğine dair bkz. Hâtîb, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 488; Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî es-Sem'ânî, (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1382/1962), 5/274.

²⁵ Seyyid el-Himyerî'nin hayatına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Thk. İhsân Abbâs vd., (Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008), 7/177-211.

²⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *ed-Duaâfâ ve'l-metrûkûn*, Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1404/1984), 21-22 (Muhakkikin notu).

Hız. Osman ve Hız. Ali'den hangisinin daha faziletli olduğuna dair tartışma bağlamında Ebû Abdırrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), hocası Dârekutnî'den şu bilgiyi nakleder: "Bağdat'ta ilim ehlerinden bir grup Hız. Osman ve Hız. Ali'den hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf etti. Bunun üzerine meseleyi bana sordular. Ben de (kendi kendime) "Bu konuda susmak daha hayırlıdır" dedim. Sonra susmak istemedim ve "Boşver, benim hakkımda ne isterlerse söylesinler" dedim. Ardından bana soru soran kişiyi çağırıp "Onlara git ve Ebu'l-Hasen'in şöyle söylediğini haber ver: 'Rasûlüllah'ın ashâbının ittifakıyla Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib'ten daha faziletlidir. Bu, Ehl-i Sünnet'in görüşüdür"²⁷ dedim. Zehebî de ümmetin çoğunluğunun Hız. Osman'ı Hız. Ali'ye tercih ettiğini belirtmiştir.²⁸ Yine Dârekutnî, Hız. Ali'yi Hız. Osman'a takdim eden kişinin muhacir ve ensarı hafife aldığını ifade etmektedir.²⁹ Dârekutnî'den aktarılan bu nakiller, onun Şiîliğe nisbet edilmesinin doğru olmadığını göstermektedir. Zira Şiî birisinin Hız. Osman'ı Hız. Ali'den üstün tutması beklenmez.

Dârekutnî, sahâbeye sövüp Hız. Ali'ye meyilli olan Seyyid el-Himyerî ile ilgili bazı değerlendirmeler yaparak onu tenkit etmekte ve *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* isimli eserinde şu ifadelere yer vermektedir: "Seyyid el-Himyerî şiiplerinde çoğu zaman selefte sebbetmekte ve müminlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib'i övmektedir."³⁰ Görüldüğu üzere Dârekutnî, sahâbeye sövüp Hız. Ali'ye meyilli olduğu için Seyyid el-Himyerî'yi eleştirmektedir. Ayrıca Zehebî, Dârekutnî'nin Seyyid el-Himyerî'nin şiiplerini nazmının güzelliğinden dolayı hıfzettiğine dikkat çekmektedir.³¹

Dârekutnî'nin ravilerle ilgili yaptığı değerlendirmelere bakıldığında teşeyyu'u sebebiyle bazı ravileri cerh ettiği görülmektedir. Bu durum onun

²⁷ Ebû Abdırrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Su'âlâtü Ebî 'Abdırrahmân es-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dil*, Thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyyid vd. (Mektebetü'l-Melik: Riyâd, 1427/2006), 238.

²⁸ Zehebî, *Siyer*, 16/457-458.

²⁹ Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdırrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, Thk. Ali Hüseyn Ali (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 4/114.

³⁰ Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. Nşr. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986), 3/1309.

³¹ Zehebî, *Siyer*, 8/46.

Şiilikle itham edilmesinin gerçeği yansıtmadığını gösteren delillerden birisidir. Örneğin; *Sünen*'inde Kitâbü't-Talak'ta Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) hâyız halinde hanımını üç talakla boşadığını ifade eden hadisin isnadında geçen Ahmed b. Musa b. İshak (ö. 322/934), Tarîf b. Nâsîh (ö. 200/816), Muâviye b. Ammâr (ö. 175/792) ve Ammâr ed-Dühnî (ö. 133/751) hakkında "Bunların hepsi Şiîdir. Mahfûz olan İbn Ömer'in hanımını hayızlı iken tek talakla boşamasıdır (yani bir önceki hadistir)" demektedir.³² Yine Dârekutnî, zayıf ve metrûk ravileri kısaca tanıttığı *ed-Duâfâ ve'l-metrûkûn* isimli eserinde Hâris b. Hâsira (ö. 141-150/759-767) hakkında "Teşeyyu' konusunda aşırıya giden biriydi",³³ Ebû Hârûn Amâre b. Cüveyn el-Abdî (ö. 134/752) hakkında "Renkten renge girmektedir, Hâricî ve Şiîdir"³⁴ ve Muhammed b. Haccâc b. Süveyd (ö. ?) için "Şîa'dandır"³⁵ ifadesini kullanarak mezkûr ravileri cerh etmektedir. Kezâ Dârekutnî, *İlel*'inde Yunus b. Hubâb (ö. 131-140/749-758) isimli raviyi "Kötü bir adamdır. Kendisinde aşırı Şiilik vardır ve Hz. Osman'a sövmektedir"³⁶ diyerek cerh etmiş, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* adlı eserinde Hammâd b. Yezîd (ö. 161-170/778-787) için "Şiilikte aşırı giden biriydi" diyerek onu tenkit etmiştir.³⁷

Konuyla ilgili Dârekutnî'nin dikkate alınması gereken kitaplarından biri de *Fedâilü's-sahâbe ve menâkibühüm* isimli eseridir. Bu eserin küçük bir cüzü günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır.³⁸ Dârekutnî, bu cüzde kendine kadar ulaşan muttasıl senetle sadece Ehl-i Beyt'in Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer hakkındaki sözlerine yer vermektedir. Burada örnek olması açısından söz konusu cüzden birkaç rivayet aktarılacaktır.

³² Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Thk. Şuayb Arnâut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/13.

³³ Dârekutnî, *ed-Duâfâ*, 179.

³⁴ Dârekutnî, *ed-Duâfâ*, 299.

³⁵ Dârekutnî, *ed-Duâfâ*, 338.

³⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, Thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debâsî (Dumân: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427/2006), 12/235.

³⁷ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/471.

³⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Fedâilü's-sahâbe ve menâkibühüm*. Thk. Muhammed b. Halife er-Rabâh (Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1419/1998).

Sâlim b. Ebî Hafsa'dan (ö. 137/755) gelen bir rivayet şöyledir: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Bâkır (ö. 114/733)³⁹ ve Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'a (ö. 148/765)⁴⁰ Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i sordum. Bunun üzerine bana şöyle dediler: "Ey Sâlim! Onları dost edin, onlara düşmanlık yapmaktan uzak dur. Zira onlar, iki hidayet imamıdır."⁴¹

Bessâm b. Abdullah es-Sayrafî'den (ö. 150/767'den sonra)⁴² nakledilen diğer bir rivayet şöyledir: Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'a "Ebû Bekir ve Ömer hakkında ne dersin?" diye sordum. Bunun üzerine şöyle söyledi: "Allah'a yemin olsun ki, şüphesiz ben onları dost ediniyorum, onlar için istiğfar ediyorum. Ehl-i beytimden yetiştığım herkes Ebû Bekir ile Ömer'i dost edinmiştir."⁴³

Îsâ b. Dînâr'dan (ö. ?)⁴⁴ gelen bir rivayet şöyledir: Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'a Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i sordum. Bunun üzerine şöyle dedi: "Allah'a teslim olan kimselerdir. Allah onlara rahmet eylesin." Ben "Onları dost edinip istiğfar da bulunayım mı" diye sorunca "Evet" dedi. Ben "Bana bunu emrediyor musun?" dedim. "Evet (üç kez)..." dedi. Eliyle omuzlarına işaret etti ve şöyle söyledi: "Ali beş yıl Kûfe'deydi. Onları sadece hayırla yâd etti. Babam (Zeyneâbidîn) da onları sadece hayırla yâd etti. Ben de onlar hakkında ancak hayır söylerim."⁴⁵

Zeydiyye mezhebinin imamı ve Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (ö. 122/740)'den⁴⁶ gelen rivayet şöyledir: "Ebû Bekir ve Ömer'den beri olmak, Ali'den beri olmak demektir."⁴⁷

³⁹ İsnâaşeriyye'nin beşinci imamıdır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 4/401-409.

⁴⁰ İsnâaşeriyye'nin altıncı imamıdır. Bkz. Zehebî, *Siyer*, 6/255-270.

⁴¹ Dârekutnî, *Fedâilü's-sahâbe*, 51-52.

⁴² Tercümesi için bkz. Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 4/58.

⁴³ Dârekutnî, *Fedâilü's-sahâbe*, 64-65.

⁴⁴ Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/600-602.

⁴⁵ Dârekutnî, *Fedâilü's-sahâbe*, 65.

⁴⁶ Bkz. Zehebî, *Siyer*, 5/389-391.

⁴⁷ Dârekutnî, *Fedâilü's-sahâbe*, 71.

Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'den (ö. 100/718) şöyle nakledilmiştir: "Ey Kûfeliler! Allah'tan sakının. Ebû Bekir ve Ömer hakkında onlara layık olmayan sözler söylemeyin. Şüphesiz Ebû Bekir mağarada Rasûlüllah ile beraber ikinin ikincisiydi. Kuşkusuz Allah, Ömer ile dini aziz kılmıştır."⁴⁸

Dârekutnî'nin eserinde yer verdiği mezkûr rivayetler ve Şîa'nın sahâbeye yönelik tutumu çerçevesinde mezkûr ithamla alakalı kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Öncelikle ifade etmek gerekir ki Şîa'nın sahâbeye bakışı, imâmet teorisi etrafında şekillenip Hz. Ali'yi tazim etme ve ilk üç halifeyi küçük düşürmeye yöneliktir. Buna göre Rasûlüllah'ın ahirete irtihalinden sonra birkaç sahâbî hariç çoğu fâsık olup dinden çıkmışlardır.⁴⁹ Buna karşılık Dârekutnî'nin sahâbeye karşı son derece hürmetkâr olduğu ve onlardan herhangi biri hakkında en ufak bir tenkit ifadesi kullanmadığı bilinmektedir. Nitekim *Fedâilü's-sahâbe* isimli eseri de bunun en bâriz örneklerinden biridir. Dolayısıyla Dârekutnî ile Şîa'nın sahâbeye karşı tutumu arasında en küçük bir benzerlik bulunmamaktadır.

2.1.2. Himyerî'nin Şiirlerinin Muhtevası

Dârekutnî ile alakalı mezkûr ithamın doğru bir zeminde ortaya konulabilmesi için Himyerî'nin şiirlerinin muhtevasını da dikkate almak gerekmektedir. Zira söz konusu şiirlerin Şîi görüşleri içerip içermediğinin tespit edilmesi teşeyyü' suçlamasının nasıl bir temele dayandığı konusunda fikir verecektir. Bu bağlamda Himyerî'nin şiirlerinin muhtevasına dair en önemli kaynak hiç şüphesiz onun *Dîvân*'ıdır. Söz konusu eser incelendiğinde şiirlerin büyük bir kısmının başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Bey'tin faziletleri ve üstünlükleri

⁴⁸ Dârekutnî, *Fedâilü's-sahâbe*, 77-78.

⁴⁹ Şîa'nın sahâbeye bakışıyla ilgili bkz. Seyyid Ali Hân eş-Şirâzî, *ed-Derecâtü'r-refîa fî tabâkati's-Şîa* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983), 9, vd.; Ahmed Hüseyin Ya'kûb, *Nazariyyetü adâleti's-sahâbe ve'l-mercî'iyye es-siyâsiyye fî'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-mahacceti'l-beyda, 1429/2008), 59, vd.; Kadri Önemli, "Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Sahâbe Anlayışı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 8 (2021/3), 245-255; Cemal Sofuoğlu, "Şîa'nın Sahâbîler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 24 (1981), 533-538; Nigar Bacak, *İmamiyye Şîa'sında Sahabe Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 16-31; Etan Kohlberg, "Some Zaydî Views on the Companions of the Prophet", *BSOAS*, 39 [1976], 91-98; Etan Kohlberg, "Some Imâmî Shî'i Views on the Sahâba" (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5 [Jerusalem: 1984], 143-175.

hakkında olduğu görülmektedir. Ayrıca kimi şiirlerde ilk üç halife ve Hz. Âişe hakkında edep dışı birtakım sözlerin sarfedildiği müşahede edilmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi Dârekutnî, Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerinde sahâbeye sebedip Hz. Ali'yi tazim ettiğini kaydettikten sonra onun Hz. Ali hakkındaki şu şiirine yer vermektedir:

سَمَّاكَ أَهْلُكَ سَيِّدَا صَدَقُوا بِهِ أَنْتَ الْمُهَدَّبُ سَيِّدُ الشُّعْرَاءِ

Ailen seni “seyyid” diye isimlendirdi ve bu konuda haklı çıktı

Sen edeplisin ve şâirlerin seyyidisin (efendisisin)⁵⁰

Himyerî, *Dîvân*'ında Hz. Ali'yi şöyle övmektedir:

وَكَانَ لَهُ أَحَاً وَأَمِينٌ غَيْبٍ عَلَى الْوَحْيِ الْمَنْزَلِ حِينَ يُوحَى
وَكَانَ لِأَحْمَدَ الْهَادِي وَزِيْرًا كَمَا هَارُونَ كَانَ وَزِيْرَ مُوسَى
وَصِيٌّ مُحَمَّدٍ وَأَبُو بَنِيهِ وَأَوَّلُ سَاجِدٍ لِلَّهِ صَلَّى
بِمَكَّةَ وَالْبَرِيَّةُ أَهْلُ شَرِكٍ وَأَوْتَانٍ لَهَا الْبَدَنَاتُ تُهْدَى

Ali, Hz. Peygamber'in kardeşi ve kendisine vahiy geldiğinde indirilen vahyin güvenilir bir emanetçisiydi

Hârûn'un Musa'ya vezir olduğu gibi Ali de Ahmed el-Hâdi'nin (Hz. Peygamber'in) veziri oldu

O, Muhammed'in vasîsi, çocuklarının babası, Mekke'de Allah'a ilk secde eden ve namaz kıldırdı

Oysa orada şirk ehli ve putperestlerin uğruna kurbanlar kestiği putlar vardı.⁵¹

فَفَارُوقَ بَيْنَ الْهَدْيِ وَالضَّلَالِ وَصَدِيقَ أُمَّتِنَا الْاَكْبَرِ

(Ali), hidayet ile dalâletin arasını ayırandır

⁵⁰ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 3/1309. Dârekutnî'nin eserleri üzerinde yaptığımız taramada onun Himyerî'nin bu şiirinden başka herhangi bir şiirini eserinde zikrettiğine vâkıf olmadık.

⁵¹ Seyyid el-Himyerî, *Dîvân*, Nşr. Şâkir Hâdi Şükr (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1432/2011), 63-64.

Ümmetimizin en büyük sıddıkıdır⁵²

علي امام وصي النبي بمحضره قد دعاه اميرا
وكان الخبيص به في الحياة فصاهره واجتباه عشيرا

Ali, imamdır ve Nebî'nin vasîsidir

Nebî, huzurunda onu "emir" diye çağırды

(Daha) hayatta onun sağ koluydu

Nebî, onunla akraba oldu ve onu kendine dost olarak seçti⁵³

Himyerî, Ehl-i Beyt-i övdüğü bir şiirinde şu satırlara yer vermiştir:

جعلت آل الرسول لي سبباً أرجو نجاتي به من العطب
علام الحى على مودة من جعلتهم غدة لمنقلى
لو لم أكن قائلاً بحبهم أشفقت من بغضهم على نسبي

Rasûl'ün âlini kendim için bir vesile eyledim, o vesile sayesinde kurtulmayı ümit ederim

Niçin Ehl-i Beyt'in sevgisini ahiretime azık edindim diye ayıplanıyorum?

Onlara olan muhabbetimi söylemeseydim, onların nesebime buğzetmelerinden endişelenirdim⁵⁴

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî de Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişinin Hz. Ali olduğunu söyleyerek Ehl-i Sünnet'e muhalefet eden⁵⁵ Himyerî'nin sahâbeye ve Hz. Peygamber'in hanımlarına sebbetme konusunda aşırıya giden bir şair olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁵⁶ Nitekim Himyerî *Dîvân*'ında Hz. Osman hakkında şu ifadelere yer vermiştir:

برئت إلى الإله من ابن أروى ومن دين الخوارج أجمعينا

⁵² el-Himyerî, *Dîvân*, 209.

⁵³ el-Himyerî, *Dîvân*, 224. Hz. Ali'nin medhine dair başka örnekler için bkz. *Dîvân*, 237, 249, 298, 353, 399, 404, 428.

⁵⁴ el-Himyerî, *Dîvân*, 133-134.

⁵⁵ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 7/186.

⁵⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 7/177.

İbn Ervâ'dan ve bütün Hâricîlerin dininden Allah'a sığındım⁵⁷

Yine Himyerî, başka bir şiirinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında şöyle demektedir:

من كَانَ مَعْتَذِرًا مِنْ شَتْمِهِ عَمْرًا فابنُ النجاشيِّ مِنْهُ غَيْرُ مُعْتَذِرٍ
وابنُ النجاشيِّ بَرَاءٌ غَيْرٌ مُحْتَشِمٌ فِي دِينِهِ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَمِنْ عَمْرٍ

Ömer'e sövmekten dolayı kim özür dilerse (bilinsin ki) İbnü'n-Necâşî, ondan özür dilememiştir

İbnü'n-Necâşî, utanmaksızın dini konusunda Ebû Bekir ve Ömer'den uzaktır⁵⁸

Himyerî, *Divân'*ında Hz. Âişe'yi (ö. 58/678) şöyle vasıflamaktadır:

جاءت مع الأشقيين في هودج تُزجي إلى البصرة أجنادها
كأنها في فعلها هرة تريد أن تأكل أولادها

Basra'ya ordularını göndererek hevdec içerisinde iki bahtsızla birlikte geldi.

Sanki o, yaptığı bu işte çocuklarını yemek isteyen bir kedidir⁵⁹

Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'yı (ö. 45/665 [?]) anlattığı başka bir beytinde şöyle demektedir:

احداهما نمئت عليه حديثه وبعتت عليه بغية احداهما
فهما اللتان سمعت ربَّ محمد في الذكر قصَّ على العباد نباهما

Onlardan biri Hz. Peygamber'in sözünü diğerine haber verdi

Biri Hz. Peygamber'e karşı haddi aştı

O ikisini Muhammed'in Rabbi'nin Kur'ân'da zikrettiğini işittim

Kullara onların haberini anlattı.⁶⁰

⁵⁷ el-Himyerî, *Divan*, 411. Şiirde ismi geçen Erva, Hz. Osman'ın annesinin ismidir.

⁵⁸ el-Himyerî, *Divan*, 238.

⁵⁹ el-Himyerî, *Divan*, 173.

2.1.3. Sünnî ve Şîî Ricâl Eserlerinde Dârekutnî

Dârekutnî hakkındaki teşeyyu' iddiasının doğruyu yansıtıp yansıtmadığı hususunda yapılması gerekenlerden biri de Ehl-i sünnet ve Şîa'nın ricâl kitaplarına müracaat etmektir.⁶¹ Bu vesileyle mezkûr başlık altında her iki ekolün ilgili kaynakları taranarak ortaya atılan ithamın gerçeklik değeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda araştırmanın sınırları göz önünde bulundurularak Dârekutnî'nin biyografisini ele alan eserlerden sadece Şîilik ithamıyla alakalı bilgilerin zikredilmesine gayret edilecektir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Dârekutnî'nin Şîilikle itham edilmesi, teşeyyu' kavramı üzerinden gerçekleşmiş ve Ehl-i sünnet ulemasının kaleme aldığı eserlerde onun için "Şîî" lafzı kullanılmamıştır. Ayrıca cerh-ta'dîl ulemasının Şîilik eğiliminin fazla olduğunu düşündükleri ravi için teşeyyu' kavramıyla birlikte zikrettikleri "غَالٍ، يُفْرِط، مُفْرِط"⁶² vb. ifadeler Dârekutnî hakkında kullanılmamıştır. Bu çerçevede Dârekutnî hakkında açık bir şekilde "Şîî" denilmeyip sadece teşeyyu'undan bahsedilmesi mezkûr iddianın oranını tespit açısından önem arz etmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Dârekutnî'nin biyografisine yer veren ve sonraki pek çok biyografi kitabına kaynaklık eden erken eser Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)* isimli eseridir. Hatîb el-Bağdâdî, bu eserinde Dârekutnî hakkında teşeyyu' iddiasına yer

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ & Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 40-41.

⁶¹ Şîilikle ya da ehl-i bid'attan birine mensup olmakla itham olunan bir ravi hakkında sözü konusu ithamın doğru olup olmadığıyla ilgili her iki ekolün kaynaklarına bakmanın gerekliliğine dair Cemâlüddîn el-Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) değerlendirmesine bakılabilir: *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, Thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 319. Bazı akademik çalışmalarda da Kâsımî'nin izahına dayanarak ravinin Şîilik eğilimi taşıyıp taşımadığı temelledirilmiştir. Bkz. Topgül, *Hadis Ravilerinde Şîilik Eğilimi*, 9; Muhammed Enes Topgül, "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şîilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-", *M. Ü. İlähiyat Fakültesi Degisi*, 55 (2018), 56; Ayşe Nur Duman, *Ehl-i Sünnet Ve Şîa'da Müşterek Rivayetlerin Tahlili -Küleynî'nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümünün Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 38-39.

⁶² Konuyla ilgili örnekler için bkz. Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu'", 68-74.

vermekle birlikte konuya ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁶³ Aynı şekilde Sem'ânî (ö. 562/1166), Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229)⁶⁴, İbn Hallikân (ö. 681/1282)⁶⁵ ve Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331)⁶⁶ teşeyyu' ithamına değinmekle yetinmişlerdir.⁶⁷

Dârekutnî'nin biyografisini ele alan ve söz konusu teşeyyu' ithamının doğru olmadığını kaydeden müelliflerden biri Zehebî'dir (ö. 748/1348). O, hadis hafızlarını topladığı *Tezkiratü'l-huffâz* isimli eserinde Dârekutnî hakkında teşeyyu' iddiasına değinmiş, "Dârekutnî, bu ithamdan ne kadar da uzak" demek suretiyle bu iddiayı kesin bir dille reddetmiştir.⁶⁸ Yine İbn Hacer (ö. 852/1449), *Lisânü'l-mizân*'da mezkûr meseleye temas etmiş ve "Şiîliğe meyilli olmak, Dârekutnî'den sabit değildir"⁶⁹ diyerek söz konusu ithamı kabul etmemiştir. Süyûtî (ö. 911/1505) de hadis hafızlarını bir araya getirdiği *Tabakâtü'l-huffâz* adlı eserinde Seyyid el-Himyerî'nin divanını ezberlediği için Dârekutnî'ye teşeyyu'un nisbet edildiğini belirtmiş, bununla birlikte söz konusu nisbetin doğru olmadığını açıkça ifade etmiştir.⁷⁰

Yukarıda Dârekutnî ile ilgili nakiller hakkında kısa bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Görülebildiği kadarıyla Dârekutnî'nin hayatını ele alan âlimlerden pek çoğu onun biyografisinden bahsederken "Şiîliğine" veya teşeyyu'una hiçbir şekilde temas etmemiştir.⁷¹ Hatîb el-

⁶³ Hâtîb, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII, 488.

⁶⁴ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1993), 2, 422.

⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/297.

⁶⁶ Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Ömer b. Şâhinşah b. Eyyûb, *el-Muhtasar fi târîhi'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Husniyyeti'l-Misriyye, ts.), 2/130.

⁶⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/274.

⁶⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/132.

⁶⁹ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, Thk. Abdülfettâh Ebü Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1423/2002), 8/430.

⁷⁰ Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 393.

⁷¹ Örnek olarak bkz. Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Muhammed et-Tanâhî & Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/462-466; Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/246; ; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî

Bağdâdî, Sem'ânî ve İbnü'l-Cevzî gibi âlimler onun yalnızca teşeyyu'a nisbet edildiğinden bahsetmişler, ancak müellifi teşeyyu' ile suçlayıcı ifadelerden kaçınmışlar ve konuyla alakalı herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır. Ayrıca Dârekutnî'ye yakın bir dönemde yaşayan Hatîb el-Bağdâdî'nin konuya ilişkin bir izah getirmemesi de dikkat çekmektedir. Eserlerinde Dârekutnî'nin tercümesine yer veren mezkûr ulemanın bir çoğunun teşeyyu' ithamından bahsetmemeleri ve bazı âlimlerin kendisine sadece böyle bir ithamın nisbet edildiğini aktarmakla yetinmeleri Dârekutnî hakkında böyle bir iddianın doğru olmadığını görüşünü tercih ettiklerinin göstergesi sayılabilir.

Dârekutnî'ye yöneltilen teşeyyu' suçlamasının daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilebilmesi için Şîa ricâl literatürünün tetkik edilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda aşağıda Şîi âlimler tarafından telif edilen ricâl kitaplarında Dârekutnî'nin teşeyyu' ile itham edilmesine yol açacak hususların bulunup bulunmadığına değinilecektir.

Şîa ricâl edebiyatıyla alakalı eserler arasında önemli bir konuma sahip olan ve erken dönemde telif edilen Ebu'l-Hüseyn en-Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâlü'n-Necâşî*⁷² adlı kitabında Dârekutnî'nin adından bahsedilmemektedir.

el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1412/1991), 11/317; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 1, 494; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fi müllûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâretü's-sekâfe, 1383/1963), 4/172; Ebü Bekr b. Hidâyetillâh el-Kûrânî el-Merivânî el-Hüseynî, *Tabâkâtü's-Şâfiyye*, Thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Zehâiru't-Türâsi'l-Arabî, 1402/1982), 102-103; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, Thk. Abdülkâdir el-Arnaût & Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410/1989), 4/452-453; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1951), 1/683-684; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübü's-sünneti'l-müşerrefe*, Thk. Ebü Ali (Ebu'l-Fazl) Muhammed el-Müntasır-Billâh b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed el-Kettânî (b.y. Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1414/1993), 23; Ebü Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbilî, *Fehresetü mâ revâhu 'an şüyühühî mine'd-devâvini'l-musannefe fi durûbi'l-ilm ve envâ' il-ma'ârif*, Thk. Muhammed Fuad Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 18, 101, 171, 178, 185, 186, 195.

⁷² Ebu'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî el-Esedî, *Fihrisü esmâi musannifi's-Şîa* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010).

Aynı şekilde İmâmiyye Şîa'sına mensup ve Necâşî'nin talebesi olan Ebû Ca'fer el-Tûsî'nin (ö. 460/1067) kaleme aldığı *el-Fihrist'* te ve *el-Fihrist'*i tamamlayıcı mahiyette bir kitap olan İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) *Meâlimü'l-'ulema'*sında⁷³ Dârekutnî'nin tercemesi zikredilmemektedir.⁷⁴ Yine tespit edilebildiği kadarıyla Şîa'nın önde gelen ricâl eserlerinden İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Ricâlü'l-allâme el-Hillî*,⁷⁵ Hasen b. Zeynüddîn eş-Şehîd es-Sânî'nin (ö. 1011/1602) *et-Tahrîru't-Tâvûsî*,⁷⁶ Ebu'l-Kâsım el-Hûî'nin (ö. 1411/1990) *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-ruvât*,⁷⁷ Tüsterî'nin (ö. 1416/1995) *Kâmûsü'r-ricâl*⁷⁸ adlı kitaplarında da Dârekutnî'nin biyografisinden söz edilmemektedir.

Şîi musanniflerden İbn Dâvûd el-Hillî'nin (ö. 707/1307'den sonra) *Ricâl'*inde iki yerde Dârekutnî'nin ismi geçmektedir. Birinci yerde Dârekutnî'nin naklettiği bir rivayete yer verilmekte,⁷⁹ ikincisinde ise ravinin isminin okunuşuna dair Dârekutnî'den alıntı yapılmaktadır.⁸⁰ Muhammed b. Ali er-Erdebîlî el-Hâirî'nin (ö. 1101/1690) *Câmiu'r-ruvât ve izâhâtü'l-iştibâhât ani't-turuk ve'l-isnâd* adlı çalışmasında Dârekutnî'nin adı bir ravinin zabtıyla alakalı

⁷³ Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî, Thk. Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm, *Meâlimü'l-'ulema*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.).

⁷⁴ Tûsî'nin konuyla ilgili diğer bir eseri de *Ricâl'*idir. Tûsî, mezkûr eserini on ikinci imamın dönemiyle sonlandırmıştır. İmâmiyye Şîa'sına göre on ikinci imamın 260/874 yılı civarında gaybete çekildiği bilinmektedir. Yine Şîa ricâl literatüründe önemli bir kaynak olan Muntecebüddin el-Kummî'nin (ö. 585/1189'dan sonra) *Fihristü esâmî* isimli eserinde et-Tûsî'den kendi dönemine kadar Şîi müellifler ele alınmıştır. Dârekutnî, 306/918-385/995 yılları arasında yaşadığı için söz konusu iki eser burada inceleme konusu yapılmamıştır.

⁷⁵ Hasen b. Yûsuf b. Ali el-Mutahhar el-Hillî, *Ricâlü'l-allâme el-Hillî*, Thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm (Necf: Menşûrâtü Matbaati'l-Hayderiyye, 1381/1961).

⁷⁶ Hasen b. Zeynüddîn eş-Şehîd es-Sânî, *et-Tahrîru't-Tâvûsî* (Beyrut: Müessesetü'l- a'lâ lî'l-Matbûât, 1408/1988).

⁷⁷ Âyetullâh Ebu'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim Mûsevî Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-ruvât* (Necf: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-İslâmiyye, ts.).

⁷⁸ Âyetullâhi'l-Uzmâ Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl* (b.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1427/2006).

⁷⁹ İbn Dâvûd el-Hillî, *Ricâlü İbn Dâvûd*, Thk. Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm (Kum: Menşûrâtü Matbaati'l-Hayderiyye, 1392/1972), 55.

⁸⁰ el-Hillî, *Kitâbü'r-ricâl*, 128.

sadece bir yerde kaydedilmektedir.⁸¹ Şîi müelliflerden Seyyid Muhsin b. Hasen el-Hüseynî el-A'racî el-Kâzîmî'nin (ö. 1227/1812) *Uddetü'r-ricâl* isimli eserinde Dârekutnî'nin biyografisi hakkında iki satırlık malumat dışında herhangi bir bilgi bulunmamakta ve teşeyyu'una delalet edecek bir ifadeye rastlanmamaktadır.⁸² Şîi ricâl literatürü içerisinde hacimli bir eser olan Mâmekânî'nin (ö. 1351/1932) *Tenkîhu'l-makâl*'inde az da olsa ed-Dârekutnî'ye ravilerin cerh-ta'dîl durumu, ravinin biyografisine dair bilgi verme, ravi isminin doğru okunuşu, kabile ismi hakkında bilgi verme, kitabından hadis nakletme bağlamında atıfta bulunulmakta ve teşeyyu'una dair herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemektedir.⁸³ Ayrıca Şîa ricâl edebiyatında önemli bir kaynak olan Muhsin el-Emîn'in (ö. 1371/1952) *A'yânü's-Şîa* isimli eserinde 150'den fazla yerde Dârekutnî'den iktibas yapılmaktadır. Genel olarak söz konusu alıntılara bakıldığında Dârekutnî'den nakledilen hadisler, ravinin cerh-tadil açısından değerlendirilmesi, ravinin bibliyografisine dair bilgi verilmesi, Dârekutnî'nin kitabından alıntı yapılması, ravinin bulunduğu tabakanın belirtilmesi gibi konuları içerdiği görülmektedir.⁸⁴ Mezkûr eserde Dârekutnî'nin Şîi olduğu gerekçesiyle bazı ravilere yönelttiği tenkitlere yer verilmesi⁸⁵ ve Zehebî'den naklen Himyerî'nin şii'lerini ezberlediği için teşeyyu' ile itham edildiğine işaret edilmesi⁸⁶ dikkat çekmektedir. Bununla birlikte müellifin Dârekutnî'nin teşeyyu'una ya da Şîiliğine delalet edecek herhangi bir ifade kullanmadığı görülmektedir. el-Hâc Ali en-Namâzî'nin (ö. 1405/1984) *Müstedrekâtü ilmi ricâli'l-hadîs*'inde ise Dârekutnî'nin ismi 3 yerde zikredilmektedir. Bunlardan ikisinde ravinin cerh-ta'dîline dair bilgi verilmekte⁸⁷ diğerinde

⁸¹ Muhammed b. Ali er-Erdebîlî el-Karavî el-Hâirî, *Câmiu'r-ruvât ve izâhâtü'l-iştibâhât ani't-turuk ve'l-isnâd* (İran: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1403/1982), 2/1000.

⁸² Seyyid Muhsin b. Hasen el-Hüseynî el-A'racî el-Kâzîmî, *Uddetü'r-ricâl*, Thk. Riyâd Muhammed Habîb en-Nâsirî (Kum: Müessesetü'l-Hidâye li-İhyâi't-Türâs, 1415/1994), 2/46.

⁸³ Abdullâh el-Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl fî ilmi'l-ricâl*, Thk. Muhyiddîn el-Mâmekânî (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li-İhtâi't-Türâs, 1381/1423), 3/346; 6/389; 7/328; 9/322; 31/65; 32/180.

⁸⁴ Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânü's-Şîa*, Thk. Hasan Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983), 1/31; 2/136, 602; 3/558; 4/23; 10/29;

⁸⁵ Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 10/329;

⁸⁶ Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/408.

⁸⁷ el-Hâc Ali en-Namâzî, *Müstedrekâtü ilmi ricâli'l-hadîs* (by.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1426/2005), 1/246; 6/497.

ise Dârekutnî'nin bir satırlık biyografisinde onun "âmmeden ve nâsibî" olduğuna işaret edilmektedir.⁸⁸

Burada Dârekutnî ile alakalı olarak bir hususun altı çizilmelidir. İmâmiyye Şîa'sı genel olarak Ehl-i Sünnet-i "âmme", kendilerini ise "hâssa" diye isimlendirmektedir.⁸⁹ Şîi bir müellif olan Ali en-Namâzî tarafından Dârekutnî'nin "âmmeden" sayılması önem arz etmektedir. Zira söz konusu ifadesiyle en-Namâzî, onun Şîilikle herhangi bir irtibatının olmadığını açıkça belirtmiştir. Ayrıca en-Namâzî'nin Dârekutnî'yi "nâsibî" diye vasıflaması da özellikle vurgulanmalıdır. Mezkûr kavram tarih içerisinde kullanım alanı genişleyerek muhteva değişikliğine uğrasa da genel itibarıyla Şîi literatürde "nâsibî" kavramının "Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e düşmanlık beseleyen"⁹⁰ kimseler için kullanıldığı dikkate alındığında en-Namâzî'nin Dârekutnî'yi Şîi olarak görmediği daha da belirginleşmektedir.

Görüldüğü üzere gerek ilk dönemlerde gerekse modern zamanda ricâle dair Şîi müellifler tarafından telif edilen eserlerde Dârekutnî'nin teşeyyu'u ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamakta ve söz konusu yazarlar tarafından Dârekutnî'nin mezhepsel manada sahiplenilmediği görülmektedir. Söz konusu Şîi kaynaklarda Dârekutnî'nin adı ya hiç zikredilmemekte ya da teşeyyu' bağlamının dışında kaydedilmektedir. Bu konuda Ehl-i sünnet âlimleri tarafından yazılan eserlerde ise onun teşeyyu' ile suçlanmasına sebep olan Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerini ezberlemesi hâdisesi olduğu gibi nakledilmiş ancak müellifi teşeyyu' ile itham edici açıklamalardan kaçınılmıştır.

Sonuç

Dârekutnî, Şîi bir şair olan Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerini ezberlemesi nedeniyle teşeyyu' ithamına maruz kalmıştır. Ancak edebiyat ve şiirle iştigal eden Dârekutnî gibi bir âlimin tanınmış pek çok şairin şiirlerini ezberlemesi

⁸⁸ Namâzî, Müstedrekâtü ilmi ricâlî'l-hadis, 8/514.

⁸⁹ Bkz. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 49-54. Ayrıca "âmmî" tabirinin Şîa tarafından Ehl-i Sünnet mensuplarına kullanıldığına dair Peyman Ünügür Tekin, *İmâmiyye Şîa'sında Cerh-Ta'dîl ve Bir Cerh Sebebi Olarak Sünnîlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakülte-si, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 19. Yine "ravinin âmmiliği" hakkında detaylı bilgi için mezkûr tezin ikinci bölümüne bakılabilir.

⁹⁰ Muhsin el-Muallim, *en-Nusb ve'n-nevâsib* (Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 1418/1997), 261.

olağan bir durumdur. Dolayısıyla Dârekutnî de şiirleri Bağdatlılar arasında meşhur olan Seyyid el-Himyerî'nin şiirlerini ezberlemiştir. Ayrıca Dârekutnî'nin Ehl-i Beyt'e olan muhabbetinden dolayı Himyerî'nin şiirlerini ezberlemesi ve bu yüzden teşeyyu' ile itham edilebilmesinin muhtemel olduğu da belirtilmiştir. Bu bağlamda bir şairin divanının hıfzedilmesi, kendisinde mevcut olan itikadî veya amelî bir arızanın kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Yine Dârekutnî'nin yaşadığı zaman diliminde siyâsî birtakım gerekçelerle teşeyyu' ithamına maruz kalan âlimlerin olduğu ve Şiîlere yöneltilen tenkitlerin hatırı sayılır bir zemin oluşturmasından dolayı Şîa'yla en küçük bir irtibatın veya Ehl-i Beyt'e dair bir eser kaleme almanın, Şîa'ya mensup olmakla bağdaştırılması şeklinde bir algıdan da bahsedilmektedir. Öte yandan Dârekutnî'nin *Fedâilü's-sahâbe* isimli bir eser telif edip Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in faziletlerine dair Ehl-i Beyt kanalıyla gelen pek çok rivayete yer vermesi, Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye takdim etmesi teşeyyu' iddiasının doğru olmadığını ortaya koyan önemli deliller arasında zikredilebilir. Bu çerçevede Dârekutnî, Ehl-i sünnet âlimlerinin cumhurunun görüşüne muvafık olarak ilk dört halifenin efdaliyet sıralamasını Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde kaydetmiştir. Meseleye bu açıdan bakıldığında Dârekutnî'ye yöneltilen teşeyyu' nisbetinin tutarlı olmadığı ifade edilebilir.

Hem fikirleri hem de kaleme aldığı eserleriyle başta muhaddisler olmak üzere kendisinden sonra gelen Ehl-i sünnet ulemasının dikkate aldığı bir âlim olan Dârekutnî⁹¹ hakkında ileri sürülen teşeyyu' ithamının Ehl-i sünnet ve Şîa tarafından benimsenmediği anlaşılmaktadır. Onun teşeyyu' ile vasıflanmasının sadece Ehl-i Sünnet âlimlerinin eserlerinde yer alması da dikkat çekmektedir. Ehl-i Sünnet ulemasının bazısının Dârekutnî'ye sadece böyle bir ithamın nisbet edildiğini aktarmakla yetindikleri bir kısmının ise açıkça mezkûr iddiayı reddettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra Şiî âlimlerin ricâle dair yazdığı eserlerde Dârekutnî'nin adı ya hiç geçmemekte, ya da ravilerin cerh-ta'dil'i gibi konularda zikredilmekte ve teşeyyu'una dair herhangi bir kayda rast-

⁹¹ Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), *Ulûmü'l-hadîs* isimli eserinde ravileri beş tabakaya ayırmış ve beşinci tabakada yedi hadis hâfızından bahsederek ilk sırada Dârekutnî'yi zikretmiştir. İbnü's-Salâh'a göre söz konusu hâfızlar kıymetli eserler telif eden ve kendilerinden fazlasıyla istifade edilen şahıslardır. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 489.

lanmamaktadır. Hatta bazı muasır Şîi müellifler Dârekutnî'nin Ehl-i Sünnet olduğunu ifade etmektedirler. Ehl-i Sünnet ve Şîi ricâl eserlerine dair yapılan bu izah söz konusu teşeyyu' suçlamasının sağlam bir temele dayanmadığını diğer bir kanıttır. Ayrıca Dârekutnî'nin ravilerle ilgili yaptığı değerlendirmelere bakıldığında teşeyyu'u nedeniyle birtakım ravileri cerh etmektedir. Bu durum onun Şîilikle itham edilmesinin doğru olmadığını gösteren delillerden birisidir. Çünkü Şîiliğe meyilli olan birisinin Şîiliği cerh sebebi kabul etmesi makul değildir.

Son olarak bir hususa dikkat çekmek faydalı olacaktır: Tespit edilebildiği kadarıyla Dârekutnî, kendisini asla Şîa'dan addetmemiş, telif ettiği eserlerde de bunu vehmettirecek herhangi bir ifade kullanmamıştır. Netice itibariyle tüm bu zikredilenlerden hareketle ona atfedilen teşeyyu' iddiasının ilmî bir gerekçesinin olmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Nesâî'nin Şîilikle İthamı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 18 (2018/1), 167-191.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları* (çev. Saim Yeprem). İstanbul: 1994.
- Bacak, Nigar. *İmamiyye Şîa'sında Sahabe Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. İstanbul: 2 cilt. Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951.
- Çakan, İsmail Lütfi, "Dârekutnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. Nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Beyrut: 5 cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*. Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1404/1984.

- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnâut vd. Beyrut: 5 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.
- Dârekutnî Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'nebeviyye*. Thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debâsî. Dumân: 15 cilt. Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1427/2006.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Fedâilü's-sahâbe ve menâkıbü-hüm*. Thk. Muhammed b. Halîfe er-Rabâh. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye. 1. Basım, 1419/1998.
- Duman, Ayşe Nur. *“Ehl-i Sünnet Ve Şîa'da Müşterek Rivayetlerin Tahlili - Küleynî'nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümünün Örneği-“*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Ali b. Mahmûd b. Ömer b. Şâhişah b. Eyyûb. *el-Muhtasar fi târîhi'l-beşer*. Mısır: 4 cilt. el-Matbaatü'l-Husniyyeti'l-Misriyye, 1. Basım, ts.
- Erdebîlî, Muhammed b. Ali er-Erdebîlî el-Karavî el-Hâirî. *Câmiu'r-ruvât ve izâhâtü'l-iştibâhât ani't-turuk ve'l-isnâd*. İran: 2 cilt. Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1. Basım, 1403/1982.
- Feyyaz, Abdullah Dahil. *Tarihü'l-imamiyye ve eslafihim mine's-Şiati münzü neş'etü't-teşeyyu' hattâ matlai'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, Beyrut: 3. Basım, 1406/1986.
- G. Clarke, Lynda. *“Early Doctrine of The Shi'ah, according to The Shi'ah Sources”*. Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1994.
- el-Garîfî, Abdullâh. *et-Teşeyyu', nuşûuh, merâhihuh, mukavvemâtuh*. Beyrut: Dâru'l-Melâk, 4. Basım, 1995/1415.
- Halîfe, Geylânî Muhammed. *Menhecü'l-İmâm ed-Dârekutnî fi kitâbihi's-Sünen ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Nşr. Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd & Ahmed Ma'bed Abdülkerîm. Kâhire: Dâru'l-Muhaddisîn, 1. Basım, 1431/2010.
- Haider, Najam. *The Origins of the Shî'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kûfa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- el-Hâirî, Muhammed b. Ali er-Erdebîlî el-Karavî. *Câmiu'r-ruvât ve izâhâtü'l-iştibâhât ani't-turuk ve'l-isnâd*. İran: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1403/1982.
- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Medîneti's-selâm*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: 21 cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- el-Hillî, İbn Dâvûd. *Ricâlü İbn Dâvûd*. Thk. Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Kum: Menşûrâtü Matbaati'l-Hayderiyye, 1392/1972.
- el-Hillî, Hasen b. Yûsuf b. Ali el-Mutahhar. *Ricâlü'l-allâme el-Hillî*. Thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Necef: Menşûrâtü Matbaati'l-Hayderiyye, 2. Basım, 1381/1961.
- el-Himyerî, Seyyid. *Dîvân*. Nşr. Şâkir Hâdî Şükr. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1432/2011.
- el-Hûî, Âyetullâh Ebû'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Müsevî Hûî. *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsilü tabakâti'r-ruvât*. Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-İslâmiyye, ts.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ & Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. Beyrut: 2 cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Dâiretü'l-Maârifî'n-Nazzâmiyye Hindistan: 12 cilt. 1326/1908.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1423/2002.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'a'yân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: 8 cilt. Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü mâ revâhu 'an şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-'ilm ve envâ'i'l-ma'ârif*. Thk. Muhammed Fuad Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn Hidâyetullâh, Ebû Bekr b. Hidâyetillâh el-Kûrânî el-Merîvânî el-Hüseynî. *Tabâkâtü'ş-Şâfiyye*. Thk. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Zehâiru't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1402/1982.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb. Thk. Abdülkâdir el-Arnaût & Mahmûd el-Arnaût. Dımaşk & Beyrut: 10 cilt. Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1410/1989.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1412/1991.
- İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî. Thk. Seyyid Muhammed Sâdik Âl-i Bahrululûm, *Meâlimü'l-'ulema*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Mısır: 16 cilt. Vizâretü's-sekâfe, 1383/1963.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*. Thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl & Abdüllatîf el-Hemîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1423/2002.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. Thk. İhsân Abbâs vd., Beyrut: 25 cilt. Dâru Sâdır, 3. Basım, 1429/2008.

- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: 2 cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. Thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1425/2004.
- el-Kâzımî, Seyyid Muhsin b. Hasen el-Hüseynî el-A'racî. *Uddetü'r-ricâl*. Thk. Riyâd Muhammed Habîb en-Nâsirî. Kum: 2 cilt. Müessesetü'l-Hidâye li-İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1415/1994.
- Keleşoğlu, Zeynep. "Taberî'nin Şiîlikle İtham Edilme İddiaları ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi". *Turkish Journal of Shiite Studies*, 3 (2021/1), 93-119.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî. er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübî's-sünneti'l-müserrefe. Thk. Ebû Alî (Ebu'l-Fazl) Muhammed el-Müntasır-Billâh b. Muhammed ez-Zemzemî b. Muhammed el-Kettânî. b.y. Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Kohlberg, Etan. "Some Zaydî Views on the Companions of the Prophet". *BSOAS*, 39 (1976), 91-98.
- Kohlberg, Etan. "Some Imâmî Shî'i Views on the Sahâba". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (Jerusalem: 1984), 143-175.
- el-Mâmekânî, Abdullâh. *Tenkîhu'l-makâl fî ilmi'l-ricâl*. Thk. Muhyiddîn el-Mâmekânî. Kum: 39 cilt. Müessesetü Âl-i Beyt li-İhtâi't-Türâs, 1. Basım, 1381/1423.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- el-Muallim, Muhsin. *en-Nusb ve'n-nevâsib*. Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 1. Basım, 1418/1997.
- Muhsin Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Hüseynî el-Âmilî. *A'yânü's-Şîa*. Thk. Hasan Emî. Beyrut: 11 cilt. Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983.

- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Şuayb el-Arnaût. Beyrut: 35 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1403/1983.
- en-Namâzî, el-Hâc Ali. *Müstedrekâtü ilmi ricâli'l-hadîs*. by.: 8 cilt. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1426/2005.
- Necâşî, Ebu'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî el-Esedî, *Fihrisü esmâi musannifi's-Şîa*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî lî'l-Matbûât, 1. Basım, 1431/2010.
- en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâmî*, Kâhire: 3 cilt. Dâru'l-Maârif, 8. Basım, 1969.
- Nûr Velî, Abdülazîz Muhammed. *Eseru't-teşeyyu' 'alâ rivâyâti't-târîhiyye fî kar-ni'levveli'l-hicrî*. 1415/1994.
- Onat, Hasan. *Emeâl Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Önemli, Kadri "Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Sahâbe Anlayışı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 8 (2021/3), 240-257.
- Öz, Mustafa, "Râfızîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/396. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tekin, Peyman Ünügür. *"İmâmiyye Şîa'sında Cerh-Ta'dîl ve Bir Cerh Sebebi Olarak Sünnîlik"*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tokpınar, Mirza. "Abdurrazzak b. Hemmam (126-211/744-827)'in Şîilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (I)". *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 9 (2001), 77-92.
- Topgül, Muhammed Enes. *"Hadis Râvilerinde Şîilik Eğilimi"*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Topgül, Muhammed Enes. "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şîilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış". *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2012/1), 47-76.

- Topgül, Muhammed Enes. "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55 (2018), 52-77.
- et-Tüsterî, Âyetullâhî'l-Uzmâ Muhammed Takî et-Tüsterî. *Kâmusü'r-ricâl*. b.y.: 12 cilt. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1427/2006.
- er-Rahîlî, Abdullah b. Dayfullah. *el-İmam Ebu'l-Hasan ed-Dârekutnî ve âsâruhu'l-ilmîyye*. el-Hadra & Cidde: Daru'l-Endelüs, 2000/1421.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. Kâhire: 4 cilt. Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed et-Tanâhî & Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire: 10 cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1383/1964.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. Haydarabâd: 13 cilt. Meclisü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1382/1962.
- Sofuoğlu, Cemal. "Şia'nın Sahâbiler Hakkındaki Bazı Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 24 (1981), 533-538.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Su'âlâtü Ebî 'Abdurrahmân es-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyyid vd. Mektebetü'l-Melik: Riyâd, 1. Basım, 1427/2006.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1402/1983.
- Şahyar, Ayşe Esra Şahyar, "Hadis Tarihindeki Anlamı ve Kullanımı Bakımından Yedi Hâfız Kavramı ve Dönemi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 11 (2013), 27-51.

- eş-Şehîd es-Sânî, Hasen b. Zeynüddîn. *et-Tahrîru't-Tâvûsî*. Beyrut: Müessesetü'l- a'lâ li'l-Matbûât, 1. Basım, 1408/1988.
- eş-Şibî, Kâmil Mustafa. *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1982.
- eş-Şîrazî, Seyyid. Ali Hân *ed-Derecâtü'r-refîa fî tabâkati's-Şîa*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. Basım, 1403/1983.
- Ya'kûb, Ahmed Hüseyin. *Nazariyyetü adâleti's-sahâbe ve'l-merci'îyye es-siyâsiyye fî'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-mahacceti'l-beyda, 9. Basım, 1429/2008.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: 5 cilt. Dâru Sâdır, 1397/1993.
- Yıldırım, Enbiya. "El-Hâkim en-Neysâbü'rî nin Şîlikle İtham Edilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57 (2016/1), 57-84.
- Zahîr, İhsân İlahî. *eş-Şîatü ve't-teşeyyu'u -fırak ve târih-*. Pakistan: Dâru's-Selâm, 1415/1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-huffâz*. Thk. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrut: 4 cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. I-XXIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 3. Basım, 1401-1405/1981-1985.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-âsâr*. Thk. Şuayb Arnaût & Sâlih Mehdî. Beyrut: 2 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1408/1988.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1701-1731

Varoluşsal Suç Bağlamında Gerçekleşen Ontolojik Çatışmalar
Ontological Conflicts in the Context of Existential Guilt

Oğuzhan ATEŞ

Dr, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Dr, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences

oguzhan.ates66@hotmail.com

ORCID: 0009-0009-6124-925X

DOI: 10.47424/tasavvur.1350918

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos /31 August2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ateş, Oğuzhan. "Varoluşsal Suç Bağlamında Gerçekleşen Ontolojik Çatışmalar". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1701-173. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1350918>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İnsan varoluşu, paradoksal yapılar üzerine inşa edilmiş bir gerçekliktir. Varoluş, zeminindeki bu yapılar arasındaki denge durumlarında gerçekleşir. İnsan, sürekli oluş halinde olduğu için ontolojik zeminde gerçekleşen denge halleri de sürekli yeni denge durumlarına gebe dir. İnsanla ilgili araştırma konusu yapılacak her ne varsa bu yapılarda bir dayanak aranması gerekmektedir. Günah veya varoluşsal suç meselesi de ontolojik arka planı açısından bu yapılara dayanmaktadır. Çalışmamızda söz konusu yapıların çatışma ve uyum durumlarında gerçekleşen ritim hallerinin sahih olmayan bir varoluş yani varoluşsal suç ürettiği süreçler ele alınmıştır. Varoluşsal suç meselesi daha çok varoluşçu yaklaşımın bakış açısı çerçevesinde ve onto-teolojik bağlamıyla tasvir edilmiştir. Çalışmayı bizim için önemli kılan temel saik, varoluşsal suçun ve/veya günahın insan varoluşunun bizatihi kendisiyle ilintisinin varoluşsal açıdan ortaya konulmasıyla alakalıdır. Varoluşsal suç meselesi ele alınırken daha çok tasvirici yöntemle meselenin resmi ortaya konulmaya çalışılmış, gerekli görülen yerlerde de çeşitli analizlerde bulunulmuştur. Özgürlük-kader paradoksu trajik olanı insan varlığına iliş tirmiş ve bunun neticesinde trajik olandaki umutsuzluk ve kaygı durumunun sebep olduğu günah durumu ile karşılaşılmıştır. Dinamik-form çatışması dramatik olanı insan varlığına iliş tirmiş ve dramatik olandaki acının sebep olduğu anlamsızlık ve boşluktan haz arayan günahkârlık ortaya çıkmıştır. Bireysellik-katılım çatışması ise trajikomik olanı insan varlığına iliş tirmiş ve trajikomik olanın sebep olduğu kimlik sorunundan kaynaklanan kendini kandırmaya dayalı egonun günahkârlığı ortaya çıkmıştır. Bütün bunların dayandığı ve görülmesini istediğimiz sav ise günahın yüzeysel birtakım saiklerden değil insan varoluşunun zemini olan diyadik yapısından ve bir yanıyla da onun varoluşu için zorunluluk ifade eden bir ontolojik arka plandan kaynaklanıyor olduğudur. Günah işlemek insanı suçlu yapabilir ama günah işleyebilme imkânının varlığı insanı özgür varlık kılan ve varoluşun gerçekleşmesi için zorunluluk ifade eden varoluşsal bir boşluktur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Günah, Ontoloji, Özgürlük, Varoluş

Abstract

Human existence is a reality built on paradoxical structures. Existence takes place in the state of balance between these structures on its ground. Since man is in a constant state of being the states of equilibrium that take place on the ontological ground are constantly pregnant with new states of equilibrium. Whatever the subject of human-related research is to be done, it is necessary to look for a basis in these structures the issue of sin or existential crime is also based on these structures in terms of its ontological background. In our study, the processes by which the rhythm states of the structures in question, which occur in situations of conflict and harmony, produce an unreal existence, that is, existential crime, have been handled. The issue of existential crime is mostly depicted from the perspective of the existentialist approach and in its onto-theological context. The main motive that makes the study important for us is related to the relation of existential crime and/or sin to human existence itself from an existential perspective. While dealing with the issue of existential crime, the picture of the issue has been tried to be presented with a more descriptive method, and various analyzes have been made where necessary. The freedom-destiny paradox has attached the tragic to human existence, and as a result, the sin situation caused by the hopelessness and anxiety in the tragic has been encountered. The dynamic-form conflict has attached the dramatic to human existence, and the sinfulness that seeks pleasure from the meaninglessness and emptiness caused by the pain in the dramatic has emerged. The conflict of individuality-participation, on the other hand, has attached the tragicomic to human existence, and the sinfulness of the ego based on self-deception arising from the identity problem caused by the tragicomic has emerged. The argument that all this is based on and that we want to be seen is that sin does not originate from some superficial motives, but from its dyadic structure, which is the ground of human existence, and on the other hand, an ontological background that expresses necessity for its existence. To sin can make a person guilty, but the existence of the possibility to sin is an existential vacancy that makes man a free being and expresses necessity for the realization of existence.

Keywords: Philosophy of Religion, Sin, Ontology, Freedom, Existence

Giriş

Varoluş düşüncesi, başlangıcı antik çağda Sokrates'e; ortaçağda, St. Augustinus'e kadar geri götürülen, sonrasında ise Blaise Pascal, Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich gibi düşünürleri içerisine alan, halen de düşünce ve sanat dünyasında etkisi devam eden bir felsefi yaklaşımdır.¹ Bu yaklaşımın temel savı asla ilişkin temel sorunun "insan varoluşu" ile ilgili olduğu, tüm diğer meselelerin bu problemle ilintili olarak anlamlı ve değerli olduğu yönündedir. Bu bağlamda Sokrates "kendini bilme"yi²; Augustinus "kendilik" sorununu³ esas kabul etmiştir. Pascal "mirastan mahrum edilmiş" hiçlik içindeki yurtsuz insanı⁴; Kierkegaard "özgür, kaygılı, somut, mutlak seçimli, kişisel, varoluş"⁵ olarak insanı esas kabul etmiş ve onun kendini ancak Tanrı yolunda bulabileceğini düşünmüştür. Heidegger "dünyaya ilgiyle yönelmiş otantik varoluş"⁶ olarak insanı; Jaspers "varoluş cesareti içinde atılım halindeki aşkın varoluş olarak"⁷ insanı; Sartre kendinde-varlıklar içine özgürlük/varlığında barındırdığı olasılıkla hiçlik taşıyan kendi-için-varlık olan insanı⁸; Tillich ise "nihai gaye ve Varlığın temeli olan Tanrı huzurunda otantik varoluş"⁹ olarak insanı öne çıkarmıştır.

Varoluşçu yaklaşımda temel problem olarak ele alınan varoluş halindeki insan, hazır bir özü olmayan¹⁰ özünü zamanda açılımından temin eden¹¹,

¹ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 50-51.

² Platon, *Kharmides*, çev. Büşra Akkökler Karatekeli, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2023), 164 c.

³ Augustinus'ta kendilik bilgisi Tanrı'yı bilmekle ilintili kılınmıştır. bk. Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 195, 199.

⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), 41-43.

⁵ Soren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 806-808, 817.

⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 282, 292-293, 399-402.

⁷ Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 63, 67-68.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 723.

⁹ Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 130-131; 158-161.

¹⁰ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*,

dünyada kendini gerçekleştirme sürecinde bütün çabası bir “kişi” olarak kendilik inşası olan özgürlüktür¹². Dolayısıyla söz konusu oluş çabası Kierkegaard ve Tillich gibi teist varoluşçularda Tanrı huzurunda, Tanrı’ya ve kendine doğru; Heidegger ve Sartre gibi ateist varoluşçularda hiçliğe, “hiç”lemeye ve özgür-oluşa doğru gerçekleşmektedir. Varoluşun konusu olan insan, hiçlikle ve/veya ölümlle karşılaşması dolayısıyla kaygılı endişe içinde olup bütün otantikliğini ilgiyle yönelişi neticesinde yaptığı seçimli kararlardaki sahicilikten temin eder. Bu anlayış tarzında insan ister Kierkegaard ve Tillich’te olduğu gibi Tanrı huzurunda kendini gerçekleştirme çabası içinde olsun isterse de Heidegger ve Sartre’da olduğu gibi hiçlik dolayısıyla kendini gerçekleştirme çabası gösterebilir her halükarda suçludur. Çünkü özgür varlık olan insanda sürekli olarak olan ile olabilecek olan ve olması gereken arasında mesafe ve açıklık söz konusu olacaktır. Bu varoluşsal mesafe insanda ya günahkârlık olarak ya da otantiklik sorunu olarak sürekli suç üretecektir.

Çalışmamızda varoluşsal açıdan insanın günah olarak kabul edilen suçu özü itibarıyla Tanrı’ya karşı değil kendine karşı işlemiş oluşu öne çıkartılarak “varoluşsal suç” adlandırması her türlü suçu kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Temel tezimiz suç meselesinin insan varoluşunun kökeniyle alakalı bir durum olduğu ve bu durum sebebiyle insanın hiçlikle malul olduğu yönündedir. Suç üreten söz konusu varoluşsal yapıyı suçu, saçmayı, absürdü mazur göstermenin sebebi olarak kabul etmekten insanı kurtaracak olan şey, oluşu aşkınlık yönünde tecrübe etmektir. Kaygı ve ümit arasında varoluşunu tecrübe eden insanın hiçlik, anlamsızlık ve özgürlüğünü kaybetme kaygısından mutlak olarak kurtulma imkânı olmasa da onun ümit içinde olması ancak bir aşkınlık deneyimi ile mümkün olacaktır.

İnsan varoluşu paradoksal köklere sahip diyardık bir varoluştur. Söz konusu paradoksal alandan çıkış, aşkın olanda birliği yakalamakla mümkün olacaktır. Bununla birlikte söz konusu birlik hali için insanın sürekli çaba ile ayakta tutabildiği bir katılım, farkındalık ve içtenlik de zaruridir. İnsan hem yaratılışla (oluşla) hem de varoluşsal suçluluğunun şuuruna varmakla varlık

¹¹ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 229-230; Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Yayınları, 2017), 115-117.

¹² Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, çev. Reha Kuldaşlı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 413-415.

bütünlüğünden ayrılma ve bir düşünüş deneyimi yaşamıştır. Oluş halinde zorunlu olarak yaşanmakta olan söz konusu düşünüş deneyimi insanın varoluşsal suçluluğunu doğuran asli yabancılaşmanın da sebebidir. Söz konusu asli yabancılaşma hali ise insanın günah işleyişinin zeminini ifade etmektedir. Bu zemin insan varlığıyla bir kozmosa evrilmiş olsa da insanın varlığa taşınmış olduğu yokluk (yani olasılık/özgürlük) beraberinde bir kaosu da var etmiştir. Söz konusu kaosun ve kozmosun yapıcı unsuru olarak insan, birtakım ontolojik çatışmaları varlığında sürekli ve zorunlu olarak yaşar. Bu çatışma alanları çatışma doğurması sebebiyle olumsuz işlev yüklenmiş gibi görünse de insan varoluşunu tahrik eden ve devinimi sağlayan yapılarıdır. İnsan bu ontolojik uçlar arasında gider ve gelir, bu aralığın dışına taşamaz. Bunlardan biri lehine diğerinin öneminin azaltılması, insanın ontolojik köklerinden gelen bir günah yöneliminin de sebebini teşkil eder.

Çalışmamızda insan varoluşunun söz konusu diyadik yapısının günah yani varoluşsal suç üreten boyutu inceleme konusu yapılacaktır. Bunların hem kurucu unsur olarak insan varoluşunun zemininde yarattıkları açıklar hem de söz konusu diyadik yapıların ritim yakalama sürecindeki yanlış denge halleri günah deneyiminin zemini olarak öne çıkartılacaktır. Şimdi söz konusu çatışma durumlarına daha yakından bakalım.

1. Özgürlük-Kader Çatışması ve “Olmak” Sorunu

Kierkegaard'ın tarifiyle insan sonluluk-sonsuzluk, sınırlılık-sınırsızlık, özgürlük-zorunluluk arasında varoluşa açılır.¹³ Buna Heidegger'in katkısı ise onun henüz “tamamlanmamış bir tasarım” olduğu gerçeğidir.¹⁴ Jaspers ise insanı “arada varlık” olarak tarif etmiştir.¹⁵ Onun sonlu-sonsuz aralığı en temel ontolojik konumunu; sınırlı-sınırsız aralığı ontolojik konumunun zamansal boyutunu; özgür-zorunlu aralığı oluş aralığını ifade eder.¹⁶ İnsan, özgürlüğü, ruh varlığı oluşu dolayısıyla varlığında içrek olarak barındırır. O, içten dışa doğru yani sonlu olana doğru yönelerek dünya(sı) ile etkileşime girerse o andan itibaren kaderle karşılaşır. Tillich'e göre insanın ontolojik kutupluluk-

¹³ Soren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 27.

¹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 355/236

¹⁵ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 63.

¹⁶ Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, 27.

larından birisi olan özgürlük ve kader kutupluluğu, belirlenimcilikten ve belirlenemezlikten öncedir. Çünkü varoluşsal anlamda özgürlük, “bir işlevin (iradenin), bir “şey”in özgürlüğü değil, insanın yani tam bir benlik ve rasyonel bir kişi olan varlığın özgürlüğüdür.”¹⁷

Varoluşçu düşüncede özellikle de Heidegger ve Sartre’da insan, özü özgürlük olan bir varlık olarak ele alınmıştır. Onun özgürlüğü hiçbir surette ikincilleştirilemeyen bir özgürlüktür. İnsan, özgürlük dolayısıyla olasılığa yani oluşturma-çık bir varlık olabilmektedir.¹⁸ Söz konusu olasılık imkânı hem sahih (otantik) hem de gayri sahih (otantik olmayan) bir varoluş imkânını içerisinde barındırır.¹⁹ Yani insan, özgürlüğündeki potansiyeli oluş yönünde kullanabileceği gibi söz konusu özgürlük imkânını kullanmama ve onu yanlış yönde kullanma imkânına da sahiptir. Bu, özgürlük yoluyla özgürlüğün yok edilmesi olsa da böyledir. Şöyle ki, özgürlüğün kendisi müstakil bir değer içermeyip sadece olasılık imkânını ifade etmektedir. Ancak o, tüm diğer değerleri değerli kılan bir varoluş zeminini ifade eder. Bu sebeptendir ki özgürlüğe dayanmayan hiçbir erdem veya değer biçimi aslında bir değer ifade etmemektedir.²⁰

Özgürlük insan varlığında olasılık imkânının sürekli mevcudiyeti anlamına geldiği için, bu olasılık içerisinde nasıl ki zorunlulukların sertliğinin esnetilmesi gibi bir estetik tarafı barındırıyorsa diğer yandan da günah işleme olasılığını barındırmaktadır. İnsan sadece tercihte bulunmayı, karar vermeyi, sorumluluk almayı, sahih bir varoluşun imkânlarını kullanmak adına değil söz konusu imkânları heba etmek adına da kullanabileceği için ortaya bir günah imkânı çıkmıştır. Dolayısıyla varoluşu değerli kılan şey insanın özgür varlığı bağlamında aynı anda hem sahih bir varoluşu hem de günahlı bir oluş imkânını varlığında barındırabilmesidir. Bu vasfıyla insan, özgürlüğünü kötüye kullanabilecek kadar özgürdür.²¹

¹⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 182-183.

¹⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 530-531.

¹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 512-514

²⁰ Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 16.

²¹ May, *Özgürlük ve Kader*, 23.

Ancak insanın olasılık barındıran özgür varlığı tek başına kendisi açısından bir varoluş atılımına ortam hazırlayamamaktadır. Bu açıdan özgürlük paradoksal olarak kaderin varlığına ihtiyaç hisseder. Kader özgürlüğün varlık kazanmasına; özgürlük de kaderin bir varoluşsal zemine, dayanağa dönüştürerek olumlu bir işlev kazanmasına imkân sağlamaktadır. Özgürlükte, olası olanın bilfiil varlık kazanması kader gibi bir zemin ararken; kader de özgürlükle birlikte insan varlığında oluş üreten, olanı olabilecek olanla besleyerek varlığa dinamizm katan bir paradoksal varoluş alanı bulmaktadır. Bu bağlamda insan âsi olabilmek imkânı içerisinde kaderine girer. İsyân edebilecekken etmeyerek kaderine katılmış olur. Bu olasılık olmasaydı herhangi bir katılımdan değil zorunluluklar alanının boyunduruğundaki bir mecbur oluştan bahsedecektik. Şu halde özgürlük ve kader birbirini yok eden değil biri diğerini gerekli kılan paradoksal bir varoluş durumudur. Biri diğerini tahrik eder ve biri diğerine dayanak olur ve güç verir.²²

İnsan birtakım tecrübeleri münferiden varoluşunda barındıran ve bu tecrübeleri bütünsel varlığında merkezleşmiş ben bilinciyle anlamlı kılan varlıktır. Onun varlığının zorunluluk alanının fevkine çıkabilmesi, özgürlüğünü seçimli kararlarının sorumluluğunu alarak güdülerini ve duyuşsal tecrübelerini tasarımılandırmada kullanabilmesi dolayısıyla olur. Bu süreç içerisinde insan kaderinde ortaya çıkan sınırlılığını fiili durumun zemini, kabı olarak kullanır. O, yönelimselliğindeki niyetlilikle başlayıp kararlı bir irade ile yönlendirici güç haline gelen özgürlüğünü de oluşa açılışın istikametini tayinde kullanır. Dikkat edilirse niyetten başlayarak irade aşamasına kadar olasılıklar aşama aşama azalır ve eylemle tek bir yöneliş olarak ortaya çıkar.²³

Karar, insanın özgürlüğünün ve kaderinin bir ritim olarak kullanıldığı durumla alakalıdır. Ancak bu iki paradoksal ontolojik yapı birbiriyle çatışmaya girdikleri andan itibaren süreç çok daha farklı ilerlemeye başlar. Bu iki yapının bir ritim halinde bulunduğu ilk aşama Âdem'in şahsında temsil edildiği haliyle insanın henüz dünyaya inmediği veya ardıl bireyin henüz günahla dünyaya gözünün açılmadığı aşamadır. İnsanın düşüş öncesini ifade etmek için Tillich'in kullandığı bir ifade olan "masumiyet rüyası" aşamasında özgür-

²² May, *Özgürlük ve Kader*, 32, 94, 131.

²³ Tillich, *Systematic Theology II*, 184-186.

lük ve kader uyum halindedir. Ancak Tanrı'nın yasak koyması neticesinde uyanan özgürlükle birlikte bu ikisi birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Kibre ve şehvete kapılan insan sahih varoluşu için imkânlılığı ifade eden özgürlüğünü, varoluş açısından sahih ve zorunlu bağlantıları ifade eden kaderinden ona sunulan ilgiler alanıyla bağlantı kurmak için kullanamaz hale gelerek kendini kaybeder. İnsan haddi olmayarak kendini Tanrı'nın konumu olan Varlığın merkezi olarak görmeye başladığında "huzursuzluk, boşluk ve anlamsızlık"la karşılaşacaktır. Bu günah durumunda özgürlük bir "keyfilik" olarak yaşanırken; kader de bir "zorunluluklar alanı"na evrilir. Bunun doğal sonucu da bir esaret durumu olan "iradenin esaretidir. Hâldeki Tillich insanın bu paradoksal durumunun birbirine hayat verecek iki varoluş durumu olduğu kanısındadır. Buradan doğacak çatışmanın bir ayağında insanın özgürlüğünü mekânîk gerekliliğe teslim eden determinizme evrilme tehlikesi söz konusu iken diğer ayağında da insanın özgürlüğünü bir olumsuzluk meselesi haline getiren sonsuz belirsizlik (indeterminizm) durmaktadır.²⁴

Özgürlük-kader paradoksunun insan ruhunda tecrübe edilişinden insan varoluşunun trajik yapısı ortaya çıkmıştır. Bu yapı dolayısıyla insan kaygıyı yaşamaktadır. Kaygı, içerisinde keder ve acı barındırır. Kaygıyı kederli ve acılı hale getiren ise söz konusu paradoksal yapının aşılamayacak olmasından kaynaklanan umutsuzluk durumudur. Umutsuzluk insanın sınır durumudur ve söz konusu sınır durumu tecrübe edilebildiği halde aşılamayacağından dolayı insan varlığı trajediyle karşı karşıya kalmıştır.²⁵ İnsanın trajediden kaçma çabası kendinden kaçmak anlamına geldiği için söz konusu durum günah üreten bir yapı olarak varoluşsal olarak insan varlığında mevcuttur. Tanrı'ya iman söz konusu trajediyi azaltsa da ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü trajediyi azaltan trajik yapının anlamlı kılınma çabasıdır yoksa trajik durumun kendisini yok etmek imkânsızdır. Modern zamanlardan itibaren söz konusu trajedi boyut değiştirerek insanların en büyük günah üreten yapısı olarak öne çıkmıştır. Modern zamanlara kadar insanlar daha çok kaderin tahakkümünü artırarak trajik durumdan kurtulmaya çalışmışlar ancak modern dönemde insanın Tanrı yerine ikame edilmeye başlanmasıyla birlikte özgür-

²⁴ Tillich, *Systematic Theology II*, 62-63.

²⁵ P. Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021), 76-77.

lüğün kadere tahakkümü trajedinin dozunu daha da artırmıştır. Bu da günahı daha trajik hale getirmiştir.²⁶

Kierkegaard Greklerin özgürlük-kader tasarımıyla Greko-Romen-Hristiyan altyapıya sahip modern dünyanın özgürlük-kader tasarımındaki kökensel farka dikkat çekmiştir. Greklerin dünyasında bireye atfedilen özgürlük, ona özgür hareket etme imkânı tanısa da hümanist anlayışa sahip modern dönemden farklı olarak özgürlük-kader dengesinde kader de özgürlük kadar belirleyiciydi. Yani insan bir devlete, topluma, aileye, kültüre, coğrafyaya, dine, dile, fiziki-biyolojik yapıya velhasıl bir kadere bağımlıydı. Bu sebeple bir kişinin yaptığı hata, işlediği günah, sadece kendisinin sebep olduğu bir şey değil kaderinin de ürettiği bir durumu ifade ediyordu. Modern bireyselliğin oluşmadığı bu aşamada trajediyi üreten, insan kadar kaderi elinde bulunduran unsurlardır da. Buna göre suçun ve ıstırabın sebebi olan eylemin kökeninde bireyi de aşan karanlık bir arka plan olduğu için trajik suçun bireysel vasfını gölgede bırakan bir kader daha çok öne çıkar. Bu sebeptendir ki Grek trajedisi, insanı da aşan trajik unsur aracılığıyla ürettiği acı ve suçla insanı da etkileyerek içine çeken bir günah yüklü alan üretir. Modern trajik günahla yaşanan bireysel çöküntünün aksine Grek trajedisinde günahın çöküntüsü bir bireyin çöküntüsü değildir.²⁷

İnsan için trajik çatışmayı doğuran şey eylemde hata bulunması yani eylemle birlikte acının da bulunması halidir. İnsan eylemle ortaya çıkmış suçun müsebbibi olmadan oradan bir acı çıkması söz konusu olmaz. Acının olmadığı yerde de trajedi ortadan kalkar. Trajedinin yokluğu ise aslında trajik ilgi olan varoluşsal ilginin ortadan kalkmasına sebep olur ki bu varoluşun durdurulması anlamına gelir ve günahıdır. Bir başka boyutuyla da kişi mutlak suçlu olduğunda da trajedinin ortadan kaldırılması söz konusu olur ki bu insanı trajik varoluşun konusu olmaktan çıkartır. Mesela şeytan karakteri trajik bir karakter değildir. Çünkü mutlak suçlu olmak oluşun durması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kierkegaard'ın tasvirinde Grek trajedisindeki suç etik değil estetik bir suçtur. Çünkü suçu suç haline getiren, bireyin sorumluluklarını yerine getirmesinden daha çok kaderinden onun varlığına yansıyan hata-

²⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, 125-127.

²⁷ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier, (İstanbul Alfa Yayınları, 2020), 208.

dır. Hristiyanlığın da katkısıyla modern zamanlarda söz konusu estetik suç, kişinin bireyselliğini merkeze alarak, onun tüm suçtan tam sorumlu tutulması sebebiyle etik bir suça dönüşmüştür. Böylece bu suç, insan varlığı üzerinden trajik bir kötülük olarak günaha dönüşür ve estetik vasfını kaybeder. Çünkü estetik günah imkânı yoktur.²⁸

Kierkegaard, trajik olanın kaybında ortaya mutlak umutsuzluk çıkacağını ifade eder. Trajik olan onun tasviriyle hüznü ve şifayı aynı anda barındırmaktadır ve bunun değeri bilinmelidir. Modern zamanların insan anlayışlarında mevcut bulunan mutlak yalıtım ve tüm özgünlüğün insana mahsus kılınması hem onun kendini kaybetmesine hem de gülünç duruma düşmesine sebep olmaktadır. Çünkü insan ne kadar kendisini kaderinden soyutlamaya çalışırsa çalışsın o yine, bir zorunluluklar alanına varlığını dayandırmak durumundadır. Söz konusu çaba, özgürlük adına insanın gülünç hale düşmesine sebep olacak bir güç vehmi barındırmaktadır ki bu da günahkârlığın trajediden arındırılma çabasında beliren gülünç versiyonudur. Sebebi de insanın mutlak görecelilik arayışıdır.²⁹

Kierkegaard trajik olanın esnekliği ve yumuşaklığı dolayısıyla estetik suçun söz konusu trajik arka planda bir anne şefkati muamelesiyle karşılaşacağını, bu sebeple de trajik suçun insanı mutluluğundan etmeyeceğini ifade eder ki bunun en iyi örneklerini Grek toplumunda görmek mümkündür. Buna karşın etik alana geçildiğinde etik, sert ve ruhsuz yapısı dolayısıyla etik suça aynı muameleyi yapmayacağı için bu durum insanı mutsuz kılacaktır. Etik alanı tecrübe etmiş bir günahkârın suçun huzursuzluğundan artık günahı estetize ederek kurtulamayacağını düşünen Kierkegaard çıkışın bir baba şefkati gösteren dinsel aşamadaki Tanrı huzuruna çıkışta olduğunu düşünür. Söz konusu durumda trajik durum yeniden bir varoluş alanı olarak dikkate alınmış ve Tanrı da günahı trajikliği içerisinde şefkatle karşılamıştır. Burada estetik suçla dinsel günah arasındaki temel fark şudur: Estetik suçta suç, henüz günahla belirecek derin ayrılıklar tecrübe edilmeden tecrübe edilmekte ve buradan doğan acı, trajik olanın anne şefkati yumuşaklığında huzur bulmaktadır. Buna

²⁸ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 209.

²⁹ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 211.

karşın dinsel olanda günahla tecrübe edilen aykırılıklar neticesinde ortaya çıkan acı, Tanrı'nın şefkatiyle huzur bulmaktadır.³⁰

Trajik durum içerisinde keder ve acı barındırmaktadır. Burada Kierkegaard, kederi daha tözel ve insana trajik olandan sirayet eden bir şey; acıyı da insanın cefa çekmesiyle alakalı daha yüzeysel bir durum olarak tasvir eder. Ona göre Grek trajedisinde keder çok, acı az; modern trajedide keder az, acı çoktur. Greklerde kederin derinliği, suçun estetik belirsizliğine; modern trajedide ise acının derinliği, etik şiddetine bağlanmıştır. Burada acıyı en iyi pişmanlık temsil etmektedir. Pişmanlık, suçun sorumluluğunu tamamen üzerine almış bireyin etik bir arka planda tüm şeffaflığıyla suçu üstlenmesi neticesinde gerçekleşir. Söz konusu pişmanlık estetik değil kutsal bir öge barındırmaktadır. Kierkegaard modern zamanların en büyük günahlarının (varoluşsal suçlarının) bu alanlar konusunda yaşanana kafa karışıklığından doğduğunu düşünmektedir. Günah estetize edilemez veya gülünç kılınmaz. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak, "bir şey aranıyor ama tam da aranmayacak yerde aranıyor ve daha kötüsü insan onu buluyor da aramaması gereken yerde buluyor".³¹

Kierkegaard modern zamanların, insanı mutlak görecelilikle kaderinden soyutlayarak özgürleştirme çabasında, trajik suçun dinsel aşamaya taşınamadan etik seviyede bir çıkmazla baş başa bıraktığı konusunda haklıdır. Şöyle ki, Grek trajedisindeki estetik suç, modern trajedide insandan ayrı bir kaderin varlığının terk edilmesi neticesinde, tümüyle insanın sorumluluğunda bir günahkârlığa dönüşmüş oluyor. İnsan bu aşamada Tanrı huzuruna çıkmayı da başaramadığı zaman hem suçun trajik kökenini ve yumuşaklığını hem de günahın Tanrı nezdinde şefkatle karşılanma ihtimalini kaybederek çok büyük bir şiddete maruz kalmaktadır. Bir daha ifade edecek olursak bunun sebebi, estetik suçun kaderden doğan hafifletici sebebinin ve günahın Tanrı'nın affına mazhar oluşundaki müşfik karşılanışının, mutlak özgür insanın etik safhadaki mutlak sorumluluk alanında bulunmayışıdır.³²

³⁰ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 211.

³¹ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 215.

³² Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 215.

Özetle diyebiliriz ki birey kaderden arındırılır ve özgürlüğünde tecrit edilirse kendi kaderini yaratmaya çalışmak gibi bir tanrılaşma çabasının içinde trajik vasfını kaybeder. Bu, varoluşun ve dolayısıyla insanın kendilik arayışının kaybedilişi anlamına gelir. Bu durumda insanın işlediği suçlar, trajik boyutunu kaybedip kendi eylemi sonucunda olacağı için kötülüğe dönüşecektir. Bu, ister bir ayartılma ister kendi içine kapanma ifade etsin önemsizdir. Çünkü mutlak mesul insandır. Diğer yandan insan tamamen özgürlüğünden arındırılıp oluş, kaderinde mevcut sonsuz tözün sonsuz gerçekleştirmeleri olarak ele alındığında da trajik vasfı kaybolmakta ve varoluş bir kendilik çabası olma vasfını kaybetmektedir. Bu da insanın varlığını anlamsız kılacak başka bir yersizlik ve boşunalık doğuracaktır. Şu halde söz konusu aralıkta doğacak suç, trajik vasfını kaybetmeden insanı oluşa yönlendirmelidir.

İnsan kendilik arayışı sürecinde varoluşunu “Tanrı huzurunda” olduğu kabulüyle yaşar ve bu şuurla kendini gerçekleştirme çabası içine girerse işlediği suç sadece estetik bir sorun olmaktan çıkıp aynı zamanda Tanrı’ya karşı işlenmiş bir suç formuna da dönüşür. Tanrı’ya karşı işlenen suç Tanrı yasasına karşı işlenmiş olduğu için aynı zamanda etik bir suçtur. Ancak aslen başlangıç itibarıyla estetik olarak suç kabul edilen bu etik suç, Tanrı’ya karşı işlenmiş olması hasebiyle bir günah formuna dönüşecek ve Kierkegaard’ın meseleyi bağlamak istediği şekliyle Tanrı huzurunda bir varoluşu başlatacaktır. Yine Kierkegaard’ın tasvir ettiği şekliyle suçtan doğacak acı, trajik olanda yumuşatılırken; etik olanda şiddete dönüşmekte, Tanrı huzurunda müşfik bir karşılanmayla huzura yönlendirilmekte ve varoluş için en uygun ortam hazırlanmaktadır. Trajedinin ve dramatik olanın yanında burada insanı absürd hale düşüren şey, mümkün olmamasına rağmen insanın kendini tecrit etmesi ve etik olan suçtan ve dinsel olan günahattan bir estetik suç çıkarma çabasıdır.

2. Dinamik-Form Çatışması ve “Ol-a-bilme-k” Sorunu

İnsan varlığını teşkil eden asli paradokslardan birisi de dinamik-form kupturularıdır. İnsan varoluşu biçimsiz içerikle içeriksiz biçimin karşılaştığı alanda gerçekleşir. O hem özgürlük olan varlığının zamanda açılımı bağlamında tarihten temin ettiği içeriğin (özün) sahibidir hem de bu özün gerçekleşmesini mümkün kılan bir formun (biçimin) sahibidir. İnsan, bu içerik ve biçimin bir-

liğidir.³³ Söz konusu birlik her durumda içerisinde sürekli gerginliği ve hatta genel manada bir çatışmaya dönüşebilirliği barındıran bir birlik olduğu için insanı varoluşsal zemininde tedirgin eden bir yapı olarak bulunur. İnsan özgürlük-kader paradoksunda varlık problemi içindeyken dinamik-form paradoksunda var olabilme problemi içindedir. Bu çatışma alanında insan, varoluşunu anlamlı bir şekilde tecrübe etmektedir. Bu bakımdan o varlığında bir olasılık olarak barındırdığı içeriği hangi kalıp üzerinden dışlaştıracak ve kendini bir varlık olarak bilebilecektir? Burada üretilen anlam insan varlığı açısından diğer tüm fenomenlerin zeminlerinden birisi olduğu gibi günah fenomeninin de zeminini teşkil eder. İnsanın bir özü var mı? Varsa bu öz nasıl bir öz? Söz konusu öz hangi form üzerinden tam gerçekleşme imkânı bulur? Eğer insan bu özün gerçekleşmesini sağlayamazsa bu onun Varlığa yabancılaşmasını (günah) sağlar mı? Sağlarsa nasıl sağlar? İnsana içerik veren özü rasyonel yeti de mi, doğada mı, zamanda mı, Tanrıda mı arayalım? gibi sorular bu başlık altında sorulabilir?

Tüm düşünce tarihi aslında bu kutuplardan hangisinin diğeri üzerinde daha belirleyici olduğunun veya bu iki kutbun nerede ritim bulabileceğinin analiziyle doludur. Mesele bizi varoluşsal açıdan ilgilendirdiği için bu paradoksal yapıya o zaviyeden bakmaya çalışacağız. Varoluşçu yaklaşıma gelene kadar insanın *animal rationale* olarak varlığında rasyonel özler barındırdığı, söz konusu mükemmel özlerin insanda mevcut formlar üzerinden gerçekleşme imkânı yakalayarak var olabildiği gibi bir rasyonel teori söz konusuydu. Ancak varoluşçu yaklaşıma gelindiğinde rasyonel öz anlayışı yerini Varlığın zamanda kendini insan varlığı üzerinden açma olasılığının gerçekleşmesi anlamındaki varoluşsal öz anlayışına bırakmıştır.³⁴

Şöyle ki, varlık içerisinde bir olasılıklar imkânı -ki buna öz diyebiliriz- bir de söz konusu imkânların varlık teşkilinde gerçekleşmesi anlamında oluşun kabına yani formuna sahiptir. Mesela Kant, insan varoluşunun teşkilinin onun rasyonel yetisinin (düşünme yetisi) zemininde yer alan kategoriler üzerinden

³³ P. Tillich, *Systematic Theology II*, 178.

³⁴ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020), 22.

biçimlendiğini ve böylece gerçekleştiğini ifade etmiştir.³⁵ Kant nezdinde varlık, söz konusu yetinin “idrak ettiğine giydirdiği bir kılıftır.”³⁶ Heidegger Kant’ın varlığı bir dinamizmde değil de düşünme yetisinde bir formun (kategorilerin) ürettiği kılıf olarak gördüğü yaklaşımını doğru bulmaz. Çünkü ona göre var olmanın özü onun aklın kategorik zemininde değil bizzat varoluşunun içinde bulunur.³⁷ Temel tartışma noktası şurasıdır: Varoluş mu öncedir öz mü öncedir? Sartre “varoluşun özden önce geldiği” mottosuyla varoluş düşüncesinin en parlak cümlelerinden birisini etmiştir.³⁸

İnsan varlığı bir içerikten ve söz konusu içeriğin gerçekleşmesini sağlayan bir formdan müteşekkildir. Bu süreç işletildiğinde insan, gerçekleşmiş varoluşunun ürettiği anlam alanı içerisinde manalı/manevi bir varlık alanına sahip olmuş olur. Söz konusu kutuplar ayrıştırılamaz ama gerilim üreten yapı özelliği arz ederler. Bu gerilimi çatışmaya dönüştürerek birini diğerinin tahakkümüne sokmaya çalışmak insanların kendi kültürel yapılarının ürettiği bir yaklaşım sonucudur. Söz konusu ayırım, biçimin tahakkümü veya dinamiğin biçime indirgenmesi şeklini aldığı anda biçimcilik ortaya çıkar.³⁹ Biçime takılı kalmak bir içeriksizlik üreteceği için kişi varlığı anlamlı kılacak bir içten mahrum kalacak bu sebeple de anlamsızlık gibi bir sorunla karşı karşıya kalacaktır. Bu yaklaşım tarzının varıp dayandığı yer genellikle, hayatı anlam yüklenmesi gerekmeyen sonlu bir tecrübe olarak ele alarak sonsuza dönük gayesi olmayan bir günahkârlığın zeminine dönüştürmek olacaktır. Bu zemin hem paganizmin hem hedonizmin hem entelektüalizmin hem ahlak budalalığının hem de pragmatizmin kökenini ifade eder.

Varoluşsal anlamda dinamik-form ilişkisinden ortaya çıkan şey bilişsel bir hakikatin keşfi değil ahlaki bir hakikatin tadılması/tecrübe edilmesidir. Kierkegaard bu anlamda insanın nesne karşısına bir özne olarak çıkarılmasını onun varoluşsal hakikatini bozan bir yaklaşım olarak ele alır. Çünkü ona göre insanın “kendini gerçekleştirme” üzerinden ortaya çıkan hakikat kişisel

³⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 91-92.

³⁶ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2022), 48

³⁷ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 17.

³⁸ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 61.

³⁹ Tillich, *Systematic Theology II*, 178-180.

olanda tutkulu bir içe dönüklük içinde, bağıllık sonucunda, tecrübe edilen bir hakikattir. Bunun ortaya çıkma şekli yoğunluk ve inanma tavrı ile alakalıdır.⁴⁰

Kierkegaard insan varoluşunun soyut bir dizge üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmasını varlığın parçalanması olarak görüp bunu reddetmiştir. Bu dizgelerden birisi insanın sadece Mutlak Tin'in kendini gerçekleştirme mekânı olarak görülüp araçsallaştırılması ve akılsallaştırılmasıdır. Burada hakikati parçalayan ve anlam alanında suçun zeminini üreten insanın kişisel ve yaratıcı karar veren kişi olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesi ve insan dinamizminin dizgede yok edilmesidir. Varlığı parçalayan dizgelerden bir diğeri de insanın kendini form içine hapsederek dolaysızlık evrenine "düşmüşlüğünden" konfor, kayıtsızlık ve gündeliklik içinde kalmasıdır. Burada Varlık ve dünya insanın karşısına içerisinde öz barındırmayan "apaçık dolaşımsızlık" olarak çıkar.⁴¹ Paradoksal yapılardan biri lehine yönelik suç üretmektedir. İnsanı suçtan uzaklaştıran ise paradoksal olanı aşkın olanda birliği kavuşturmadır.

İnsanın form içeren kategorik yapısı onun sonluluğuyla alakalı iken onun dinamik yapısı sonsuza dönük varlığıyla alakalıdır. Tillich söz konusu kategorileri "zaman, mekân, kozalite ve cevher" olarak özetler.⁴² Varoluşçu yaklaşım dışında söz konusu kategorik yapı, insan varlığında Varlığın "ışık" imkânını karşılamayan sadece onun "kavramsal" boyutta tecrübe edilmesini sağlayan bir form hatta yetersiz bir form olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan insan varoluşunu rasyonel bir zeminde izah etmeye çalışmak onun hakikatini rasyonel olana indirgemek olacağı için insanın "ol-a-bilme-si-nin" hakikiliği mümkün olmayacak ve bu bozukluk bir kişilik problemine evrilerek kendilik kaybına (yabancılaşmaya) yani temel bir varoluşsal günaha dönüşecektir.

İnsan varlığındaki dinamikler henüz varlık formu kazanmayan potansiyel varlığı ifade eder. Bu yapı hakkında içerik üretilemez. Burada insanı diğer varlıklardan farklı kılan en önemli yapı özelliği barınmaktadır. Eğer bir insan doğasından (form) bahsederseniz onun dinamiklerinin doğasının ötesine uza-

⁴⁰ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008), 86-87.

⁴¹ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 58-61.

⁴² Paul Tillich, *Systematic Theology I* (Chicago: The Universty Of Chicago Press, 1975), 192-198.

nabildiği gerçeğini ifade etmemiz gerekmektedir. Zaten insan varoluşunu anlamlı ve değerli kılan da bu yapı özelliğidir. İnsan bir yanıyla canlılık barındıran doğası diğer yanında amaçlılık, niyetlilik barındıran dinamik varlığıyla varlığında çatışma riski barındırmaktadır. Bu yapısal özellikler hedefleri bakımından birbirleri için koşul ürettikleri için zıtlaşırlar ve birbirlerini sınırlandırır. İşte insandaki temel çatışma noktalarından birisi burada ortaya çıkacaktır. İnsan, yaşamakla kişi olarak varolabilmek arasında sürekli bir savaşım içerisindedir. Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi yaşamın kendisi anlam peşinde değil güç peşindedir ve gücü arzular⁴³; kişi olmanın kendisi ise özgürlüğü içerisinde sonluluğu sonsuza doğru aşabilmenin kişilik yapıcı çabası içerisindedir. İlkinin yönlendiren arzu iken ikincisini yönlendiren saik iradedir.⁴⁴ Bu iki yapıyı insanın bir niyet sahibi olması birleştirir. Tillich'e göre ise bu "nihai ilgi"li olmaktır.⁴⁵ Şu halde insanın varoluşunda barındırdığı dinamiklerin oluş imkânı kazanabilmesinde istikamet tayinini onun öznel formu diyebileceğimiz yönelimselliği yani niyetliliği sağlar. Bu sebeptir ki eylemin değeri onun yönelimselliğinde saklıdır. İnsanın niyeti neye doğruysa varlığındaki dinamizm o yönde form kazanacaktır. Sonsuz dinamizm sonlu formun kalıbına niyetle dökülecek ve insan söz konusu oluşun sorumluluğunu üzerine alacaktır.⁴⁶

Şu halde insan varlığı özgürlüğündeki olasılıkları bünyesinde barındıran potansiyellik sahibidir ve bu potansiyelliğin bi'l fiil hale geldiği bir formu (doğası) vardır. İnsan "yaşatan ve büyüten güç" sahibi canlı varlıktır ve onun canlılığı diğer varlıklardan farklı olarak içinde barındırdığı dinamiklerin doğayı aşabilme kabiliyeti sayesinde gerçek canlılıktır. Sadece insanlar doğalarını (formlarını) ve kendilerini aşabilirler. İnsanın formu "öznel aklın rasyonel yapısı"nı ifade eder. Diğer varlıklarda da Bergson'un "elan vital"⁴⁷ dediği

⁴³ Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 688, 704.

⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology II*, 55.

⁴⁵ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 140.

⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology II*, 178-182.

⁴⁷ Bu kavram Bergson'un hayatın tek yönlü mekanik bir evrim olarak görülmemesi gerektiğini onun, "yaratıcı hayat hamlesi" olarak anlaşılması gereken evrimsel bir süreç olduğunu ifade etmek için kullandığı bir teriptir. O bunu şöyle ifade etmiştir: "Hayat, durmadan yeni şekiller yeni nevilere yaratan bir hamledir. Bunun için hayatta tekâmül yaratıcılıktan başka

yaşam sahibi her şeyin yeni biçimler kazanma hamlesi ve yaratıcı hayat hamlesi mevcuttur, yalnız insan bu anlamda kendini dışarıdan görebilecek kadar kendi dışına çıkabildiği için doğayı aşabilme ve yeni biçimler yaratabilme kabiliyetine sahiptir. Olgusallık⁴⁸ (facticitat) ve düşmüşlük⁴⁹ içindeki insan Heidegger’de buna, existenz⁵⁰ (varoluş) oluşu üzerinde sahici olana ilgi (sorge) duyarak teşebbüs eder.⁵¹ Bu, insanın bir öz-kimlik arama çabasını ifade eder.⁵² Burada temel soru “Ben kimim?” sorusudur. Bu soru bir bilgi problemiyle ilgili değil bir varoluş problemiyle ilgilidir. Çünkü insan özünde kendiyle-igilidir.⁵³ Dolayısıyla bu durum Heidegger’de daseinin otantik varoluşunun başlangıcıdır. Kendisi olmak anlamında dünya-da-igili olmak ancak insanla ilgilidir. Bu sebeple insan söz konusu “varoluşsal kategoriler” içerisinde kendini de bulabilir kendini de kaybedebilir. Bu onun neye, niçin ilgi duyduğu meselesiyle alakalıdır.

Esasen, dinamikler ve form insan yaşamında birleşmiştir. Heidegger’in tasvirinde dinamik insanın özgür varlığını form da onun düşmüşlüğüne ve olgusallığını ifade etmektedir. İnsanda olgusallıkla sınırlanamayan existenz kibre sebep olurken düşmüşlükte aranan özgürlük şehvete yani kendini dünyada kaybetmeye sebep olmaktadır.⁵⁴ Söz konusu eksistansiyel yapılar sahicilik yönünde bir birlik temin ettiklerinde suçtan uzaklaşılırken bu yapıların çatışma durumlarında farklı tarzlarda suçlar ortaya çıkmaktadır. Otantikliğin kaybı durumunda varoluşsal olarak, kibir ve şehvetin kontrolü altında dinamiklerin ve formların bozulması söz konusudur.

bir şey değildir.” bk. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. M. Ş. Tunç, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 35.

⁴⁸ Olgusallık, “daseinin ‘belirli bir dünyada’ var olmasıdır.” bk. Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 409.

⁴⁹ Düşmüşlük, “Varlıktan düşmek, Varlık sorusunu sormamak, kendi varlığını sorgulamamak, kendi hakiki eksistansiyel varlığını unutmak, küçük işlerle perspektif kaybetmektir.” bk. Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 409.

⁵⁰ Existenz, “anlamanın (verstehen) olanakları görmesidir.” Bu da “insanın ‘kendi önünde’ oluşunu ifade eder.” bk. *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 410.

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 41, 42.

⁵² Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 405.

⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 41, 42.

⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 170.

Gerçek insan hayatındaki dinamikler, kendini aşmak için biçimsiz dürtüyle çarpıtılır. Form, orijinal dinamiklerden ayrılırsa dış yasa olur. Bu durumda sonuç; buyurgan, içerik yoksunu bir yasalılıktır. Dinamikler ve canlılık, formdan ayrıldıklarında kendilerini kaybederler. Bu aşamada da insan yeni olanın müptelasıdır. Çünkü canlılık hamlesiyle sürekli potansiyelin formsuz veya çarpıtılmış form üzerinden taşması ortaya canlılığın taşması olarak çıkacaktır. Burada “yeniyse iyidir” diyen insanların sürekli dinamizmdeki yenilik peşinde oluşları söz konusudur. Yeni olanın iyi olduğu ortam ise bizzat tecrübe ettiğimiz bir günah ortamının kurucu ana fikridir.

Buradaki bozulmayı ayakta tutan, yeniyi üreten canlılığın sahibi insanın ürettiyor oluşundan mühlhem yaşamış olduğu “kibir” ve canlılığın içinde onu daha öteye taşıma istidadındaki “şehvet”tir. Formun, yapının ve yasanın, dinamiklerden ayrışmasıyla ortaya katılık ve boşluk çıkar. İçinde dinamizm taşımayan form hayat hamlesi bakımından akamete uğradığı için korunmaya çalışılan şey bir zamanlar biçim almış dinamizmin bir yasa olarak kiskanç bir şekilde elde tutulmaya çalışılmasıdır. Dinamizmdeki sürekli yeni bir canlılık tecrübesi içerik olarak formu besleyecek şeyken, dinamizmden yoksun hale geldiğinde canlılık yoksunluğu bir boşluk ve içeriksizlik olarak karşımıza çıkacaktır. Elan Vital’in (hayat hamlesinin) insanda dinamik ve form birlikteliği açısından optimum dengesi insandaki yaratıcılığı en üst seviyede tutan formudur. Çünkü varlığın temel kaygısı Nietzsche’nin de deyimiyle “daha fazla varlık kazanmak”tır.⁵⁵ Formsuz dinamizmde ise canlılığın saiki yeninin cazibesidir. Daha yaratıcı, daha çok varlık veren değil daha yeni olan etkin olduğunda varlığın oluş yönü şaşmıştır. Bu da doğal olarak günah üreten bir yapıyı ifade eder.⁵⁶

Nasıl ki özgürlük-kader paradoksunda yaşanan çatışma insan için trajik bir varoluş alanını ürettiyor ve insan trajik bir günah ortamından kurtulmak için birtakım varoluş denemeleri içine giriyorsa; dinamik-form paradoksunda yaşanan çatışma da insan varoluşunda ürettiği anlam sorunları (anlamsızlık) neticesinde dramatik bir günah ortamı üretecektir. İnsan da söz konusu dramatik durumun verdiği derin acıdan kurtulmak adına varoluşunu çeşitli şe-

⁵⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, 325.

⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology II*, 63-64.

killerde anlamlı kılabilme çabası içerisine girecektir. Ve yine nasıl ki trajik olanın içerisinde hem dramatik olan hem de gülünç olan mevcut idi diyse dramatik olanın içerisinde de trajik olan ve gülünç olan mevcut haldedir. Anlamsızlık sendromunda insan, mutlak dinamizmin hiçbir biçimde tatmin edilemeyen yenilik düşkünlüğünde ve mutlak biçimin hiçbir anlam üretmeyen içeriksizliğinde beliren bir kendini bilememe halinde yaşar. Buradan doğan yabancılaşmanın (günahkârlığın) insan tecrübesinde karşılığının varoluşsal bir acı olduğunu söyleyebiliriz. İşte insanın bu acıdan kaçınmak adına kendini anlamsızlığın çeşitli formları içerisine bırakması bu çatışma alanının günah tecrübesini ifade eder. Söz konusu alanın özgürlük-kader çatışmasıyla ilgisi dolayısıyla bu günah formu trajik; varlığına bir anlam atfedememesindeki acı dolayısıyla dramatik; varlık vasfı kazanamamış anlamsızlığına rağmen ferdiyetini kazanmış bir *kişiymiş* gibi diğer insanlarla iletişime girerek rol yapması ise gülünçtür.

3. Bireysellik-Katılım Çatışması ve “Ol-ma-sı Gereken-i Ol-a-bilme”/ Kişilik Sorunu

Bu başlık özcü bir yaklaşımla evrensel fikirler (ebedi arketipler) ve birey oluş (ferdiyet) kutupluluğundaki karşıtlığın bulunduğu denge ve çatışma hallerini ve tümeller problemini de içeriyor olsa da biz meseleyi bu bağlamda ele almayacağız. Çünkü varoluş düşüncesinde insan, hazır bir öz sahibi olmadığı, onun özü geleceğe ve dünyaya doğru bir varoluş süreci içerisinde, bizzat insanın ilgiyle yöneldiği dünyası üzerinden oluşacağı için⁵⁷ bireysellik ve katılım meselesini ben ve dünya ilişkisi bağlamında tasvir edeceğiz.

“Ben”in bir kişi olarak kendini inşa etmeye çalıştığı dünya, onun bir “çevre” olarak var olanlarla ve bir “insanî ortam” olarak başkalarıyla ilişkisini ifade eder.⁵⁸ İnsanın kişilik kazanması, sürekli bir biçimde kendi olmakla, “şey” ve “başkası olmak” arasında gelgitler yaşadığı riskli bir oluşum sürecinde gerçekleşir. İnsan dünyada-varlık olarak Varlığın anlamını kendi varlığı üzerinden açmıyarak bir varoluş deneyimi yaşar. Bu varoluş onun dünyaya katılarak ve tüm katılım süreçlerinde de sürekli kendine dönerek bir kişilik

⁵⁷ H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşündür*, çev. Ekin Uşaklı, (İstanbul: Dost Yayınları, 2020), 162-163.

⁵⁸ Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, (İzmir: İlyay Yayınları, 2001), 60.

kazanma aşamasında gerçekleşmektedir.⁵⁹ Bu bakımdan insan için söz konusu iki kutup birisi olmadan varoluşun gerçekleşmediği paradoksal yapıyı ifade eder. Bu bağlamda günahın insan varlığında imkân bulmasını sağlayan ontolojik zeminlerden birisi de onun bireysellik ve katılım konusunda yanlış bir denge arayışı veya bu iki kutbu birbiriyle çatışır hale getirmesidir.

Bireyselleştirme bütün varlıkların oluşumunda mevcut olan ontolojik bir durumu ifade eder. Dolayısıyla tüm var olanların benliği, benmerkezciliği veya bireyselleşmesi vardır. Bu varlıklar bir merkezileşme dâhilinde müstakilleşir. Merkezîleşen varlık ise bölünemez ve çoğaltılamaz. Bununla birlikte, bireyselliğin ferdiyet kazanıp kazanmaması ile ilgili olarak, insan ve insan olmayan varlıklar arasında bir fark vardır. İnsanlar hem benmerkezcidir hem de tamamen bireyselleşmiştir. İnsan olmayan varlıklar ise bir kişilik sahibi olmadıkları için sadece benmerkezciler olup onların varlığı, anlam üreten bir ferdiyeti ifade etmemektedir.⁶⁰ Bu bakımdan insan olmayan varlıkların varlıkları, insan varlığı üzerinden bir anlam kazanır. İnsanlar ise birey olarak önemlidir ve birey olarak hem daha önce üretilmiş olan hem de kendilerinin ürettikleri bir anlama katılırlar. Bu sebeptendir ki sadece insanların bir tarih içinde yaşamaları söz konusudur. Zaten günah işleme imkânı da insanın bir tarihinin olması ile ilintilidir.⁶¹

Bireysellik ve katılım birbirine bağlıdır. Bireyselleşmesini insanlar gibi bir kişilik, şahsiyet seviyesine taşıma imkânı olmayan bitkiler ve hayvanlar, içinde buldukları çevreye veya doğal yapıya gömülü mikrokozmosmik varlıklardır.⁶² Bu açıdan katılım aşamasında ferdiyetini kazanma imkânı insana kendi ortamına gömülü olmama ayrıcalığını ve dolayısıyla günah işleyebilme imkânını da vermektedir. Bu boyutuyla insanın günah işleyebiliyor olması, merkezileşmiş benliğini ortamı anlamlandırarak ve tasarlayarak olasılıklılığı

⁵⁹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 35.

⁶⁰ Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 35.

⁶¹ Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 185,190.

⁶² Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 55.

ifade eden özgürlükler alanında kişilik seviyesine çıkarabilme ihtimalinin de varlığı anlamına gelmektedir.⁶³

İnsan, dünyasına “ruh hallerinde tecrübe ettiği yaşantısı” ve “anlama” yoluyla katılan bir mikrokozmostur.⁶⁴ Evrene insanın katılımı varlığında içkin mikrokozmos boyutu sebebiyle reel olarak sınırlı olmakla birlikte ruh varlığı olması bakımından potansiyel anlamda sınırsızdır. İnsanın dil sahibi bir varlık oluşu da onun evrensel, anlam üreten ve bireyselliğini katılım yönünde anlamlı hale getiren bir varlık oluşunun ifadesidir. Bireyselleşmenin mükemmel formu kişilik (*persona*) iken katılımın mükemmel formu da kişilik kazanmış kişilerin bir araya geldiği toplum yapılanmasıdır ki bu da kültürü üretmektedir. Bireyin kişilik kazanma sürecinde gerçekleşen katılım, topluluğa katılan her bireyin diğer kişilerle katılımını içerir. Bu toplulukta katılımın gerçekleşeceği tüm insanların her biri de *tam merkezîleşmiş* ve *bireyselleşmiştir*. Tüm kişiler, diğer kişilerin topluluğu içinde bir katılımda bulunur. Şayet insan bu kişiler topluluğu olan toplum içinde var olmasaydı, kendi tecrübesini başkasının tecrübesiyle bakıştırmak hakikate zemin temin etme imkânı bulamayacağı için gerçek anlamda insanlaşma da gerçekleşmiş olmayacaktı.⁶⁵

Şöyle ki, toplum içinde fert haline gelecek olan kişinin varlığı diğer kişilerin varlığı için bir “direnç” alanı doğurur. Toplum hayatında “başkası”nın kişi üzerinde doğurduğu direnç alanı üzerinden her bir kişi kendi kimliğini elde eder. Başkası olmadan bireysellik de ortaya çıkmamaktadır. Bir kişi, diğer kişilerin direnişiyle karşılaştığında, kişilerin birliğine katılmaya zorlanır. Bu zorlama neticesinde ya o birliğe katılacak ve katılım üzerinden bir kimlik arayışına girecektir ya da kendini hiçlikten kurtarabilmek için diğer kişileri yok ederek mutlak bireysellik arayışı içinde bir kimlik sahibi olmaya çabalayacaktır. İnsanın kişilik kazanması için gereken katılımın içerisinde sürekli risk barındırdığı, günahın da bu riskli alandan kaynaklandığını ifade etmemiz gerekir. İşte bu risk dolayısıyladır ki insan, sürekli olarak kendisiyle ilgilenmek ve

⁶³ Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, 34-36.

⁶⁴ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 48-49.

⁶⁵ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 60-62; Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, 94-96.

günah doğurucu zeminin varoluşuna etkisini hesaba katmak durumundadır.⁶⁶

Katılım, bireyselleşme ile kutupluluk içinde, ontolojik anlamda “ilişki kategorisinin” temelidir. İlişkinin kendisi zorunlu olarak, bireyselleşmeyi ve katılımı gerektirir. Katılım sayesinde merkezileşmiş “ben”in bir dünyası olur ve bu dünya üzerinden “ben”, evrensel ilişkiler kurarak özünü bulur ve “kişi”leşir.⁶⁷ Dolayısıyla bireyselleşme ve katılım, bireyin toplumsal katılımı dâhil olduğu ilişki üzerinden birbirine bağlanan iki kutuptur. Dünyada-varlık insanın “oradalığı”nın bir boyutu olan “anlama” üzerinden dâhil olunan katılım, insanın söylem üzerinden geliştirmeye çalıştığı bir “ileri sürme” ve iletişim çabasını ifade etmektedir. İletişim de bir dil üzerinden söylemle gerçekleştiği için insanın kendini iletişime ve dolayısıyla dile kapatmaması gerekir. Kendini dile kapatarak Varlığın hakikatini dilden ve başkalarıyla kuracağı iletişimdeki söylem üzerinden öğrenemeyen bireyler kişi olamayacakları için otantik bir varoluş içine giremeyeceklerdir. Bu durumda ise o, günübirlik yaşam içinde kalacaktır. Günübirlik yaşam, Heidegger’in insanın “düşüş”ü ve “hergünlüğü” olarak tarif ettiği ontik yaşam biçimidir.⁶⁸

İnsanın hergünlüğü içerisinde otantikliğin kaybı, söylemin yerine boş konuşmayı; belirliliğin yerine belirsizliği; dikkatli ilginin yerine merakı doğurmuştur. Bu durumda oluş da insanın kendi olanaklarını geleceğe dönük bir tasarım olarak özgürleşme şeklinde kullanmak yerine nesnelere dünyasına ve “herkes”le birliktelik anlamındaki dünyaya düşüş şeklinde gerçekleşir. İnsan bu şartlarda da bir katılım yaşamaktadır. Yalnız otantik varoluşta yaşanan katılım bireyi bir kişi kılarken otantik olmayan var oluş tarzında kişi henüz birey olmanın ötesine geçememiştir. Henüz otantik varoluşun tecrübe edilemediği aşama, tüm insanların ilk varoluş tarzı olarak zorunlu deneyim aralığıdır. Otantiklik buranın aşılmasını gerektirir. Burada bizim açımızdan günah doğuran, Heidegger açısından otantikliği engelleyen süreç varoluşun

⁶⁶ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihi*, çev. Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınları, 1999), 23-25.

⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology II*, 174-175.

⁶⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 259-262.

Varlığın anlamının insanın kendi varlığı üzerinden tezahür etmesine imkan verecek tarzda tecrübe edilememesiyle alakalıdır.⁶⁹

İnsanın otantikliğini engelleyen ve onun hergünkülüğünü ve başkalarıyla birlikteliğini ifade eden “boş konuşma” üzerinden gerçekleşen iletişim, Varlığın *Dasein* üzerinden açılımına izin vermediği ve dolayısıyla gerçek bir konuşma, söylem olmadığı için Varlığın hakikatinin gizlenmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple boş konuşma ile insan Varlığa ve bu gerekçeyle de dünyasına, başkalarına ve kendisine yabancılaşacaktır. Bu durum da bireyin ilgisini dikkatsiz ve özensiz kılacağı için varoluş bilgisine varmayan, malumatfuruşluk içeren, haz peşinde veya pragmatik olanı aşamayan bir ilgi var oluşu yönlendirecektir. Bu durum bireyin kendini bulamaması veya kendini kaybetmesiyle sonuçlanacağı için bu tarz bir ilgi belirsizlik doğuran bir katılım anlamına gelmektedir. Otantik varoluşun imkânsızlaştığı dikkatsiz ilginin akabinde birey özneleşirken dünyası da nesneleşir. Katılımın bu belirsizlik doğuran formu bireyin hem kendisine hem de dünyasına yabancılaşması anlamına gelir. Bireyselliğini nesne karşısında özne olarak ve başkasını da bu bağlamda nesne kılarak ve dolaylı olarak da kendini nesneleştirerek düşüş yönünde katılımdan elde eder. İnsanın kendi olanaklarını bırakıp nesnelerdünyasına çekilişi anlamına gelen dünyaya atılmışlık ve düşüş hali eğer kaygı ve endişe ile karşılaşmazsa insanın kendini bulma imkânı bulunmamaktadır.⁷⁰

İnsanın “atılmışlığı” bir olumsuz durumu içerse de “olanaklılık” ve “tasarım” imkânını da bünyesinde barındırır. İnsan katılım varlığı olarak başkalarıyla birlikteyken de aslında kendisi olarak ferdiyeti içinde bulunmaktadır. İnsanın dünyada bulunuşu sürekli “eksik ve tamamlanmamış varlık” olmayı da gerektirdiği için *Dasein*’in bünyesinde otantik olmayan bir taraf zorunlu olarak bulunacaktır. Bu durum bir olumsuzluğu ifade etse de paradoksal şekilde insanın özgürlüğünün gereğidir. Amaç dünya-içinde varlığın geleceğe dönük tasarım gücünü özgürlüğü içinde kullanıp kişi olarak kendini bulmaktır. İnsanın kendini bulması için önce kendinin uzağına düşmesi sonra da bu düşüşü ve bırakılmışlığı fark etmesi gerekir. Ona bu durumu fark ettiren, *Da-*

⁶⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 263-267.

⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 282-284.

*sein'*ın varlığında barınan hiçlik olduğu için hangi tür bir katılım içinde olursa olsun bireysel olarak var olan insan, ferdiyeti açısından tehlikeyi atlatamayacaktır. Bu onu hiçlik kaygısına değil de kendisine katıldığı dünyanın nesne kılınmış şeylerine karşı korkuya götürürse korkunun nesneleştirici (nesnesine bağımlı kılıcı) etkisi dolayısıyla insan, geleceğe dönük tasarım üzerinden Varlığı anlamlı kılma imkânını kullanamayacak ve böylece kendinin uzağına düşecektir.

Burada geleceğe-doğru olanaklı varlık insan, korku üzerinden nesneleşmiş bir dünyaya katıldığında kaygının özgürleştirici etkisiyle ferdiyetini kazanan insanın korkulu katılımında bunu kaybettiğini görmekteyiz. İnsanın dünyası olanaklarını gerçekleştirme alanı olarak ferdiyetinin ilgi alanı olup bu ilgiyle o, sürekli kendisinin ilerisinde kalır. Bu, geleceğe dönük kendisinin ötesindeki varlığını varoluş yönünde işler hale getiren şey, kaygı ve endişedir. Kaygı, insanın “onlar”ın ve “nesnelere”in dünyasından ayrılarak, seçme olanağına sahip olduğunu görerek, müstakilleşmesini sağlarken; korku, kendinin ilerisinde olan insanı nesnesine bağımlı hale getirerek katılım içerisinde müstakillliğini yok etmektedir.⁷¹

Heidegger Varlığın hakikatini sahil tecrübesinin Varlığın kendini “açığa çıkarması” (alethia) ile olacağını düşünmektedir. Varlık da kendini *Dasein* üzerinden açığa vurmaktadır. Dolayısıyla *Dasein'*ın katılım üzerinden elde ettiği kişiliği, Varlığın hakikatini yani doğruluğu temsil etmektedir. *Dasein'*ın yaşamış olduğu varoluş tecrübesi eğer otantik bir varoluş tarzı ise Varlık, *Dasein'*ı dünyada-varlık tarzı içinde, mevcut katılımı bağlamında, onun kişi oluşunda tecrübe edildiği üzere, doğruyu-hakikati görünür kılmaktadır. Bu bağlamda bireysellik-katılım kutupları, *Dasein'*ın ruh tecrübesi, anlama faaliyetleri ve geleceğe dönük tasarım kabiliyeti üzerinden onun kişiliğinde ortaya çıkmaktadır. Sonu kişiliğe ve kendiliğe varmayan bir bireysellik ve katılım süreci Varlığın hakikatini ortaya çıkartmayacağı için otantik olmayan bir günah ortamına dönüşmektedir.⁷²

Esasen, artan bireyselleşme, artan katılım anlamına gelir. Varoluşsal olarak insanlık, her birey arasında duvarlarla var olur ve katılımı azaltır. Bireyler,

⁷¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 285-286.

⁷² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 288.

varoluşsal katılım içinde birlikte-varlık ama ferdiyetini yalnız olarak yaşayan kendi-için-varlık olarak var olurlar. Bu durum, insanlığın varoluşsal doğasıdır. Belirli durumlar, yalnızlık ve kolektivitenin karşılıklı bağımlılığını ortaya çıkarır, ancak bu durumlar bu karşılıklı bağımlılığı yaratmaz. Tamamen izole edilmiş bireyselleşmeyle elde edilen öznellik veya tam özdeşleşme şeklindeki katılımı elde edilen nesnellik, insan özünden ziyade idealize edilmiş bir varoluşsal yabancılaşma biçimleridir. Nihayetinde, tamamen yalıtılmış bir öznellik insanı kibir varlığı yapar ve dışarıya karşı sorumsuzca bir düşmanlık doğurabilir. Bu durumda kişi dışarıya karşı duyarsızlaşır; tam katılım durumundaki nesnellik ise insanı “şey”leştirerek, bireyleri bir nesnelere alanı içindeki nesnelere düzeyine indirger.⁷³

İnsan varoluşu benlik-dünya kutupluluğu içinde gerçekleşmektedir. İnsan varoluşu için gerekli olan var olma cesaretinin ilk kullanıldığı atılım hali, varoluş alanında kendisi oluşun konusu olan insanın sonu kişi olmaya kadar gidecek süreci kendini onaylayarak “ben”de merkezileştirme girişimidir. Kendini onaylama hem “benliğin benlik olarak onaylanması” hem de “kendi geleceğini kendi tayin etme” şeklinde bir onaylamadır. Benliğin bir benlik şeklinde onaylanması insanın “benmerkezci, bireyselleşmiş, benzersiz” oluşunu ifade ederken; benliğin kendi geleceği ile ilgili söz sahibi olması onun “özgür ve kendini gerçekleştirme imkânına sahip” oluşunu ifade eder. Bu bağlamda insanın katılım çabasının özünde de aslında kişinin kendini var kılma ve kişi olarak onaylanma çabası vardır. Kişi yok olma tehdidine karşı sürekli kendini onaylama cesareti göstermektedir. Varoluş düşüncesinde varoluşu başlatan temel ruh durumu olan kaygının özü de insanın hiçlik, yokluk tehdidini sürekli varlığında hissetmesi ve kendini kaybetmekten endişe duymasıdır. Şu halde insanın ahlâkî kaygısı ontolojik anlamda tanınma kaygısına bağlıdır. Bu haliyle de zaten günah meselesi ontolojik bir bağlama kavuşmuş olmaktadır. Yani bir günahı bahsedebilmek için öncelikle merkezileşmiş ve kendini onaylayan bir “ben”den bahsetmek gerekir. Bu onaylama, içerisinde bencillik ve günah ihtimali taşısa da bu zaruridir.⁷⁴

⁷³ Tillich, *Systematic Theology II*, 65-66.

⁷⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 103-104.

Kendini onaylama aslında “benzersiz, tekrar edilemez, yerine başkası konulamaz, parçalanamaz” bir birey olma çabasıdır. Söz konusu bireyselleşme ancak insanın hem ait olduğu hem de ayrı olduğu bir ortam (dünya ve başkaları) içinde gerçekleştiği için katılımı da zorunlu olarak içerir. Tillich katılımı varoluşsal anlamda ele almak için onu bir güç olarak düşünmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda bireyin katılımı onun “var olma gücü” olarak ele alınmak durumundadır. Yani bireyin ferdiyeti bağlamında inşa ettiği kişiliği (kişi olma gücü) ile dünyasına (çevre ve başkaları) katılmakla kendisini gerçekleştirdiği var olma gücü, özdeş hale gelmektedir. Benliğin birey olarak onaylanma gücü, kişinin katılım üzerinden onaylanan var olma gücüyle paralel gitmektedir.⁷⁵

İnsanın kendi olarak, kendini; bir parça olarak, dünyayı aşma çabaları bizzat varlık olmaya bir öykünme olduğu için aslında Tanrı’ya ait vasıflara bir öykünmedir. Bu bakımdan herhangi bir yokluk tehdidini o yokluğu varlığında barındırmayan varlıkla aşmak imkân dâhilinde olduğuna göre bu bizzat-varlık Tanrı’dan başkası olamaz ve dinin ifade ettiği çözümden başka da bunun çözümü bulunmamaktadır.⁷⁶

Tillich insanın Tanrı’dan destek almasının üç formunu zikreder. Bunlar birisi olan bireysellik-katılım paradoksallığından katılımın baskın olduğu mistik tarzda birey, Tanrı’yla özdeşleşme çabası içinde ve kendi olarak var olmaya çalışır. Diğerinde bireysellik baskın olup birey, bir kişi olarak Tanrı’nın karşısındadır. O’nun her şart ve durumda kendisini muhatap kabul edeceği güveniyle kendi olarak var olmaya çalışır. Bunların dışında bir de her iki kutbun beraberce var olduğu ve aşıldığı Bizzat-varlık Tanrı’nın kendisiyle güvene dayalı ilişki anlamında iman üzerinden yaşanan var olma cesaret söz konusudur. Tillich de bu ilişkiyi bireysellik ve katılım ilişkisinin varoluşsal bir işlev gördüğü doğru var olma türü olarak ele alır ki biz de bu yaklaşıma katılıyoruz.⁷⁷

Mistik tarzda kendi olma cesareti Tanrı’yla özdeşleşme çabasından aldığı güçle kader ve ölüm kaygısını yenerken; şüphe ve anlamsızlık kaygısını da

⁷⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, 105.

⁷⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, 159.

⁷⁷ Tillich, *Olmak Cesareti*, 160.

şüphenin Tanrı'nın hakikatindeki perdeyi kaldırdığını, hakikatin yol yürüdüğü kendini ele vermesiyle anlamsızlığın yavaş yavaş giderileceğini kabul ederek yener. Suçluluk ve kınanma kaygısı sürekli mevcut olmakla birlikte özdeşleşme çabasındaki tatmin sürdüğü sürece bu trajik bir durumu değil olmayı temin eden bir durumu ifade edecektir.⁷⁸ Bireyselleşme kutbu ağır basan Tanrı'yla karşılaşma durumunda ise kişi, Tanrı'yla kurduğu kişisel yakınlıktan aldığı güvene dayalı güçle tüm kaygıları kendisi için hiçlik üretmeyen bir forma kavuşturmaya çalışır. Hem katılımı hem de bireyselliği içinde barındıran ve bu iki kutbun Bizzat-Varlık olan Tanrı'ya imanla aşılmasından doğan iman gücünden kaynaklanan var olma cesaretinde, hiçbir kaygı formu yok edilememesine rağmen insan, varoluşunu destekleyen bir zemine kavuşmuştur. İman, içerisinde hem katılımı hem de birey oluşu barındırır. Tanrı hastasını iyileştirmeye çalışan bir psikiyatrist gibi, iman eden bireyin hiçbir suçunu karartmadan onu bütün suçluluğuna rağmen kınamaksızın muhatap olarak oluşa açık bir aralıkta kendini geliştirebilmesinin yolunu güven zemininde insan için açık tutar.⁷⁹ İnsan bütün suçluluğuna rağmen "kabulü kabullenme cesareti" göstererek suçluluk kaygısını işlevsel hale getirir. Bu, özünde Tanrı'nın günahları bağışlayabileceğini kabul etme cesareti üzerinden edinilen bir varoluş tarzıdır. Bu kendini, kendine güvenerek değil Tanrı'ya güvenerek onaylamak demektir. Kader kaygısı, "takdir-i ilahi" umuduyla dengelenir.⁸⁰

Sonuç

İnsan, dünya-içinde-varlık olarak kendi yaratılışına bir durum içinde, bir çevre içinde ve başkaları içinde kasıtlı niyetin yönelttiği varoluş alanına seçimli kararlar vererek dâhil olan bir varlıktır. İnsanın kendi hikâyesine dâhil oluşu kendisinden ortaya nasıl bir varlık çıkacağı konusunda belirleyici bir etkiye sahiptir. Kendi varlığından sorumlu oluşu onun kendi varlığı üzerinden varlık alanına taşınan Varlık imkânını oluş yönünde gerçekleştirmesi, bir açıdan Tanrı'nın onun var oluşundan memnuniyeti anlamına gelmektedir. İnsan varlığı, paradoksal bir zeminde özgürlük-kader; dinamik-form ve bireysellik-katılım dual yapısına sahiptir. Bu yapılarından ilk sırada olanları insanın

⁷⁸ Jaspers, *Felsefe Nedir*, 376-380.

⁷⁹ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 8, 55, 97.

⁸⁰ Tillich, *Olmak Cesareti*, 168-169.

aşkın ve sürekli kendinden fazla varlığına işaret ederken; ikinci sırada olanları onun varoluşunun zeminini ifade etmektedir. İlk sırada olan yapıların öne çıktığı durumlar insan için daha çok Tanrılaşma yönündeki günahkârlığın zeminini iken; ikinci sırada olan yapılar “şey”leşme yönündeki günahkârlığın zeminini ifade ederler. Özgürlük-kader paradoksu insanın günah işleyebilmesinin imkânının dayanaklarını; dinamik-form çatışması bu imkânın hangi aralıkta anlamlı olabileceğini; bireysellik-katılım paradoksu da günahla kişi oluşun hangi tarihsel dolayımında irtibat kurduğu gerçeğini ortaya çıkartmıştır.

Kaynakça

- Augustinus, Saint. *İtirafnar*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*. çev. Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. M. Ş. Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Blackham, H.Jean. *Altı Varoluşçu Düşünür*. çev. Ekin Uşaklı. İstanbul: Dost Kitabevi, 2020.
- Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2017.
- Demirhan Ahmet (Editör). *Nietzsche ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Gasset, Ortega y. *İnsan ve “Herkes”*. çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Geçtan, Engin. *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

- Jaspers, Karl. *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Kierkegaard, Soren. *Kayı Kavramı*. çev. Vefa Taşdelen. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008.
- Kierkegaard, Soren. *Ya / Ya Da*. çev. Nur Beier. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2022.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*. çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Fethi Yücel. İstanbul: Fol Yayınları, 2019.
- Platon, *Kharmides*, çev. Büşra Akkökler Karatekeli, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2023.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. T. Ilgaz G. Ç. Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Solomon, Robert C. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*. çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.

Tillich, Paul. *Ahlak ve Ötesi*. çev. Aliye Çınar. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Tillich, Paul. *Systematic Theology II*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1975.

Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021.

Wahl, Jean. *Varoluşçuluğun Tarihiçesi*. çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1999.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1733-1768

Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci
The Soul's Process of Perfection in al-Fârâbî's Philosophy

Rıza Tevfik Kalyoncu

Dr. Öğretim Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe ABD,

Asst. Prof., İbn Haldun University,

Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy

rtkalyoncu53@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0998-8620

DOI: 10.47424/tasavvur.1365248

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kalyoncu, Rıza Tevfik . "Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1733-1768.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1365248>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

Bu makalede Fârâbî'nin (öl. 950) nefis düşüncesinin yetkinleşme teorisi bağlamında bir okuması yapılmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisi farklı çalışmalarda konu edilmesine ve yetkinleşme konusunun Fârâbî felsefesi bağlamındaki önemi ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu konunun Fârâbî'nin anlatısının geneline ve felsefesinin tümüne nasıl yayıldığı fenomenolojik bir yaklaşımla metinler üzerinden detaylı olarak gösterilmiş değildir. Burada fenomenolojik ifadesi ile kasıt, Fârâbî'nin teorisini yine Fârâbî gözlüğüyle onun felsefesinin bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmaktır. Makalenin literatüre yapmak istediği katkı, yetkinleşme konusunun özellikle nefis teorisi ve ilimler tasnifinin temeline nasıl oturduğunu göstermektedir. Bu amaçla Fârâbî felsefesinin bütününe sirayet eden mertebe teorisi vb. konular da yine yetkinleşme ve tecevhür düşüncesi bağlamında irdelenmiştir.

Makalenin temel problemi, Fârâbî'nin nefis teorisindeki yaklaşımlarının nasıl şekillendiğinin yetkinleşme düşüncesi üzerinden tespit edilmesidir. Bu bağlamda makalenin temel argümanı şudur: Fârâbî nefis teorisinde cevherleşme (tecevhür) kavramını öne çıkararak nefsin maddi ve maddi olmayan yönlerini birleştirmekte ve dinamik nefis teorisi olarak isimlendirilmesi gereken bir teori inşa etmektedir. Bu çalışmada öne sürülen iddia ise yetkinleşme düşüncesinin Fârâbî felsefesinin bütününe etki eden ve Fârâbî felsefesinin yorumu ile ilgili olarak temele koyulması gereken bir teori olduğudur. Bu konunun farklı yönlerden incelemesi yapılmakla birlikte bu çalışmadaki ana problem yetkinleşmenin nefis teorisine nasıl sirayet ettiği ve Fârâbî'nin tercihlerini nasıl etkilediğini göstermektir. Bu bakımdan konuyla ilgili Fârâbî metinleri yakın bir okumaya tabi tutularak bu iddia temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu okuma da nefsin madde ile ilişkisi ve ilimler üzerinden yetkinleşmesi bağlamında gerçekleştirilirken nefsin en nihai amacı olarak mutluluk konusu ayrı bir çalışmayı gerektirecek şekilde karmaşık olması nedeniyle dışarıda bırakılmıştır.

* Bu çalışma Prof. Dr. Eşref Altaş danışmanlığında tamamladığımız “Felsefenin Temel Problemleri (Bilgi, Metafizik, Siyaset) bağlamında Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2023).

Bu çerçevede çalışmada ilk olarak cevherleşme (tecevhür) düşüncesinin Fârâbî tarafından nasıl kurgulandığı gösterilmektedir. Akabinde de makalede cevherleşmenin akıl üzerinden tasvirine odaklanılmaktadır. Bu genel bağlam içerisinde en yetkin varlık olarak Tanrı düşüncesi dahilinde Fârâbî felsefesinde mertebe teorisi incelenmektedir. Fârâbî'nin kuvve kavramı bağlamındaki açıklamaları da bu kritik kavramın nefsin ve aklın cevherleşmesi sürecinde oynadıkları rol bakımından irdelenmektedir. Zira Fârâbî kuvve kavramının Aristotelesçi anlamını bu kavramı nefsin değişim süreçlerini düzenleyecek şekilde açıklayarak yorumlamaktadır. Bu çalışmada Fârâbî'nin bu yorumunun dinamik nefis teorisi çerçevesinde şekillendiği üzerinde durulmaktadır.

Zira Fârâbî nefsin varlığa çıkış sürecini maddi ve maddi olmayan varlık arasında ara bir varlık olmak bakımından temellendirir. Bu temellendirme Fârâbî'nin düalist ve materyalist insan anlayışları karşısındaki konumunun gözlemlenmesi bakımından önemlidir. Çünkü Fârâbî, ne tam tamına düalist ne de bütünüyle materyalist bir yaklaşımı benimser. Bu çalışmada üzerinde durulan husus bu yaklaşımın Fârâbî'nin nefis teorisine dinamik bir karakter verdiğidir. Diğer taraftan Fârâbî akli yetkinleşmenin ilimler üzerinden gerçekleştiğini de açıkça vurgulamaktadır. Bu bakımdan nefsin akıl gücü üzerinden cevherleşmesi aynı zamanda ilmi bir yetkinleşme olarak tebarüz etmektedir. Fârâbî açısından nutk gücündeki yetkinleşmenin dinamosunu mantık ilmi oluşturmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin ilimler tasnifinin temelinde de yetkinleşme düşüncesi görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fârâbî, Nefis, Akıl, Güç, Yetkinleşme, Cevherleşme

Abstract

This article provides a reading of al-Fârâbî's (d. 950) thought on the soul in the context of the theory of perfection. Although al-Fârâbî's theory of the soul has been the subject of various studies and the importance of the subject of perfection in al-Fârâbî's philosophy has been revealed, how this subject pervades al-Fârâbî's narrative and philosophy in general has not been shown in detail through texts with a phenomenological approach. With phenomenological approach here, the article aims to analyze the problem through al-Fârâbî's lens in reference to his texts. This article seeks to contribute to the

literature to show how the issue of perfection is embedded in the theory of the soul and the classification of sciences. For this purpose, issues such as the theory of degrees, which permeate the whole of al-Fārābī's philosophy, are also examined in the context of the idea of perfection and *tajawhūr*.

The article's main problem is determining how al-Fārābī's approaches in the theory of the soul are shaped through the idea of perfection. In this context, the main argument of the article is as follows: Al-Fārābī combines the material and immaterial aspects of the soul by emphasizing the concept of substantialization (*tajawhūr*) in his theory of the soul and constructs a theory that should be called the dynamic theory of the soul. The claim put forward in this study is that the idea of perfection is a theory that affects the whole of al-Fārābī's philosophy and should be the basis for the interpretation of al-Fārābī's philosophy. Although this issue has been analyzed from different perspectives, this study's main problem is showing how the idea of perfection permeates the theory of the soul and how it affects al-Fārābī's preferences. In this respect, a close reading of al-Fārābī's texts on the subject has been conducted to justify this claim. While this reading is carried out in the context of the soul's relation with matter and its perfection through the sciences, the issue of happiness as the soul's ultimate goal is left out due to its complexity that would require a separate study.

In this framework, the study first shows how al-Fārābī constructs the idea of substantialization (*tajawhūr*). Subsequently, the article focuses on the description of substantialization through the intellect. Al-Fārābī's explanations in the context of the concept of *kuwwa* are also examined in terms of the role this critical concept plays in the process of substantialization of the soul and intellect. This is because al-Fārābī interprets the Aristotelian meaning of the concept of potentiality by explaining this concept in a way that regulates the soul's transformation processes. This study emphasizes that al-Fārābī's interpretation is shaped within the framework of his dynamic theory of the soul.

Al-Fārābī grounds the process of the soul's coming into existence in terms of being an intermediate being between material and immaterial existence. This justification is important in terms of observing al-Fārābī's position vis-à-vis dualist and materialist conceptions of human beings. Al-Fārābī adopts

neither a fully dualist nor a fully materialist approach. The point emphasized in this study is that this approach gives al-Fârâbî's theory of the soul a dynamic character. On the other hand, al-Fârâbî clearly emphasizes that intellectual perfection is realized through the sciences. In this respect, the substantialization of the soul through the intellect also manifests itself as a scientific perfection. For al-Fârâbî, the science of logic constitutes the dynamo of the perfection of the faculty of thinking. In this respect, al-Fârâbî's classification of sciences is based on the idea of perfection.

Keywords: Islamic Philosophy, al-Fârâbî, Soul, Intellect, Potentiality, Perfection, Substantialization

Giriş

Fârâbî kendi felsefi sistemini kurarken aynı zamanda Aristotelesçiliğin ortaya çıkardığı problemlere dair de bir bakış açısı geliştirmektedir. Fakat bu bakış açısının anlaşılması Fârâbî metinlerinin felsefi teoriler bağlamında yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. İşte bu çalışmada Fârâbî'nin nefis teorisi bu teori ile doğrudan ilişkili olan diğer konular da dikkate alınarak ilgili ikincil literatürün kritik bir okumasını yapmak suretiyle irdelenmektedir. Zira her ne kadar ilk başta bütün felsefesi bir Aristoteles yorumu gibi görünüyorsa da Fârâbî'nin kavramsal tercihleri metinler üzerinden takip edildiğinde karşımıza oldukça farklı bir yapı çıkmaktadır. Bu bağlamda makalede izlenen yöntem Fârâbî'yi daha fenomenolojik bir gözlemlerle okuyarak ve onu kendi zihin dünyasını inşa ederek anlamaya odaklanmaktadır.

Kanaatimizce Fârâbî'nin nefis teorisi bu farklılaşmanın tebarüz ettiği yerlerden bir tanesidir. Zira Fârâbî nefis teorisini bilgi teorisine ve hatta siyaset teorisine entegre ederken bunu belirli bir program dahilinde ve bazı teorileri ön plana çıkararak yapmaktadır. Fârâbî açısından nefis dinamik bir mahiyet kazanırken aynı zamanda akıl aracılığıyla kendi zatî özelliklerini koruyan bir varlık haline gelmektedir. Bu makalede Fârâbî'nin bu düşüncesinin eserlerine nasıl sirayet ettiği ilgili metinlerin yakın bir okuması yapılarak gösterilmektedir. Fârâbî'nin nefis teorisi genel hatlarıyla iki noktaya dayanır. Birincisi nefis varlık zeminini ve yetkinleşme sürecini onun cisimsel yapısının oluşturduğudur. İkincisi ise nefis akıl aracılığıyla ve felsefi bilimlerin elde edilmesiyle maddi yapıdan bağımsızlaşma kabiliyetine sahiptir.

Nefsin yetkinleşmesi konusu sadece Fârâbî tarafından ele alınan bir konu değildir. Özellikle İbn Sinâ felsefesinde de bu konunun işlendiği görülür ancak İbn Sinâ'nın katı düalizminin olduğu yerde Fârâbî nefsin maddî ve maddî olmayan yönlerini birlikte alan bir yaklaşıma sahiptir. Diğer taraftan Fârâbî'nin yaklaşımının kendi içerisinde nasıl bir bütünlük arz ettiği ile ilgili çalışmalar eksiktir. Bu bakımdan makale Fârâbî'nin nefis teorisini şekillendiren ana omurganın nasıl görülmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmakta ve Fârâbî'nin dinamik nefis teorisi olarak isimlendirilmesi mümkün olan bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri sürmektedir.¹

1. Yetkinleşmenin Temeli Olarak Nefs, Akıl ve Cevherleşme (Tecevhür).

Fârâbî nefsin varlık türü ve ispatıyla ilgili olarak Aristoteles'in *De Anima*'da inşa ettiği kurgusunu dikkate alır. Fakat o bu kurgunun yetkinleşme teorisi ile yeniden inşasını yapar.² Genel hatlarıyla ifade edilirse, 'nefsin bedenin bir sureti mi yoksa ayrı bir cevher mi?' olduğuna dair tartışmalar Fârâbî'nin nefis teorisinin arka planını oluşturmaktadır.³ Soyut nefis teorisi

¹ Fârâbî ve İbn Sinâ'nın nefis teorisi arasındaki benzerlik ve farklılar ile ilgili detaylı bilgi için ve konuyla ilgili literatür ile alakalı olarak bk. Enes Taş, *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2017), 177-178. İbn Sinâ nefsin özünü maddeden ayrı olarak tanımlarken Fârâbî bu özün maddî bir yöne sahip olduğunu fakat yetkinleşme süreci içerisinde bir değişime uğradığını düşünmektedir. Ayrıca tecevhür kavramının Fârâbî felsefesindeki önemi ile ilgili olarak bk. Philippe Vallat, "L'Intellect Selon Farabi La Transformation Du Connaître En Être," *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D'Avicenne*, ed. Meryem Sebti ve Daniel De Smet (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019).

² Hatice Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni" *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019). Yazar bu çalışmada insan nedir sorusu çerçevesinde Fârâbî'nin türsel olarak insan ile bireysel olarak insan arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dair açıklamalar yapmaktadır. Bu çalışmada da Fârâbî'nin yetkinleşme teorisi ve nefis teorisi arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisi ile ilgili olarak Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(1978): 349-358; Luis Xavier López-Farjeat, "al-Fârâbî's Psychology and Epistemology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

³ Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî felsefesinin arka planı hakkında yorumlar için Peter Adamson, *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (Duckworth, 2003),

karşısında özellikle İskender Afrodiasias ve Themistius gibi *De Anima* yorumcularının ‘bedenin sureti olarak nefis’ teorisi vardır. Nitekim bu tartışmanın İslâm felsefesinde de devam ettiği konuyla ilgili yapılan araştırmalarda tespit edilmiştir.⁴

Bu bağlamda Fârâbî öncesindeki Yeni Eflatunculuk’ta nefsin ontolojik bir ilke olarak tanımlanmasını da dikkate almak gerekir.⁵ Zira Fârâbî felsefesinde nefis bir taraftan madde ve cisim ile irtibatlıdır. Fakat diğer taraftan nefis ayrık semâvî akıllar seviyesine yükselme imkanına da sahiptir. Aşağıdaki pasajda nefsin mahiyeti ve kısımları ile ilgili olarak Fârâbî kendi teorisini özetlemektedir. Bu bölümdeki kavramlar ve felsefî teoriler, bu pasaj merkeze alınarak tartışılacaktır.

Fârâbî *Fuşûlün münteze‘a* isimli eserinde nefis konusundaki görüşünü şu şekilde açıklar:

“Cisimlerin bir kısmı yapay bir kısmı ise doğaldır. Yapay olan cisimlere örnek, yatak, kılıç ve cam vb. cisimlerdir. Doğal cisimler ise, insan ve hayvan gibi cisimlerdir. Yapay ve doğal cisimlerin her birisinde madde ve suret bulunur. Madde yapay cisim için, odun yatak için ne işlev görüyorsa o işlevi görür. Suret ise yatak için şekil gibidir ki, dörtgen veya dairevi olabilir. Madde yani odun potansiyel olarak yataktır; sureti almasıyla birlikte fiil olarak yatak haline gelir. Doğal cisim için madde, dört temel elementtir. Suret ise o şeyi o şey yapandır. Doğal cismin cinsleri maddeye; suretleri ise fasıllara benzetilebilir. Nefsin parçaları (eczâ) ve başta gelen güçleri 5 tanedir. Bunlar beslenme,

88. Adamson, *Üsûlücyâ‘* da nefsin bedenle ilişkili olmakla birlikte ayrık bir varlık olduğu tezinin merkezde olduğunu bunun da Arisoteles’in *De Anima* 414a 26’daki “bedenin sureti olarak nefis” tanımından farklılık arz ettiğini ifade eder. Fârâbî felsefesindeki Yeni Platoncu unsurlar hakkında bir değerlendirme için bk. Burhan Köroğlu, “Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme,” *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).

⁴ Bu tartışmanın İslâm felsefesindeki serencamı ile ilgili olarak bk. Deborah L Black, “Psikoloji: Nefis ve Akıl,” *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: 2005), 339-340. Fârâbî, nefsin maddî mi maddî olmayan bir cevher mi olduğu konusunun felsefenin tartışma alanı içerisinde olduğu ifade eder. Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, thk. Muhsin Mahdi (Beyrut: Dâru’l-Mecelleti’ş-Şî‘r, 1961), 114.

⁵ *Üsûlücyâ‘: Aristoteles’in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 88.

duyumsama, mütehayyile, istek ve akıl güçleridir. Beslenme, besinler üzerinde faaliyet icra eden güçtür... Duyumsama ise insanlar arasında beş duyu olarak bilinen duyularla idrak eden güçtür. Mütehayyile, duyumsanan şeylerin izlenimlerini, duyumsanan şeylerin kaybolmasından sonra, koruyan ve bu izlenimleri bir kısmı doğru bir kısmı yanlış olacak şekilde birleştiren ve ayıran güçtür. İstek gücü ise, canlının bir şeye yönelmesini sağlar; bir şeye yönelik şevk veya kerahet durumunu meydana getirir; istek (talep), kaçınma (hereb), etkileme (îsâr), uzaklaşma (tecennüb), öfke, rıza, korku, yönelim, kasvet, rahmet, sevgi, nefret, hevâ, şehvet ve nefsin diğer arzuları bu güç sayesinde meydana gelir.

Nâtık güç ise, insanın akletme fiilinin temelini oluşturur. Bu güç aracılığıyla, reviyeye (pratik akıl yürütme) meydana gelir ve ilimler ve sanatlar elde edilir. Bu güç aracılığıyla fiillerin iyi ve kötü olanları birbirinden ayırt edilir. Nâtık gücün pratik ve teorik olmak üzere iki kısmı vardır. Pratik gücün ise mihenî (üretimsel) ve fikrî olmak üzere iki kısmı vardır. Nazarî güç, davranışla ilgisi olmayan varlıkların bilinmesini, üçün tek sayı dördün çift sayı olduğunun bilinmesi gibi bilgileri sağlayan güçtür. Pratik güç ise durumdan duruma göre değişebilen varlıkların bilinmesini sağlar. Mihenî güç, marangozluk, çiftçilik, tıp gibi pratik sanatların bilinmesini sağlar. Fikrî güç ise bir şey istendiği zaman onun yapılmasının mümkün olup olmadığı ve nasıl yapılabilceği üzerinde düşünen güçtür.”⁶

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, Fârâbî, nefsin maddi yapısından başlar ardından aklın fiillerine geçer. Bu alıntıda Fârâbî genel bir nefis tasviri yapar. Bu tasvir Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinin anlaşılabilmesi için önemlidir.⁷ Fârâbî'ye göre nefis, başlangıcı itibariyle maddeye bağımlı olmasına

⁶ Fârâbî, *Fuşûlün münteze 'a*, thk. Fevzî Mitri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 26-30.

⁷ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect* (Oxford University Press, 1992), 5. Davidson, Fârâbî'nin yöntemiyle alakalı olarak geliştirdiği teorisinde, Fârâbî'nin Aristoteles'in veya yorumcuların görüşlerinden farklılaştığı noktaların “kayıp bir yorum geleneğinden” kaynaklandığını ifade etmektedir. Halbuki Câbirî gibi araştırmacılar, Fârâbî'nin Aristotelesçi dünya görüşüne bağlı olmakla birlikte bu dünya görüşünü yeni bir kültürel ve felsefi bağlamda inşa ettiğini, haklı olarak, ileri sürmektedir. Câbirî'nin Fârâbî ile ilgili değerlendirmeleri için Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 523.

rağmen cisimden ayrılma ve cisimsel varlığı aşma kabiliyetine sahiptir.⁸ Madde ve suret arasındaki ilişki nefis ve beden arasındaki ilişkinin temelini oluşturur. İnsani nefis hayvani nefsten farklılık arz eder. Başlangıç itibarıyla insani ve hayvani nefislerin tümü maddeye bağımlı olmaları bakımından ortaktırlar. Bu ortaklığa karşın insani nefsi hayvani nefsten ayıran nâtika gücünün varlığı, semâvî güçler ve faal akıl mertebesine yaklaşabilmesidir.⁹

Bu çerçevede nefsin varlık türüyle ilgili temel problem insani nefsin nasıl olup da hem ayrı bir varlık hem de maddeye bağımlı bir varlık olarak görüldüğüdür. Bu ayrım Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinin bütününe etkileyen önemli bir ayrımdır. Zira 'dinamik nefis teorisi' olarak isimlendirdiğimiz Fârâbî'nin nefis teorisi, maddi olandan maddi olmayana geçişi mümkün görmesi nedeniyle insani yetkinleşmeyi temellendirme imkanına sahiptir.¹⁰ Nefsin varlık zemini madde olsa da nefis ile maddenin etkileşiminde semâvî güçlerin rolü vardır. Semâvî güçler maddedeki yetkinliğin farklı oranlarda tekabül etmesini sağlamaktadır. Bu da yine maddedeki karışımın kompleks yapısına göre olmaktadır. Örneğin insanın karışımı en kompleks olduğu için semâvî güçlerin etkisinden aldığı feyiz de bu oranda olmaktadır. Zira suret faal akıldan maddedeki duruma uygun olarak gelmektedir. Nefis ve madde ilişkisinin dinamik yapısı ve maddenin güçlerinin ortaya çıkışında semâvî güçlerin etkisi ile ilgili olarak Fârâbî aşağıdaki pasajda ayrıntılı bir anlatım sunar.

“Böylece, önce unsurlar ortaya çıkar; sonra, onlarla aynı cinsten olup onlara yakın olan buharlar ve bulut ve rüzgâr gibi bunların sınıfları arasında yer alanlarla havada ortaya çıkan diğer şeyler ve yine onlarla aynı cinsten olup

⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 214. Yer yer MF olarak kısaltılacaktır.

⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Ali Bû Mulhim (Mektebetü'l-Hilâl, 1994), 23-25. Yer yer SM olarak kısaltılacaktır.

¹⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 79- 80. Aydın, Fârâbî'de insani varlık sahasının maddi yapıya dayanmakla birlikte, farklı faktörlerin etkisi altında bilinç düzeyinin ortaya çıkmasıyla meydana geldiğini ileri sürer. Aydın, insanda tabii olan ile akli olan arasında farklılaşmayı, tabiat varlığı olarak insan ve irade varlığı olarak insan şeklinde bir ayrım üzerinden incelemektedir. Yetkinleşme konusunun Fârâbî felsefesindeki birleştirici rolü için Fatih Aydın, “İdeal İnsan Kimdir? Fârâbî Merkezli Bir Okuma” *Din Bilimleri*, 20/2 (2020): 991-1013.

yerin çevresinde, altında, suda ve ateşte bulunan şeyler ortaya çıkar. Unsurlarda ve bu diğer şeylerin her birinde (a) özellikleri/ doğaları harici bir muharrike ihtiyaç duymaksızın kendileri için ve kendileriyle var olmak olan şeylere doğru kendiliğinden hareket etmelerini sağlayan birtakım güçler ve (b) bazısının bazısında etkide/ fiilde bulunmasını sağlayan birtakım güçler ve (c) bir kısmının diğer bir kısmının etkisini/ fiilini almasını/ kabul etmesini sağlayan güçler ortaya çıkar. Sonra, semâvî cisimler onlara etki eder ve onların bazısı da bazısına etkide bulunur. Sonuçta söz konusu fiillerin/etkilerin bu yönlerden bir araya gelmesiyle (bir kısmı birbirinden) farklı ve birbirine zıt olmayan ve (bir kısmı ise birbirinden) farklı ve birbirine zıt olan pek çok karışım ve imtizaç sınıfı ile pek çok büyüklük/ "mekâdir" meydana gelir."¹¹

Pasajda irdelendiği üzere cisimsel olarak insanın da dahil olduğu ay altı varlık âleminde öncelikli olarak unsurlar ve temel elementler var olmaktadır. Temel elementleri takiben güçler ortaya çıkar. Bu güçler, gerek hayvani gerekse de insani nefsin maddi temelinde meydana gelen nefis güçleridir. Maddi özelliklere göre farklılaşan güçlerin ardından bu maddi etkileşim üzerinde, semâvî cisimlerin etkisi söz konusu olur.¹² Semâvî cisimler maddeden farklıdır. Bu nedenle de semâvî cisimlerin etkisi maddede farklılık yaratır.¹³ Diğer taraftan 'imtizaç', insani nefsin oluşumunu ilgilendirmesi bakımından yukarıdaki pasajdan hareketle üzerinde durulması gereken bir kavramdır. İmtizaç, maddi unsurlar arasındaki niteliklerin belirli bir karışımından meydana gelir; maddidir ve farklı güçlerin oluşumuna etki eder.¹⁴ İmtizaç ve tabiat, nefsin cevherleşme (tecevhür) sürecinin zeminidir.¹⁵

Özet olarak madde ve cisim nefsin yetkinleşme sürecinin zeminini teşkil etmesi bakımından birinci basamaktır. İnsani nefsin oluşumu, diğer canlıların

¹¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fîzîla*, 114.

¹² Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 48.

¹³ Damien Janos, *Method, Structure and Development in al-Fârâbî* (Leiden: Brill, 2012), 116- 119. Ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişki Fârâbî'nin insani nefis teorisinde de kendisini gösteren bir ilişki olmakla birlikte daha çok Fârâbî metafiziğini ilgilendirmesi nedeniyle burada üzerinde durulmamaktadır.

¹⁴ Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikeliinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", 311- 312.

¹⁵ Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikeliinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", 313.

nefslerinin oluşumundan farklı olarak başlangıcı itibariyle daha karmaşık bir yapı arz eder. Bu karmaşık yapı, başlangıç bakımından düşünüldüğünde cisimden bağımsız değildir. Gerek insani gerekse de hayvani nefste fiil haline gelme suret aracılığıyla mümkün olur. Hayvani nefsin fiil ve yetkinlik hali sadece hareket ve duyulardan sağlanan idrak ile mümkündür. İnsani nefsin fiil haline gelmesi, insani nefsin suretleşmesini ve akabinde cevherleşmesini sağlayan nâtika gücü aracılığıyla mümkün olmaktadır. Diğer taraftan nâtika gücü maddedeki eksiklik sebebiyle yetkinleşmek için faal aklın feyzine ihtiyaç duyar.¹⁶ Faal akıl sürekli feyiz halinde olduğu için nefis akıl aracılığıyla girdiği yetkinleşme sürecinde bu feyzden pay alarak yetkinleşir. Dolayısıyla nefsin yetkinleşmesinin bir iradi bir de faal aklın feyzine bağlı olan iki boyutu vardır.

Aristoteles Felsefesi eserinde Fârâbî, yetkinleşme teorisini, insanın maddi yapısı ve insani nefsin canlılıktan gelen gereksinimlerini takiben ilimler, sanat ve akli kabiliyetlerle gelişen nâtika gücünün varlığı ile temellendirir.¹⁷ Fârâbî *Aristoteles Felsefesi*'nin girişinde yetkinleşme teorisinin temel zeminini şu şekilde açıklar:

“Aristoteles, insanın kemâlini, Platon’un gördüğü gibi görmüş hatta daha da ötesine gitmiştir. Zira bu konu, kendi kendisine açık olan bir şey olmadığı ve hakkında kesinlik bildirecek bir burhan getirmek mümkün olmadığı için Eflatun’un başladığı yerden başlamayı uygun görmüştür. Bunun sonucunda da çoğunluğun başlangıçtan beri arzulanan iyilikler olarak gördükleri ve başka taleplerin öncelemediği ilk taleplerin (maflûbât el-uvel) dört kısma ayrıldığını düşünmüştür. (i) beden sağlığı, (ii) duyuların sağlığı, (iii) bu ikisinin sağlıklı olmasını sağlayacak şeylerin ayırımına (temyîz) dair bilgi, (iv) bu üçünün sağlıklı olmasını sağlayacak davranışları meydana getirme gücü. İşte bilinme-

¹⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 119-131; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 52-72; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 68.

¹⁷ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 59. Aristoteles ve Eflatun felsefesi metinlerinin Fârâbî felsefesi dahilindeki önemi için Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 4. Yetkinleşme teorisi ve Aristoteles Felsefesi eseri arasındaki ilişkinin bu eserde bilimlerin anlatımı üzerinden kurulması ile ilgili olarak Charles Butterworth, “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology” *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 59.

si zorunlu olan faydalı bilgi budur. Her şeyden önce teşvik edilen, zorunlu olan ve fayda veren çalışma da işte böyle bir çalışmadır. Bu çalışma, ister sözlü isterse de fiili olsun insanın sadece kendisi için olabilir ya da kendisi için olan fakat başkası tarafından yapılan bir çalışma olabilir ya da kendisinin başkası için yaptığı bir çalışma olabilir... diğer taraftan insanda bu dört şeyle alakası olmayan ve sadece bilinmekle meydana gelen bir durum vardır. İnsan bu tarz bilgilere ulaştıkça ve bunlar hakkında kesinliğe yaklaştıkça, haz ve mutluluğu artar. İdrak ve bilgisine sahip olduğu şeyin varlığı daha mükemmel oldukça onun idrakinden alacağı lezzet ve haz da artar.”¹⁸

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla insani yetkinleşme insanın varlığını sürdürmeye yönelik bilgilerin elde edilmesiyle mümkün olur. Akabinde insana en yetkin suretleri kazandıracak bilgiler gelir. Bu bilgiler Fârâbî’ye göre nefsin bedensel yapısının üzerine eklenerek kazandığı salt teorik ve ‘yaşam üstü’ bilgilerdir ve yetkinleşmenin en önemli ayağını oluştururlar.¹⁹

Fârâbî’ye göre insani nefsin diğer nefis sahibi canlılardan ayrıldığı nokta akıldır. Akıl cevherleşme sürecinin sonunda nefsten bağımsız hale gelir.²⁰ Bu bağımsızlaşma nasıl gerçekleşmektedir? Fârâbî açısından düşünüldüğünde, akıl ve nefis ilişkisi örneğin hayal gücünün ya da arzu gücünün nefis ile ilişkisi gibi midir? Bu sorunun cevaplanması, akıl ve nefis arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi için bazı temel kavramların açıklanması ve Fârâbî felsefesinde bütün ilimlerin ve sanatların akli yetkinleşme bağlamında yorumlandığının açığa çıkarılması gerekmektedir.

Akıl ile nefis ilişkisinin tespit edilebilmesi Fârâbî metinlerinin birlikte ele alınması ile mümkündür. Özellikle Fârâbî’nin *Aristoteles Felsefesi* ve *Mutluluğun Kazanılması* ve *Akıl Risalesi* eserlerinde temel olarak ve diğer ana eserlerinde de belirgin olarak görüldüğü üzere aklın ve dolayısıyla nefsin tecevhür etmesi ve yetkinleşmesi nefste ilimlerin meydana gelmesi ve nefsin salt suretsel bir yapı arz etmesiyle mümkün olmaktadır.²¹

¹⁸ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 56-59.

¹⁹ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 158-164.

²⁰ Fârâbî, *Risâle fi’l-‘akl*, thk. Maurice Bouyges (Beyrut: Matba’atü’l Katolikiyye, 1937), 18-20.

²¹ Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, thk. Ca’fer Âl Yasin (Dâru’l-Endelüs, 1983), 24-35.

Bu süreçte her varlık fiil haline gelebilmek için kendi yetkinliğini gerçekleştirmek durumundadır. Diğer taraftan, nefsteki yetkinleşmede her gücün kendisine göre bir yetkinlik durumu vardır. Örneğin, duyumsama gücünün yetkinliği duyumsama fiilini icra etmektir. İnsani nefsin yapısı ile hayvani nefsin yapısı, akıl dışındaki güçlerde ortaktır. Fakat akli yetkinleşme insani nefsin yetkinleşmesini diğer canlıların yetkinleşmesinden farklılaştıran kısımdır.²² Bu çerçevede nefis akıl ilişkisini tespit etmek için başvurulacak kavramlar: *heyet*, *güç* (*kuvve*) ve *parça* (*cüz*) ve *ilke* (*mebde*) kavramlarıdır.²³

Akıl, Fârâbî'ye göre ilk aşamada, bir heyet (yapı- yatkınlık) olarak bulunmaktadır.²⁴ Bu yatkınlığın temelinde ve oluşumunda insani nefsin yukarıda işaret edilen kendisine has imtizaç durumu ve semâvî nefslerin ay altı âlemdeki varlıklara etkisi bulunmaktadır. Bir heyet olması bakımından insani akıl, Fârâbî'nin kullanımında aklın dış dünyadaki suretleri almaya uygun bir yapıya sahip olması ve ilk makul bilgileri potansiyel olarak barındırması anlamlarına gelir.²⁵ Heyet kavramının nefis teorisinde hangi fonksiyonu icra ettiği ile ilgili olarak Fârâbî'nin *Kategoriler* kitabında açıklamaları bulunmaktadır.

“Meleke ve hal, nefsteki her biçim [durum- heyet] ve nefis sahibi varlık olması bakımından nefis sahibi varlıktaki her biçimdir. Nefsteki biçimlerden bazıları irade ve alışkanlıkla elde edilen iken -ki bunlar bilimler, sanatlar, huylar ve onların yolunu izleyenlerdir-, bazıları doğal olanlardır- ki bunlar da örneğin ilk öncüllerin bilgisi ve insan ve çoğu hayvanın fitraten sahip olduğu huy-

²² Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 62

²³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 138- 140; Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 8-10; Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, thk. Fevzi Mitri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 50-51.

²⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 160; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 73- 74. Fârâbî burada başlangıç aşamasında insan aklın 'makullerin izlenimlerini almaya elverişli maddede meydana gelen bir yapı (heyet)' olarak tanımlamaktadır. Heyet kavramının farklı bir değerlendirmesi için Umut, “Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni”, 303; Davidson, Fârâbî'nin heyet (disposition) kavramına yüklediği anlamın onu İskender Afrodiasias'ın akıl teorisine yaklaştırdığını ifade eder. Davidson'a göre Fârâbî de İskender gibi maddi yönüyle akli bir zat olarak tanımlamamaktadır. Davidson, *Theories of Intellect*, 49. Fakat Davidson'un bu yorumu Fârâbî'nin teorisinin farklı yönlerini dikkate almadığı için şüphe ile karşılanmalıdır.

²⁵ İnsani aklın bu ilk durumunu bir tür 'yönelimsellik' olarak tasvir eden bir yaklaşım için Richard C. Taylor, “Abstraction in al-Fârâbî” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 151-168.

lar gibi insanın fitratındaki doğal bilgilerdir-. Aynı şekilde, bazı örümcek türlerinde bulunan örgü sanatı gibi, diğer hayvanların çoğunda bulunabilen doğal sanatlar da böyledir. Nefs sahibi varlığın nefis sahibi varlık olması bakımından sahip olduğu biçimler, sağlık ve hastalık gibi olanlardır. Bunların tümüne ortadan kalkmaları zor olacak kadar yer ettiklerinde “meleke”, yer etmeyip kalkmaları kolay olduğunda “hal” denir. Aristoteles bilimlerde bazen yer etmiş olanlar hakkında da yer etmemiş olanlar hakkında da “hal” ismini kullanır. Bu sanki onları kapsayan bir cinstir ve cinsin iki türünden biri “meleke” ismi ile diğer türü ise cinsinin ismi ile isimlendirilmiştir.”²⁶

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, heyet kavramı insani nefsteki her türlü yapıyı ifade etmek için kullanıldığı gibi nefsin değişim potansiyelini barındırmasına da işaret etmektedir. Nefsin kabiliyet ve durumları, iradi ve tabii olmak üzere iki ana kategoride incelenmektedir. Burada tabii ve iradi heyet arasındaki ayrıma göre, insani yetkinleşmenin temelini oluşturan ilk bilgiler tabii heyetler arasında değerlendirilmektedir.²⁷ Diğer taraftan nefsin dinamik yapısını ispat edecek şekilde Fârâbî, nefsin meleke ve hallerinin temelinde de bu tabii heyetlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu nedenlerden ötürü, heyet kavramı göz önüne alındığında, insan aklının nefste doğal bir yapı olarak bulunduğu ortaya çıkar. Bu doğal yapının üzerine iradi heyetler inşa edilir ve insani yetkinleşme süreci devam eder.²⁸ Bu inşa sürecinin diğer bir temel özelliği bilgi üzerine kurulmasıdır. Her ne kadar felsefi ve burhani ilimler yukarıda üzerinde durulan tabii heyetlere bağlı olarak gelişse de tabii heyetlerin dışarıdan bir etki olmaksızın iradi heyetlere dönüşmesi imkansızdır. Heyet kavramı bu durumda da açıklayıcı bir rol üstlenmektedir. Fârâbî, heyûlânî yahut bilkuvve (potansiyel) akıl olarak isimlendirilen aklın dış dünyadaki izlenimleri kendisinde toplama kabiliyetine sahip olan akıl olduğunu ifade eder.²⁹ Bu kabiliyet insani aklın tabii bir heyet olmasının ya-

²⁶ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27.

²⁷ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 81- 82. Burada insani alanın temelde tabii ve iradi olmak üzere iki kısma ayrıldığı, tabii alanın nefse, iradi alanın ise akla tekabül ettiği üzerinde durulmaktadır.

²⁸ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 160-168.

²⁹ Heyûlânî aklın mahiyetine dair tartışmalar Fârâbî felsefesinde merkezi bir konum teşkil etmemektedir. İslâm felsefesi dahilinde bu konuyla alakalı olarak ayrıntılı tartışmalar İbn Rüşd tarafından yapılmıştır. Themistius ve İskender bu konuyla ilgili olarak iki farklı yo-

nında aynı zamanda iradi bir heyete dönüşebilmesiyle alakalıdır. Faal aklın aydınlatması yardımıyla bu kabiliyet fiil haline dönüşür.³⁰

İnsani yetkinleşmenin ilk basamağı, aklın, diğer nefis yetilerinden farklı olarak, maddi karışım ve semâvî desteğin de etkisiyle izlenimleri (rusûm) kendisinde toplayabilme kabiliyetidir. Fârâbî'nin bu tasviri, arkasında birçok süreci barındırmaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere heyûlânî aklın maddede meydana gelmesi nedeniyle aklın maddi bir varlık olduğu izlenimine kapılmak mümkün olabilir. Fârâbî'nin nefsin beden ile ilişkisinde öne sürdüğü gibi, akıl, nefsin diğer güçlerinden farklı olarak fonksiyonunu icra edebilmek için herhangi bir yardımcıya veya organa ihtiyaç duymaz.³¹ Akıl başlangıç itibariyle maddede bulunmasına rağmen, aklın madde ile olan ilişkisinin bir yardımcı veya yönlendirilme ilişkisi olmaması nedeniyle onun soyutlamanın temelini oluşturmasında bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda akıl ile nefis arasındaki ilişki nasıl gerçekleşecektir? İlk olarak nefsteki duyumsama, tahayyül vb. güçler aracılığıyla gelen veriler insani nefste birikir. Aklın doğa itibari ile sahip olduğu fiiller aracılığıyla bu verilerle karşılaşması sonucunda yetkinleşmenin ve akletmenin zemini oluşur. Diğer bir deyişle Fârâbî'nin yukarıda işaret edilen 'akledilirlerin izlenimleri' (*rusûmu'l-ma'kûlât*) ifadesiyle kastettiği, henüz suret haline gelmemiş ve duyuusal eklentilerden ayrılmamış

rum geleneğinin başlangıcını temsil etmektedirler. İskender bilkuvve akli insan organizmasındaki bir potansiyel olarak görme eğilimindeyken, Themistius, bilkuvve akli ayrık bir varlık olarak görmektedir. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 9. Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin faal akıl teorisini Themistius ile ilişkilendirerek inceleyen bir çalışma için William Craig Streetman, "al-Fârâbî's Interpretation of Aristotle's Theory of Intellect" (University of Kentucky, Doktora Tezi, 2011).

³⁰ İnsani aklın yetkinleşmesinde faal aklın da bir rolü olduğu Fârâbî'nin ifadelerinde görülmektedir. Fakat faal aklın rolü insani aklın yapısı meselesiyle doğrudan alakalı değildir. Zira faal akıl, Fârâbî sisteminde daha çok dış dünyadaki nedensellik alanını mümkün kılan, Plotinosçu kozmik ve ontolojik bir ilke olan aklın fonksiyonunu icra etmektedir. Bu nedenle, Fârâbî sisteminde faal aklın ontolojik konumuna yükselmek bir ideal olarak görülmesine ve faal aklın aklın ve dolayısıyla nefsin yetkinleşme basamaklarında aktif olarak rol almasına rağmen insani aklın mahiyeti konusundan ayrı olarak ele alınması gerekmektedir. Fârâbî'nin faal akıl teorisinin, Aristoteles yorumcuları dahilinde bir değerlendirilmesi için Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 50- 53. Heyet kavramının 'yatkinlik' olarak tasviri için Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 82

³¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 136.

halde bulunan fakat aklın doğasında bulunan fiiller ve yatkınlıklar aracılığıyla işlenmesi ve dönüştürülmesi mümkün olan verilerdir.

Bu bağlamda Fârâbî'ye göre, akıl, duyumsama gücünden farklıdır. Duyumsama gücünün bedensel yardımcıları, kullandığı organlar ve yardımcı olduğu daha üst nefis güçleri bulunmaktadır. Fakat akılda böyle bir durum söz konusu değildir. Fârâbî kuvve kavramının, imkân, güç yetirme (istitâ'), kudret kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını söyler.³² Fârâbî'ye göre kuvve kavramı, nefsin fiil icra etmeye yönelik etkinliğinin ilkesi anlamına gelir.³³ Nefsin duyumsama, tahayyül vb. kuvvelerinin hangi fiillerin ilkesi olduğu, akıl gücüne kıyasla daha açıktır.

Aklı kendisindeki ilk bilgiler sayesinde duyumsama, tahayyül vb. güçlerde bulunmayan bir doğaya sahiptir. Tüm bu bilgilerden çıkan sonuç, insani aklın, ilk bilgilere sahip olması ve bu bilgilerin iradi bir dönüşümle bilimler haline gelebilmesi bakımından bir heyet; bilginin temelinde bulunan ilke ve bilgi edinme kabiliyeti olması bakımından kuvve olarak isimlendirilmiştir. Bu sonuç, kuvve ve heyet kavramları aklın nefis ile ilişkisi bakımından incelendiğinde ortaya çıkar. Fakat aklın yukarıda da ifade edildiği üzere nefsin diğer kuvvelerinden bağımsız bir doğası vardır. Burada kastedilen aklın bütünüyle nefsten ayrı olması değil, nefsteki diğer güçlerden farklı olarak nefsin yetkinleşmesine zemin oluşturacak kendine özgü fiillere sahip olmasıdır. Zaten Fârâbî'nin ifade ettiği husus, nefsin akıl aracılığıyla tamamen aklî bir hüviyet kazanması ve nefsin doğasının diğer yönlerinin bütünüyle akıl tarafından koordine edilmesidir. Bu doğa, Fârâbî'nin eserlerinde iki cihetle kendisini gösterir. Birinci cihet, yukarıda da işaret edilen bütün bilgilerin temeli olması

³² Shukri Abed, Ilai Alon, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2/382.

³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 90. Buradaki açıklamaya göre, kuvve henüz suret kazanmamış durumda olan maddeye işaret etmektedir. Kavramın nefsin kuvveleri bağlamında kullanımı ise, cisimde meydana gelen ve kendisi için meydana geldiği fiili icra etme potansiyelini barındıran, fiilin ilkesi anlamındadır. Aristoteles *Metafizik*'te kuvve kavramını şu şekilde açıklar: "Güç, şu anlamlara gelir: 1) Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket veya değişimin ilkesi... Güç, genel olarak bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, değişim ve hareketin ilkesidir." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1019 a 15-30.

bakımından aklın doğasıdır. Burada kastedilen ilk bilgilerin potansiyel olarak akılda bulunması ve aklın ilk bilgileri elde etmeye yönelik bir yatkınlık olarak tanımlanmasıdır. İkinci cihet ise, Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* ve *Kitâbü'l-Burhân*'da üzerinde durduğu aklın kendisine mahsus fiillere sahip olmasıdır.³⁴ Fârâbî'nin akıl teorisinin aklın fiileri ile alakalı olarak daha geniş bir kapsamı vardır. Zira özellikle ahlak ile ilgili eserlerinde Fârâbî bilgi ve davranış olmaksızın ahlaki yetkinleşmenin gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Buradaki ahlaki yetkinleşme aynı zamanda insani nefsin yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insani nefsin yetkinleşebilmesi, aklın kendi doğasından getirdiği ve bütün ilimlerin temeli olan ilk bilgilerin ve aklın bütün bilişsel faaliyetlerinin kendilerine ayrılan sahada faaliyet icra etmeleri yoluyla mümkün olur. Aklın gerçek doğasını ve insani varlık alanının temel bilişsel fiillerini içeren, nutk, fikr, reviyeye, temyiz fiilleri de bu bağlamda önemlidir. Bu kısımda aklın ontolojisi ve nefisle ilişkisi bağlamında yukarıda da işaret edilen diğer bir önemli kavram olan parça kavramının incelemesine geçebiliriz.

Fârâbî, *Akıllı Risalesi* isimli eserinde, aklın tanımlanması ve nefis ile ilişkisi hakkında tespitler yapar ve akıllı, nefsin bir parçası olarak isimlendirir.³⁵ Bu isimlendirme, akıl ve nefis arasındaki ilişkinin yukarıdaki kavramlar dışındaki bir yönünü ifade eder. Zira akıl, nefsin bir parçası olmakla birlikte aynı zamanda kendi doğasına sahiptir ve insani nefsin cisimsel olmayan yapısını oluşturur. Akıl ve nefis arasındaki ilişkinin parça bütün açısından nasıl değerlendirileceği problemi, Aristoteles tarafından şu şekilde tartışılır:

“Belli ki [nefsin] tanımının (logos) birliği, şeklin tanımının birliğiyle aynı tarzda. Zira üçgen ve türevlerinin dışında şekil olmadığı gibi saydıklarımızın dışında da [nefs] yoktur. Şekillerin hepsine uyan ortak bir tanım olsa, bu tanım hiçbir şekle özgü olmaz, saydığımız [nefsler] için de benzer bir durum söz konusudur. [Nefs] konusundaki durum şekiller konusundaki durum ile oldukça yakındır. Şekillerde de [nefs] sahibi olan varlıkta da sonraki öncekini

³⁴ Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 65; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (Klasik Yayınları, 2012), 6-7; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, thk. Sahbân Halîfât (Amman: Menşûrât Câmîatü'l-Ürdüniyye, 1987), 185

³⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-'aql*, 12

gücül halde içerir, [nefsin] duyumsayan kısmı da beslenen kısmı gücül halde içerir.”³⁶

Bu pasajda üzerinde durulan konu, nefsin tanımı meselesidir. Fakat akıl ve nefis ilişkisi³⁷ bağlamında pasajın yeri, bütün canlıların ilkesi olması bakımından nefsin nasıl tanımlanacağından çok, insani nefsin tanımı ile alakalıdır. Zira insani nefsi diğer canlıların nefsinden ayıran Fârâbî'nin tıpkı nefsin diğer parçaları gibi bir parça olarak isimlendirdiği 'akıl' gücüdür. Bu noktada, akıl kavramıyla aynı veya yakın anlama gelecek şekilde kullanılan 'nâtık güç' vb. kavramların dikkate alınması da durumu değiştirmemektedir. Nefis akıl ilişkisinde parça kavramının ne anlama geldiği ile ilgili olarak Aristoteles'in açıklamaları göz önünde bulundurulabilir. Aristoteles'e göre parça kavramı dört farklı anlamda kullanır. (i) Bir niceliğin herhangi bir anlamda kendisine bölünebileceği şey, örneğin iki üçün bir parçasıdır. (ii) formun kendilerine bölünebileceği şeyler onun parçaları olarak adlandırılırlar. Bundan dolayı türler cinsin parçaları olarak adlandırılırlar. (iii) Tunç küre ifadesinde form ve açılı tunç kürenin parçalarıdır. (iv) Tanımın öğeleri de bütünün parçalarıdır.³⁸

Fârâbî ise suretin varlığını üçe ayırır: duyusal suret, akli suret ve cisimsel suret. Buradaki üçlü ayırım, aklın yapısı ve bilginin oluşumu açısından merkezi bir ayırımdır. Zira bilginin akılda meydana gelişi, cisimsel suretin duyusal suret aracılığıyla alınarak ortak duyu ve tahayyülden geçerek bütünüyle akli soyutlamanın yapıldığı nâtık gücüne ulaşmasıyla mümkün olmaktadır.³⁹

Bu bilgiler ile nefsin tanımıyla ilgili yukarıdaki ifadeler ve nefsin bir suret olduğu birlikte düşünüldüğünde, akıl ile nefis arasındaki ilişki, nefis ve nefsin diğer güçleri arasındaki ilişkinin aksine, tıpkı suretlerin kendilerine bölünebilecekleri parçalar arasındaki ilişki gibidir. Zira yorumcular arasında da tartışmalara yol açan, “tabii cismin ilk yetkinliği”⁴⁰ veya “bedenin formu”⁴¹ ta-

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y.Gurur Sev (Pinhan Yayıncılık, 2018), 414b19-25. Çeviride ruh kavramı kullanılmış olmasına rağmen nefis şeklindeki düzeltme tarafımızdan yapılmıştır.

³⁷ Akıl nefis ilişkisi ile ilgili olarak Aristoteles, *Ruh Üzerine* 429a10.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1023b 10- 25.

³⁹ Fârâbî, *Mesâil suile 'anhâ, Resâil Fârâbî*. thk. F. Dietrici. Leiden, 1890, 97

⁴⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a11 19. Fârâbî bu tanımı Aristoteles felsefesini kendi felsefi sistemi açısından yorumladığı, *Aristoteles Felsefesi* isimli eserinde zikretmektedir. Fârâbî,

nımlamaları, her ne kadar bedene bağlı olsa da nefsin bir suret olduğunu ifade etmektedir. Nefsin bu formel yapısı Fârâbî düşüncesi açısından nefis- akıl ilişkisinde daha belirgin hale gelmektedir.

2. Aklın Maddi ve Formel Yapısının Cevherleşme Süreci

Konuya girmeden evvel, cevherleşme kavramı ile ilgili olarak bazı noktalara temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle bizim buradaki yaklaşımımız kavramın Fârâbî felsefesi dahilinde nasıl kullanıldığına ve nefsin akıl üzerinden yetkinleşme sürecini açıklamada nasıl kullanıldığına odaklanmaktadır ve bu değerlendirmeler Fârâbî felsefesinin kapsamı ile sınırlıdır. Kavramın diğer İslam filozofların kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldı ise nasıl dönüştüğü konuları farklı bir araştırmayı gerektireceğinden dışarıda bırakılmıştır. Diğer taraftan Fârâbî'nin bu kavrama atfettiği rolün anlaşılabilmesi onun insanın varlık yapısı ile ilgili yaklaşımını dikkate almayı zorunlu kılar. Buna göre insan maddi ve maddi olmayan iki yöne sahiptir ve arada bir varlıktır. İnsan, başlangıçtaki özü baki kalmak kaydı ile, felsefi yetkinleşme aracılığıyla farklı bir süreç yaşar ve bu sürecin kavramsallaştırılması Fârâbî tarafından cevherleşme kavramı ile anlatılır. Çalışma işte bu sürecin Fârâbî eserlerindeki izdüşümünü takip etmektedir. Buna ek olarak nefsin akıl aracılığıyla cevherleşmesi töz olmayan bir şeyin töz olması manasına gelmemekte bilakis nefsin akıl aracılığıyla kendisinde bilkuvve olarak bulunan doğasını yetkinleştirilmesi manasını taşımaktadır. Bu bakımdan Fârâbî açısından insan nefsi bedende bulunduğu sürece ancak kısmi bir ontolojik dönüşüm yaşayabilir ki faal akılla ittisal ve mutluluk bu anlama gelmektedir. Fakat esas dönüşüm nefsin bedende olduğu durumda gerçekleşen cevherleşmenin ardından nefsin bedenden kopuşundan sonra yani ölümden sonra meydana gelmektedir. Makalede üzerinde durulan husus, bu anlatıda insanın hem maddi hem de manevi yönünü dikkate alarak felsefi ilimler üzerinden bir dinamik nefis ve yetkinleşme teorisi inşa edildiğini göstermektir.

Felsefetü Aristotâlis, 112- 113. Ayrıca bu eserinde Fârâbî nefsin (i) Suret, (ii) Gaye, (iii) Fail olmak bakımından 'ilke' kavramıyla tasvir edilebileceğini ifade eder.

⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b9 6.

Fârâbî felsefesinde yetkinleşme ile ilgili birden çok kavram bulunmasına rağmen süreci en net anlatan kavram 'tecevhür' kavramıdır.⁴² Fârâbî bu kavramı sadece insani yetkinleşme bağlamında kullanmaz. Ona göre ay üstü ve ay altı âlemdeki Tanrı haricindeki bütün varlıklar için bir cevherleşme süreci vardır.⁴³ Bu cevherleşme süreci, madde için kendi karışımına en uygun sureti almak; göksel varlıklar için üstündeki akli akıl etmek yoluyla meydana gelir. İnsan için bu cevherleşme düşünce gücünün (*kuvve-i nâtika*) yetkinleşmesi aracılığıyla olur. Fârâbî felsefesinde düşünce gücünün yetkinleşmesi geniş anlamlıdır. Zira Fârâbî, akıl aracılığıyla gerçekleşen insani yetkinleşmeyi, bütün bilgilerin nihai amacı haline getirir. Bu sadece ahlaki bir süreç olmaktan öte aynı zamanda epistemik bir süreçtir.⁴⁴

İnsani yetkinleşmenin epistemik, ahlaki ve felsefi bir süreç olması, Fârâbî açısından, bütün felsefi disiplinlerin insani yetkinleşme ve cevherleşme kapsamında yorumlanması sonucunu doğurur.⁴⁵ Yukarıda üzerinde durulan tabii ve iradi varlık zeminleri de burada devreye girer. Zira insan Fârâbî açısından hem iradi hem de tabii boyutu birlikte taşır. Yetkinleşme, bu iki boyutun uyumu sonucunda gerçekleşir.⁴⁶ Burada ele alınan problem bağlamında birincil öneme sahip boyut, iradi alandaki yetkinleşmedir.

Fârâbî'ye göre mantık disiplini, düşünmenin kurallarını vermesi bakımından nâtika gücünün doğru çalışmasını ve yetkinleşmesini sağlayan temel

⁴² Fârâbî'nin yetkinleşme ve tecevhür düşüncesini bilginin elde edilmesi neticesinde nefsin yetkinleşmesi üzerinden kurgulayan bir çalışma için Philippe Vallat, "L'Intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaitre En Être," *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D'Avicenne*, ed. Meryem Sebtî ve Daniel De Smet (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019), 193-243.

⁴³ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 59 ve 115; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 102. Davidson'un analizlerinde de yetkinleşme düşüncesi ön plana çıkmakla birlikte yetkinleşme daha çok faal akilla ittisal ile birlikte ele alınmaktadır. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, 64.

⁴⁴ Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 96.

⁴⁵ Konuyla ilgili çalışmasında Vallat Fârâbî'nin tecevhür anlayışı ile İskenderci gelenek üzerinden bir Aristoteles yorumu yaptığını ifade eder. Vallat, Fârâbî'nin ana ilgisinin insani varlığın mümkün varlıklar kategorisinden zaruri varlıklar kategorisine nasıl yükseldiğini göstermek olduğunu düşünür. Vallat, "L'Intellect Selon al-Fârâbî La Transformation Du Connaitre En Être", 238.

⁴⁶ Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis*, 87- 88.

unsurlardan, doğru ve akla uygun eylem ile birlikte, birisidir. Mantık bu bakımdan insani yetkinleşmenin temel aracıdır. Mantığın nihai amacı, kesinliktir. Bu nedenle burada mantık ile kastedilen retorik ve cedeli dışarıda bırakacak şekilde burhan sanatıdır.⁴⁷ Zira mantığın bu alt dallarının kesinlik idealine ve dolayısıyla insani yetkinleşmeye katkıları, sınırlı ve arızidir.⁴⁸ Cedel metodu kesine yakın bir bilgi oluşsa da kesin bilginin oluşmamasının nedeni, kesinliğin zihinde meydana gelen değişmez bir suret olmasıdır. Cedel metodu zihinde meydana gelen soyut bir suret oluşsa da bu soyut suret, karşıt görüşe göre düzenlenmesi nedeniyle burhan metodu sonucunda meydana gelen kesinliğe ulaştırmaz.⁴⁹

Yetkinleşmenin epistemik yönüne ek olarak, iki boyutu daha vardır: (i) Yetkinleşme bireysel bir süreçtir fakat (ii) hiçbir yetkinleşme insanın toplumsal var oluşundan ayrı değildir.⁵⁰ Fârâbî açısından yetkinleşmenin bireysel insani nefis için gerçekleşmesi, nefsin temyiz, nutk fiillerinin mantık aracılığıyla yetkinleşmesi ve temel erdemlerin elde edilmesi aracılığıyla olur. Burada bireysel nefsin yetkinleşmesi ve epistemik anlamda nefsin nihai amacı olan kesinlik (burhan) seviyesine ulaşabilmesi için mantık ilmi devreye girerken, aynı zamanda kesinlik sonucunda ortaya çıkan zihinsel durumun insanlara doğru bir şekilde aktarılabilmesi için mantığın cedel, retorik gibi diğer metotları kullanılır. Diğer taraftan bütün mantıksal sanatların burhan sanatına ve diğer bütün ilimlerin felsefeye yardımcı olması, felsefede ve burhan sanatında elde edilen hakikati ve kesinlik durumunu destekleyecek şekilde diğer ilimle-

⁴⁷ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, 220 ve 226; a.mlf., *Felsefetü Aristofâlis*, 59.

⁴⁸ Cedel sanatında kesinliğin neden sağlanamadığıyla alakalı olarak Fârâbî'nin nefis teorisi bağlamındaki tespitleri için bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel," *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 18.

⁴⁹ Cedel sanatının burhani ilimlere katkısı ile ilgili olarak bk. Deborah Black, "Fârâbî," *İslâm Felsefesi Tarihi: I-III*, ed. Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), I/217-227. Fârâbî'nin kesinlik teorisinin nefis teorisi bağlamında değerlendirilmesi için Deborah L. Black, "Knowledge and Certitude in al-Fârâbî's Epistemology," *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 21.

⁵⁰ Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 70; a.mlf., *Taḥşilü's-sa'âde*, 61-62; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 186.

rin kurgulanması anlamına gelir.⁵¹ Fârâbî yetkinleşme sürecinin çok boyutlu yapısını aşağıdaki pasajda ayrıntılı bir şekilde inceler:

“Canlıların ilkelerine muttali olduktan sonra, nefsin ilkelerinin araştırılmasına geçilir ve nefsin ilkeleri keşfedilir. Sonrasında ise buradan, nutk sahibi canlının incelenmesine geçilir. Nutk sahibi canlının ilkelerini araştırdıktan sonra, bu canlının ne olduğu, maddesinin ne olduğu, suretinin ne olduğu ve gayesinin ne olduğunu araştırılır. Bu durumda cisim olmayan ve cisimde bulunmayan akli ve akli varlıkları keşfeder. Burada akli varlıklar alanındaki araştırma, semâvî varlıklar hakkında araştırmaya benzer şekilde son bulur. Bu araştırma sonucunda cismani olmayan ilkelerin ne olduğu açığa çıkar. Bu cismani olmayan ilkelerin semâvî olmayan varlıklara nispeti, tıpkı bu cismani ilkelerin semâvî cisimlere nispeti gibidir. Nefs ve aklın durumundan hareketle insanın kendisi için meydana getirildiği ilkeler ve insanın amacı ve yetkinliği keşfedilir. İnsanda meydana gelen, tabii ilkeler ve matematiğin ilkelerinin, insanın kendisini için yaratıldığı yetkinliğe (kemâl) ulaşmasında yeterli olmadığı görülür ve sonrasında insanın kendileri aracılığıyla bu yetkinliğe yöneleceği düşünsel (nutkıyye) ilkelere ihtiyaç duyduğu anlaşılır. İşte bu durumda araştıran kişi için tabii ilmin dışında başka bir cins daha meydana gelir. Bu cinsi araştıran insanın takip edeceği yol insanın kendisinde bulunan akli ilkelere meydana gelen, düşünce yetisidir. İşte bu yetiyle insan tabii ilimde meydana gelen yetkinliğe ulaşır. Bununla birlikte bu düşünsel ilkelerin (*mebâdi nutkıyye*) tek başlarına insanın kendisi için var olduğu yetkinliği gerçekleştirilmeye yeterli olmadıkları ortaya çıkar. Bunun sonucunda da insan bu akli, düşünsel ilkelerin, tabii varlıkların bizatihi kendilerinin meydana getirdiği ilkelerin dışında, birçok tabii varlığın ilkesi olduğunu bilir. Dolayısıyla, insan, kendisiyle gerçek anlamda tecevhür edeceği en son yetkinliğe, bu ilkelere bu yetkinliğe doğru gitmeye çabalaması sonucunda ulaşır. Bu yetkinliğe ulaşmak da tabii varlıklardan birçok şeyin kullanılmasıyla mümkün olur. Bunun yanında bu yetkinliğe ulaşmak için, bu tabii varlıkların insanın kendisi

⁵¹ Fârâbî felsefesinde mantık ve nefis teorisi arasındaki ilişki için bk. Black, “Fârâbî”, 222. Black burada, tahayyül ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi inceler. Yetkinleşme, saadet kavramı bağlamında değerlendirildiğinde, Fârâbî açısından kesin bilgi elde etmenin en son saadeti teşkil ettiği sonucu çıkar. Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959), 68.

için var olduğu yetkinliğe ulaşmasında faydalı olacak şekilde dönüşmesini sağlayacak fiillerin icra edilmesi gerekir. Ayrıca araştıran kişi için bu ilimde her insanın bu yetkinlikten payına düşeni alacağı, bu payın da az ya da çok, fazla veya eksik olabileceği ortaya çıkar. Zira yetkinliklerin bütününe birçok insanın yardımı olmadan ulaşılması mümkün değildir.”⁵²

Bu pasajda Fârâbî, nefsin bireysel ve toplumsal yetkinleşmesinin birlikte meydana geleceğini açıkça belirtir. Bireysel yetkinleşme nazarî ve amelî boyutlarıyla birlikte düşünsel alanda meydana gelir. Bu çerçevede Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinin diğer bir unsuru olan mertebe teorisine geçilebilir.

3. Nefsin Güçleri ve Yetkinleşme

Bu başlık altında Fârâbî'nin nefsin güçlerine ilişkin teorisi yukarıdaki başlıklarda temellendirilen 'dinamik nefis teorisi' çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Zira dinamik nefis yaklaşımının Fârâbî felsefesi açısından en net ifadesi onun nefsin güçleri ile ilgili görüşlerinde görülebilir. Fârâbî'nin nefis teorisi en ayrıntılı şekliyle *el-Medînetü'l-fâzıla*'da açıklanır. Fârâbî'ye göre nefsin temelde beş ayrı gücü vardır. Bu güçler sırasıyla beslenme (gâziye), duyu (hâsse), itki-arzu (nuzû'î), tahayyül ve nâtika güçleridir. Bu beş temel gücün yanında üreme (müvellide) gücünü de saymak mümkündür. Duyu güçleri içerisinde yapı ve işlev bakımından maddeye en yakın olan güç, beslenme gücüdür⁵³:

Besin gücü, besini çeşitli kısımlarda işler. Besin işlenme kısımlarına göre üçe ayrılır: ilk, orta ve son. İlk kısımda besin ekmek ve et gibi henüz nefse intikal etmemiş halde bulunur. İkinci kısımda yani orta kısımda ise besin vücuda giriş yapmış ve sindirilmiş olarak bulunur. Üçüncü ve son kısımda besin artık beden bir organı gibi olmuş ve bütünüyle kana karışmıştır.⁵⁴ Dikkat edilirse bu anlatının genel çerçevesini de Fârâbî'nin nefis ve beden arasında kurduğu dinamik ilişki oluşturmaktadır.⁵⁵

⁵² Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 61- 62.

⁵³ Bu ayırım ve açıklamalar için bk. Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29.

⁵⁴ Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 87.

⁵⁵ Fârâbî'nin nefis teorisinde maddi yapı ile nefsin güçleri ile ilişkiyi Germann, Fârâbî antropolojisi olarak isimlendirdiği insani ilim (*'ilm el-insânî*) çerçevesinde değerlendirir. Diğer taraftan Germann, Fârâbî'nin insanın maddi yapısı ile ilgili görüşlerini Galen tıbbi ile ilişkilendi-

Bu ilişkinin nefsin bütün güçleri bağlamında anlatımı *el-Medînetü'l-fâzıla'* da da görülmektedir. Bu teoriye genel bir yaklaşımla bakıldığında nefsin güçleri, yardımcıları ve bu yardımcı güçlerin bedendeki organlarla ilişkileri incelenir. Tıpkı bir şehirdeki yönetim gibi, nefsin işlevlerinde de bir yöneten ve yönetilen münasebeti söz konusudur. Bu münasebette kalp ve beyin nefsin güçleri ve beden arasındaki geçişliliği ve dinamizmi sağlayan iki önemli organdır. Fârâbî, bedenin yönetici organının kalp olduğunu ileri sürer. Beyin kalbe hizmet eder ve vücudun organları ile kalp arasındaki dengeyi sağlar. Diğer taraftan beyin sinirlerin ısınma ve soğumasında da görev alır.

Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinin belki de en önemli ve tamamlayıcı kısmı nuzû'î güçle ilgili fikirleridir.⁵⁶ Bu güç nefsin bütün güçleriyle ilişkilidir. Diğer taraftan nuzû'î güç, sinirler, damarlar ve kaslar aracılığıyla aynı zamanda bedenle de irtibatlıdır. Bu irtibat bir taraftan bedenin hareketini sağlarken diğer taraftan nefsin beden üzerinde icra ettiği etkiyi de belirgin hale getirir. Yukarıda farklı bir bağlamda temas ettiğimiz irade ve ihtiyar kabiliyetlerinin de nuzû'î güç ile bağlantısı vardır. Bu gücün yöneticisi kalpte bulunur. Nuzû'î güç temelde üç fonksiyon icra etmektedir. İlk olarak, bir şeyin fiil ve idrakine yönelik eğilim temelini bu güçte bulur. İkinci olarak ise kaçınma ve uzaklaşma gibi çeşitli nefsanî durumlar da bu güçle ortaya çıkar. Diğer bir deyişle nefsteki duygusal farklılıkların karşılığı bu güçte yaşanan değişimlerdir.⁵⁷

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, bu güç, hem nefsin güçleri arasındaki irtibat ve koordinasyonu sağlaması hem de nefsin güçleri ile beden arasındaki münasebeti sağlaması bakımından dinamik nefis teorisinin önemli unsurlarından bir tanesidir. İrade ve ihtiyar da birer nuzû' yani arzu olarak karşımıza çıkar. Bu güç ayrıca, nâtik gücün ve mütehayyile gücünün idrakinin de başlangıcını oluşturur. Zira bir şeyin ister mütehayyile ister duyumsama isterse

rir. Nadja Germann, "al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

⁵⁶ Aydınlı, konuyla ilgili çalışmasında bu kavramı 'arzu' gücü olarak karşılamıştır. Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 82.

⁵⁷ Fârâbî, *Fuşûlün münteze'a*, 29; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 89

de nâtika gücü ile olsun bilinmesi ilk etapta bilmeye yönelik bir arzunun olmasıyla mümkündür.⁵⁸

Nuzû' gücüne dair bu değerlendirmelerin ardından duyu gücüne geçebiliriz. Fârâbî'ye göre algı bir fiil olarak nefse aittir.⁵⁹ Zira Fârâbî beş duyudan gelen verilerin bir algı haline dönüşebilmesi için öncelikli olarak duyu gücünün yöneticisi durumundaki güçte toplanması gerektiğini ifade eder. Duyumsamanın algıya dönüşebilmesi için bu toplanma da yeterli değildir. Bu toplanmanın ardından duyuların mütehayyileye aktarılması gerekir.

Mütehayyile gücü, duyumsama, beslenme ve itki gücünün yönetici kısımlarına benzer olarak kalpte bulunur. Fakat mütehayyile gücünün diğer güçlerin aksine bedene dağılmış ve organlarda bulunan yardımcıları yoktur. Bu güç tek başına bir yönetici güçtür ve duyumsama gücü mütehayyile gücüne veri sağlar. Bu verilerin alınmasından sonra mütehayyile üç temel fonksiyon icra eder. Bu fonksiyonları şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Mütehayyile duyular üzerinde yöneticidir ve nâtika gücüne veri sağlar.
- 2- Duyulardan gelen veriyi ve suretleri ayırıştırır (tafsil).
- 3- Duyulardan gelen veriyi ve suretleri birleştirir (terkib).⁶⁰

Fârâbî'nin nefis teorisinin beden ve nefis arasındaki ilişkisi mütehayyilede sona erer. Nâtik güç ile birlikte duyular, algı ve mütehayyileden damıtılarak gelen maddi izlenimler farklı bir boyut kazanır. Nâtik güç ile birlikte artık duyulurlar (*maḥsûsât*) alanından akledilirler (*ma'kûlât*) alanına geçiş söz konusudur. Netice itibarıyla Fârâbî'nin nefis teorisinin dinamik bir mahiyet arz ettiğini nefsin güçleri ve bedenle ilişkileri bağlamında da görebiliriz. En genel anlamıyla nefsin güçleri arasında da bir madde suret münasebeti vardır. Maddeye en yakın olan güç bir üstteki güce maddenin surete bağlandığı gibi

⁵⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 137.

⁵⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 188. "İhsâs fi'lun nefsânî". "Algı nefse ait bir fiildir".

⁶⁰ Tahayyül kavramının ayrıntılı bir analizi için bk. M. Zahit Tiryaki, *İbn Sinâ Felsefesinde Mütehayyile* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

bağlanır.⁶¹ Bu durum nâtik güce kadar devam eder. Nâtik güçte artık bütünüyle bir sûret olma durumu söz konusudur.

Fârâbî'nin bu dinamik nefis teorisi, temelde yetkinleşmenin de dinamik bir süreç olduğunu gösterir. Zira bedenden bağımsız bir yetkinleşmenin olmadığı özellikle beslenme gücüne dair ayrıntılı analizlerden çıkarılabilir. Diğer taraftan özellikle nuzû'î gücün bütün nefis güçleriyle, bedenle ve nâtik güçle kurulan irtibatı nefis teorisinin dinamik boyutunun diğer bir önemli yönünü teşkil etmektedir.

4. Kuvve Kavramı ve Fârâbî'nin Yetkinleşme Teorisindeki Yeri

Yukarıda Fârâbî'nin nefis ve insan anlayışı açısından kuvve kavramının nasıl bedensel ve beden üstü olarak iki yönlü bir kavram olduğuna değinilmişti. Ayrıca bu kavram dinamik nefis teorisinin de önemli bir ayağını teşkil etmekteydi. Fârâbî'nin kuvve ve fiil arasındaki zıtlığı sunuş şekli onun yetkinleşme teorisinin önemli bir yönünü teşkil eder. Bu başlık altında Fârâbî'nin Aristoteles'in kuvve kavramını yetkinleşme teorisine nasıl entegre ettiği ve insani nefsin fiili ile diğer cisimlerin fiilleri arasındaki ayrımın Fârâbî düşüncesinde nasıl yapıldığı gösterilecektir.

Özelde Aristoteles felsefesinin ve genelde İlkçağ felsefesinin temel problemlerinden bir tanesi değişim ve süreklilik problemidir.⁶² Aristoteles *Metafizik* eserinde Megara okulunun⁶³ değişimi açıklamakta yetersiz kalan yaklaşımını eleştirmektedir. Aristoteles'e göre, tabiattaki fiiller anlamında yokluk ile varlığa dönük yokluk arasında bir ayrım yapılmaması durumunda örneğin bir binanın nasıl yapıldığı, bir tohumun nasıl ağaç haline geldiği gibi en basit konular dahi açıklanamaz. İlk bakışta her ne kadar Aristoteles'in yaklaşımı sağduyuya uygun görünse de Megaralılara atfedilen görüşün meydana çıkarıldığı felsefi problem de oldukça esaslı bir felsefi problemdir. Buna göre A'nın

⁶¹ Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 50

⁶² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1046 b 30-35; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 51.

⁶³ Megara okulu, Milattan önce 3 ve 4. Yüzyıllardaki Sokratik ekollerden birisidir. Bilkuvve ve bilfiil ayrımı ve râbit (copula) ve külliler konusu ile ilgili itirazları ile bilinirler. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/megarian-school/v-1>.

potansiyel olarak var olması onun var olmasına mı yok olmasına mı delalet etmektedir? Aristoteles'in kuvve ve fiil arasındaki ayrımı, kısmen, bu sorunu çözmeye yöneliktir. Fakat Fârâbî farklı bir bağlamda Parmenidesçi yaklaşımın varlık ile oluş arasında uyumsuzluğa yol açan teorisinin kuvve kavramı üzerinden değil, varlık kavramının anlam alanı üzerinden çözülmesi gerektiğini ifade eder. Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*' da bu konuyu şu şekilde ele alır:

“Şey bazen her nasıl olursa olsun – nefsin dışında olsun veya herhangi bir yönden tasavvur edilsin, bölünsün veya bölünmesin fark etmez- bir mahiyete sahip olanların hepsine denir. Biz “bu şeydir” dediğimizde onunla bir mahiyeti bulunanı kastederiz. Kuşkusuz mevcut, ancak nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir ve yalnızca tasavvur edilen bir mahiyete söylenmez. Mevcut doğru önermeye söylenir, ama şey ona söylenmez. Çünkü biz, “bu önerme bir şeydir” deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastetmeyiz, aksine onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz. “Zeyd, adil olarak mevcuttur” deriz ama “Zeyd adil olarak şeydir” demeyiz. İmkansıza şey denir; ona mevcut denmez. Öyleyse şey, mevcudun söylendiklerinin çoğuna ve mevcudun söylenmediği şeylere söylenir. Aynı şekilde mevcut da şeyin söylendiklerinin çoğuna söylenir ve şey denilmeyenlere söylenir.

“Şey değildir” sözüyle gerek nefsin dışında gerekse nefste kesinlikle mahiyeti bulunmayan kastedilir. Bu anlam, Parmenides'in “gayr-ı mevcut”tan anladığı anlamdır. Parmenides şöyle demiştir: “Hiçbir gayr-ı mevcut şey değildir”. O, mevcudu eşit anlamlılıkla söylenen olarak ve mevcut olmayana da kesinlikle hiçbir şekilde bir mahiyeti bulunmayana da delalet eden olarak almıştır. Bundan dolayı onun şey olmadığına hükmetmiştir. Bu sözden “mevcudun dışındaki, şey değildir ve onun kesinlikle mahiyeti yoktur” sonucunu çıkaran kimse, bu sayede mevcutların çokluğunu iptal ederek mevcudu yalnızca bir yapmıştır. Parmenides'in kendisi ise işin başında “öyleyse mevcut birdir” sonucunu çıkarmıştır. İşte bunlar, şey denilenin anlamlarıdır.”⁶⁴

Fârâbî varlık yokluk meselesiyle ilgili olarak problemin şey kavramının zihinsel varlık alanına ait bir kavram olarak görülmesiyle çözülebileceğini düşünmektedir. Fârâbî'nin çözümünü şu şekilde özetleyebiliriz: ‘var olan’ ifadesi sadece zihinsel bir sureti değil aynı zamanda dış dünyada işaret edile-

⁶⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 66.

bilen bir bünyeyi gerekli kılar. Şey ifadesi ise bundan daha genel bir ifadedir ve zihinsel varlık alanını da kapsar. Dolayısıyla potansiyel halinde var olan bir şey, mevcut anlamında var değildir ama bir 'şey'dir.

Bu çıkarıma ek olarak Fârâbî düşüncesinde kuvve kavramının metafizik bir mahiyet arz etmekten çok yetkinleşme teorisi ve insani varlık alanına dair bir kavram olduğu görülür. Aklın kuvvelikten fiilliğe çıkış aşamaları bunun bir delilidir.⁶⁵ Zira her ne kadar Aristoteles felsefesinde dynamis - energeia ayrımı insani fiillere uygulanmış bir ayrım olsa da Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinde bu ayrımın daha işlevsel hale getirildiği görülür. Nitekim Aristoteles'in dynamis - energeia ayrımı, süreklilik ve değişim problemini hatta daha genel anlamıyla varlık problemini çözmeye yönelik bir ayrımdır. Bunun bir tazammunu olarak henüz varlık sahasına gelmemiş fiillerin mahiyeti ile ilgili olarak kullanmıştır.⁶⁶

Yetkinleşme sürecinde kuvve kavramıyla özsel olarak irtibatlı bir kavram da entelekhia (istikmâl) kavramıdır. Entelekhia kavramı aynı zamanda Aristotelesçi nefis tanımında⁶⁷ da kullanılmaktadır. Bu kavramın anlamı, dynamis - energeia ikilisi birlikte düşünüldüğünde daha net ortaya çıkar. Genel bir tasvirle ifade edilecek olursa, energeia Fârâbî terminolojisinde 'bilfiil' kavramını ifade ederken, entelekhia kavramı ise 'yetkinlik' (kemâl) kavramını ifade eder.⁶⁸ Entelekhia ve energeia kavramları arasındaki ilişkide temel sorun şudur: bazı fiil durumları diğer fiil durumlarından farklılık arz eder. Örneğin, düşünme fiili ile bina yapma fiili arasında yetkinliklerini kendi içerisinde barındırmak bakımından fark vardır.⁶⁹ Diğer taraftan Aristoteles cansız varlıklarda ve cisimlerde meydana gelen hareket ile canlı varlıklarda meydana gelen fiil arasında da bir ayrım yapar. Hem *Metafizik* isimli eserinde hem de *Yorum Üzerine'* de Aristoteles bu ayrımı kullanır.

⁶⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 21-27.

⁶⁶ John J. Clearly, "'Powers That Be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle," *Méthexis* 11 (1998).

⁶⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y.Gurur Sev, 412b5-6.

⁶⁸ Fârâbî, *Risâle fi'l-'akl*, 24-25; kemâl kavramı ile ilgili olarak a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis*, 59.

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1048 b 23-35; Clearly, "'Powers that be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle", 26.

Cansız varlıkların meydana getirdiği hareket *kinesis* olarak ifade edilirken canlı varlıkların yaptığı fiil ve hareketler ise hem *kinesis* hem de *energeia* olarak kavramsallaştırılır.⁷⁰ Fakat insani ve iradi fiiller kinesişi içerisinde barındırmakla birlikte farklı bir anlam kazanırlar. Dolayısıyla kuvve, Aristoteles – Fârâbî çizgisi açısından canlı varlıklar ve cansız varlıkların barındırdığı kuvve olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu anlamda Fârâbî Aristoteles’in hem *Metafizik*’te hem de *Yorum Üzerine*’deki analizlerini geliştirir. Örnek olarak Fârâbî’nin *Şerhu Kitâbi’l-’İbâre*’de ve *Kategoriler*’de konuyla ilgili tespitleri vardır.⁷¹

Fârâbî’ye göre kuvveden fiile doğru değişim değişimin sadece bir yönüdür ve bu nedenle de diğer değişim türlerinden ayrılması gerekir. Hareketin türleri, oluşum (tekevvün), bozulma (fesâd), büyüme (numuv), azalma (izmihlâl), hal değişimi (istihâle) ve nakildir.⁷² Fârâbî bu hareket türlerini açıklar. Bu türler, cisimlerin maruz kaldıkları değişimi ifade eder ve kısmen de olsa insanda da bu değişimler görülür. Fakat Fârâbî’nin yetkinleşme teorisi açısından asıl soru, yetkinleşmenin nasıl bir değişim olduğudur.

Fârâbî’nin Aristoteles’in *dynamis* ve *energeia* kavramları arasında yapmış olduğu ayrımı ve *dynamis* kavramından hareketle *energeia* kavramına yüklediği anlamın Fârâbî felsefesindeki dönüşümü bu soru bağlamında değerlendirilebilir. Zira Fârâbî’nin insan nefsinde meydana gelen değişimi *kinesis* tarzında maddi bir değişim olarak görmediğini özellikle *Kitâbü’l-’İbâre* şerhindeki ifadelerinde görüyoruz. Fârâbî bu konudaki yaklaşımını şu şekilde aktarır:

“Aristoteles şöyle der: mümkün denilen her şeyin bir şekilde ya da başka bir şekilde bulunması söz konusu olmayabilir. Bu durumda imkanda bir birine mukabil durumlar vardır. Zira bazı şeyler için bir durumda bulunması

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1048 a 0-25.

⁷¹ Fârâbî, “Şerhu’l-’İbâre,” *el-Mantıkiyyât li’l-Fârâbî*, thk. Muhammed Tâki Dânişpezûh (Kum: Menşûrât Mektebe Ayetullah el-’Uzmâ el-Ma’raşi el-Necefi, 2012), 2/208-210. Kuvve’den fiile değişimin cansız varlıklarda nasıl meydana geldiği ile ilgili olarak a.mlf., *Kategoriler ve Retorik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 27-28. Ayrıca kuvve kavramının nefis teorisi bağlamındaki işleniş için bk. a.mlf., *el-Medînetü’l-fâzıla*, 133-136. Fârâbî’nin bilkuvve ve bilfiil ayrımı ile ilgili değerlendirmeleri için a.mlf., *Kitâbü’l-Hurûf*, 57-58.

⁷² Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, 43.

mümkündür denilir fakat başka bir durumda bulunmaması mümkündür denilemez. Bu durumda olan şeyler çok sayıdadır.

Bu durumda olan şeylerin ilki kendisinde düşünme kabiliyeti ya da düşünme ile alakalı herhangi bir kabiliyet bulunmayan şeylerdir. Buna örnek olarak ateş verilebilir. Zira onda yakma kuvvesi vardır. Bu kuvve (güç) aracılığıyla onun için yakması mümkündür denir. Cisimlerin sahip olduğu güçlerde başkasına etki etmesi ya da başkasının etkisini alma gücü vardır. Bu fiil ve infial güçleri nedeniyle onlar için bir şeyi yapması mümkündür ya da değildir denir.

Cisimlerin etki ya da edilgi icra ettiği güçler içerisinde nutk gücü olanlar yahut nutk gücü ile alakalı olanlar vardır. Aynı şekilde nutk olmayanlar ya da nutk ile alakalı da olmayanlar da vardır. Burada nutk yahut nutk ile alakalı olarak diyorum çünkü insanların çoğunluğu nutku, başka bir gücü değil, insanın başat fiili olarak görür. Fakat onlar iradeyi bir çeşit nutk olarak anlarlar. Diğer bir kısım ise iradeyi nutk olarak görmezler. Fakat nutk ile alakalı ya da ona ilişkin bir güç olarak görürler. Burada bu konu üzerinde çok fazla düşünmeye gerek yoktur. Zira insanın iradi olarak fiillerini icra ettiği güçlere nutk ya da nutk ile alakalı denir. Bu güçlerin tümü ile de bazı şeyler yapılır bazı şeylerden de etkilenim söz konusu olur.

Aristoteles burada ilk örneği nutk olmayan, nutk ile ilişkili de olmayan bir şeyden almıştır. Bunun örneği ateştir zira ateş bitiştiği her şeyi ısıtır ve onun kuvvesi nutk ile alakalı değildir. Burada ateşin ya da ateşe benzeyen diğer cisimlerin 'kuvve'si ifadesinden anlamamız gereken, bunların eşya için sadece belirli bir yönde bir fiili yapmayı mümkün kılan güçler olmasıdır (müste'idd). Ya da zıddı olmaksızın belirli bir yönde bir fiili kabul eden şeyler olmasıdır."⁷³

Bu pasajdaki ana fikir, güçlerin (kuvve) ikiye ayrıldığı üzerine kuruludur. Aristoteles akıl sahibi olan varlıklar ile akıl sahibi olmayan varlıkların güçlerinin birbirinden nasıl farklılık arz ettiğini ateşin yakma gücü üzerinden anlatır. Fârâbî'nin *Medînetü'l-fâzıla*'daki yorumları dikkate alındığında ise nutk

⁷³ Fârâbî, "Şerhu'l-İbâre", 207-208.

gücü ile irade arasında özsel bir bağ kurduğu ve bu bağı da nefis teorisinde nuzû' gücü üzerinden ifade ettiği görülür.⁷⁴

Fârâbî'nin yetkinleşme teorisini ahlak ile ilişkisi bağlamında incelediği *Tahşilü's-sa'ade* eserine ve diğer eserlerinin ilgili kısımlarına bakıldığında insan nefsinde meydana gelen değişimin maddi bir değişim olmadığı bir yönüyle epistemik bir değişim olduğu açıkça görülür.⁷⁵ Fakat Fârâbî'nin buradaki en önemli ve belirgin katkısı nâtika gücünün ilimlerle olan ilişkisini tespit etmesi ve nâtika gücünün, dolayısıyla da aklın yetkinleşmesini ilimlerin elde edilmesine bağlamasıdır.⁷⁶ Esasında bu genel çerçeve göz önünde bulundurularak Fârâbî'nin yukarıdaki yorumlarına bakılırsa onun Aristoteles yorumunun veçhesi daha iyi anlaşılır. Zira Aristoteles'in *dynamis-energeia* ayrımının ahlak felsefesinde ve nefsin değişiminde nasıl bir sonuç doğurduğunu Fârâbî'nin bu çözümüyle daha net görmek mümkündür.

Buraya kadar anlatılanlardan Fârâbî'de kuvve kavramının Aristoteles'in cisimsel kuvve ve akli kuvve arasında yaptığı ayrım üzerinden temellendirildiğini görmüş olduk. Akli kuvvenin Fârâbî düşüncesinde nasıl işlediği de *Medînetü'l-fâzıla*'nın ilgili kısımlarından hareketle anlaşılabilir. Fârâbî'nin dinamik nefis teorisinde nefis bir kuvveler topluluğudur fakat kuvve nefsin hareketinin başlangıç ilkesidir.⁷⁷ Bu bakımdan sadece nâtika gücü tek başına maddi yapıdan bağımsız bir güçtür. Fakat onun cisim ve bedenle ilişkisini de nuzû' gücü sağlamaktadır. Bu zaviyeden bakınca aslında nâtika gücünde de top yekün bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir. Bu kuvveler akli yetkinleşmede top yekün bir fiil durumuna geçerler ve yönelmiş oldukları en yüce gayenin elde edilmesine zemin hazırlarlar. Bu nedenle Fârâbî nâtika gücü haricindeki diğer güçlerin fiil durumlarından bahsetmez. Sadece onların herhangi bir engellenme olmadığında fiillerini sürekli olarak icra edeceklerini ifade eder. Fakat bu yukarıdaki ateş örneğinde görüldüğü gibi bir zorunluluk hali de değildir. Zira nuzû' gücü bütün diğer güçlerle nâtika gücü arasındaki iletişim ve ilişkiyi sağladığı için iradi bir seçim vardır. Bu nedenle de insan düşünülüşünde beslenme, üreme vb. fiillerin hepsi iradi bir boyuta sahiptir

⁷⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164.

⁷⁵ Fârâbî, *Tahşilü's-sa'ade*, 60-64.

⁷⁶ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'ade*, 230; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, 164

⁷⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 133-138.

ve yetkinleşme sürecine dahildirler. Ancak asıl olan bütün bu fiillerin gayesi olan akli yetkinleşme ve nâtika gücünün doğru kullanılması sonucu gerçekleşecek olan müstefâd akıl seviyesine ulaşmaktır.⁷⁸ Bu nedenle Fârâbî'nin yetkinleşme teorisinde kuvve kavramının rolü (i) insandaki bütün nefis kuvvelerinin yetkinleşmenin *ilkesini* oluşturması (ii) kuvve fiil ayrımının nefsin tecevhür etme sürecinin açıklanmasında, ilimler ve nâtika gücünün rolünün dikkate alarak genişletilmesinde görülür.

Sonuç

Bu makalede Fârâbî'nin nefis teorisinin yetkinleşme düşüncesi dahilinde bir okuması fenomenolojik bir yaklaşımla Fârâbî metinlerinin iç ilişkileri gözeltelerek yapılmıştır. Bu okuma neticesinde de Fârâbî'nin nefis teorisinin 'dinamik nefis teorisi' olarak isimlendirilebileceği öne sürülmektedir. Çalışmanın Fârâbî ve İslam felsefesi araştırmalarına yapmayı amaçladığı katkı Fârâbî'nin nefis teorisinin tecevhür kavramı üzerinden bir okumasını yapmak ve bu kavramın Fârâbî'nin nefis teorisinin özünü oluşturduğunu göstermektir. Burada kastedilen Fârâbî'nin nefis teorisinin nefsin ve maddi ve maddi olmayan yönleri arasındaki ilişkiye dair bakış açısının açıklanmasıdır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Fârâbî'nin yaklaşımının farklılığı ortaya çıkmakla birlikte bu farklılığın Fârâbî'nin metinlerinin yakın bir okuması yapılarak açıklaması yapılmamıştır. Çalışmada bu nokta üzerinde durulmakta ve Fârâbî'nin kelâmî ve İbn Sinâci yaklaşımdan farklı olarak kendi nefis teorisinin nasıl görüldüğü gösterilmektedir. Fârâbî'nin nefis teorisi üzerinden özellikle Fârâbî dönemindeki kelâmcıların insan anlayışları ve İbn Sinâ'nın analizleri ile ilgili daha detaylı mukayeseli çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Diğer taraftan çalışmada Fârâbî'nin nefis teorisinin bu şekilde ele alınması neticesinde oluşabilecek uyumsuzluklar da çözümlenmeye çalışılmıştır. Şöyle ki, Fârâbî'nin tabiat kavramına yüklediği rol ile insan nefsinin sürekli olarak yetkinleşmeye dönük tanımlanması arasında bir zıtlık görülebilir. Burada makalede, Fârâbî'nin insani nefsi iradi ve tabii olarak ikiye ayırmak suretiyle bu soruna çözüm getirdiği öne sürülmektedir. Makalede Fârâbî'nin nefis teorisinde nefis ve akıl ilişkisinin temel kavramlar üzerinden nasıl oluştuğu gösterilmiştir. Buna göre akıl nefsin duyu gücü gibi bir parçası değildir. Nefsin suret-

⁷⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 162; a.mlf., *Risâle fi'l-'aql*, 27-28.

leşmesini sağlayan ilke olarak akıl diğer güçlerden farklı bir konumda bulunmakta ve nefsin yetkinleşerek kendi özünü bulmasını, Fârâbî'nin deyişiyle, tecevhür etmesini sağlamaktadır.

Sonuç olarak yetkinleşme hem aşkın alemle irtibat neticesinde hem de maddi ve maddi olmayan boyutlarıyla insanın kendisini gerçekleştirmeye yönelmesiyle olmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin nefis ve insan teorisi oldukça zengin ve ufuk açıcıdır. Zira Fârâbî, nefis teorisinde cisimsel ve maddi boyutun bir ilke olmak bakımından zaruri olduğunu fakat insani yetkinleşmenin bu boyutu aşarak felsefi bir süreç dahilinde gerçekleşebileceği üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşım insani olanı bütün yönleriyle ele almaya imkan veren kapsayıcı bir bakış açısıdır ve Yeni-Eflatuncu katı düalizm ile insan nefsinin salt bedenin bir sureti olarak gören yaklaşım arasında bir orta noktada bulunmaktadır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth, 2003.
- Aristoteles. *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine: Çev: Ömer Aygün, Y.Gurur Sev*. Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arnaldez, Roger. "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefis ve Alem." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIII* (1978), 349-358.
- Aydın, Fatih. "İdeal İnsan Kimdir? Fârâbî Merkezli Bir Okuma." *Din Bilimleri* 2/20 (2020), 991-1013.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 1998.
- Black, Deborah. "Fârâbî." *İslam Felsefesi Tarihi: I-III*. ed. Oliver Leaman Seyyid Hüseyin Nasr. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

- Black, Deborah L. "Knowledge and Certitude in Al-Fârâbî's Epistemology." *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006).
- Black, Deborah L. "Psikoloji: Nefs ve Akıl." *İslam Felsefesine Giriş Çev: M.Cüneyt Kaya*, 2005.
- Butterworth, Charles. "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology." *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Clearly, John J. "'Powers That Be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle." *Méthexis* 11 (1998).
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*. Oxford University Press, 1992.
- el- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trans. Burhan Köroğlu Vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. trans. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. ed. Ali Bû Mulhim. Mektebetu Hilâl, 1994.
- Fârâbî. *Felsefetü Aristoğâlîs*. ed. Muhsin Mahdi. Beyrut: Dâru Mecelleti Şi'r, 1961.
- Fârâbî. *Fuşûlün Münteze 'a*. ed. Fevzî Mitrî En-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fârâbî. *Kategoriler ve Retorik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Kitabü'l-Burhân*. trans. Ömer Türker; Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Cedel." *El-Manıık 'inde'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Hurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Risâle Fi'l-'akl*. ed. Maurice Bouyges. Beyrut: Matbatu'l Katolikiyye, 1937.
- Fârâbî. *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. ed. Sahbân Halîfât. Amman:

Menşûrât Câmî'atü'l-Ürdüniyye, 1987.

Fârâbî. "Şerhu'l-İbâre." *El-Mantıkiyyât Li'l-Fârâbî*. ed. Muhammed Tâki Danişpezuh. Kum: Menşûrât Mektebe Ayetullah El-Uzmâ El-Maraşî El-Necefî, 2012.

Fârâbî. *Tahşîlü's-Sa'âde*. ed. Ca'fer Âl Yasîn. Dâru'l-Endelüs, 1983.

Germann, Nadja. "Al-Fârâbî's Philosophy of Society and Religion." *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2021.

Ilai Alon, Shukri Abed. *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Köroğlu, Burhan. "Fârâbî Felsefesindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme." *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*. ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Küyel, Mübahat Türker-. *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959.

López-Farjeat, Luis Xavier. "Al-Fârâbî's Psychology and Epistemology." *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Üsûlücyâ: *Aristoteles'in Teolojisi*. trans. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Streetman, William Craig. *Al-Farabi's Interpretation of Aristotle's Theory of Intellect*. Universtiy of Kentucky, 2011.

Taş, Enes. *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Taylor, Richard C. "Abstraction in Al-Fârâbî." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007), 151-168.

Tiryaki, M. Zahit. *İbn Sinâ Felsefesinde Mütelayile*. İstanbul, 2015.

Umut, Hatice. "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelerinden Ahlak ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni." *İnsan Nedir?* ed. Ömer; İbrahim Halil Üçer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Vallat, Philippe. "L'intellect Selon Farabi La Transformation Du Connaître En Être." *Noétique et Théorie De La Connaissance Dans La Philosophie Arabe Du IXe Au XIIe Siècles Des Traductions Greco Arabes Aux Disciples D'avicenne*. ed. Meryem Sebti ve Daniel De Smet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2019.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1769-1773

Siddiqui, Sohaira Z. M. Law and Politics under the Abbasids: an Intellectual Portrait of al-Juwayni. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Ömer YILMAZ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal University,

Faculty of Theology, Department of Islamic Law

omeryilmaz@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9576-1344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Ömer. "Law and Politics under the Abbasids: an Intellectual Portrait of al-Juwayni by Sohaira Z. M. Siddiqui". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1769-1773.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



To reveal the intellectual portrait of a thinker who lived in the classical period first requires considering the psycho-socio-econo-cultural environment in which his thought nourished and obtained his problems. It is essential to present this environment clearly without being limited to only the political institution. In his book, the Author establishes a connection between al-Juwayni's thought system and the period in which he lived by dealing in detail with the political and legal environment of al-Juwayni's time. This connection is valuable as it helps to clarify his thoughts in many fields. It allows us to understand the intellectual project in the mind of al-Juwayni. This academic project also requires that he not treat his al-Juwayni's works as separate units. The Author's approach was in this direction. According to him, al-Juwayni has an intellectual project seen in his books. The Author, aware that this idea, which shaped al-Juwayni's academic concerns, was not formulated in a vacuum, examines the sociopolitical environment that left an indelible mark on him. In this context, the Author emphasizes that al-Juwayni witnessed the debates between the Ash'arīs and the Mu'tazila on the intellectual stage. According to him, the tension produced by the contradictory epistemologies of these two schools in al-Juwayni was influential in his search for certainty in knowledge.

While the Author cares about the influence of al-Juwayni's intellectual environment on him, he also states that this is not the only influence on al-Juwayni. According to him, the fact that al-Juwayni lived in a politically turbulent period should also be considered, especially in the search for the certainty of knowledge and continuity of Islamic society. al-Juwayni lived at a time when the rise of powerful dynastic families forced the 'Abbasid Caliphate into a position of only nominal power and, in a short period, saw contradictory policies implemented against the Ash'arī/Shāfi'īs. It led him to preserve and maintain religious thought apart from politics. As a result, al-Juwayni started to think about the role of the leader in maintaining the social order and the role of the scholars in protecting the religion. In an environment where the political elites are constantly changing, his focus has been on enabling the Muslim community to continue its existence in any case.

The Author establishes a connection between Nishapur, where al-Juwayni spent his life and his thoughts. Accordingly, Nishapur, with its developing social structure, has become a center of attraction for religious groups since the first period. Naturally, this situation brought along the struggles of religious groups with each other. This conflict, which was previously seen between the Karrāmiyya and the Shī'a, turned into a battle between the Hanafīs and Shāfi'īs and between the Mu'tazila and the Ash'arīs. Ghaznavids and Seljuks wanted to adopt one of the sects as the state's official ideology and thus prevent conflict between different religious groups. This political attitude is also clearly seen in other Turkish states in the periods that followed them. Therefore, the choice of the state in the struggle between the Hanafī is and the Shāfi'īs throughout al-Juwayni's life was to protect the Hanafī view. There is no doubt that all these conflicts witnessed by al-Juwayni, who was negatively affected by the marginalization of the Ash'arī/Shāfi'ī view during the vizier al-Kundurī period, pushed him to seek certainty in the procedure. Witnessing the unstable nature of politics led him to think about the survival of Muslim society in all political conditions.

The Author, who made a connection between Nishapur and the views of al-Juwayni, gives much historical information as a requirement. However, the integrity of some of them raises doubts. The most important among these is the following statement in the book: "The invading Seljuks made the Abbasid caliphate dysfunctional, devoid of political power." It is impossible to prove this mistake by attributing it to history books. Because Tughril Beg came to Baghdad at the invitation of the Abbasid Caliph, Kaim Biemrillah, and the struggle of Tughril Beg was not against the Abbasid Caliphate but against the Buyid Dynasty, which weakened this Caliphate. Tughril Beg's statement that he had issued an arrest warrant for al-Juwayni is a similar mistake. Because the executor of the smear campaign against the Ash'arī/Shāfi'īs, including al-Juwayni, is not Tughril Beg but the vizier of him, al-Kundurī. A similar mistake is that the Author states that the identification between the Ash'arīs and the Shāfi'īs is identical to that between the Basra Mutazilites and the Hanafī is.

There are many reasons why we should reject this. Because the common trend among Hanafīs was maturidism, on the other hand, the tendency to refute the Mu'tazilī views is also common among the Hanafīs.

The most important result of al-Juwayni's approach to the problem of knowledge is that he sees acquired knowledge (*kasbi*) as necessary (*darūrī*). He states that it does not contain doubt or ambiguity and expresses certainty. Al-Juwayni followed the earlier Ash'arīs by dividing it into two parts, necessary and acquired. However, in his system, necessary and acquired knowledge are not opposites but complementary. The difference between them is that essential knowledge is fixed without effort, whereas the action of the mind fixes acquired knowledge. The Author sees this as one of the points where al-Juwayni broke with the Ash'arī paradigm. Although there is some truth, accepting this approach as entirely correct is impossible. Because although the epistemology of al-Juwayni constitutes a breaking point within the Ash'arism, it cannot be considered separately from the Ash'arīs.

Regarding the concurrent reports (*ahādīth mutawātira*), al-Juwayni does not find the number of those who gave the reports important. According to him, the important thing is the presumptions that confirm the accuracy of the reports. There is no hesitation when al-Juwayni agrees with Nazzām on this matter. However, the Author tends to overestimate this consensus. From this point of view, he states that the tendency towards Mu'tazilī views among the Ash'ari scholars started with Ibn Surayj. However, his only surviving work on *Kalam* does not confirm this determination. In addition, while the Author states that his juvenile tends towards Mu'tazila in his view of concurrent reports, he also ignores the possibility that his teacher, al-Bāqillānī, might have influenced him. The fact that the Author has evaluated the Qur'an within the scope of *ahādīth mutawātira* is also open to criticism. There is no harm in assessing the Qur'an within the area of *mutawatir*. However, the Author described the Qur'an as "*mutawatir hadith*." It is not possible to come across a similar characterization in Islamic literature.

The problem of whether there is only one truth in the sight of Allah regarding matters for which there has been decree found an intense discussion area in the classical period. The sides of the Debate, which have historical, geographical, political, theological, and philosophical connections, are divided into two main parts infallibilist and fallibilist. The fallibilist view says there is only one truth in the sight of Allah, and those who cannot hit it have made a mistake. The infallibilist view that says each of the mujtahids puts forward points to one side of the truth. Although the Author says that al-Juwayni adopted the infallibilist view, his transmissions on this subject are contradictory. al-Juwayni defends the infallibilist view in his work called *Talkhīs*. In *Burhān*, on the other hand, he stated that the truth in the sight of Allah is the only one. This seemingly contradictory situation is explainable as follows: al-Juwayni summarized the work named *Irshād* of his teacher in his work called *Talkhīs*. Naturally, in this book, he defended the infallibilist view, which was the view of his teacher al-Bāqillānī. However, in his work called *Burhān*, he concluded that the mujtahid who could not reach the judgment of Allah was wrong. There is no doubt that this view belongs to fallibilism. However, the political connection of the Debate is more critical. The sectarian policy that Turkish states have applied for a long time is adopting and supporting one of the sects as the official ideology of the state, thus preventing sectarian conflicts in the society. There is no difference between the Seljuks, the Ottomans, and even the secular Turkish Republic regarding this policy. What is natural in such a political environment is strengthening the fallibilist view. The approach of al-Juwayni, who lived in the period when the Seljuks dominated Nishapur, was no different.



Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

1. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
2. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 01 Nisan, Aralık sayısı için 01 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
3. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 150 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.
18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.
19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)
20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31st of December). Deadline to send articles for the June issue is 01st of April, and for the December issue the deadline is 01st of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 150 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 150 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>