

e-ISSN 2717-610X

# tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



12/1 (Haziran | June 2024)



tokat  
ilmiyat  
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat

12/1 (Haziran | June 2024)

e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology

ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

**Kapsam** | İlahiyat Araştırmaları **Scope** | Theology Studies

**Periyod** | 1 Yılda 2 Sayı **Period** | Biannually

(30 Haziran & 31 Aralık) (30 June & 31 December)

Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye

**Yayın Dili** | Türkçe, Arapça ve İngilizce **Language Pub.** | Turkish, Arabic and English

**Tokat İlmîyat Dergisi** uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe-İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir. **Tokat Journal of İlmîyat** a international peer-reviewed academic journal. Articles include Turkish-English title abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System.

**Yayıncı Publisher**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences

Tokat 60010 Türkiye Tokat 60010 Türkiye

**email:** [ilmiyat@gop.edu.tr](mailto:ilmiyat@gop.edu.tr)

**tel:** 03562521515/3853 Fax: 03562521520

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**Sahibi Owner**

Prof. Dr. Ahmet İNANIR ahmet.inanir52@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

**Yazı İşleri Müdürü Responsible Manager**

Dr. Kubat Ali Topçubay ktopchubaev@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

**Editör Editor**

Doç. Dr. Ramazan DİLER ramazan.diler@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

**Editör Yrd. Asst. Editor**

Dr. Yavuz Sarı yavuz.sari@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Dr. Emine Sekme emine.sekme@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

**Yayın Editörü Publication Editor**

Dr. Alper Ay alper.ay40@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

**Mizanpaj Editörü Layout Editor**

Arş. Gör. Fatih Yiğit fatih.yigit@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

**Alan Editörleri Field Editors**

Prof. Dr. Emine Ögük | TİB emine.oguk@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Doç. Dr. Enver Bayram | TİB enver.bayram@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Doç. Dr. Serdar Murat Gürses | TİB serdar.gurses@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Doç. Dr. Kubat Ali Topçubay | FDB kubatali.topcubay@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Doç. Dr. Ahmet Özdemir | TİB ahmet.ozdemir@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Doç. Dr. Ali Yıldırım | FDB ali.yildirim26@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Doç. Dr. Hakan Temir | İST hakan.temir@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Doç. Dr. Hilal Özay | TİB hilal.ozay@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Dr. Öğretim Üyesi S. Mahmut Kayağil | TİB suleyman.kayağil@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University  
Dr. Abdulluttalip Işidan | TİB abdulluttalip.isidan@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Muharrem Yılmaz   TİB	muharrem.yilmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Faysal Arpaguş   TİB	faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Gür   TİB	eyup.gur@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University

#### Dil Editörleri Language Editors

Doç. Dr. Enes Salih   Ar.	enes.salih.gop@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Arş. Gör. Aslihan Kuşcuoğlu   İng.	aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Sefer Korkmaz   Ar.	sefer.korkmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Sümeyye Turan   Ar.	sumeyye.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Asım Kaya   İng.	asim.kaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu   Tr.	gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Öğretim Üyesi İlhan Yıldız   Tr.	ilhan.yildiz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Mücahid Topçu   Tr.	mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Münevver Gündendede   Tr.	munevver.gudendede@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. M. Abdulhalik Fakir	muhammed.fakir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Sümeyye Torun	sumeyye.torun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University

#### Yayın Kurulu Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet İnanır	inanirahmet@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Prof. Dr. Muammer Bayraktutar	muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Muhammet Okudan	muhammet.okudan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Enver Bayram	enver.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Hasan Coşkun	hasan.hcoskun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. İbrahim Bayram	ibrahim.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Müzekkir Kızılkaya	Muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Faysal Arpaguş	faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Recep Turan	recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Dr.	Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Uğur Glbil	ugur.gulbil@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	Tokat Gaziosmanpaşa University

#### Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdullah Durmuş  
Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdullah Kahraman  
Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Çakır  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Alim Yıldız  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. A. Hakkı Turabi  
Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Bilal Kemikli  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Celal Türer  
Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal Tosun  
Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Erdoğan Baş  
Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay  
Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil Aldemir  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
Prof. Dr. Harouna Almahadi  
Bamako Üniversitesi  
Prof. Dr. Harun Öğmüş  
Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı  
FSM Vakıf Üniversitesi  
Prof. Dr. İbrahim Çapak  
Bingöl Üniversitesi  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu  
Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Kadir Özköse  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. M. Şevki Aydın  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Şevket Topal  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayip Özdemir  
Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Yaşar Türkben  
Hitit Üniversitesi  
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov  
Araşan Beşerî Bilimler Enstitüsü  
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov  
Oş Devlet Üniversitesi

#### Advisory Board

abdullah.durmus@marmara.edu.tr  
Marmara University  
a.kahraman69@hotmail.com  
Marmara University  
ahmetc@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University  
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University  
ahturabi@yahoo.com  
Marmara University  
bkemikli@hotmail.com  
Bursa Uludağ University  
caferkaradas@hotmail.com  
Bursa Uludağ University  
cturer@ankara.edu.tr  
Ankara University  
tosun@divinity.ankara.edu.tr  
Ankara University  
erdoganbas@hotmail.com  
Marmara University  
hmgunay@sakarya.edu.tr  
Sakarya University  
aldemirhalil@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University  
dr\_halmaiga@hotmail.com  
University of Bamako  
hogmus@erbakan.edu.tr  
Necmettin Erbakan University  
hsubasi@fsm.edu.tr  
FSM Vakıf University  
icapak@bingol.edu.tr  
Bingöl University  
icapci@divinity.ankara.edu.tr  
Ankara University  
kadirozkoze60@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University  
msaydin@nevsehir.edu.tr  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University  
sevket.topal@erdogan.edu.tr  
Recep Tayyip Erdogan University  
sozdemir@amasya.edu.tr  
Amasya University  
yasarturkben@hitit.edu.tr  
Hitit University  
sbazarkulov@gmail.com  
Arashan Humanitarian Institute  
zaynabidina@mail.ru  
Osh State University

#### Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

#### Referee Board

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

#### İndeksler

#### Indexes



ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı  
Turkish National Database Social Sciences and Humanities Database  
Indexing Started: 30/06/2019 - Volume/Issue: 7/1

Index Copernicus International  
ICI World of Journals Database  
Indexing Started: 30/06/2021 - Volume/Issue: 9/1

J-Gate Veri Tabanı  
J-Gate Database  
Indexing Started: 30/12/2021 - Volume/Issue: 9/2

İSAM İslam araştırmaları Merkezi  
Center For Islamic Studies  
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

ASOS Sosyal Bilimler İndeksi  
ASOS Indexing of Social Studies  
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

SOBIAD Atıf Dizini  
SOBIAD Citation Index  
Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors.  
All rights reserved.

## İçindekiler

### Contents

- ‘Ulûmü'l-Kur’ân Tarihinde Ehlü'l-Me’ânî Âlimlerin Eserlerini Temellendiren Erken Dönem Müfessirleri ve Eserleri Üzerine İncelemeler  
1-21 Analyzes of the Early Period Mufassirs and Their Works, which Based on the Works of Ahl al-Ma'ani Scholars in the History of Ulum al-Qur'an  
Aslan ÇITIR
- Bedî İlminde Kelime Tekrarına Dayalı Söz Sanatlarında Tasnif Problemi  
22-39 The Classification Problem in Rhetorical Figures Related to Word Repetition in the ‘İlm al-Badî  
Ahmet GEZEK
- İslâm Hukukunda Mirasçılık Sebepleri ve Mirasçı Gruplar  
40-65 Reasons for Inheritance and Inheritor Groups in Islamic Law  
Yahya BİLGİNER
- Arap Dili ve Belagatinde Hakikat-Mecâz Kavramları Üzerine Bir İnceleme  
66-87 A Study on The Concepts of Truth and Metaphor in Arabic Language and Rhetoric  
Şule AĞAÇ
- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kıssalar Yoluyla Kazandırılmaya Çalışılan Ahlaki Davranışlar  
88-114 Moral Behaviors That Are Tried to Be Acquired Through Stories in Primary School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks  
Yasin DOĞAN- Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU
- Kur’an’da Gölge Metaforu  
115-138 Shadow Metaphor in the Qur’ân  
Cengiz GÜNEŞ
18. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin Risâle fi’ d-duhân Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri ve Tahlili  
139-162 Edition Critique and Analysis of Risâlah fi’ d-dukhân by 18th-Century Ottoman Faqih Sacaqlizâdah Mehmed Efendi  
Ramazan Çöklü
- Ahmet Hamdi Akseki’nin Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri  
163-185 Ahmet Hamdi Akseki's Views on the Method of Fiqh  
Abdurrahman CANER
- İbn Hacer el-Askalânî’nin Cervânîler Emirliği Hakkındaki Rivayetine ve Bu Rivayet Eksenli Anlatıma Tenkitler  
186-204 Criticisms of Ibn Hâdjjar al-‘Asqalânî Narration About the Emirate of Jarwânids and The Narration Based on This Narration  
Yasin KURNAZ



- 205-230 Üsûlûcyâ ve Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi'de Akıl Teorisi  
Theory of Intellect in Üsûlûcyâ and Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi  
Şenol KORKUT
- 231-259 Fizik Bilimin Işığında Tanrı'nın Varlığı (yazar: Frederick Robert Tennant)  
The Being of God, in the Light of Physical Science (Outhor: Frederick Robert Tennant)  
Mehmet DEMİRTAŞ
- 260-275 Fâtımî-İdrîsî ilişkileri (297-375/909-985)  
Fatimid-Idrîsid Relations (297-375/909-985)  
Furkan ERBAŞ
- 276-300 Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğü ve İlahi Helak Olgusu  
Freedom of Belief and Divine Destruction as a Paradoxical Relationship in the Qur'an  
İdris Sami SÜMER

## 'Ulûmü'l-Kur'ân Tarihinde Ehlü'l-Me'ânî Âlimlerin Eserlerini Temellendiren Erken Dönem Müfessirleri ve Eserleri Üzerine İncelemeler

(Analyzes of the Early Period Mufasssirs and Their Works, which Based on the Works of Ahl al-Ma'ani Scholars in the History of Ulum al-Qur'an)

### Aslan ÇITIR

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Assist Professor, Çankırı Karatekin University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
İslam Tarihi ve Sanatları Islamic History and Arts  
Çankırı | Türkiye Çankırı | Türkiye  
aslancitir@gmail.com orcid.org/0000-0002-5345-8512

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 23/Eylül/2023 Received | 23/September /2023  
Kabul Tarihi | 8/Mayıs /2024 Accepted | 8/May/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

ÇITIR, Aslan. "Ulûmü'l-Kur'ân Tarihinde Ehlü'l-Me'ânî İlminin Temelleri ve İlk Dönem Eserlerine İlişkin Analizler [Basics of Ahl al-Maani in the History of Quran Sciences and Analysis on Early Epoch Works]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 1-21.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1365245](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1365245)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



---

### Analyses of the Early Period Mufassirs and Their Works, which Based on the Works of Ahl al-Ma'ani Scholars in the History of Ulum al-Qur'an

**Abstract:** The subject of this research is the tafsirs of Ahl al-Ma'ani scholars (Ma'an al-Qur'an, Muchaz al-Qur'an, Gharib al-Qur'an and I'rab al-Qur'an). The beginning of these tafsirs is accepted as of Farra (d. 207/822). The works of early-period mufassirs formed the basis of the tafsir of ahl al-ma'ani mufassirs. The aim is to examine the works of the first five mufassirs of the first-century and second-century Hijri who contributed to the tafsirs of Ahl al-Ma'ani mufassirs. However, the works other than "Ma'an al-Qur'an, Gharib al-Qur'an, Kitab al-lügat" were attributed to Ibn Abbas (68/687-88) and the works other than "Gharib al-Qur'an al-Macid" were attributed to Zayd b. Ali (d.122/740) could not be found. The work called "Gharib al-Qur'an" was attributed to Ata b. Abu Rabah (d. 114/732), was accessed in İsmail Cerrahoğlu's article in the Ankara Faculty of Theology Journal. In Cerrahoğlu's article, two copies of the work attributed to Ibn Abu Rabah were studied comparatively and these two manuscripts were examined. These two manuscript works were examined. One is between pages 104a-112b of manuscript 91/3 in Istanbul Esad Efendi Library. This treatise is published under the name of "Lügat al-Qur'an" was attributed to Abdullah b. al-Husayn b. Hasnûn el-Mukrî (d. 386/996) in some works. It was attributed to Muhammad b. Ali b. al-Muzaffar al-Wazzân (d. ?) in some sources. The second treatise with the same controversy is found in the Istanbul Atif Efendi Library, between pages 102a-107a of the manuscript numbered 2815/2 and is called "al-Kitab Gharib al-Qur'an". The method of the research is the content, etymology and scope of the composition Ahl al-Ma'ani which was discussed by al-Zarkashi (d. 794/1392) in his work called al-Burhan; It manifested itself within the framework of the first compiled works of the early-period, which formed the basis of the tafsirs of Ahl al-Ma'ani scholars. As a result, it has been concluded that the first Ahl al-Ma'ani mufassirs after our Prophet were primarily the companions (ashab), the tabi'in, and later scholars. It is known that the Arabic language, literature, poetry, and eloquence were advanced during the period of the ignorant Arab community before the revelation of the Qur'an. In the pre-revelation period, Arabs with Yemen, Abyssinia, Persia (Iran), Rum (Byzantium), India, China, etc. It has commercial, political, and cultural relations with other nations. Consequently because of the interaction between the relations in these areas and the languages of the nations, some words in the dialects of these nations and Arab tribes were reflected in Arabic poetry. Moreover, as the state's borders expanded and foreign words entered the Arabic language, the formation of a grammatical structure of this language and the need to discipline it with specific rules and regulations arose and works in the Arabic language were written. Many books have been written in which the words called gharib (strange) are examined in the classification of Ma'an al-Qur'an, which includes muarrab words taken from Quraysh and other dialects and transferred to Arabic from different languages. In this context, it is stated in the books called muarrab that many words from the languages of different nations and the dialects of various Arab tribes exist in the wording of the Qur'an. This situation enabled the writing of books titled "Ma'an al-Qur'an, Muchaz al-Qur'an, Gharib al-Qur'an and I'rab al-Qur'an" by Ahl al-Ma'ani commentators (mufassirs) starting from the first century of the Hijri. Even though the book titles are different, the gharip words in the Qur'an cover the same content in terms of interpretation. Although some accept the books titled Muchaz al-Qur'an as part of the works of rhetoric, it seems that they are books compiled to understand gharib words rather than the metaphors used by rhetoricians. After explaining the concepts of muchaz (metaphor), gharib and tafsir, Abu Ubayd (d. 224/838) stated that these concepts aim to know the meaning of words. This study aims to reflect the content, method, differences and development process of the first Ma'an al-Qur'an studies on tafsir and interpretation of the Qur'an. In this context, the concept of Ahl al-Ma'ani, its etymology, its scope and the works of Ahl al-Ma'ani mufassirs and the first compiled works "Gharib al-Qur'an" were attributed to Ibn Abbas, "Gharib al-Qur'an" was attributed to Abu Rabah, "Gharib al-Qur'an" was attributed to Zeyd b. Ali the books titled "Gharib al-Qur'an" were attributed to and examined. Ahl al-Ma'ani mufassirs contributed to understanding the Qur'an by explaining the gharip words that were Arabicized before Islam and the gharib words that were transferred from the languages of Islamized nations.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an Sciences, Ahl al-Ma'ani, Gharib, Muarrab Words.

## 'Ulümü'l-Kur'ân Tarihinde Ehlü'l-Me'ânî Âlimlerin Eserlerini Temellendiren Erken Dönem Müfessirleri ve Eserleri Üzerine İncelemeler

**Öz:** Bu araştırma makalesinin konusu; başlangıcı Ferrâ'ya (öl. 207/822) dayandırılan ehlü'l-me'ânî âlimlerin Me'âni'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân tefsirlerinin temellerini teşkil eden erken dönem müfessirlere atfedilen eserlerdir. Amaç ehlü'l-me'ânî müfessirlerin tefsirlerine katkıda bulunan ilk beş müfessirin hicretin birinci ve ikinci yüzyılına nispet edilen eserlerini tahlil etmektir. Ancak, İbn Abbas'a (68/687-88) atfedilen Me'âni'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân, Kitâbü'l-lügat ve Zeyd b. Ali'ye (öl.122/740) isnat edilen Garîbü'l-Kur'ânî'l-mecîd haricindeki eserlere ulaşılammıştır. Atâ' b. Ebî Rebâh'a (öl. 114/732) atfedilen Garîbü'l-Kur'ân'a da İsmail Cerrahoğlu'nun Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisindeki makalesinde ulaşılmıştır. İsmail Cerrahoğlu'nun makalesinde İbn Ebî Rebâh'a nispet edilen eserin iki nüshası mukayeseli çalışılmış ve bu iki yazma eser incelenmiştir. Bunlardan biri İstanbul Esad Efendi Kütüphanesindeki 91/3 mecmuanın 104a-112b varakları arasında bulunmaktadır. Bu risale Lügatü'l-Kur'ân" adıyla bazı eserlerde Abdullah b. el-Hüseyn b. Hasnûn el-Mukri'ye (öl. 386/996); bazı kaynaklarda Muhammed b. Ali b. el-Muzaffer el-Wazzân'a (öl. ?) isnat edilmiştir. Aynı ihtilafın olduğu ikinci risâle ise İstanbul Atif Efendi Kütüphanesinde 2815/2 nolu mecmuasının 102a-107a varakları arasında bulunup Kitâbu garîbi'l-Kur'ân adını taşımaktadır. Araştırmanın yöntemi Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) el-Burhân adlı eserinde ele aldığı ehlü'l-me'ânî terkinin muhtevâsı, etimolojisi, kapsamı; ehlü'l-me'ânî âlimlerin tefsirlerinin temelinin teşkil eden erken dönemin derlenen ilk eserleri çerçevesinde tezahür etmiştir. Sonuç olarak Peygamberimizden sonra ilk ehlü'l-me'ânî âlimlerinin başta sahabe olmak üzere tâbiîn ve sonraki dönem âlimler olduğu kanaatine varılmıştır. Kur'ân'ın inzalından önceki cahiliye Arap topluluğu döneminde Arap dili ve edebiyatının, şiir ve belâgatının ileri seviyede olduğu bilinmektedir. Vahiy öncesi dönemde Arapların Yemen, Habeşistan, Fars (İran), Rum (Bizans), Hind, Çin vd. uluslarla ticari, siyasi ve kültürel ilişkileri mevcuttur. Bu alanlardaki ilişkilerin dillere yansması neticesinde bu ulusların ve Arap kabilelerin lehçelerindeki bazı kelimeler Arap şiirine yansmıştır. Ayrıca devletin sınırları genişleyip Arap diline yabancı kelimelerin dâhil olmasıyla bu dilin bir gramer yapısının teşekkülü, belirli kaide ve kurullarla disipline edilme ihtiyacı hâsıl olmuş, çeşitli vecihleri itibariyle Arap diline ait eserler yazılmıştır. Başta kureyş lehçesi olmak üzere Arap lehçelerinden devşirilen, farklı lisanlardan Arapçaya intikal eden, Arapçalaşmış kelimeleri içeren, garîb (yabancı) sözcüğüyle anılan kelimeleri inceleyen me'âni'l-Kur'ân tasnifinde birçok kitap yazılmıştır. Bu bağlamda farklı ulusların dillerinden muarrebleşen ve muhtelif Arap kabilelerin lehçelerinden birçok kelimenin Kur'ân'ın lafzında varit olduğu muarreb isimli kitaplarda belirtilmiştir. Bu durum, hicri ilk asırdan itibaren ehlü'l-me'ânî müfessirlerin Me'âni'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân ve İ'râbü'l-Kur'ân alanlarına ilişkin eserler tedvin etmesini sağlamıştır. Kitap başlıkları farklı olsa da Kur'ân'daki garîb kelimeler, yorumlanması bakımından aynı muhtevayı kapsamaktadırlar. Bazıları mecâzü'l-Kur'ân başlıklı kitaplara belâgat eserleri kapsamında kabul etse de onların retoristlerin kullandığı metafordan ziyade garîb kelimeleri anlamak üzere tedvin edilen kitaplar olduğu görülmektedir. Ebû 'Ubeyd (öl. 224/838) mecâz, garîb ve tefsir kavramlarını açıklamasının akabinde bu kavramların tamamının kelimelerin anlamını bilmeyi amaçladığını belirtmiştir. Bu çalışmada ehlü'l-me'ânî müfessirlerin ilk me'âni'l-Kur'ân çalışmalarının muhtevâsı, metodu, farklılıkları, gelişim süreci, Kur'ân'ın tefsirine ve yorumlanmasına yansması hedeflenmiştir. Bu bağlamda ehlü'l-me'ânî kavramı, onun etimolojisi, kapsamı ve ehlü'l-me'ânî müfessirlerin eserlerine ilaveten ilk derlenen eserler kapsamında İbn Abbâs'a atfedilen Garîbü'l-Kur'ân, Ebû Rebâh'a nispet edilen Garîbü'l-Kur'ân, Zeyd b. Ali'ye isnat edilen Garîbü'l-Kur'ân başlıklı kitaplar incelenmiştir. Ehlü'l-me'ânî müfessirleri, İslam öncesi Arapçalaşmış garîb (yabancı) kelimeleri ve Müslümanlaşmış ulusların ve kabilelerin dillerinden Arapçaya geçerek muarrebleşmiş ve Kur'ân'ın lafzında yer almış garîb (yabancı) kelimeleri açıklayarak Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân İlimleri, Ehlü'l-Me'ânî, Garîb, Muarreb Kelimeler.

### Giriş

'Ulümü'l-Kur'ân tarihinde Kur'ân'ın iki kapağı arasında, tefsirine ihtiyaç duyulan garîb ve müşkil kelimeleri içeren *Garîbü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *İ'câzü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* başlıkları altında eser veren ehlü'l-me'ânî âlimlerin kitaplarını temellendiren eserlere yönelik her hangi bir teze, araştırma makalesine ulaşılammıştır. Günümüzde yapılan çalışmalar; ya bu alanlardaki

eserlerin müstakil incelenmesi ya da mukayeseli değerlendirilmesi mahiyetinde olmuştur. Zerkeşî 'Ulûmü'l-Kur'ân ilim sahasındaki tefsirlerin muhtevasını hicri üçüncü asırdaki ehlü'l-me'ânî âlimlerle başlatmıştır. Bu âlimlerin isimlerini zikretmiş; onlardan önce de *Garîbü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *İcâzü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* başlıkları altında eser veren alimlerin varlığına işaret etmiştir.<sup>1</sup> Bu makalede ise ehlü'l-me'ânî âlimlerin tefsirlerini temellendiren, hicri birinci ve ikinci asırdaki müfessirlerden derlenen eserler kaleme alınmıştır.

Kur'ân'ın ilk müfessiri ve Kur'ân'daki ilk garîb ve müşkil kelimeleri tefsir eden Hz. Muhammed'dir (s.a.s.).<sup>2</sup> 'Ulûmü'l-Kur'ân tarihinde Kur'ân'ın tefsirine ilişkin ilk derlenen eserler; cahiliye dönemi Arap dili ve belâgatının tesirinin yaygın olduğu muhitte yetişen, vahye tanıklık eden sahabe dönemine atfedilmiştir. Bu bağlamda ilk ehlü'l-me'ânî müfessirleri sahabelerden sadır olmuştur. Ancak müfessir olarak tanınan sahabe sayısının da birkaç tane olduğu ifade edilmiştir. Süyûtî (öl. 911/1505) tefsirle ilişkileri bakımından dört halifeye ilaveten İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), Ubeyy b. Kâ'b (öl. 33/654), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665), İbn Abbas (öl. 68/687-88) ve Abdullah b. ez-Zübeyr (öl. 73/692) gibi sahabeleri zikretmiştir.<sup>3</sup>

Dört halife içerisinde hilafet görevlerindeki meşguliyetleri, ölümlerinin yaklaşması nedeniyle Hz. Ali (öl. 40/661) haricindekilerden tefsir alanına yönelik çok az rivayette bulunduğu belirtilmiştir. Hz. Ali'nin ise hilâfetinin gecikmesine, vefatının diğer halifelerden çok sonra olmasına, yabancıların (Arap olmayanların) İslam'a girmesine istinâden Kur'ân'ın tefsirine ihtiyaç duyulan bir dönemde hayatta olması, onun ilimle meşguliyetinin artmasını sağlamıştır. Sahabe arasında Kur'ân'ın ilk müfessiri ise İbn Abbâs kabul edilmiştir.<sup>4</sup> İbn Abbas'a atfedilen *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-lügat*<sup>5</sup> ile İbn Abbas'tan nakilleri derceden Atâ' b. Ebî Rebâh'a nispet edilen (öl. 114/732) *Garîbü'l-Kur'ân* da her ne kadar Zerkeşî'nin "*el-Burhân*" adlı kitabında ehlü'l-me'ânî âlimlerinin eserleri arasında zikredilmese de bu kitapların onun ehlü'l-me'ânî tertibinin kapsamını yansıtan müfessirlerin eserlerinden olduğu görülmektedir.

Zerkeşî (öl. 794/1392) ehlü'l-me'ânî kavramına *el-Burhân* adlı kitabında yer vermiş; bu kavram çerçevesinde değerlendirilen âlimlerin isimlerini ve eserlerini belirtmiştir. Onlar ve kitapları; Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) ve "*el-Kitâbü'l-Mecâz*", el-Uzeyz/es-Sicistânî (öl. 330/941) ve "*el-Garîbü'l-Kur'ân*", Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (öl. 401/1011) ve "*el-Kitâbü'l-Garîbeyn*", Râgıb (öl. 502/1112) ve "*el-Müfredât*" şeklinde tezahür etmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca Ferrâ' (öl. 207/822), Ahfeş (öl.

<sup>1</sup> bk. Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1376/1957), 1/291.

<sup>2</sup> bk. Sadreddin Gümüş, "Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987), 11-13.

<sup>3</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hay'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 4/233.

<sup>4</sup> Abdullah b. Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân fi şî'ri'l-'arap*, 1/12; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/233-234.

<sup>5</sup> Günümüz akademik literatürde İbn Abbas'a atfedilerek derlenen üç kitaptan bahsedilmesine istinaden bu üç kitap belirtilmiştir. Bu makalede İbn Abbas'a atfedilen ve sonradan derlenen, Nâfi' b. Ezrâk'ın İbn Abbas'a sorduğu soruların cevaplarını içeren *Garîbü'l-Kur'ân* incelenmiştir.

<sup>6</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291.

215/830 (?), Zeccâc (öl. 311/923) ve İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) "*Me'âni'l-Kur'ân*" adlı eserleri de bu müfessirlerin bu terkip kapsamına dahil edilmesini sağlamıştır.<sup>7</sup>

Bu araştırmada hicretin ilk asrından itibaren *Garîbü'l-Kur'ân* çalışmalarını temellendiren ilk beş müellifin kitaplarının çalışılması amaçlanmıştır. Ancak, İbn Abbas'a atfedilen *Me'âni'l-Kur'ân Garîbü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-lügat* ve Zeyd b. Ali'ye (öl.122/740) isnat edilen *Garîbü'l-Kur'âni'l-mecîd* haricindeki kitaplara ulaşılamamıştır. Atâ' b. Ebî Rebâh'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân'a* da İsmail Cerrahoğlu'nun Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisindeki makalesinde ulaşılmıştır. Bu makalede İbn Ebî Rebâh'a nispet edilen eserin iki nüshası mukayeseli çalışılmış ve iki yazma eser incelenmiştir. Bunlardan biri İstanbul Esad Efendi Kütüphanesindeki 91/3 mecmuanın 104a-112b varakları arasında bulunmaktadır. Bu risâle *Lügatü'l-Kur'ân* adıyla bazı eserlerde Abdullah b. el-Hüseyn b. Hasnûn el-Mukrî'ye (öl. 386/996); bazı kaynaklarda Muhammed b. Ali b. el-Muzaffer el-Wazzân'a<sup>8</sup> isnat edilmiştir. Aynı ihtilafın olduğu ikinci risâle ise İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesinde 2815/2 nolu mecmuasının 102a-107a varakları arasında bulunup *Kitâbu garîbi'l-Kur'ân* adını taşımaktadır.<sup>9</sup>

Cerrahoğlu iki risâleyi kolay anlaşılabilmesi için Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın eseriyle mukayeseli incelemiştir. Her üç risâlede aynı metin takdim edilmiş olup ilk sırada Esat Efendi nüshası, ikinci sırada Atıf Efendi nüshası, son sırada da Ebû 'Ubeyd'in eseri yer almıştır.<sup>10</sup> Konu Zerkeşî'nin tanımladığı ehlü'l-me'ânî müfessirlerin eserleri çerçevesinde incelenmiştir.

İlk ve en meşhur ehlü'l-me'ânî âlimlerin eserlerinden sayılan Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ına kadar ehlü'l-me'ânî âlimlerin eserlerine ilişkin tespit edilebilen on iki kitap *Ehlü'l-Me'ânî Âlimlerin Eserleri* başlığı altında zikredilmiştir. Bu kitapların bir kısmı tahkik edilmiş; bir kısmı ise mahtûta tertibinde günümüz akademisyenlerin ilgisini, bir kısmı da keşfedilmeyi beklemektedir. Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eserinde bahsettiği ehlü'l-me'ânî terkinin muhtevası, kapsamı henüz günümüz akademik literatüre dahil edilmediğinden bu konuya ilişkin çalışma gündeme alınmıştır. Ayrıca ehlü'l-me'ânî âlimlerinin kitaplarını temellendiren ilk eserler de yeterince incelenmemiştir. Üçüncü asır ve akabindeki dönemlerde ehlü'l-me'ânî âlimlerin eserlerine yönelik günümüzde yapılan tez ve araştırma makalesi tertibindeki çalışmalar bu araştırma makalesinin sınırları haricinde olduğu için gündeme alınmamıştır.

Bayram Aktaş "*Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)*" adlı makalesiyle aralarında beş asır bulunan İbn Abbâs ile Râgıb İsfahânî'nin *Garîbü'l-Kur'ân'a* katkılarını mukayeseli ele almış, *Garîbü'l-Kur'ân* tertibindeki iki eserin beş asırlık süreçteki farklılıklarını,

<sup>7</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/147; bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2/3.

<sup>8</sup> Ölüm tarihine ilişkin net bir bilgiye ulaşılamamıştır.

<sup>9</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği *Garîbü'l-Kur'ân*", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 23.

<sup>10</sup> bk. Cerrahoğlu, *Atâ' b. Ebî Rebâh ve Garîbü'l-Kur'ân*, 23, 27-102.

gelişim aşamalarını belirtmiş; ehlü'l-me'ânî terkiibinden bahsetmemiştir.<sup>11</sup> Aktaş “*Garîbu'l-Kur'ân İlmî ve Lügatü'l-Kur'ân'la İlişkisi*” adlı makalesinde *Garîbu'l-Kur'ân* ile *Lügatü'l-Kur'ân*'i iki müstakil ilim sahası olarak takdim etse de<sup>12</sup> bu iki alan ehlü'l-me'ânî olarak tanımlanan âlimlerin eserlerinin muhtevasını oluşturmaktadır.<sup>13</sup>

Sadreddin Gümüş'ün “*Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*” isimli araştırma makalesinde benzer konular ele alınsa da ehlü'l-me'ânî terkiibine değinilmemiştir.<sup>14</sup> Gümüş, makalesinde garîb ve Kur'ân kelimesinin lügavî ve ıstîlâhî manalarını açıklamış; Arap şiirinin Kur'ân tefsirindeki önemine, tefsirin eski Arap şiirinin korunmasındaki rolüne işaret etmiştir.<sup>15</sup> Bu çalışmada ehlü'l-me'ânî terkiibi çerçevesinde değerlendirilen âlimlerin ilk *me'ânî'l-Kur'ân*, *garîbü'l-Kur'ân* çalışmalarının muhtevası, metodu, farklılıkları, gelişim süreci, Kur'ân'ın tefsirine ve yorumlanmasına yansımaları, ehlü'l-me'ânî terkiibinin etimolojisi ve kapsamı ele alınmıştır. Ehlü'l-me'ânî tertibi çerçevesinde değerlendirilen İbn Abbâs'a atfedilen *Garîbü'l-Kur'ân*, İbn Ebî Rebâh'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân*, Zeyd b. Ali'ye isnat edilen *Garîbü'l-Kur'ân* başlıklı ilk derlenen kitaplar incelenmiştir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Ehlü'l-me'ânî terkiibi; Kur'ân'ın iki kapağı arasındaki anlaşılması meşakkatli, kapalı, mübhem olan garîb ve müşkil kelimelerin tefsirini kolaylaştıran eserler kaleme alan âlimleri ihtiva etmektedir. Ehlü'l-me'ânî kavramına ‘Ulûmü'l-Kur'ân tertibindeki eserlerde rastlanılmaktadır. Bunlardan ikisi Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve Suyûtî'nin *el-İtkân* başlıklı kitaplarıdır.

Zerkeşî, söz konusu terkiibi *مَعْرِفَةُ غَرِيبِهِ* başlığı altında izah etmiştir. Bununla Kur'ân'ın anlamlarını ihtiva eden kitapları tedvin ve tasnif eden âlimler kastedilmiştir. Onlar; Ferrâ', Zeccâc, Ahfeş ve İbnü'l-Enbârî gibi âlimlerdir.<sup>16</sup> Müslüman Arapların haricindeki ulusların İslâm'a girmesi sonucunda kökü Arapça olmayan bazı kelimelerin muarrebleştirildiği belirtilmiştir. Yine İslam öncesi Arap toplumunun ticari faaliyetlerine istinaden kendileri dışındaki milletlerle iletişim halinde olmaları neticesinde mezkûr ulusların dillerinde mevcut kelimelerin bazılarının, Arapçalaşması da mümkündür. Bu makalede ilk incelenen, İbn Abbas'a atfedilen *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserde, âyetlerdeki garîb, müşkil kelimelerin anlamları İslam öncesi Arap şiirleriyle açıklanmıştır.<sup>17</sup> Arap lehçelerinin tamamının; kolay olmasına istinaden Kur'ân'ın indirildiği

<sup>11</sup> Bayram Aktaş, “Abdullah İbn Abbas ve Râgîb el-İsfahânî'nin *Garîbü'l-Kur'ân*'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2021), 259-296.

<sup>12</sup> Bayram Aktaş, “*Garîbu'l-Kur'ân İlmî ve Lügatü'l-Kur'ân'la İlişkisi*”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2021), 218-246.

<sup>13</sup> bk. Fevzî Yûsuf el-Hâbit, *Me'âcimü me'ânî elfâzi'l-Kur'ânî'l-kerîm* (Medine: Mecme'ul'l-Melik Fahd, t.s.), 1/35.

<sup>14</sup> Gümüş, *Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 9-26.

<sup>15</sup> Gümüş, *Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 19-21.

<sup>16</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291, 2/147; bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2/3; Mecmû'atü mine'l-Esâtize ve'l-'Ulemâi'l-Mütehassîsîn, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyetü'l-mütehassise* (Mısır: el-Meclisü'l- A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/140.

<sup>17</sup> Hüseyin Algül, *İslam Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, t.s.), 1/96-97.

Kureyş lehcesinde Peygamberimiz tarafından birleştirilmesi,<sup>18</sup> bu lehçelerin Kur’ân’da mevcut olması, hicri birinci yıldan itibaren bu konuya ilişkin çalışmaların başlamasını sağlamıştır.<sup>19</sup> İşte bu çalışmaları yapan âlimler ehlü'l-me’ânî kavramıyla ifade edilmiştir.

### 1.1. Etimolojisi

Etimolojik bağlamda اهل kökünden türeyen اهل بأهل أهل kalıbında gelen ehl kelimesi, sözlükte aile, halk, sahip gibi anlamlar taşımaktadır. Ehl-i mekân, mekan sahibi; ehlü’ş-şâbbi, gencin ailesi; ehlü'l-beled, belde sakinleri (halkı) anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Kendilerine Tevrât ve İncil gibi kitap verilen Yahûdi ve Hıristiyanlara ehl-i kitap denilmiştir.<sup>21</sup> Me’ânî kavramı ise ع ن kökünden türeyen, عنو يعنو (عنا) عني kalıbında gelen bir kelimedir. Lügatte boyun eğmek, itaat etmek, zorlama, sıkıntı, meşakkat, esir, ihtimam, özen, kastetmek, endişelenmek, fikir, düşünce, çabalamak, ünvan, başlık, soyadı, ilgilenmek, mana, anlam (معنى الكلام) ve göstermek anlamlarına gelmektedir. Belâgat ilmi, semantik, anlambilim kavramları علم المعاني terkihiyle tanımlanmıştır.<sup>22</sup>

Kur’ân’ın وَعَنْتَ الْوَجْهَ الْحَيِّ الْقَيُّومَ<sup>23</sup> âyetinde boyun eğmek manası vardır. Önemsiz, boş şey, kişiyi ilgilendirmeyen mesele anlamı “من حسن إسلام المرء، تركه ما لا يعنيه” **“Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri (mâlâya’ni) terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindedir.”**<sup>24</sup> hadisinde belirtilmiştir.<sup>25</sup> Hadisteki ما لا يعنيه ifadesi herhangi yararı olmayan boş ve saçma, faydasız manasında “malayani söz” terkihiinde olduğu gibi Türkçe’de kullanılmıştır.

Me’ânî kavramı المعاني lafzının cemisi (المعاني) olup bir şeyi istemek, kastetmek manalarını taşımaktadır.<sup>26</sup> Me’ânî, sözün delâlet ettiği maksat,<sup>27</sup> lafzın muhteviyatından izhar edilip ortaya çıkan mana,<sup>28</sup> lafızdan izhar olunan mefhum,<sup>29</sup> bir lafzın ya da âyetin lügavî tefsir ve analizine binâen ortaya çıkan anlam<sup>30</sup> gibi hususları kapsayan bir kavramdır. Lafızların çağrışımları spesifik

<sup>18</sup> Yakup Eroğlu, “Kur’ân-ı Kerîm’in Arap Diline Etki ve Katkıları”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 7 (Aralık 2020), 182-199.

<sup>19</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmî’l-kütübi ve’l-fünûn* (Bağdât: Mektebetü’l-Müsennâ, 1340/1941), 2/1203; Cerrahoğlu, *Garibü’l-Kur’ân*, 17-24.

<sup>20</sup> Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mu’cemü’l-lügati’l-‘arabiyye* (b.y.: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1429/2008), 1/135.

<sup>21</sup> bk. İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 2/669.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 15/101-107; Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1418/1988), 192; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-mühît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1407/1987), 1696.

<sup>23</sup> bk. Tâhâ 20/111. (Yüzler, diri ve her şeye hâkim olan Allah’a boyun eğmiştir...)

<sup>24</sup> Tirmîzî, “Zühhd”, 11.

<sup>25</sup> bk. Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 192.

<sup>26</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî, Dr. İbrahim es-Sâmîrânî (b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, t.s.), 2/252; Zemahşeri, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnî’s-Sûd (Beyrut; Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998), 682.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arap*, 15/101-107.

<sup>28</sup> Râğîb el-İsfahânî, *Müfredat*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412/1992), 1/580.

<sup>29</sup> Ebu’l-Bekâ’ el-Kefevî, *el-Külliyat: mü’cem fi’l-müstalahat ve’l-furuki’l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mîsrî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1993), 842.

<sup>30</sup> İbrahim Abdullah Rûfeyde, *en-Nahv ve kütübü’t-tefsir* (b.y.: Dâru’l-Cemâhiriyye, t.s.), 1/431.



olduğundan bağlamdan (siyâk) anlamlar ortaya çıkmaktadır. Araştırmacının; isim, fiil ve harf gibi lügat ilmini bilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>31</sup> *أعرابوا القرآن والتمسوا غرائب*<sup>32</sup> hadisindeki *غرائب* kelimesinden muradın Kur'ân'ın garîb lafızlarının manasının bilinmesine işaret ettiği açıklanmıştır.<sup>33</sup>

Ehlü'l-me'ânî terimi lügatte mana (manalar sahibi) sahipleri anlamına gelmektedir. Bu kavram, şamile programının lügat kitapları bölümünde tarandığında altmış üç yerde ortaya çıkmaktadır. Bu terim bazı lügat kitaplarında *اصطلاح أهل المعاني* lafzıyla yer almıştır. Bu lügat kitaplarında bazı kavramların ehlü'l-me'ânî istilâhındaki anlamları vurgulanmıştır.<sup>34</sup>

Sa'lebî (öl. 427/1035) tefsirinde ehlü'l-me'ânî terimine çok fazla yer vermiştir.<sup>35</sup> Müfessir; **“...Allah kıyâmet gününde onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak...”**<sup>36</sup> âyetin tefsirinde âlimlerin görüşünü ehlü'l-me'ânî ve ehlü't-tefsîr terkiplerini zikrederek aktarmıştır. Müellif; bu âyeti ehlü't-tefsîrin, Allah kıyâmet gününde onlara fayda verecek veya kendilerini memnun edecek sözlerle konuşmayacaktır, anlamında; ehlü'l-me'ânînin ise Allah'ın onlarla konuşmamasından muradın onlara öfkelenmesi, kızması manasında yorumladığını nakletmiştir.<sup>37</sup>

Bu bölümde ehl ve me'ânî kelimelerinin; âyetlerin, hadislerin ve lügat kitapların rehberliğinde etimolojik analizi yapılmıştır. Söz konusu kelimenin geniş anlam haritası belirtilmiştir. Akabinde ise ehlü'l-me'ânî kavramının kapsamı üzerinde durulmuştur.

## 1.2. Kapsamı

Ehlü'l-me'ânî müfessirlerinin tedvin ettiği kitaplar farklı başlıklar içermektedir. Ferrâ' ve Ahfeş'in kitaplarının başlığı *Me'ânî'l-Kur'ân*, Zeccâc'ın eserinin başlığı *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbühü*; Müberred'in (öl. 286/900) kitabının adı *el-Kitâbü'l-hurûfi fi me'ânî'l-Kur'ân* ve Râgîb'in eserinin ismi ise *el-Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*'dir.<sup>38</sup> Ehlü'l-me'ânî âlimlerin eserlerinin kitap başlıkları farklı olsa da Kur'ân'daki garîb kelimelerin yorumlanması bakımından aynı muhtevayı kapsamaktadırlar.

Bazıları *Mecâzü'l-Kur'ân* başlıklı kitapları belâgat eserler kapsamında kabul etse de retoristlerin kullandığı metafordan ziyade garîb kelimeleri anlamak üzere tedvin edilen kitaplar olduğu görülmektedir. Ebû 'Ubeyd mecâz, garîb ve tefsir kavramlarını açıkladıktan sonra bu kavramların

<sup>31</sup> bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291. “Kur'ân'ın irabını yaptılar ve ondaki garîb kelimeleri araştırdılar.”

<sup>32</sup> Ebû Bekr b. Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf Elhût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 6/116, “İ'râbü'l-Kur'ân, 29912”. “Kur'ân'ın irabını yaptılar ve ondaki garîb kelimeleri araştırdılar.”

<sup>33</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/35.

<sup>34</sup> Ebû Hilâl Askerî, *Mu'cemü'l-furûku'l-lügaviyye*, thk. Beytullah Bayât (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992), 1/193. Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/89, 167.

<sup>35</sup> Şamile programı tarandığında Sa'lebî'nin tefsirinin takriben yüz kırk sekiz yerinde ehlü'l-me'ânî terkbini kullandığı görülmektedir. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 2/47. Şamile programında et-Tefâsîr ve 'Ulümü'l-Kur'ân bölümü tarandığında bin altı yüz altmış yedi yerde ehlü'l-me'ânî terkbini zikredildiğine tanıklık edilmektedir.

<sup>36</sup> bk. Âl-i İmrân, 3/77.

<sup>37</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/47, 3/66.

<sup>38</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/31.

tamamının kelimelerin anlamını bilmeyi amaçladığını belirtmiştir.<sup>39</sup> Her ne kadar selef ve halef âlimler, Kur'ân'ın manalarını anlatan kitapların garîb kelimelerle sınırlandığını belirtse de anlam genişliğinin mevcudiyeti yadsınmamaktadır. Bu genişleme, bilimsel ve kültürel koşulların asırdan asra, bölgeden bölgeye değişikliğine istinaden Kur'ân'daki garîb kelimelerin daha fazla açıklanmaya ihtiyaç gerekliliğini karşılamıştır.<sup>40</sup>

Zeccâc âyetin lafzını zikretmesinin akabinde kelimeleri seçip kendi metoduyla lügavî iştikak (türetme) yoluyla kelimelerin kökenini ve lügat anlamını belirterek analiz etmiştir. Harfleri müşterek olan kelimeleri ya da bu kelimelerin bazılarını tek bir kökte birleştirerek sıralamıştır. Görüşlerini ise Arap şiiri ya da nesrinden sözleri istişhad ederek desteklemiş, istişhad ettiği örnekleri izah etmiştir. İhtiyaç olan yerlerde âyetin i'rabını yapmıştır.<sup>41</sup> O, dilsel yorumun sınırlarına bağlı kalmış, rivâyetler konusunu Kur'ân'ın tüm konularıyla ilgilenen müfessirlere bırakmıştır.<sup>42</sup>

Sü'yûti *أعراب القرآن والتمسوا غرائب* hadisinden filologların kullandığı i'raptan ziyade kelimelerin anlamlarını bilmenin kastedildiğini açıklamıştır. Zerkeşi mezkûr terkibi (ehlü'l-me'ânî) garîb kelimelerin anlamının bilinmesine katkı sağlayan müfessirler bağlamında ele almıştır. Ehlü'l-me'ânî, Zeccâc ve öncekilerde olduğu gibi *معاني القرآن* (*i'râbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Kur'ân*) konusunda eser veren müfessirlerin kitaplarının tasnifine de işaret etmektedir. Ebû 'Ubeyd'in içinde bulunduğu bir grup ise bu konuyu *Kitâbü'l-Mecâz* olarak tasnif etmiştir.<sup>43</sup>

Ehlü'l-me'ânî terkinin kapsamını şöyle özetlemek mümkündür. Ehlü'l-me'ânî *i'râbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-Kur'ân* başlıklar altında eser veren müfessirleri konu edinen bir kavramdır. Ehlü'l-me'ânî müfessirlerin farklı başlıklar altında kaleme aldığı bu kitapların tamamı âyetlerin garîb ve müşkil kelimelerini anlamaya yönelik derlenen ya da tedvin edilen eserlerdir.<sup>44</sup>

### 1.3. Ehlü'l-Me'ânî Âlimlerin Eserleri

Ehlü'l-me'ânî âlimlerin eserleri *i'râbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* başlığı altında tedvin edilmiştir. Bunların en meşhurları el-Ferrâ', Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (öl. 209/824), Ahfeş, İbn Kuteybe (öl. 276/889), ez-Zeccâc, Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950), Ebü'l-Kâsım Mahmûd en-Nisâbü'rî (öl. 553/1158) ve Ebü'l-Fedâil Muhammed b. Hasan el-Mu'înî (öl. 537/1143) gibi âlimlerdir. Hicrî ilk iki asırdaki eserlerin günümüze ulaşmadığına ilişkin kanaatlere istinâden bu terkinin ilk müfessiri Ferrâ' kabul edilmiştir.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/31-32.

<sup>40</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/33.

<sup>41</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/33.

<sup>42</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/34.

<sup>43</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/35.

<sup>44</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/35.

<sup>45</sup> bk. İsa Hızıroğlu, "Me'âni'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihsel Süreci", *Genç Mütefekkir Dergisi* 3/2 (Aralık 2022), 609.

Fevzî Yûsuf el-Hâbit ehlü'l-me'ânî müfessirlerin 117 tane me'ânî eserlerini kitabına almıştır.<sup>46</sup> Bu araştırmada Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' öncesinde me'ânî eserler derleyen ilk dönem müfessirlerin tespit edilebilen on beş eseri belirtilmiştir. Bu eserler içerisinde ulaşılan üç kitap analiz edilmiştir.

Hicri ilk iki asırda tedvin edilen bazı eserler tahkik edilmiş, bazılarının ise sadece isimleri kitaplarda yer almıştır. Bu kitapların bazılarının isimleri, üst paragrafta zikredildiği gibi Fevzî Yûsuf el-Hâbit'in *Kitâbü me'âcim me'ânî elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde bulunmaktadır. Aynı zamanda merhum ve mağfûr Prof. Dr. Ahmet Bulut "Kur'ân'a Dair Eserler" başlıklı makalesinde bu kitapların hüviyyetini belirlemiştir.<sup>47</sup>

- a. Vâsıl b. Atâ'(öl. 131/748), "Me'ânî'l-Kur'ân".
- b. Ebân b. Tağlîb b. Rebâh el-Bekrî el-Cerîrî (öl. 141/758), "Garîbü'l-Kur'ân". Bu esere "Me'ânî'l-Kur'ân" da denilmiştir. Ayrı bir eser olduğu da zikredilmiştir.
- c. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (öl. 146/763), "Garîbü'l-Kur'ân".
- d. Ebû Ca'fer b. Eyyüp el-Mukrî (öl. Hicri ikinci asrın ikinci yarısı), "Garîbü'l-Kur'ân". Bu eserin bir nüshasının Türkiye'de Atıf Efendi Kütüphanesinde hicri yedinci asırda Mahtûta tertibinde mevcudiyeti belirtilmiştir.<sup>48</sup>
- e. Ebû Ca'fer er-Ruâsî (öl. 170/786), "Me'ânî'l-Kur'ân". Kûfe nahiv mektebi âlimi olarak el-Kisâi ve el-Ferrâ'nın hocası olduğu zikredilmiştir.
- f. İmam Mâlik b. Enes (öl. 179/795), "Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân". Yakın zamanda "Merviyâtü el-İmam Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr" adıyla basılmıştır.
- g. Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), "Me'ânî'l-Kur'âni's-Sagîr". Ayrıca "Me'ânî'l-Kur'âni'l-Kebîr" adlı eserinden bahsedilmiş ve bu iki eserin "Me'ânî'l-Kur'ân" adı altında zikredildiği belirtilmiştir.
- h. Ali b. Hamza el-Kisâi (öl. 189/805), "Me'ânî'l-Kur'ân". Bu kitabın Mahtûta tertibinin kaybolduğu ifade edilmiştir. İsa Şehâte İsa bu eseri çeşitli kaynaklardan toplayarak bir araya getirmiş, 1998'te Kâhire'de Dâru Kubâ' yayınevinde neşretmiştir.
- i. Ebû Feyd Müerric b. Amr b. Menî' b. Husayn es-Sedûsî (öl. 195/810), "Garîbü'l-Kur'ân". Dil, nahiv ve edebiyatta önde gelen âlimlerdendir.
- j. Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mübârek el-Mügîre el-'Adevî el-Yezîdî en-Nahvî (öl. 202/818), "Garîbü'l-Kur'ân".

<sup>46</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/37-66.

<sup>47</sup> Ahmet Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 137-139; bk. Hâbit, *Me'âcim*, 1/37-41.

<sup>48</sup> Hâbit, *Me'âcim*, 1/39.

k. Ebü'l-Hasen en-Nadr b. Şümeyl b. Hareşe b. Yezîd b. Kelsûm el-Basrî (öl. 203/819), “*Garîbü'l-Kur'ân*”.

l. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed el-Basrî Kutrub (öl. 206/821), “*Me'âni'l-Kur'ân*”.

Bu bölümde maddeler halinde zikredilen kitaplar, Zerkeşî'nin *el-Burhan* isimli çalışmasında belirttiği, hicri üçüncü asra tekabül eden Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ından önce kaleme alınmış ehlü'l-me'ânî müfessirlerine atfedilen eserlerdir. Bu kitaplar, ehlü'l-me'ânî terkinin temellerini oluşturmuş, gelişimine katkı sağlamış müfessirlerin eserleridir. Bu bağlamda sözkonusu kitaplar; yüksek lisans, doktora tezi ya da kitap tertibinde; araştırma makalesi tarzında akademisyenlerin ilgisini beklemektedir.

## 2. Erken Dönem Ehlü'l-Me'ânî Müfessirlerin Eserleri

Bu bölümde Kur'ân'ın metninde bulunduğu belirtilen muarreb kelimelerin varlığı yada yokluğunun tespitinden ziyade üç müfessire atfedilen eserlerde mevcut bazı muarreb mübhem, garîb ve müşkil kelimelerin analizi yapılmıştır. Ayrıca kureyş lehçesi haricindeki Arap lehçelerinden Kur'ân'ın metninde bulunduğu belirtilen mübhem, garîb ve müşkil kelimeler de incelenmiştir. Bu konuda herhangi bir hüküm tayin ve tercih etme veya hükme destek vermeye ilişkin bir meyil ortaya konmamıştır. Amaç bu üç eserde mevcut garîb, müşkil kelimelerin bazılarını tahlil etmektir.

Bu bağlamda Farsça, Pehlevîce, Yunanca, Latince, Süryânice, Habeşçe, Hindce, İbrânice, Aramice, Türkçe bazı kelimelerin muarreb olduğu ve bu kelimelerin Kur'ân'da mevcut olduğu bildirilmiştir.<sup>49</sup> Kur'ân'daki muarreb kelimelere ilişkin günümüz akademik literatüre girmiş bir çok çalışma bulunmaktadır.<sup>50</sup> Yabancı dilden Arapçaya geçerek muarrebleşip Kur'ân'da zikredildiği bildirilen ve Arap lehçelerinden Kur'ân'ın metninde bulunduğu belirtilen garîb kelimelerin tefsiri bağlamında derlenen ilk eserlerden İbn Abbas'a atfedilen *Garîbü'l-Kur'ân*, Atâ b. Ebî Rebâh'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân* ve Zeyd b. Ali'ye isnat edilen *Garîbü'l-Kur'ânî'l-mecîd* adlı eserlerin içerikleri, farklılıkları ve metotları örnekler rehberliğinde analiz edilmiştir.

### 2.1. İbn Abbas'a Atfedilen Garîbü'l-Kur'ân

Tefsir alanındaki eserlerin çoğunun kaynağı, peygamberimizden sonra ilk müfessir kabul edilen İbn Abbas'a dayanmaktadır. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) İbn Abbas'a *اللهم علمه الكتاب اللهم فقهه في الدين* “Allahım! Ona bu kitabı (Kur'ân'ı) öğret. Onu dinde fakih (kavrayışlı) kıl ve Kur'ân'ı tefsir edebilme

<sup>49</sup> bk. Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, thk. Dr. F. Abdurrahman (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 13-88.

<sup>50</sup> bk.Kadri Yıldırım, “Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler-Hadisler Bağlamında Bir Örnek”, *Dini Araştırmalar* 5/14 (Haziran 2002), 77-96; İsmail Bayer, “İbn Kemal'in et-Ta'rib Risâlesinde Kur'ân'da Mu'arreb Konusuna Bakışı”, *İlâhiyât* 44 (2015/2), 103-114; Hakan Uğur, “الكلمات المعربة في القرآن الكريم الكلمات التركيبية نموذجاً- Kur'an-ı Kerim'deki Arapçalaşmış Kelimeler -Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (Haziran 2016), 139-156; Tercuman Özbek, *Kur'ân'daki Muarreb Kelimelere Oryantalistlerin Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 212-215; Bayram Aktaş, “Kur'ân'da Muarreb Kelimelerin Varlığı Meselesi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bu Konudaki Görüşleri (Mefâtihu'l-Gayb Bağlamında)”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 63-77.

*kabiliyetini öğret.*"<sup>51</sup> duası, İbn Abbas'ı kabiliyetini daha kolay sergilediği ilim sahasına sevk etmiş, "hadis, tefsir, fıkıh, ulûmü'l-Kur'ân, kıraat, belagat, Arap dili ve edebiyatı" vb. İslamî ilimlere teşvik etmiş, mezkur ilim sahalarında ilk otorite ve temel kaynak kabul edilmesini sağlamıştır. Bu hal, bu güzide sahabeye, Kur'ân'ın tercümanı vasfını kazandırmıştır. İbn Ömer onun için Kur'ân hakkında ümmetin en bilgilisi tanımını kullanmış, engin bilgisinin yanı sıra zeki bir kalp, aydınlanmış akıl donanımına sahip olduğu bildirilmiştir.<sup>52</sup>

Ona atfedilen en güzel eserlerden biri de 'Ulûmü'l-Kur'ân sahasında tedvin edilen *Garîbü'l-Kur'ân*'dır. İbn Abbas'ın Arap dili ve edebiyatına dair sayısız şiir ve nesir ezberlediği belirtilmiştir.<sup>53</sup> Bu eser, ayetlerdeki kelimelerin anlamlarının tefsirinde şiirle istişhad metodunun kullanımının öncüsü İbn Abbas'ın, hâricîlerin liderlerinden Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/685) tarafından sorulan suallerin yanıtlarını, aralarındaki diyalogların müfessire atfını, isnat zincirini ihtiva etmektedir.<sup>54</sup>

İbn Abbas, Kur'ân'daki garîb, müşkil kelimelerin tefsirinde *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* ve *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* "biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık"<sup>55</sup> ve "onu Arap lisanıyla indirdik."<sup>56</sup> âyetlerinden hareketle İslam öncesi Arap şiirine atıfta bulunmuştur.<sup>57</sup> İbn Abbas "Şiir arapların divanıdır. Eğer Kur'ân'dan bir harf bize gizli kalırsa onu Arap divanından araştırırız. Harfteki gizliliği Arap divanından öğrenmeye çalışırız." demiştir.<sup>58</sup> Müfessirin metodunu bir örnekle izah etmek mümkündür:<sup>59</sup>

Nâfi' b. Ezrak, İbn Abbas'a aşağıdaki soruları sormuştur.

"يا ابن عباس! أخبرني عن قول الله عز وجل: *وَشَرَّابِكُمْ لَمْ يَتَسَنَّهُ؟*"<sup>60</sup>

"Ey İbn Abbas! Allah'ın *وَشَرَّابِكُمْ لَمْ يَتَسَنَّهُ* âyeti hakkında beni bilgilendirir misin?"

İbn Abbas cevap vermiştir.

"لم تغيره السنون عن حاله، لأنه كان وضع في دن العصور ليل به الخير، فأما الله مائة عام"

"Yıllar onun durumunu değiştirmedir. Çünkü ekmeği tatlandırmak için bir kaba meyve suyu koymuştu. Bu sebeple Allah onu yüz yıl ölü olarak tuttu."

İbn Ezrak tekrar soru sormuştur.

"وهل تعرف العرب ذلك؟"

"Araplar bunu biliyor mu?"

<sup>51</sup> Buhârî, "İlim", 75, 143, 3546, 6842; Müslim, "Fedâilü's-Sahabe", 3477.

<sup>52</sup> İbn Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1/12-25; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/234.

<sup>53</sup> İbn Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1/12-25; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/234.

<sup>54</sup> İbn Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1/12-25.

<sup>55</sup> ez-Zuhruf 43/3.

<sup>56</sup> eş-Şuarâ 26/195.

<sup>57</sup> İbn Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1/19.

<sup>58</sup> bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/67.

<sup>59</sup> İbn Abbas, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1/214.

<sup>60</sup> bk. el-Bakara 2/259.

İbn Abbas ise şairin

“طاب منه الطعم والريح معا... لن تراه يتغير من أسن”

“Tadı ve kokusu güzeldir, yıllar geçtikçe değiştiğini göremezsin” sözüyle cevap vermiş, لَمْ يَتَسَنَّهٖ ifadesinin لَمْ يتغير من أسن manasına işaret ettiğini Arap şiirini istihsad ederek tefsir etmiştir.<sup>61</sup>

İbn Abbas'a atfedilen bu eserde Arap şiiri istihsad gösterilerek iki yüz elli garîb ya da müşkil kelimenin her birinin bulunduğu sûre ve âyet numaraları belirtilerek bu kelimelerin anlamları açıklanmıştır. Bu eserin haricinde İbn Abbas'a isnat edilen *Kitâbü garîbi'l-Kur'ân/Kitâbü'l-lügât fi'l-Kur'ân ve Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm* isminde iki eser nakledilmiştir. İbn Abbas'a atfedilen *Kitâbü'l-Lügât*'inde garîb kelime sayısı ise üç yüz kırk civarındadır.<sup>62</sup>

İbn Abbas'a atfedilen *Kitâbü garîbi'l-Kur'ân/Kitâbü'l-lügât fi'l-Kur'ân*'da Arap dilindeki lehçelerin kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu meyanda el-Bakara 2/13. âyetinde *وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ امْنُوا كَمَا مَنَّ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا مَنَّ* *السُّفَهَاءُ*<sup>63</sup> ifadesindeki *السُّفَهَاءُ* kelimesi *وَالسُّفَهَاءُ الْجَاهِلُ بِلُغَةِ كِنَانَةَ* cümlesinde belirtildiği üzere kinane lehçesinde cahil anlamında kullanılmıştır.<sup>64</sup> İbn Abbas'a atfedilen *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-sahîfeti Ali b Ebî Talha an İbn Abbas fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm* adlı tefsirde garîb kelimeler birer kelime öz ifadelerle izah edilmiştir. Örneğin *وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ*<sup>65</sup> âyetindeki *يُنْفِقُونَ* kelimesi, *رَكَاةُ أَمْوَالِهِمْ* terkihiyle açıklanmıştır.<sup>66</sup> İbn Abbas Kur'ân'daki garîb ve müşkil kelimeleri şiirle, Arap dilindeki lehçelerle ve tek kelime kısa sözcüklerle tefsir etmiştir.

## 2.2. Atâ b. Ebî Rebâh'a İsnat Edilen Garîbü'l-Kur'ân

Tâbî'nin meşhur müfessirlerinden biri olan İbn Ebî Rebâh, Yemen'in el-Cened bölgesinde hicretin 27. (647) yılında dünyaya gelmiştir. Doğduğu belde ve Mekke'ye gelişine ilişkin yeterli malumat bulunmamaktadır. İslâmî ilimlere vukûfiyetiyle tanınmış bir isimdir. Babası Ebû Rebâh'ın isminin Eslem olduğu belirtilmiştir. Künyesi Ebû Muhammed olup 88 yaşında vefat etmiştir.<sup>67</sup> Ebû Hanîfe Hammâd ve Atâ' b. Ebî Rebâh'dan daha bilgili, daha kavrayışlı birini görmedim, demiştir. O'nun İbn Abbas'ın talebesi olduğunda icma vardır.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> bk.Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 5/465.

<sup>62</sup> İbn Abbas, *Kitâbü'l-lügât fi'l-Kur'ân*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Matbaatu'r-Risâle, t.s.), 20-55.

<sup>63</sup> “Onlara diğer insanlar gibi sizde iman edin denildiğinde akılsızların inandığı gibi biz de inanalım mı? derler.”

<sup>64</sup> İbn Abbas, *Kitâbu'l-lügât fi'l-Kur'ân*, 55.

<sup>65</sup> “Kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak ederler” *يُنْفِقُونَ* müzari fiili mallarının zekatlarını verirler anlamında tefsir edilmiştir.

<sup>66</sup> İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ bi-Sahîfeti Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbas fi tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdül Mün'im Reccal (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye, 1401/1991), 77-78.

<sup>67</sup> Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Kitâbü'l-âlamü'l-ahyâr*, thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeýfe Çeker, Güneş Öztürk (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017), 1/292-295; Cerrahoğlu, *Atâ' b. Ebî Rebâh ve Garîbü'l-Kur'ân*, 17.

<sup>68</sup> Kefevî, *Ahyâr*, 1/293, 294.

İlk ehlü'l-me'ânî müfessiri sayılan İbn Abbas'a atfedilen “*Garîbü'l-Kur'ân*”, Nâfi' b. el-Ezrak tarafından İbn Abbas'a sorulan suallerin yanıtlarını ve her iki müfessir arasındaki diyalogların nispetini, isnat zincirini ihtiva etmektedir. İbn Abbas'tan aktarılan ikinci ehlü'l-me'ânî müfessiri İbn Ebî Rebâh'a nispet edilen “*Garîbü'l-Kur'ân*” da el-Bakara ile el-‘Âdiyât arasındaki sûrelerden üç yüz otuz garîb ya da müşkil kelime yorumlanmıştır.<sup>69</sup>

Atâ' b. Ebî Rebâh, sahabeden gelen rivayetlerin en önemli halkasını oluşturmaktadır. Daha çok İbn Abbas'tan nakilde bulunmakla beraber Hz. Ali, Hz. Aişe (öl. 58/678), Ebû Hureyre (öl. 58/678) gibi birçok sahabeden rivayetlerde bulunmuştur.<sup>70</sup> Atâ' b. Ebî Rebâh'ın İbn Abbas'tan nakillerini gösteren iki farklı senet zinciri aşağıda belirtilmiştir:<sup>71</sup>

“حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي نجيح، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس (أوليئنا شديداً) أهل فارس”

“حدثني المثنى، قال: حدثنا الحجاج، قال: حدثنا حماد، عن قيس بن سعد، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس، قال: شاة.”

İbn Ebî Rebâh'ın İbn Abbas'tan aktardığı garîb kelimeler, Benî Kinâne, Benî Tay, Gassân, Benî Hüzeyl, Benî Cürhüm, Benî Umân, Benî Ezd, Kureyş, Benî Mezhic, Benî Huzâa, Benî Temîm, Ezd-i Şenûe, Benî Nabati, Benî Kays, Benî Hadramût, Hicâz, Katafan, Habeş, Sebe, Ehl-i Yemâme, Benî Müzeyne, Benî Hanife, Benî Medyen, Benî Lahm, Benî Sakîfe, Benî Süleym, Benî Humeyr, Benî Sedûs, Benî ‘Amalika, Benî Has'am, Benî Enmâr, Benî Cüzâm, Benî Eş'âr, Benî Kıbt, Benî Azra, Benî Hassam, Benî Hasmem, Benî ‘Âmir b. Sa'saa, Evs, Hazrec, Benî Hemdân, Benî Berber, Benî Sa'd el-‘Aşîra, Benî Havâzin, Benî Kinde gibi kabilelerin dillerinde mevcut kelimelerdir. Ayrıca âyetlerde dönemin yaygın dillerinden Rum, Fars, Yemen, İbrânî, Süryânî, Çin dilindeki gibi yabancı kelimelerin mevcudiyeti nakledilmiştir.<sup>72</sup> Nâfi' b. el-Ezrak, âyetlerdeki İbn Abbâs'tan naklettiği garîb kelimelerin anlamlarını Arap şairlerin şiirlerini iştişhad ederek açıklarken; Atâ' b. Ebî Rebâh vahiy asrındaki mevcut tüm Arap kabilelerinin lehçelerine ve diğer ulusların dillerine isnat edilen (âyetlerdeki) garîb kelimelerin manalarını, kökü Arapça olan kelimeleri istidlal göstererek açıklamıştır.

Atâ' b. Ebî Rebâh'a nispet edilen eserde de geçen el-Bakara 2/63. âyetin الجَبَلِ (dağ) manasındaki الطور ve 131. âyetteki İbrahim kelimelerinin, Süryanice'ye atfedilip sonradan muarrebleştiği belirtilmiştir.<sup>73</sup> Kökeni Süryaniceye isnat edilen الطور kelimesinin Arapça الجَبَلِ kelimesiyle yorumlandığı zikredilmiştir.<sup>74</sup> el-A'râf 7/29. âyetin Rum diline nispet edilen بالتسقط kelimesi

<sup>69</sup> bk. Cerrahoğlu, *Atâ' b. Ebî Rebâh ve Garîbü'l-Kur'ân*, 27-102.

<sup>70</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989), 1/268, 491; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003), 4/244, 693, 743; Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abdüh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/300; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/219, 14/52.

<sup>71</sup> Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/268, 491; San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/252, 498, 4/219; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/29; 22/219, 24/91.

<sup>72</sup> Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, 5-653; bk. Cerrahoğlu, *Atâ' b. Ebî Rabâh ve Garîbü'l-Kur'ân*, 27-102.

<sup>73</sup> bk. Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, 435; Cerrahoğlu, *Atâ' b. Ebî Rebâh ve Garîbü'l-Kur'ân*, 28.

<sup>74</sup> Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/204, 622, 737; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/41; Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, 435; الجَبَلِ kelimesinin yorumuna ilişkin bk. Yahya Arslan, *Kur'ân-Kâinat-İnsan* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023), 120-123.

muarrebleşip, *بالعدل* kelimesiyle tefsir edilmiştir.<sup>75</sup> Hûd 11/82. âyetin Fars diline isnat edilen *حجارة من سجيل* terkininin *سجيل* ifadesi, *حجارة من طين* (kil taşları)<sup>76</sup> anlamında Arapçalaşmış ve *طين* kelimesiyle açıklanmıştır.<sup>77</sup> Ayrıca en-Necm 53/22. âyetin Çin diline nispet edilen *ضيزى قسمة ضيزى* terkinindeki *ضيزى* sözcüğünün Arap dilinin kökenine mutabık olmasına istinaden muarrebleşip, *جائرة* (adaletsizlik) lafziyle tercüme edildiği belirtilmiştir.<sup>78</sup> el-Ahzâb 33/8. âyetin İbrânice diline isnat edilen *عذابا الیما* terkinindeki *الیما* sözcüğü Arapçaya intibak etmiş ve *موجعا* (elem, acı) kelimesiyle tercüme edilmiştir.<sup>79</sup> Bu bağlamda Kur’ân’da her lisanın kelimesinin mevcudiyeti ifade edilmiştir.<sup>80</sup>

Ayrıca Allah’ın Arapça haricinde hiçbir lisanın kitabın inzal etmediği, Cebrâîl’in; Arap dilinde gönderilen ilâhî vahiyleri açıklamaları için her bir nebiye<sup>81</sup> kendi kavimlerinin lisanında tercüme ettiği nakledilmiştir. Yabancı dillere isnat edilen garîb kelimelerin köklerinin ve tabiatlarının Arapça olması nedeniyle Arap dilinin kökeniyle mutabakat sağladığı belirtilmiştir. Bu bağlamda en-Necm 53/22. âyetin Çin diline nispet edilen *ضيزى قسمة ضيزى* terkinindeki *ضيزى* sözcüğünün, *جائرة* (adaletsizlik) anlamında;<sup>82</sup> el-Ahzâb 33/8. âyetin İbrânice diline isnat edilen *عذابا الیما* terkinindeki *الیما* kelimesinin, *موجعا* (elem, acı) manasında-köklerinin ve tabiatlarının Arapça olmalarına istinaden Arap dilinin kökenine muvafakat sağladığı zikredilmiştir.<sup>83</sup> Özet olarak Kur’ân’ın Arapça indirildiği ve bu dilin dışında yabancı lisandan her hangi bir kelimenin mushafa karışmadığı beyan edilmiştir.<sup>84</sup>

### 2.3. Zeyd b. Ali’ye Nispet Edilen Garîbü’l-Kur’âni’l-Mecîd

Müfessirin tam adı, Ebü’l-Hüseyn Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlip el-‘Alevî el-Hâşimî el-Kureyşî’dir.<sup>85</sup> Câhız onun Benî Hâşim’in hatiplerinden olduğunu belirtmiş, Ebû Hanife ise müfessiri kastederek onun zamanında kavrayışı daha iyi, daha seri cevaplı ve daha

<sup>75</sup> Suyûtî, *el-Mühezzeb fî mâ vaka’a mine’l-mu’arreb*, thk. et-Tihâmî, er-Râcî, el-Hâşimî (b.y.: Matba’atü’l-Füdâle, t.s.), 1/124-125; Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 41.

<sup>76</sup> Bu kelimeye sert çamur, çamurdan pişirilmiş tuğla gibi anlamlar verilmiştir. Burada yanar dağlardan püsküren çamurların sertleşerek taşlaşmasını ifade eden killi taşlar anlamı tercih edilmiştir. Çünkü âyetteki *حجارة* kelimesi tuğla ve çamur anlamını değil taş anlamını taşımaktadır. Ayrıca *طين* kelimesi kil anlamında da kullanılmaktadır. bk. Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, 1/142; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü’l-erîb bimâ fi’l-Kur’âni’l-garîb*, thk. Semîr Meczûb (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983), 1/169.

<sup>77</sup> Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/390; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/14, 15/433; bk. Cevâlikî, *el-Mu’arreb*, 465; Suyûtî, *el-Mühezzeb*, 1/60; Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 50.

<sup>78</sup> Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 82.

<sup>79</sup> Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 68.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/14; bk. Cevâlikî, *el-Mu’arreb*, 5-653; Suyûtî, *el-Mühezzeb*, 1/61.

<sup>81</sup> “Biz her bir peygamberi kendi lisanıyla gönderdik ki onlara apaçık anlatsın.” İbrâhîm 16/4; “Rûhulemin onu apaçık bir Arapçayla indirmiştir.” eş-Suarâ 26/195.

<sup>82</sup> Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 82.

<sup>83</sup> Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 68.

<sup>84</sup> bk. Cerrahoğlu, *Atâ’ b. Ebî Rebâh ve Garîbü’l-Kur’ân*, 25-26.

<sup>85</sup> Zeyd b. Ali, *Tefsîru garîbi’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Muhammed Yusufuddîn (Hyderabad: Taj-Yusuf Foundation Trust, 1422/2001), 1.



belirgin sözlü kimseyi görmediğini ifade ettiği, 79/679 yılında doğduğu ve Kûfe'de ikamet ettiği nakledilmiştir.<sup>86</sup>

Müfessir, Hz. Hüseyin'in Kerbala'da kurtulan tek oğlu Ali Zeynelâbidin ve büyük oğlu Muhammed el-Bâkir yakın akrabalarının katledilmesine istinaden siyasetten uzak bir hayat tarzı benimseyip Medine'de ilimle meşgul olmuştur. Zeyd b. Ali de Medine'de babasından ilim tahsil etmiş, Şia'nın dördüncü imamı kabul edilmiştir. Zeyd b. Ali ilimle meşgul olmasına rağmen Peygamberimizin Kerbelâ'da şehit edilen torunu Hz. Hüseyin'in torunu olmasına istinaden siyasetten uzak kalamamıştır.<sup>87</sup>

Zeyd b. Ali'nin Vasıl b. Atâ'yla tanışıp onun i'tizâlî görüşlerini bizzat kendisinden öğrenmesinin akabinde Şam'a gittiği söylenmiştir. O, Hişam b. Abdilmelik'in baskısına maruz kalıp beş ay hapsedilmiş ve önce Irak'a gitmiş, sonra da Medine'ye dönmüştür. Küfeliler onu Emevilerle savaşmaya teşvik etmesinin akabinde hicri 120 yılında Kûfe'ye dönmüştür. Müfessirin kendisine isnat edilen bu eserin muhakkik mukaddemesinde belirtildiğine göre Kûfe'de kırk bin kişi Kur'ân ve sünnete davet, zalimlerle cihat, zayıfların bedelini ödeyip mahrumlara yardım etmek, ganimet paylaşımında adalet, ehl-i beyte yardım vb. gibi konularda mücadele etmek saikiyle ona biat etmişlerdir. O dönemde Şam valisi olan Yusuf b. Ömer es-Sakafî (öl. 127/744), Zeyd b. Ali'nin öldürülmesi için el-Hakem b. es-Salt'a bir mektup yazdığı belirtilmiştir. Zeyd b. Ali Kûfe'de hicri 122 yılında şehit edilene kadar büyük kavgalar patlak vermiş, müfessire şehit Zeyd anlamında “زيد الشهيد” denilmiştir.<sup>88</sup>

Zeyd b. Ali kitabının başlarında “*fâtihatü'l-kitâb*” başlıklı tedvin etmiş olduğu bölümde Kur'ân'ın özellikle Allah'ın kitabının ismi olduğunu, başka kitaplara bu ismin verilemeyeceğini, her birinin kendine has isimleri olan sûreleri bir araya getirip birleştirdiği için Allah'ın kitabına Kur'ân isminin verildiğini belirtmiştir.<sup>89</sup> Müfessire göre Kur'ân'ın kendisiyle başlamasına, namazın her rekâtında okunan sûrelerden önce okunmasına istinaden Fatihâ sûresine “*ümmü'l-kitâb*” denilmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın diğer sûrelerinden önce yazılması, namazın her bir rekâtında diğer sûrelerden önce okunması sebebiyle “*fâtihatü'l-kitâb*” da denilmiştir.<sup>90</sup>

Kur'ân ve Fatihâ sûresi hakkında verilen muhtasar bilginin akabinde besmele ve Fatihâ sûresinin diğer âyetlerinin ve bu âyetlerle bağlantılı diğer sûrelerin bazı âyetlerinin tefsiri yapılmıştır. Besmeledeki Allah'ın güzel isimlerinden rahman ve rahim kelimelerinin kapsamından bahsederek bu iki kelimeyi açıklamıştır. Kur'ân'ın inzali esnasındaki kureyş lehçesini konuşan Arapların *rahman* kelimesini bilmediklerini, tanımadıkları kelimelerin ifade ettiği mabuda nasıl secde edip ibadet edebileceklerini beyan ederek itiraz ettiklerinden bahsetmektedir. Buna

<sup>86</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1.

<sup>87</sup> Saffet Köse, “Zeyd b. Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/313-316.

<sup>88</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1.

<sup>89</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 5.

<sup>90</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 5.

mukabil “*ister Allah deyin, ister rahman deyin, hangisini dersiniz deyin en güzel isimler O'nundur...*”<sup>91</sup> âyeti inmiştir. Müfessir âyetlerin tefsirinde nüzul sebebini kullanmıştır. Bu bölümde müfessir Fâtiha sûresini mufassal bir şekilde te'vil ettikten sonra tekrar Fatiha sûresini muhtasar bir şekilde tefsir etmiştir.<sup>92</sup>

Müfessir, her bir sûreye başlık açıp, garîb ve müşkil kelimeler kapsamında tanımladığı yüz on dört sûrenin âyetlerini Arap şiirlerinden istihsad göstererek te'vil etmiştir.<sup>93</sup> Bu kelimelerin te'vili için bazen bir beyitle yetinirken, bazı kelimeleri beyitlerle yorumlamıştır. Bu yorum şeklini bir örnekle belirginleştirmek gerekir. Beslemenin tefsirinde insanlar bir söz ve eylemde bulunmak istediklerinde Allah'ın kelamını besmele ile açtıkları gibi söz ve fiillerine besmeleyle başlasınlar mefhumunda yorumlamış ve akabinde bu şerhini İbn Revâha'nın bir beytiyle istihsad etmiştir.<sup>94</sup>

بِسْمِ اللَّهِ وَبِهِ بَدِينَا

”ولو عبدنا غيره شقيا

“Allah'ın adıyla başlar, onun adına itaat ederiz; eğer başkasına ibadet edersek şâkî (âsî) oluruz.”

Müfessirin âyetlerdeki garîb kelimeleri yorumlamadaki metodu şöyle özetlenebilir:<sup>95</sup>

- Arap dil ve edebiyatını kullanmış ve Arap şiirini istihsad ederek yorumlamıştır.
- Bir yerde de olsa âyetin nüzûl sebebine yer vermiştir.
- Başta kureyş lehçeleri olmak üzere Arap lehçelerini kullanmıştır.
- Eserini Mushaf tertibine göre tedvin etmiştir.
- Zeyd b. Ali'ye ulaşan senet zincir tertibinde soru cevap metodu da kullanılmıştır.

Müfessir; Kur'ân'daki garîb, müşkil, mübhem kelimeleri tefsir ederek Kur'ân'ın anlaşılmasına kolaylık sağlamıştır. Müfessire isnat edilen *Garîbü'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı kıymetli eser, ehlü'l-me'ânî müfessirlerinin *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* başlıkları altında kaleme aldıkları eserlerin temellerinin teşekkülüne önemli katkı sağlamıştır.

## Sonuç

Kur'ân'ın yorumuna ilişkin ilk tefsirler, mübhem, müşkil ve garîb kelimelerin anlaşılmasını inceleyen eserlerdir. Kaleme alınan bu tefsirlere *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* isimleri verilmiştir. Tedvin edilen bu eserlerin ilki Ferrâ'ya atfedilmiş, ondan önceki çalışmalara da işaret edilmiştir. Günümüz akademik literatürde bu alana ilişkin çalışmalar, *Garîbü'l-Kur'ân* terkihiyle başlıklandırılmıştır. Bu makalede ise *Garîbü'l-Kur'ân* haricindeki *İ'râbü'l-*

<sup>91</sup> el-İsrâ 17/110.

<sup>92</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 5-39.

<sup>93</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 1-324.

<sup>94</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 5-9.

<sup>95</sup> Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, 5-9.

*Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân* başlıklarını içeren eserler kaleme alan müfessirleri ihtiva eden ehlü'l-me'ânî kavramı tahlil edilmiş, şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Ehlü'l-me'ânî kavramı “*İ'râbü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân*” başlıkları altında eser veren âlimleri birleştiren bir terkiptir. Hz. Muhammed'in Arap lehçelerini Kureyş lehçesinde birleştirmesi, ehlü'l-me'ânî âlimlerini “*İ'râbü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân*” alanlarına yönlendirmiş; mübhem, garîb ve müşkil kelimelerin tefsir edilmesine katkı sağlamıştır. İlk ehlü'l-me'ânî müfessirlerinin eserleri sahabeye ait görüşlerin derlenip tedvin edildiği eserlerdir. İlk derlenip tedvin edilen eser İbn Abbas'a atfedilmiştir.

Bu bağlamda Arapçanın lehçelerinin, vahiy döneminin lider milletlerinin ve kendilerine peygamber gönderilen her bir milletin ve her bir din mensuplarının lisanlarından bazı kelimelerin Arapçanın kendi lafzı, gramer kuralları ve üslûbu çerçevesinde disipline olup muarrebleştiği ve Kur'ân'ın iki kapağı arasındaki lafzında birleştiği nakledilmektedir. Atâ' b. Ebî Rebâh'a nispet edilen *Garîbü'l-Kur'ân*'da ise Allah'ın Arapça dışında hiçbir dilde kitap vahyetmediği, Cebrâîl'in; Arap dilinde gönderilen ilâhî mesajları tebyîn etmeleri için her bir nebiye kendi kavimlerinin lisanında tercüme ettiği iddia edilmiştir. Ebû Rebâh; yabancı dillere isnat edilen garîb kelimelerin köklerinin ve tabiatlarının Arapça olmasına istinaden Arap dilinin kökeniyle mutabakat sağladığını belirtmiştir.

Sahabe sonrasında ehlü'l-me'ânî müfessirlerinden sayılabilecek dört isim dikkat çekmektedir. O isimler Nâfi' b. Ezrak, Atâ' b. Ebî Rebâh, Zeyd b. Ali ve Vâsıl b. Atâ'dır. Nâfi' b. Ezrak hâricîlerin Ezârika fırkasının lideri, Atâ' b. Ebî Rebâh Sünnî ekolün temelini teşkil eden Hicaz mektebinin temsilcisi, Zeyd b. Ali Şia ekolünde on iki imamın dördüncüsü, Vâsıl b. Atâ Mutezile'nin kurucusu olarak bilinmektedir. Ehlü'l-me'ânî kabul edilebilecek bu isimlerin eserlerinin kaynağı İbn Abbas'a dayanmaktadır. İbn Abbas ise Kur'ân'ın tercümanı ünvanıyla tanınmıştır.

Bu makalede kaleme alınan kitaplar, ehlü'l-me'ânî müfessirlerin “*İ'râbü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân*” başlıkları altındaki eserlerini temellendiren kitaplardır. Söz konusu mevzulara ilişkin hicri ilk asırdan itibaren her asırda oldukça bereketli eserler tedvin edilmiştir. Bu eserlerin bazıları tahkik edilmiş; bazıları mahtûta tertibinde kalmış, bazılarına da ulaşılammış sadece isimleri kitaplarda yer almıştır. Mahtûta tertibindeki eserlerin yüksek lisans, doktora tezi ya da araştırma makalesi formatında çalışılması günümüzün akademik literatürüne önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Ulaşılammayan eserlerin keşfedilmesi ise akademik alanda çalışanların ilgisini beklemektedir.

Bu ilim sahalarını temellendiren ilk eserler soru-cevap tertibinde Arap şiirlerinin beyitlerini istihsad edinmiştir. İlk eserlerden Atâ' b. Ebî Rebâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ında hem Kureyş lehçelerinin haricindeki Arap lehçelerinden bazı sözcükler hem de yabancı dillerden muarrebleşmiş garîb, müşkil ve mübhem bazı kelimeler, kökü Arapça olan kavramlarla tefsir edilmiştir. Özetle ehlü'l-me'ânî istilâhı Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştıran, 'Ulûmü'l-Kur'ân tarihinde neşv ü nema bulmuş âlimleri birleştiren bir kavramdır.

### Kaynakça

- Aktaş, Bayram. "Garîbu'l-Kur'ân İlmî ve Lugatu'l-Kur'ân'la İlişkisi". Tefsir Araştırmaları Dergisi 4/2 (Nisan 2021), 218-246.
- Aktaş, Bayram. "Abdullah b. Abbas ve Râgıb el-İsfahânî'nin Garîbü'l-Kur'ân'a Katkılarına Mukayeseli Bir Bakış (İbn Abbas'ın Garîbü'l-Kur'ân'ları ve İsfahânî'nin el-Müfredât'ı Bağlamında)". Trabzon İlahiyat Dergisi 8/2 (Güz 2021), 259-296.
- Aktaş, Bayram. "Kur'ân'da Muarreb Kelimelerin Varlığı Meselesi ve Fahreddin er-Râzî'nin Bu Konudaki Görüşleri (Mefâtilu'l-Gayb Bağlamında)". Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2021), 63-77.
- Algül, Hüseyin. İslam Tarihi. 4 cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, t.s.
- Arslan, Yahya. Kur'ân-Kâinat-İnsan. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023.
- Askerî, Ebû Hilâl. Mu'cemü'l-furûku'l-lügaviyye. thk. Şeyh Beytullah Bayât. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992.
- Bayer, İsmail. "İbn Kemal'in et-Ta'rîb Risâlesinde Kur'ân'da Mu'arreb Konusuna Bakışı". İlahiyât 44 (2015/2), 103-114.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. el-Câmi'üs-sahîh. Muhammed Zehîr b. Nâsır. by.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002, "İlim", 75, 143, 3546, 6842.
- Bulut, Ahmet. "Kur'ân'a Dair Eserler". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/4 (1992), 129-154.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir'de Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Garîbü'l-Kur'ânı". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (1978), 17-104.
- Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed. el-Mu'arreb. thk. Dr. F. Abdurrahman. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1410/1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Kitâbü't-ta'rîfât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ânî'l-garîb. thk. Semîr Meczûb. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ebû Şeybe, Ebû Bekr. el-Musanef. thk. Kemal Yûsuf Elhût. 7 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989, "İ'râbü'l-Kur'ân", 29912.
- Eroğlu, Yakup. "Kur'ân-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları". Ağrı İslami İlimler Dergisi 7 (Aralık 2020), 182-199.
- Hâbit, Fevzî Yûsuf. Me'âcimü me'ânî elfâzi'l-Kur'ânî'l-kerîm. Medine: Mecme'ul'l-Melik Fahd, t.s.
- Halil b. Ahmed. Kitâbü'l-'ayn. thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî, Dr. İbrahim es-Sâmîrânî. 8 cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, t.s.
- Hızıroğlu, İsa. "Me'ânî'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihsel Süreci". Genç Mütefekkir Dergisi 3/2 (Aralık 2022), 607-636.
- İbn Abbas, Abdullah. Garîbü'l-Kur'ân fî şî'ri'l-'arap. b.y.; y.y, t.s.
- İbn Abbas, Abdullah. Kitâbü'l-lügât fi'l-Kur'ân. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Kahire: Matbaatu'r-Risâle, t.s.

- İbn Abbas, Abdullah. Tefsiru İbn Abbas el-müsemâmâ bi-Sahîfeti Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbas fi tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerîm. thk. Abdülmün'im Reccal. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sikâfiyye, 1401/1991.
- İbn Ebû Hâtîm. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 9 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 2/669.
- İbn Manzur. Lisânü'l-'arap. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1410/1990.
- İsfahânî, Râgîp. Müfredat. thk. Safvan Adnan Davudi. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- Kâtip Çelebi. Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn. 6 cilt. Bağdât: Mektebetü'l-Müsennâ, 1340/1941.
- Kefevî, Ebu'l-Beka. el-Külliyat: mü'cem fi'l-müstalahat ve'l-füruki'l-lügaviyye. thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. Kitâbü a'lâmü'l-ahyâr. thk. Saffet Köse, Murat Şimşek, Hasan Özer, Huzeýfe Çeker, Güneş Öztürk. 4 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/313-316.
- Mecmû'atü mine'l-Esâtize ve'l-Ulemâi'l-Mütehassısîn. el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehassise. Mısır: el-Meclisü'l- A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Mukâtil b. Süleyman. Tefsîru Mukâtil. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003.
- Mücâhid b. Cebr. Tefsîru Mücâhid. thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1410/1989.
- Müslim b. el-Haccâc. el-Müsnedü's-sahîh. thk. Muhammed Abdülbâkî. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, t.s., "Fedâilü's-Sahabe", 3477.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. Mu'cemü'l-lügati'l-'arabiyye. 4 cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Özbek, Tercuman. Kur'ân'daki Muarreb Kelimelere Oryantalistlerin Yaklaşımı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr. Muhtârü's-sihâh. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1418/1988.
- Rüfeyde, İbrahim Abdullah. en-Nahv ve kütübü't-tefsir. Dâru'l Cemâhiriyye, t.s.
- Sa'lebî. el-Keşf ve'l-beyân'an tefsîri'l-Kur'ân. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- San'ânî, Abdürrezzâk. Tefsîru Abdürrezzâk. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1419/1999.
- Süyûtî. el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Mısır: el-Hay'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Suyûtî. el-Mühezzeb fîmâ vaka'a minel-mu'arreb. thk. et-Tihâmî, er-Râcî, el-Hâşimî. b.y: Matba'atü'l-Füdâle, t.s.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmîzî. Sünen. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Şerike ve Matba'a Mustafa, 1395/1975, "Zühed, 11".

- 
- Uğur, Hakan. "لكلمات المعربة فى القرآن الكريم الكلمات التركية نموذجاً" - Kur'an-ı Kerim'deki Araççalaşmış Kelimeler - Türkçe Kökenli Kelimeler Örneği". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 16/1 (Haziran 2016), 139-156.
- Yıldırım, Kadri. "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler-Hadisler Bağlamında Bir Örnek". Dini Araştırmalar 5/14 (Haziran 2002), 77-96.
- Zemahşerî. Esâsü'l-belâga. thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûnü's-Sûd. Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Bedreddîn. el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1376/1957.
- Zeyd b. Ali. Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-mecîd. thk. Muhammed Yusufuddîn. Hyderabad: Taj-Yusuf Foundation Trust, 1422/2001.

## Bedî İlmînde Kelime Tekrarına Dayalı Söz Sanatlarında Tasnif Problemi

(The Classification Problem in Rhetorical Figures Related to Word Repetition in the 'İlm al-Badî')

### Ahmet GEZEK

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Assist Professor, Yalova University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Arap Dili ve Belagatı Arabic Language and Literature  
Yalova | Türkiye Yalova | Türkiye  
ahmetgezek02@hotmail.com orcid.org/0000-0001-5941-9533

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 10/Ocak/2024 Received | 10/January /2024  
Kabul Tarihi | 14/Haziran /2024 Accepted | 14/June/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

GEZEK, Ahmet. "Bedî İlmînde Kelime Tekrarına Dayalı Söz Sanatlarında Tasnif Problemi [The Classification Problem in Rhetorical Figures Related to Word Repetition in the 'İlm al-Badî']". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 22-39.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1417753](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1417753)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### The Classification Problem in Rhetorical Figures Related to Word Repetition in the 'İlm al- Badî'

**Abstract:** In the 'İlm al- Badî', many literary arts are related to meaning and wording. Among these arts, some related to word repetition are considered to beautify the meaning, and some are considered to beautify the pronunciation. Figures of word repetition related to meaning in classical and modern rhetoric books; mushākala irşād, 'akis, tardīd, muzāwaja. Figures of speech related to words are raddu'l-'ajuz 'ala'ş-şadr and jinās al-mumāthil.

In mushākala, which is defined as expressing meaning with a word in the phrase other than its own wording, the repeated word is the figurative meaning or the second meaning of the word. This art is included in the rhetorical arts section, beautifying rhetoric books' meaning. The word repeated in mushākala has the same root as the first word in form and differs from other word repetition arts in that it has a figurative meaning.

In irşād, which means that a word in the sentence gives a clue as to how the sentence will end, the sentence sometimes ends with word repetition, and sometimes with a different word understood from the sentence. Irşād; It is more comprehensive than other arts of word repetition as it can come with different figures of speech such as ṭibāq, muqābala, tardīd, and raddu'l-'acuz 'ala'ş-şadr. The main thing in this art is to predict how the sentence will end, and when the sentence ends with word repetition, it contains the art of tardīd.

The art of 'akis is saying a new word by entirely or partially changing the places of the words in the sentence. What distinguishes 'akis from other word repetition arts is the replacement of words within the sentence. Most rhetoric scholars have included it in the arts that beautify the meaning, and some have included it in the arts related to pronunciation.

Since a word is repeated in the sentence in the art of tardīd, which means having a word with the same wording and meaning in the sentence, some rhetoric scholars evaluated this art within the art of itnāb in the 'İlm al-Ma'ānī, and some evaluated it within the 'İlm al- Badî'. In muzāwaja, word repetition occurs in conditional sentences. The fact that muzāwaja is related to conditional sentences distinguishes this art from tardīd.

Raddu'l-'ajuz 'ala'ş-şadr, which is considered among the arts that beautify pronunciation in rhetoric books, is the presence of the same word or the word from the same root at the end of the sentence at the beginning or within the sentence. This art is similar to irşād in that a word at the end of the phrase is connected to another word in the sentence, and there is word repetition.

Jinās al-mumāthil, one of the arts of word repetition, is the repetition of two nouns, two verbs or two letters that are the same in wording but different in meaning. Jinās al-mumāthil, unlike other types of puns, are included in the word repetition arts in our study because they are related to homophony. Other parts of jinās al-tām were excluded from the scope of the study because their pronunciation occurs between two different words that are the same or similar. In this study, figures of speech related to word repetition were examined, and it was determined that irşād and raddu'l-'ajuz 'ala'ş-şadr were sometimes used with word repetition and sometimes without word repetition. These two arts; It has been understood that it is more comprehensive than mushākala, 'akis, tardīd, muzāwaja and jinās al-mumāthil and includes them within itself depending on the situation. In this research, word repetition arts were brought together, and attention was drawn to their differences. It is thought that the fact that there are no studies dealing with these arts in the 'İlm al- Badî further increases the importance of our study.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, 'İlm al- badî', Mushākala, Irşād, Tardīd.



### Bedî İliminde Kelime Tekrarına Dayalı Söz Sanatlarında Tasnif Problemi

**Öz:** Bedî ilminde, mana ve lafızla ilgili olarak birçok edebi sanat bulunmaktadır. Bu söz sanatlarından kelime tekrarıyla ilgili olanların bazıları manayı güzelleştiren sanatlar içinde, bazıları lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında değerlendirilmiştir. Klasik ve modern belâgat eserlerinde manayla ilgili kelime tekrarı sanatları; müşâkele, irsâd, akis, terdîd ve müzâvece; lafızla ilgili söz sanatları reddü'l-acüz ale's-sadr ve cinâs-ı mümâsil'dir.

Bir anlamın kendi lafzı dışında ibaredeki bir kelime ile söylenmesi olarak tarif edilen müşâkele'de tekrar edilen kelime, mecazi anlam veya kelimenin ikinci anlamı olduğu için bu sanat belâgat eserlerinde manayı güzelleştiren söz sanatları kısmında yer almıştır. Müşâkele'de tekrar edilen kelime şekil itibarıyla birinci kelimeyle aynı kökten olur ve mecaz anlamı kendisinde bulunması yönüyle diğer kelime tekrarı sanatlarından farklılık gösterir.

Cümlelerin sonunun nasıl biteceğine ibaredeki bir kelimenin ipucu vermesi demek olan irsâd'da cümle bazen kelime tekrarıyla, bazen de cümleden anlaşılan farklı bir kelimeyle sonlanır. İrsâd; tîbâk, mukâbele, terdîd, reddü'l-acüz ale's-sadr gibi farklı söz sanatlarıyla birlikte gelebildiği için diğer kelime tekrarı sanatlarından daha kapsamlıdır. Bu sanatta asıl olan, cümlelerin sonunun nasıl sonlanacağı tahmin edilmesi olup kelime tekrarıyla cümle sonlandığında terdîd sanatını ihtiva etmiş olur.

Akis sanatı, cümlede kelimelerin yerleri tamamen veya kısmen değiştirilerek yeni bir söz söylenmesidir. Akis'i diğer kelime tekrarı sanatlarından ayıran husus, kelimelerin cümle içinde yer değiştirmesidir. Çoğu belâgat bilgini bu sanatı manayı güzelleştiren sanatlara, bazıları ise lafızla ilgili sanatlara dahil etmiştir.

Cümlede lafzı ve anlamı aynı bir kelimenin bulunması anlamına gelen terdîd sanatında cümle içinde bir kelime tekrar edildiğinden dolayı bazı belâgat bilgileri bu sanatı me'ânî ilmindeki itnâb sanatında, bazıları ise bedî ilminde değerlendirmiştir. Müzâvece'de kelime tekrarı şart ve cevap cümlelerinde olmaktadır. Müzâvece'nin şart ve cevap cümleleriyle ilgili olması, bu sanatı terdîd'den ayıran özelliktir.

Belâgat eserlerinde lafzı güzelleştiren sanatlar içinde değerlendirilen reddü'l-acüz ale's-sadr; ibare sonundaki kelimenin aynısının veya iştikakının (aynı kökten gelen kelimenin) cümle başında veya içinde var olmasıdır. Bu sanat, ibarenin sonundaki bir kelimenin cümle içinde başka bir kelimeyle irtibatlı olması ve kelime tekrarının kendisinde olması yönüyle irsâd'a benzemektedir.

Kelime tekrarı sanatlarından cinâs-ı mümâsil, lafız olarak aynı, fakat manası birbirinden farklı olan iki isim, iki fiil veya iki harfin tekrar edilmesidir. Cinâs-ı mümâsil, diğer cinas çeşitlerinden farklı olarak eş seslilikle ilgili olduğu için çalışmamızda kelime tekrarı sanatlarına dahil olmuştur. Cinâs-ı tâm'ın diğer kısımları ise telaffuzu birbirinin aynısı veya benzeri iki farklı kelime arasında gerçekleştiğinden dolayı çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu çalışmada, kelime tekrarı dayalı söz sanatları incelenmiş olup bu sanatlardan irsâd ve reddü'l-acüz ale's-sadr'ın bazen kelime tekrarıyla, bazen de kelime tekrarı dışında kullanıldıkları tespit edilmiştir. Bu iki sanatın; müşâkele, akis, terdîd, müzâvece ve cinâs-ı mümâsil'den daha geniş kapsamlı olduğu ve duruma göre onları kendi içinde barındırdığı anlaşılmıştır. Bu araştırmada, kelime tekrarı sanatları bir araya getirilerek aralarındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bedî ilminde bu sanatları konu edinen çalışmaya rastlanmamasının, çalışmamızın önemini daha da arttırdığı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Bedî İlmî, Müşâkele, İrsâd, Terdîd.

## Giriş

Bedî' ilmi hicri yedinci yüzyılda Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* kitabında me'ânî ve beyân ilimlerinden sonra üçüncü ilim olarak tasnif edilmiştir.<sup>1</sup> Sekkâkî sonrasında birçok belâgat müellifi tarafından benimsenen yaklaşıma göre bedî'; manayla ve lafızla ilgili sanatlar olarak iki kısımda değerlendirilir.<sup>2</sup> Bu çalışmada, belâgat kitaplarındaki kelime tekrarı sanatları incelenmiş olup tespit edilenler; müşâkele, irsâd, akis, müzâvece, terdîd, reddü'l-acüz ale's-sadr ve cinâs-ı mümâsil'dir. Sekkâkî ve onun lafız-mana taksimini esas alan belâgat müellifleri, bu söz sanatlarından bazısına lafzı güzelleştiren sanatlar; bazısına da manayı güzelleştiren sanatlar içinde yer vermiştir.

Sekkâkî, kelime tekrarı sanatlarından müşâkele ve müzâvece'yi<sup>3</sup> manayı güzelleştiren sanatlardan; reddü'l-acüz ale's-sadr'ı<sup>4</sup> lafzı güzelleştiren sanatlardan saymıştır. Sekkâkî'den sonra onun metodolojisinin yerleşmesine önemli katkılar sunan Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa* kitabında kelime tekrarı sanatlarından müşâkele, irsâd, müzâvece ve akis'i<sup>5</sup> manayı güzelleştiren söz sanatları arasında; cinâs-ı mümâsil<sup>6</sup> ve reddü'l-acüz ale's-sadr'ı<sup>7</sup> lafzı güzelleştiren söz sanatları içinde zikretmiştir.

Hatîb el-Kazvînî'nin çağdaşı Şerefüddîn et-Tîbî'nin (öl. 743/1343) *et-Tibyân fi 'İlmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân* adlı eserinde mana ile ilgili gördüğü kelime tekrarı sanatları müşâkele, müzâvece,<sup>8</sup> tekrîr<sup>9</sup> ve irsâd;<sup>10</sup> lafızla ilgili gördüğü kelime tekrarı sanatları akis-tebdîl, ve reddü'l-acüz ale's-sadr'dır.<sup>11</sup> Tîbî'nin kelime tekrarıyla ilgili söz sanatları incelendiğinde, Sekkâkî ve Kazvînî'den

<sup>1</sup> Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zerkûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 423.

<sup>2</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423; Celâlüddîn Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 255; Celâlüddîn Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büsrâ, 2010), 114; Sa'düddîn Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 640-641; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 298; Ahmed b. Mustafa Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 319; Abdurrahmân Hasen Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve funûnühâ* (Beirut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1996), 2/367-368; Abdülaziz Atîk, *fi'l-Belâgatü'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 76; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'* (Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2007), 276-277; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî* (Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 61-62; Ahmed Matlûb - Hasan Basîr, *el-Belâgatü ve't-tatbîk* (Irak: Vizâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî, 1999), 420; Alî Cârîm - Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 263.

<sup>3</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 424-425.

<sup>4</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 430.

<sup>5</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 263-265.

<sup>6</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 288-289.

<sup>7</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 294.

<sup>8</sup> Hüseyin b. Muhammed Tîbî, *et-Tibyân fi 'İlmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâlî (Beirut: 'Alemlü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987), 347-349.

<sup>9</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 360.

<sup>10</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 394.

<sup>11</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 494-496.

farklı olarak itnâb'ın; tekmîl, îğâl, tetmîm, i'tirâz<sup>12</sup> gibi çeşitlerine bedî' ilminde yer verdiği mülâhaza edilmiştir.

Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvîni'nin bedî' ilmi tasnifini esas alan son asır belâgat kitapları incelendiğinde, müelliflerin müşâkele, irsâd, akis, müzâvece ve terdîd'e manayla ilgili; cinâs-ı mümâsil ve reddü'l-acüz ale's-sadr'a lafızla ilgili sanatlar kısmında değindikleri gözlemlenmiştir.<sup>13</sup> Bu çalışmada, kelime tekrarıyla ilgili bedî' sanatları bir araya toplanmış olup bu sanatlar arasındaki farklılıklar izah edilerek mana ve lafızla ilgili olmalarının nedenleri üzerinde durulmuştur.

### 1. Manayı Güzelleştiren Söz Sanatları İçinde Değerlendirilen Kelime Tekrarı Sanatları

Klasik ve modern belâgat eserlerinde manayı güzelleştiren kelime tekrarı sanatları müşâkele, irsâd, akis ve terdîd'dir. Bu sanatlarda kelime tekrarı; bazen kelimenin cümle içinde olduğu gibi tekrar edilmesiyle; bazen de kelimenin aynı kökünden bir kelimenin gelmesiyle (iştikak) olmaktadır.

#### 1.1. Müşâkele

Müşâkele; bir anlamı, kendi lafzı yerine ibaredeki bir kelimenin aynısı veya benzeri (aynı kökten gelmesi/iştikakı) ile ifade etmek demektir.<sup>14</sup> Müşâkele sanatında tekrar edilen kelime şekil itibarıyla birinci kelimenin aynısı olmasına veya o kelimeye benzemesine rağmen manası farklıdır. Şöyle ki; bu sanatta tekrar edilen kelimenin manası, birinci kelimedeki temel anlamdan doğan ve o kelimeyle ilgili ikinci bir anlam veya mecazi-istiareli bir anlam olur<sup>15</sup> ve iki kelime arasında eş seslilik bulunmaz. Bu sebeple müşâkele, manayı güzelleştiren söz sanatlarından sayılmıştır.

Örneğin; *وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّمَّاهَا* "Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır)"<sup>16</sup> ayetinde geçen *سَيِّئَةٌ* kelimesi, ilk yerde asıl anlamı kötülük, ikinci yerde mecazi olarak ceza anlamındadır.<sup>17</sup> Cümle içinde tekrar edilen ve şekil bakımından birbirinin aynısı iki kelimeden ilki asıl anlamıyla, ikincisi bu anlamla irtibatlı mecaz anlamıyla gelmiştir. Bu sebeple ikinci *سَيِّئَةٌ* kelimesinde müşâkele bulunmaktadır.

<sup>12</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 373-383.

<sup>13</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 305-321; 325-333; Merâğî, *'Ulümü'l-belâğa*, 324-326; 354-358; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/385; 436-440; 485; 514; Abdülkâdir Hüseyin, *Fennü'l-bedî'* (Kahire - Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1983), 59-64; 109-123; Muhammed es-Seyyid Cebr, *Dirâsât fi 'ilmi'l-bedî'* (Kahire: Drîm li't-Tibâ'a, 2007), 43-58; 118-131; Deyzîre Sekkâl, *İlmü'l-Bedî'* (Lübnan: el-Câmi'atü'l-Lübnâniyye, 2020), 11-22; 24-31; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî, beyân, bedî'* (İstanbul: İFAV, 2014), 237-243; 293-310.

<sup>14</sup> Sekkâl, *İlmü'l-Bedî'*, 424; Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 263; Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 116-117; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 648; Ali Bulut, *Bedî' İlmi* (İstanbul: İFAV, 2016), 78.

<sup>15</sup> Hüseyin, *Fennü'l-bedî'*, 62; Cebr, *Dirâsât fi 'ilmi'l-bedî'*, 53-54.

<sup>16</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Şûrâ, 42/40.

<sup>17</sup> Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/258.

Benzer şekilde Nisâ sûresindeki; *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ* “Münafıklar, kendilerince güyâ Allah'ı aldatmaya çalışıyorlar. Oysa Allah, onların hilelerini sürekli kendi başlarına çeviriyor.”<sup>18</sup> âyetinde خَدَعُ aldatmak fiili, ilk geçtiği yerde يُخَادِعُونَ fiil-i muzârî olarak ve asıl anlamı olan hile; ikinci yerde خَادِعُ isim-i fâil kalıbında ve hileyi başına çevirmek manasında kullanılmıştır. خَدَعُ Fiilinin ikinci yerdeki anlamı birincisinden tevellüt edip mecazi olduğundan dolayı<sup>19</sup> müşâkele vardır.

Müşâkele'yi diğer kelime tekrarı sanatlarından ayıran husus, birinci kelime ile tekrarlanan kelime arasındaki anlam farklılığıdır. Zira bu tür ibarelerde ilk kelimedede asıl ve temel anlam; tekrarlanan kelimedede ise sözcüğün asıl anlamı dışında ikinci veya mecazi anlamı olur.

## 1.2.İrsâd

İrsâd; ibaredeki bir kelimenin veya revînin (kafiyedeki son sahih harfin), cümlelerin sonunun nasıl biteceğine dair ipucu vermesidir.<sup>20</sup> Bu sanatta, cümlelerin sonunun nasıl biteceğine ifadedeki bir kelimenin lafzı veya ibarenin manasıyla işaret edilmekte<sup>21</sup> ve bazen cümlelerin sonunda kelime tekrar edilmektedir. İrsâd'da lafız tekrarı olan yerlerde iki kelimenin anlamı aynı olduğu için, bu tür yerlerde kelime tekrarının varlığından söz edilebilir. Bu sanatla ilgili olarak; eski Arap şairleri, beyitlerin ilk ifadelerinin, beytin sonunu çağrıştırmasıyla övünmüşler ve durumu, sözün akıcı ve sürükleyici olmasına delalet eden bir şey olarak görmüşlerdir.<sup>22</sup>

Örneğin muhadram şairlerden Amr b. Ma'dîkerib (öl. 21/641-42);

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَادَعُهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ

“Bir şeyi yapamadığın vakit, onu bırak. Yapabildiğin şeye yönel.”<sup>23</sup>

beytinde استطاع fiilini beytin ortasında ve sonunda olmak üzere iki defa kullanmıştır. Burada, beytin sonunun إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ fiili ile biteceği, öncesinde geçen إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ fiilinden tahmin edilmektedir. İbarede birinci kelimenin ipucu vermesiyle kelime aynı lafız ve anlam olarak tekrar edildiği için burada irsâd sanatı vardır.

Yûnus sûresindeki; *وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُتِحَتْ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِئْتَلَفُونَ* “İnsanlar (başlangıçta tevhit inancına bağlı) tek bir ümmet idiler; sonra ayrılığa düştüler. Eğer (azabın ertelenmesiyle ilgili olarak ezelde) Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı, ayrılığa düştükleri hususlarda aralarında derhal hüküm verilir (işleri bitirilirdi).”<sup>24</sup> âyetinde اختلف fiili ilk yerde fiil-i mâzi, cümlelerin sonunda ise fiil-i muzârî olarak tekrar edilmiştir. Cümlelerin sonunun اختلف fiili ayrılığa düşüyorlar fiili ile biteceğine ibaredeki اختلف fiili işaret etmekte ve cümlelerin sonu gelmeden nasıl biteceği zihinde canlanmaktadır.

<sup>18</sup> Nisâ, 4/142.

<sup>19</sup> Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilât-ü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/394.

<sup>20</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 263; Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 116.

<sup>21</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 394-395; Hüseyin, *Fennü'l-bedî*, 59.

<sup>22</sup> Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fi sevbiha'l-cedid: 'ilmü'l-bedî* (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-Melâyîn, 1987), 81-82.

<sup>23</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 263; Bahâüddîn es-Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhisi'l-miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/236; Habenneke, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/386.

<sup>24</sup> Yûnus, 10/19.

Yukarıda değinildiği üzere irsâd'da ibarenin sonunda kelime tekrarı olmakla birlikte bazen çağrışım yapan sözcüğe göre cümlelerin farklı bir kelimeyle bitmesi mümkündür.<sup>25</sup> İfadenin sonunda tekrar edilen kelimelerin anlam yönüyle aynı olması, bu sanatı müşâkele'den ayıran özelliğidir.

İrsâd çoğu kez tıbâk, mukâbele, terdîd, reddü'l-acüz ale's-sadr ve iştikâk gibi söz sanatlarını içinde barındırmakta olup<sup>26</sup> diğer kelime tekrarı sanatlarına göre daha geniş kapsamlıdır. Şöyle ki; cümlelerin sonunun nasıl biteceğine dair zihni çağrışımın olduğu yerde irsâd bulunur. Bu sebeple irsâd'ın kelime tekrarıyla olan örneklerini terdîd/tekrâr sanatı olarak değerlendirebiliriz. İrsâd'ın kelime tekrarı dışındaki örnekleri, çalışmanın kapsamı alanı dışında kaldığı için, kelime tekrarıyla ilgili örnekleri vermekle yetinilmiştir.

### 1.3.Akis

Akis, ibaredaki kelimelerin yerlerini değiştirerek yeni bir söz söyleme sanatıdır.<sup>27</sup> Bu sanatta, cümledeki kelimelerin yerleri bazen tamamen, bazen kısmen değiştirilerek yeni bir söz söylenir. Akis sanatında kelime tekrarı, ilk ifadedeki kelimelerin cümle içinde yer değiştirmesiyle gerçekleşir. Bu durum, akis'i diğer kelime tekrarı sanatlarından ayırır.

Örneğin;

فِي هَوَاكُمُ يَا سَادَاتِي مِتُّ وَجِدًا      مِتُّ وَجِدًا يَا سَادَاتِي فِي هَوَاكُمُ

“Sizi özlemekten, ey efendiler! Aşktan öldüm. Aşktan öldüm. Ey efendiler! Sizi özlemekten...”<sup>28</sup>

beytinin ikinci mısrasında, ilk mısradaki kelimelerin yerleri değiştirilerek tekrar söylenmiştir. Yerleri değiştirilerek sıralanan kelimeler, ilk ifadenin tam tersi olduğu için burada cüzî olmayan tam bir akis sanatı bulunmaktadır.

Benzer şekilde; *كَلَامُ الْمَلُوكِ الْمَلُوكِ الْكَلَامُ* “Kralların sözü, sözün krallarıdır.”<sup>29</sup> sözünde ilk ifadedeki izafet terkibi ikincisinde tam aksi olduğundan dolayı akis sanatı vardır.

Akis sanatında, müşâkele ve irsâd gibi mana etkileşimine bağlı olarak kelime tekrarı gerçekleşmekle birlikte klasik ve modern dönemdeki bazı belâgat bilginleri bu sanata, lafızla ilgili olan söz sanatları kısmında yer vermiştir.<sup>30</sup> Kanaatimizce, akis'in mana ile ilgili söz sanatları bölümünde geçmesi daha uygundur.

<sup>25</sup> Hüseyin, *Fennü'l-bedî*, 60; Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî*, 46.

<sup>26</sup> Emîn, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 82-83; Bulut, *Bedî İlmî*, 75.

<sup>27</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 265; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 650; Tîbî, *et-Tibyân*, 494.

<sup>28</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 322; Sekkâl, *İlmü'l-Bedî*, 20.

<sup>29</sup> Yahyâ b. Hamza Müeyyed-Billâh el-'Alevî, *et-Tirâz li esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 2002), 3/53.

<sup>30</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 494; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu, 2013), 267; Y. Fatih Akbaş, *Arapça Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2017), 179; Cüneyt Eren - Vecih Uzunoğlu, *Arapça Belâgat Hülsatu'l-Belâğa* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012), 104.

#### 1.4.Terdîd/Tekrîr

Terdîd, ibaredeki bir kelimenin veya ifadenin tekrar edilmesine denir. Bu sanatın diğer adı tekrîr'dir.<sup>31</sup> Terdîd'in bedî' ilmi içinde yer alması belâgat müellifleri arasında ihtilafli bir konudur.<sup>32</sup> Bu sanatın şart cümleleriyle olan şekli müzâvece'ye klasik ve modern belâgat eserlerinde sıkça rastlanıldığı için<sup>33</sup> bu çalışmada öncelikle terdîd sanatına değinilmiştir.

Enfâl sûresindeki; *“Oysa Allah, sözleriyle hakkı meydana çıkarmak ve kâfirlerin ardını kesmek istiyordu. Bu, suçlular hoşlanmasa da Allah'ın hakkı ortaya çıkarması ve batılı ortadan kaldırması içindi.”*<sup>34</sup> ayetlerinde *يُحِقُّ الْحَقَّ* ve *يُظِلُّ الْبَاطِلَ* ifadeleri, Allah'ın hakkı ortaya çıkarıp batılı yok etmesinin amacını belirtmek için aynı anlamda tekrar edilmiştir.<sup>35</sup>

Hatîb el-Kazvînî'nin çağdaşı Müeyyed-Billâh el-Alevî (öl. 749/1348) *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa* adlı eserinde, yukarıdaki ayetle birlikte Rahmân sûresinde; *“O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?”*,<sup>36</sup> Kamer sûresinde; *“Andolsun biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?”*,<sup>37</sup> Mürselât sûresinde; *“O gün vay yalanlayanların hâline!”*<sup>38</sup> tekrar edilen ayetleri bu sanat için örnek vermiş ve bu tür ifadelerin farklı gayelere binaen manayı pekiştirmek için geldiğini söylemiştir.<sup>39</sup>

Terdîd'de tekrar edilen, bazen cümle veya ibare, bazen de kelime olur. Nûr sûresindeki; *اللَّهُ نُورٌ* *“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs...”*<sup>40</sup> ifadeleriyle devam eden ayette; *اللَّهُ نُورٌ* kelimeleri anlamı daha güçlü ve anlaşılır hale getirmek için ikinci kez gelmiştir.

#### 1.5.Müzâvece

Müzâvece, şart (koşul) cümlelerinde bir kelimenin tekrar edilmesidir.<sup>41</sup> Bu sanatta, tekrar edilen kelime, anlam cihetiyle cümledeki farklı kelimelerle irtibatlıdır. Müzâvece, terdîd sanatının

<sup>31</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 360.

<sup>32</sup> İsamüddîn İsferyâyînî, *el-Atvel Şerhu telhîs-i miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/487; Abdülmüte'âl Sa'îdî, *Büğyetü'l-idâh li telhîs-i'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 4/668; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 203.

<sup>33</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 425; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 265; Tîbî, *et-Tibyân*, 349; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 649-650; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 325.

<sup>34</sup> Enfâl, 8/7-8.

<sup>35</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 360.

<sup>36</sup> Rahmân, 55/13.

<sup>37</sup> Kamer, 54/17.

<sup>38</sup> Mürselât, 77/19.

<sup>39</sup> Müeyyed-Billâh el-'Alevî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa*, 2/95.

<sup>40</sup> Nûr, 24/35.

<sup>41</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 425; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 265; Tîbî, *et-Tibyân*, 349; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 649-650; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 325; Habenmeke, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye*, 436; Besyûnî Abülfettâh Feyyûd, *İlmu'l-Bedî', Dirâse târîhiye ve fenniye li-usûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015), 240; Hüseyin, *Fennü'l-bedî'*, 63; Cebr, *Dirâsât*

şart cümlelerindeki hali olup belâgat eserlerinin bedî' kısmında terdîd'den daha çok bulunduğu için çalışmada bu sanata yer verilmiştir. Örneğin;

إِذَا مَا بَدَتْ فَأَزَادَ مِنْهَا جَمَالَهَا      نَظَرْتُ لَهَا فَأَزَادَ مِنِّي غَرَامُهَا

“O, görüldüğünde ve (göründükçe) güzelliği arttığında ona baktım. Ve benim ona karşı tutkum arttı.”<sup>42</sup>

beytinde بَدَتْ fiili tekrar edilmiştir. بَدَتْ fiili ilk geçtiği yerde şart cümlesiyle, ikinci geçtiği yerde cevap cümlesiyle irtibatlı olduğu için müzâvece sanatı vardır.

Belâgat eserlerindeki müzâvece örnekleri incelendiğinde, bu sanatın terdîd'in şart ve cevap cümlelerindeki şekli olduğu anlaşılmaktadır. Terdîd yerine müzâvece'nin bedî' kısmında daha çok bulunmasının, kelime tekrarıyla ilgili söz sanatlarının anlaşılmasını güçleştirdiği düşünülmektedir.

Hicri sekizinci yüzyılın önemli belâgat bilginlerinden Şerefüddîn et-Tîbî *et-Tibyân* adlı eserinde itnâb'ın kısımlarından sayılan tekmîl, îğâl, i'tirâz ve tetmîm gibi kelime tekrarıyla ilgili olabilecek konuları manayı güzelleştiren söz sanatlarından saymıştır.<sup>43</sup> Fakat diğer belâgat müellifleri bu sanatları bedî' ilmi içinde değerlendirmede için çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Terdîd ve müzâvece'de tekrar edilen kelime ile birinci kelime aynı anlamda olurken müşâkele'de tekrarlanan kelime ile ilk kelime arasında anlam yönünden fark olur. Bu farklılık, tekrarlanan kelimenin sözcüğün temel anlamı dışında ikinci veya mecazi anlamı olmasıyla. Akis sanatında, tamamen veya kısmen yerleri değiştirilerek kelimeler tekrar edilir. İrsâd ise bu üç sanata göre daha kapsamlı olup ibarenin sonunun nasıl biteceğinin tahmin edilmesi ve zihinde çağrışım yapmasıyla ilgilidir. İrsâd'da bazen kelime tekrarı olabilirken zihinde çağrışım yapan kelimeye göre bazen olmayabilir. Bu değerlendirmeler ışığında, terdîd ve müzâvece'yi, bir maksada binaen kelimenin lafız ve anlam yönüyle tekrar edilmesi şeklinde anlamak mümkündür.

## 2. Lafzî Güzelleştiren Söz Sanatları İçinde Değerlendirilen Kelime Tekrarı Sanatları

Belâgat eserlerinde manayı güzelleştiren sanatlardan kelime tekrarıyla ilgili olanlar; müşâkele, irsâd, akis, terdîd ve müzâvece'dir. Lafzî güzelleştiren söz sanatlarından kelime tekrarıyla ilgili olanlar ise reddü'l-acüz ale's-sadr ve cinâs-ı mümâsil'dir. Reddü'l-acüz ale's-sadr, klasik ve modern belâgat kitaplarının çoğunda zikredilmiş olup lafzî güzelleştiren söz sanatlarından sayılmıştır. Cinâs'ın kısımlarından olan cinâs-ı mümâsil, diğer cinaslardan farklı olarak eş sesli kelimeler arasında gerçekleştiği için çalışmamızda kelime tekrarıyla ilgili söz sanatları kısmına dahil olmuştur.

fi 'ilmi'l-bedî', 56; Abdülfettâh Lâşîn, *el-Bedî' fi dav'i esâlîbi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1999), 117; Abdülkâdir Ügânîcâ, *el-Müzhir fi 'ilmi'l-Bedî'* (Nijerya: Merkezü Kiûdâmîlûlâ, 2021), 76.

<sup>42</sup> Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 325; Lâşîn, *el-Bedî'*, 117.

<sup>43</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 373-383.

### 2.1.Reddü'l-acüz ale's-sadr

Belâgat kitaplarında lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında değerlendirilen reddü'l-acüz ale's-sadr, (beytin) sonunu başa döndürmek manasındadır. Belâgat terimi olarak; ibare veya cümle sonundaki kelimenin aynısının veya iştikakının (aynı kökten gelen kelimenin) ifadenin başında veya içinde var olması demektir. Bu durum şiirde; beytin sonundaki kelimenin veya iştikakının ilk mısraın başında, ortasında, sonunda veya ikinci mısraın başında gelmesiyle gerçekleşir. Bu sanatın diğer adı "tasdîr" dir.<sup>44</sup>

Emevî şairlerinden Ükayşir el-Esedî'nin (öl. 80/699 [?]);

سَرِيعٌ إِلَىٰ ابْنِ الْعَمِّ يَأْتِمُ وَجْهَهُ      وَلَيْسَ إِلَىٰ دَاعِي النَّدَىٰ بِسَرِيعٍ  
حَرِيصٌ عَلَىٰ الدُّنْيَا مُضِيعٌ لِدِينِهِ      وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضِيعٍ

"Amcaoğlunun yüzüne tokat atarken hızlıdır. (Fakat) cömert olmaya çağrıldığında hiç hızlı değildir.

Dünyaya karşı hırslı, dinini ihmal eden biridir. Evinde ise ihmal edilen bir şey yoktur."<sup>45</sup>

beyitleri reddü'l-acüz ale's-sadr için verilen örneklerdendir. Zira ilk beytin sonundaki سَرِيع ile başındaki سَرِيع sözcüğü; ikinci beytin sonundaki مُضِيع ile ikinci beytin ilk mısraının ortasındaki مُضِيع kelimesi lafız ve anlam itibarıyla aynıdır.

Benzer şekilde Ahzâb sûresindeki; وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ "ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı."<sup>46</sup> ifadesinin başındaki تَخْشَى sözcüğü, ibarenin sonunda tekrarlanmıştır. Tevbe sûresindeki أَتَخْشَوْنَهُمْ قَالَهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ "Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Oysa Allah, kendisinden korkmanıza daha lâyıktır."<sup>47</sup> ifadesinin başı تَخْشَوْهُ ile sonu تَخْشَوْهُ aynı fiilden gelmiş ve ikinci kelimeye nasb edici edattan dolayı ن harfi düşmüştür. Nûh sûresindeki اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا "Rabbinizden bağışlama dileyin; çünkü O, çok bağışlayıcıdır."<sup>48</sup> ayetinin başındaki اسْتَغْفِرُوا ile sonundaki اسْتَغْفِرُوا kelimeleri farklı sığadan olsa da aynı kökten gelmiştir.

Yukarıdaki örneklerde irsâd sanatındaki gibi cümlelerin sonunun nasıl biteceğine ibaredeki bir kelimenin lafzıyla işaret edilip zihni çağrışımla cümlelerin sonunun nasıl biteceği tahmin edilmekte yani bilinebilmektedir. Bazı durumlarda reddü'l-acüz ale's-sadr ve irsâd sanatında kelime tekrarı gerçekleşmekte ve her iki sanatta ibarenin sonundaki kelime öncesiyle irtibatlı olmaktadır. Bu yönüyle reddü'l-acüz ale's-sadr, irsâd'a benzemektedir. Diğer taraftan verilen örneklerde kelimeler lafız ve anlam yönüyle tekrar edildiğinden dolayı terdîd sanatı bulunmaktadır.

<sup>44</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 430-431; Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 294; Tîbî, *et-Tibyân*, 496; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 689-690; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 333; Merâğî, *'Ulümü'l-belâğa*, 358-359; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/514-515.

<sup>45</sup> Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 8/596; İbn Abdilhak 'Umerî, *Dürerü'l-ferâidi'l-müstahsene fi şerhi menzûmeti İbni's-Şihne*, thk. Süleymân Hüseyin el-'Umeyrât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 401.

<sup>46</sup> Ahzâb, 33/37.

<sup>47</sup> Tevbe, 9/13.

<sup>48</sup> Nûh, 71/10.



Reddü'l-acüz ale's-sadr örnekleri incelendiğinde, tekrarlanan kelimelerde bazen eş sesliliğin, bazen ses özdeşliğinin, bazen de mecazın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, reddü'l-acüz ale's-sadr'ın olduğu yerde; müşâkele veya cinâs-ı tâm'ın alt başlıkları cinâs-ı mümâsil, cinâs-ı müteşâbih, cinâs-ı mefrûk, cinâs-ı merfûv ve cinâs-ı müeffak'ın bulunabileceğini bize göstermektedir. Örneğin klasik ve modern belâgat eserlerinde reddü'l-acüz ale's-sadr ile ilgili Kâsım b. Alî el-Harîrî'nin (öl. 516/1122);

فَمَشْعُورٌ بِآيَاتِ الْمَعْنَى وَمُتَّوْنٌ بِرِثَاتِ الْمَعْنَى

“(Bazı kimseler) Kur’ân ayetlerini çok sevmekte, (bazı kimseler de) Mezmurlar’ın yankılanan seslerini...”<sup>49</sup>

beytinde müşâkele sanatının varlığından söz edilebilir. Zira المعْنَى sözcüğü ilk mısradaki kelimenin bilinen temel anlamlarından olan Kur’ân-ı Kerîm; ikinci mısradaki, asıl anlamı dışında yani Mezmurlar manasında kullanılmıştır.

Aynı şekilde reddü'l-acüz ale's-sadr örneklerinden Kâdî el-Errecânî'nin (öl. 544/1149)

دَعَانِي مِنْ مَلَامِكُمْ سَفَاهًا فِدَاعِي الشُّوقِ قَبْلَكُمْ دَعَانِي

“(Siz ikiniz) Sefih bir şekilde beni kınamaktan vazgeçiniz. İkinizden önce iştiyaklı olmaya çağırın kişi beni davet etti.”<sup>50</sup>

beytinde cinâs-ı mümâsil veya cinâs-ı müstevfâ vardır. Zira beytin başındaki دَعَا fiili, دَعَى kökünden emr-i hâzır olup terk etmek ve bırakmak; ikinci yerde ise دَعُو kökünden fiil-i mâzî olup çağırarak ve davet etmek manasındadır. Beyitte; hareke, harf sayısı, harf çeşidi ve harf tertibi itibarıyla aynı olan iki kelimenin aynı türden olup anlamlarının farklı olması dolayısıyla cinâs-ı mümâsil; kelime köklerinin birbirinden farklı olması itibarıyla cinâs-ı müstevfâ bulunmaktadır.

Reddü'l-acüz ale's-sadr'ın bir diğer örneği Kâdî el-Errecânî'nin;

أَمَلْتُهُمْ ثُمَّ تَأَمَّلْتُهُمْ فَلَا حَ لِي أَنْ لَيْسَ فِيهِمْ فَالَاحُ

“Onlara karşı ümitvar oldum. Sonra düşününce, onların felahı yokmuş gibi bana geldi.”<sup>51</sup>

beytinde cinâs-ı müteşâbih vardır. Zira beytin ilk mısraındaki ح harfi ve ح kelimesinden oluşan فَالَاح ifadesi, beytin sonundaki فَالَاح kelimesiyle hareke, harf sayısı, harf çeşidi ve harf tertibi yönünden aynı, fakat anlamları birbirinden farklıdır.

Yukarıdaki örneklere bakıldığında, reddü'l-acüz ale's-sadr sanatı; müşâkele, terdîd ve cinası içinde barındıran kapsamlı bir sanat türü olup irsâd'a benzemektedir. Reddü'l-acüz ale's-sadr'ın

<sup>49</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 295; Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 135; Tîbî, *et-Tibyân*, 498; Atîk, 'İlmü'l-Bedî', 229.

<sup>50</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 288-289; Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 131; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 683; Merâğî, 'Ulümü'l-belâğa, 354; Kâsım - Dîb, 'Ulümü'l-belâğa, 115.

<sup>51</sup> Muhammed b. 'Arafe Düsûkî, *Hâşiyetü'd-düsûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 4/157; İsferyânî, *el-Atvel*, 1/113. Ahmed Matlûb, *Fünûn Belâğiyye: el-beyân-el-bedî* (Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1975), 243-244.

olduğu yerde bazen terdîd, bazen müşâkele, bazen de cinâs-ı tâm bulunur. Bu sanat; terdîd, müşâkele ve cinâs-ı mümâsil ile geldiğinde manayı güzelleştiren sanatlar kısmına; cinâs-ı tâm'ın diğer kısımları olan cinâs-ı müstevfâ, cinâs-ı mürekkebe ve cinâs-ı gayr-ı tâm'ı kendisinde barındırdığında ise lafzı güzelleştiren sanatlar kısmına dahil olur. Nitekim Fadl Hasan Abbâs (öl. 2011), *el-Belâğa fûnûnühâ ve efnânühâ: ilmü'l-beyân ve'l-bedî'* kitabında reddü'l-acüz ale's-sadr'daki cinâs olgusuna işaret ettikten sonra bazı edebi sanatların tekrar, zorlama ve farklı bir tasnif olmaktan başka bir anlam taşımadığını söyleyerek bu duruma dikkat çekmek istemiştir.<sup>52</sup> Bir diğer müellif Ahmed Matlûb (öl. 2018) *Fünûn Belâgiyye: el-beyân-el-bedî'* kitabında, reddü'l-acüz ale's-sadr ile cinâs arasında güçlü bir bağ bulunmasından dolayı bu iki sanatın bazı belâgat bilginleri tarafından birbirine karıştırıldığını belirtmiştir.<sup>53</sup>

İrsâd ile reddü'l-acüz ale's-sadr, ibarenin sonunda kelime tekrarı bulunduğu aynı noktada birleşmektedir. Zira yukarıda irsâd için örnek verilen;

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَادْعُهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ

“Bir şeyi yapamadığın vakit, onu bırak. Yapabildiğin şeye yönel.”<sup>54</sup>

beytini bazı belâgat bilginleri reddü'l-acüz ale's-sadr için vermiştir. İrsâd ile reddü'l-acüz ale's-sadr arasındaki farkı şu şekilde açıklayabiliriz: İrsâd'da ibarenin sonundaki kelimedeki bazen tekrar olmamakta; reddü'l-acüz ale's-sadr'da ise irsâd'dan farklı olarak eş seslilik veya ses özdeşliği (mütecânis) meydana gelmektedir.

## 2.2.Cinâs-ı Mümâsil

Cinâs-ı tâm'ın alt başlıklarından olan cinâs-ı mümâsil; manası birbirinden farklı, fakat lafzı aynı olan iki ismin, iki fiilin veya iki harfin cümlede bulunmasıdır.<sup>55</sup> Çalışmamızda cinâs-ı mümâsil'in kelime tekrarıyla ilgili söz sanatlarına dahil edilmesinin nedeni, bu sanatta anlamı birbirinden tamamen farklı iki isim, iki fiil veya iki harfin ibarede tekrar edilmesinden dolayıdır. Diğer cinâs türleri; kelime tekrarıdan ziyade, ses özdeşliği veya ses benzerliğiyle ilgili olduğu için çalışmanın kapsamı dışında kalmıştır.

Belâgat eserlerinde cinâs-ı mümâsil örneklerinden biri; *“Kiyametın kopacağı gün suçlular, (dünyada) bir andan fazla kalmadıklarına yemin ederler.”*<sup>56</sup> ayetidir. Zira ayetteki *السَّاعَةَ* kelimesi ilk geçtiği yerde kıyamet, ikinci yerde saat ve kısa bir süre anlamındadır.<sup>57</sup> Arap dilinde *السَّاعَةَ* sözcüğü kıyametin özel isimlerinden biri olup<sup>58</sup> kelimenin mecazi anlamı değildir.

<sup>52</sup> Abbâs, *ilmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 309-310.

<sup>53</sup> Ahmed Matlûb, *Fünûn Belâgiyye: el-beyân-el-bedî'* (Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1975), 243-244.

<sup>54</sup> Cebr, *Dirâsât fi 'ilmi'l-bedî'*, 132; Hüseyin, *Fennü'l-bedî'*, 124; Lâşîn, *el-Bedî'*, 176; Feyyûd, *İlmu'l-Bedî'*, 303.

<sup>55</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 288-289; Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 131; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 683; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 354; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/488; Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 115; Atik, *'İlmü'l-Bedî'*, 197.

<sup>56</sup> Rûm, 30/55.

<sup>57</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/707; Mücemma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (Komisyon) (ed.), *et-Tefsîru'l-Vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-'Âmme li'-Şuûni'l-Metâbi' l-Emîriyye, 1993), 8/71.

<sup>58</sup> Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Lübnan - Şam: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır - Dâru'l-Fikr, 1991), 21/116.

İkinci السَّاعَةُ sözcüğü de kelimenin asıl anlamlarından olan saat ve süre manasındadır. Bu sebeple ayette müşâkele, veya terdîd değil, lafzı ve türü aynı iki kelimenin birbirinden bağımsız iki farklı anlamı olduğu cinâs-ı mümâsil vardır.

Benzer şekilde Ebû Nüvâs'ın (öl. 198/813);

عَبَّاسٌ عَبَّاسٌ إِذَا احْتَدَمَ الْوَيْحَى وَالْفَضْلُ فَضْلٌ، وَالرَّبِيعُ رَبِيعٌ

“Savaş şiddetlendiğinde Abbas, bir aslandır. Fadl, fazilet, Rebî ise ilkbahardır.”<sup>59</sup>

beyti cinâs-ı mümâsil'e örnektir. Çünkü عَبَّاسٌ , الْفَضْلُ , الرَّبِيعُ kelimeleri ilk geçtiği yerde Abbasi dönemindeki vezirler kastedilerek özel isim, sonrasında ise kelimenin asıl anlamıyla kullanılmıştır.

Bazen cinâs-ı mümâsil bahsinde, müşâkeleyi andıran örneklere rastlanmıştır. Örneğin Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846);

فَأَصْبَحَتْ غُرُرُ الْأَيَّامِ مُشْرِقَةً بِالنَّصْرِ تَضْحَكُ عَنْ أَيَّامِكَ الْغُرُرِ

“Günlerin aydınlığı zaferle parıldadı. (Artık) güzel günler sana gülümsüyor.”

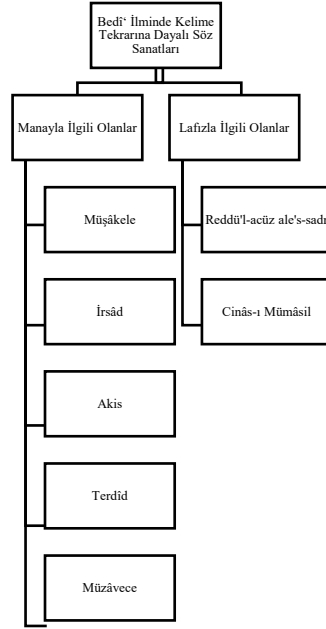
beytinde الْغُرُرِ kelimesi ilk mısradaki atın baş veya ayaklarındaki nişane anlamından istiare; ikinci mısradaki bir şeyin en güzel ve değerli olanı manasındadır.<sup>60</sup> Fakat beyitte ilk kelime gerçek anlamı dışında kullanıldığı için burada müşâkele'den söz edilebilir. O zaman cinâs-ı mümâsil'de ilk kelimenin mecazi olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Cinâs-ı tâm'ın diğer kısımları cinâs-ı müstevfâ, cinâs-ı mürekkeb ve cinâs-ı gayr-ı tâm, iki aynı kelimenin farklı anlamları arasında değil, telaffuzu birbirinin aynısı veya benzeri iki farklı kelime veya ifade arasında gerçekleştiğinden dolayı çalışmamızda bu sanatlara değinilmemiştir.

Bedî ilminde tespit edebildiğimiz kelime tekrarı sanatları şu şekilde gösterilebilir:

<sup>59</sup> Ahmed b. 'Abdüsselâm Cerrâvî, *Muhtasarı kitâbi safveti'l-edebe ve nühetü dîvânî'l-arab (el-Hamâsetü'l-mağribiyye)*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-mü'âsir, 1991), 1/277; Muhammed b. Eydemir Müsta'simî, *ed-Dürü'l-ferîd ve beytül-kasîd*, ed. Kâmil Selmân el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 7/163.

<sup>60</sup> Ziyâüddîn ibnül-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/263; Müeyyed-Billâh el-'Alevî, *et-Tirâz li esrârî'l-belâğa*, 2/186; Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.)*, 1/180; Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû* (Humus: Dâru'l-İrşâd li's-Şü'ûni'l-câmi'iyye, 1984), 6/44.



### Sonuç

Bu araştırmada, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî ile oluşan klasik belâgat tasnifinde bedî' ilmi sanatlarından kelime tekrarı kapsamında olanlar incelenmiş ve bu sanatların birbiriyle olan benzerlikleri ve farklılıkları konu edilmiştir. Klasik ve modern belâgat eserlerinde tespit edilebilen kelime tekrarı sanatları; müşâkele, irsâd, akis, terdîd, müzâvece, reddü'l-acüz ale's-sadr ve cinâs-ı mümâsil'dir. Bu sanatlardan müşâkele, irsâd, terdîd ve müzâvece, belâgat eserlerinde manayı güzelleştiren sanatlardandır. Akis, çoğu belâgat müellifi tarafından manayı güzelleştiren sanatlar arasında sayılmasına rağmen bazı eserlerde lafzı güzelleştiren sanatlar kısmında yer almıştır. Akis'te mana etkileşimine bağlı olarak kelimeler tekrar edildiği için, manayı güzelleştiren sanatlardan sayılması kanaatimizce daha uygundur.

Lafzı güzelleştiren söz sanatlarından kelime tekrarı kapsamında tespit edilenler; reddü'l-acüz ale's-sadr ve cinâs-ı mümâsil'dir. Cinâs-ı mümâsil'in diğer cinas çeşitlerinden farklı olarak kelime tekrarı sanatlarından olmasının nedeni, telaffuzu ve türü birbirinin aynısı olan kelimeler arasında gerçekleştiği içindir. Cinâs-ı tâm'ın diğer kısımları cinâs-ı müstevfâ, cinâs-ı mürekkeb ve cinâs-ı gayr-ı tâm, söyleyişi birbirinin aynısı veya benzeri olan farklı sözcükler arasında gerçekleştiğinden dolayı kelime tekrarı tasnifine dahil edilmemiştir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlardan biri, irsâd ve reddü'l-acüz ale's-sadr'ın; müşâkele, akis, terdîd, müzâvece ve cinâs-ı mümâsil gibi kelime tekrarı sanatlarına göre daha kapsamlı olmasıyla ilgilidir. Şöyle ki; irsâd'da cümlelerin sonunun nasıl biteceğine ibaredeki bir kelimenin lafzıyla veya manasıyla işaret edilmekte ve cümlelerin sonunda kelime aynı anlamda tekrar edilerek terdîd sanatı veya tîbâk/mukâbele gibi farklı bir bedî' sanatı gerçekleşebilmektedir. Reddül-acüz ale's-

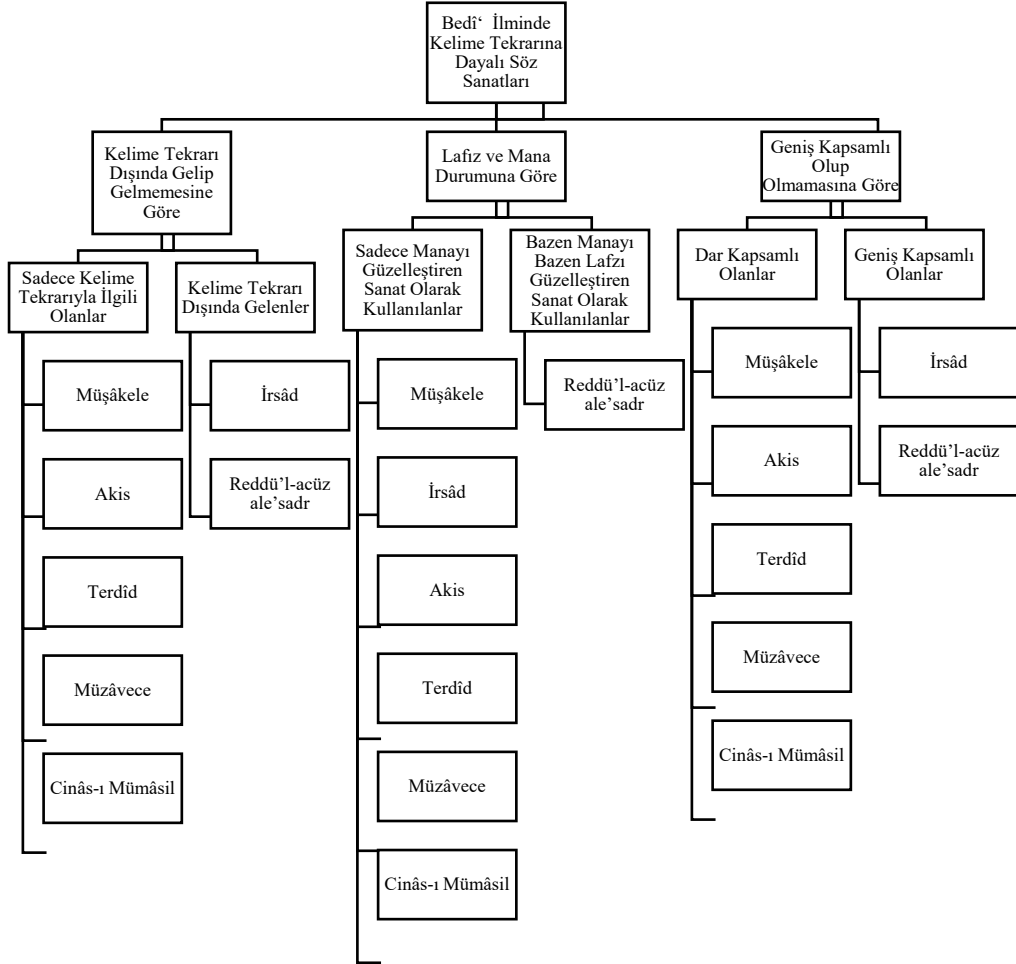
sadr ise ibarenin sonundaki kelimenin aynısının veya iştikakının cümle içinde bulunmasıyla ilgili olup bu sanatın olduğu yerde terdîd, cinâs-ı mûmâsil veya müşâkele; ses özdeşliği veya ses benzerliğinden dolayı da cinâs-ı tâm'ın diğer kısımları cinâs-ı müstevfâ, cinâs-ı mürekkebe ve cinâs-ı gayr-ı tâm olabilmektedir.

Bir diğer husus, irsâd ile reddü'l-acüz ale'sadr'ın bazı durumlarda aynı olmalarıdır. İbarenin sonundaki kelime, lafız ve anlam yönüyle tekrar edilip terdîd sanatı olduğunda bu iki sanat aynı noktada birleşebilir. İrsâd, ibarenin sonundaki kelimenin bazen tekrar edilmeyen bir sözcük olmasıyla reddü'l-acüz ale'sadr'dan ayrılır. Reddü'l-acüz ale'sadr ise cinâs-ı müstevfâ, cinâs-ı mürekkebe ve cinâs-ı gayr-ı tâm gibi ses özdeşliği ve benzerliğinin kendisinde bulunmasıyla irsâd'dan farklılaşır.

Her ne kadar reddü'l-acüz ale'sadr belâgat eserlerinde lafzı güzelleştiren söz sanatlarından sayılsa da bu sanat; irsâd, müşâkele, terdîd veya cinâs-ı mûmâsil olarak geldiğinde manayı güzelleştiren sanatlar kısmında değerlendirilmesi daha isabetlidir. Cinâs-ı tâm'ın diğer kısımları cinâs-ı müstevfâ, cinâs-ı mürekkebe veya cinâs-ı gayr-ı tâm olduğunda, o zaman lafzı güzelleştiren sanatlardan sayılması mümkündür.

Çalışmada ulaşılan bir diğer husus, cinâs-ı mûmâsil'in diğer cinâs çeşitlerinden farklı olarak manayı güzelleştiren sanatlardan sayılmasıyla ilgilidir. Zira bu sanatta manası birbirinden farklı bir sözcük; diğer cinas çeşitlerinde ise telaffuzu birbirinin aynısı veya benzeri olan iki farklı sözcük cümle içinde tekrar edilmektedir. Bu sebeple cinâs-ı mûmâsil'in diğer cinas çeşitlerinden farklı bir şekilde değerlendirilmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

Araştırmamızda vardığımız sonuca göre bedî' ilminde kelime tekrarı sanatlarının farklı durumlarını ve değişik açılardan tasnifini şu şekilde göstermek mümkündür:



### Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğa funûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*. Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2007.
- Akbaş, Y. Fatih. *Arapça Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2017.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Atfık, Abdülaziz. *fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*. 5 Cilt. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Bahâüddîn es-Sübkî. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2016.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî, beyân, bedî'*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2014.
- Cârim, Alî - Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü'l-vâdih: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Cebr, Muhammed es-Seyyid. *Dirâsât fi 'ilmi'l-bedî'*. Kahire: Drîm li't-Tibâ'a, 4. Basım, 2007.
- Cerrâvî, Ahmed b. 'Abdüsselâm. *Muhtasaru kitâbi safveti'l-edeb ve nühbetü dîvânî'l-'arab (el-Hamâsetü'l-mağribiyye)*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-mü'âsir, 1991.
- Düsûkî, Muhammed b. 'Arafe. *Hâşiyetü'd-düsûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Emîn, Bekrî Şeyh. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye fi sevbiha'l-cedîd: 'İlmü'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-Melâyîn, 1987.
- Eren, Cüneyt - Uzunoğlu, Vecih. *Arapça Belâğat Hülâsatu'l-Belâğa*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012.
- Feyyûd, Besyûnî Abülfettâh. *İlmü'l-Bedî', Dirâse târîhiye ve fenniye li-usûli'l-belâğa ve mesâilî'l-bedî'*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 4. Basım, 2015.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasen. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve funûnühâ*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *Telhîsu'l-miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Büsrâ, 2010.
- Hüseyn, Abdülkâdir. *Fennü'l-bedî'*. Kahire - Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1983.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed Hûfî - Bedvî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İsferâyînî, İsamüddîn. *el-Atvel Şerhu telhîs-i miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsim, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*. Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.

- Lâşîn, Abdülfettâh. *el-Bedî' fî dav'i esâlîbi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1999.
- Matlûb, Ahmed - Basîr, Hasan. *el-Belâğatü ve't-tatbîk*. Irak: Vizâratü't-Ta'îmi'l-'Âlî, 2. Basım, 1999.
- Matlûb, Ahmed. *Fünûn Belâgiyye: el-beyân-el-bedî'*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-'İlmiyye, 1975.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlât-ü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *'Ulümü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Muhyiddîn Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû*. Humus: Dâru'l-İrşâd li'ş-şü'ûni'l-câmi'iyye, 1984.
- Mücemma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (Komisyon) (ed.). *et-Tefsîru'l-Vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 10 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-'Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' 'l-Emîriyye, 1993.
- Müeyyed-Billâh el-'Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tirâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 2002.
- Müsta'simî, Muhammed b. Eydemir. *ed-Dürü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*. ed. Kâmil Selmân el-Cebûrî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Büğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Saraç, Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuş, 11. Basım, 2013.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Sekkâl, Deyzîre. *İlmü'l-Bedî'*. Lübnan: el-Câmi'atü'l-Lübnâniyye, 2020.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel Şerhü telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tîbî, Hüseyin b. Muhammed. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*. thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâlî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987.
- Ûgâncâ, Abdülkâdir. *el-Müzhir fî 'İlmi'l-Bedî'*. Nijerya: Merkezü Kiûdâmîlûlâ, 2. Basım, 2021.
- 'Umerî, İbn Abdilhak. *Dürerü'l-ferâidi'l-müstahsene fî şerhi menzûmeti İbnî'ş-Şihne*. thk. Süleymân Hüseyin el-'Umeyrât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 32 Cilt. Lübnan - Şam: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır - Dâru'l-Fikr, 1991.



## İslâm Hukukunda Mirasçılık Sebepleri ve Mirasçı Gruplar

(Reasons for Inheritance and Inheritor Groups in Islamic Law)

### Yahya BİLGİNER

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı | Dr., Ministry of Education  
Şube Müdürü | Branch manager  
İslam Hukuku Anabilim Dalı | Department of İslamic Law  
Kahramanmaraş | Türkiye | Kahramanmaraş | Türkiye  
yahyabilginer@hotmail | orcid.org/0000-0002-3463-1156

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 12/Ocak/2024 | Received | 12/January /2024  
Kabul Tarihi | 5/Haziran /2024 | Accepted | 5/June/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 | Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

Bilginer, Yahya. "İslâm Hukukunda Mirasçılık Sebepleri ve Mirasçı Gruplar [Reasons for Inheritance and Inheritor Groups in Islamic Law]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 40-65.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1418570>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Reasons for Inheritance and Inheritor Groups in Islamic Law

**Abstract:** This study discusses the reasons for inheritance and heir groups in Islamic inheritance law. Throughout the history of humanity, inheritance, and inheritance law regulations have had an important place. Inheritor groups and the principles on which inheritance shares are based differ in every society. In the distribution of inheritance, societies have had different principles and justifications. Family protection was emphasized in some cultures, such as the Code of Hammurabi or Germanic, Turkish, and Jewish inheritance law. On the other hand, Islamic inheritance law prioritized the distribution of inheritance to relatives, known as *ashab al-ferâiz* (*ashab al-ferâiz*). It introduced a unique inheritance law within the framework of the family's protection. Among the inheritance systems, the individualist understanding has an individualist perspective and authorizes individuals to freely dispose of their property and determine their heirs. In contrast, socialist systems reject the right of inheritance and instead advocate the transfer of inheritance assets to the state, limiting the individual's right to inherit. Throughout history, the distribution of inheritance has been influenced by notions of family, individualism, and social welfare. It is well-known that inheritance shares are closely related to family and kinship ties. This is clearly seen in the distribution of the shares of the *ashab-ı ferâizin* for the family's protection. Regulations related to inheritance law are important in terms of both economic and social relations. The Qur'an contains ambiguous legal provisions, especially on inheritance. The Prophet (s.a.s.) explained these provisions and emphasized the importance of justice in the division of inheritance. The science of *Ferâiz* deals with the division of inheritance and the rights of the heirs of the deceased. The first priority after death is burial, *takfîz*, *takfîn* and funeral expenses. If the deceased has debts, these debts are paid from the inheritance. If there is a will, one-third of the estate must be paid. If there is a bequest of more than one-third, the heirs must approve this amount. The heirs are responsible for paying debts and fulfilling wills before the distribution of the remaining property. The obligation to pay debts is based on the continuity of indebtedness, which means that the deceased person is still alive in the legal sense. In Islamic law, inheritance is divided into heirs based on descent, marriage, and will. The heirs, known as *ashâb al-ferâiz*, receive the inheritance according to their proximity and shares. There are three classes of heirs: *asaba* and *zawî al-arhâm*, whose shares are not defined. *Asabiyyah* or kinship ties are considered the most substantial reason for inheritance. Even if none of the heirs receives the entire inheritance, the shares determined for them entitle them to a share. The Qur'an especially mentions children as the most substantial heirs and emphasizes the importance of *asabiyyah* or blood ties in determining the heirs. If there is no one among the heirs from the groups of *asabah*, *ashâb al-ferâiz* and *dhawî al-ahram* heirs, or if the inheritance is divided among them, the remainder is given to the public treasury, i.e. the public treasury. According to the books of *fiqh*, the science of *ferâiz*, especially the determination of inheritance shares, is based on the Book, *Sunnah* and *ijma*. The invalidity of this approach, known as *ta'lîl*, is mostly found in Hanafi *fiqh* books. Accordingly, one cannot use *qiyas* to determine inheritance shares and heir groups. Since the cause is unknown in matters of *al-faqîh*, determining the groups of heirs is obligatory. *Ferâiz* is a field of financial rights, not worship, and covers servants' rights. Although *waraiz* has not been applied in the current law in our country, this science continues to exist as a *sharia* field that is applied for many reasons and is needed the most. Islamic inheritance law has dealt with heir groups in a broader framework than the current law. It can be said that this is because instead of concentrating the wealth in some hands, it should be divided in a wider way. In this context, Islamic inheritance law allocates specific shares for each degree of heir group. As a result, the reasons for inheritance and heir groups in the occurrence of the inheritance status, which is an important issue in Islamic inheritance law, have been analyzed on the axis of the Hanafi *madhhab* with qualitative data analysis and the method of *istikrâ* (induction).

**Keywords:** Islamic Law, Inheritance Law, *Faraid*, Reasons for Succession, Share.

### İslâm Hukukunda Mirasçılık Sebepleri ve Mirasçı Gruplar

**Öz:** Yapılan bu çalışmayla İslâm miras hukukundaki mirasçılık sebepleri ve mirasçı gruplar ele alınmıştır. İnsanlık tarihi boyunca miras ve miras hukukuna dair düzenlemeler önemli bir yere sahip olmuştur. Mirasçı gruplar ve buna bağlı olarak miras hisselerinin dayandığı ilkeler her toplumda farklılık arz etmektedir. Mirasın dağıtımında, toplumların farklı ilkeleri ve gerekçeleri olmuştur. Hammurabi Kanunları ya da Cermen, Türk ve Yahudi miras hukuku gibi bazı toplumlarda ailenin korunmasına vurgu yapılmıştır. İslâm

miras hukuku da mirasın ahabü'l-ferâiz olarak bilinen akrabalara dağıtılmasına öncelik vererek ailenin korunmasına çerçevesinde kendisine has bir miras hukuku ortaya koymuştur. Mirasçı sistemlerden ferdiyetçi anlayış, bireyci bakış açısına sahiptir ve bireylere mülkleri üzerinde serbestçe tasarrufta bulunma ve mirasçılarını belirleme yetkisi vermektedir. Buna karşılık, sosyalist sistemler miras hakkını reddeder ve bunun yerine bireyin miras hakkını sınırlandırarak miras varlıklarının devlete devredilmesini savunur. Tarih boyunca miras dağılımı aile, bireycilik ve toplumsal refah kavramlarından etkilenmiştir. Miras hisseleri, aile ve akrabalık bağlarıyla yakından ilişkili olduğu bilinen bir gerçekliktir. Ailenin korunmasına yönelik özellikle ahab-ı ferâizin hisselerinin dağıtımında bu açıkça görülmektedir. Zira miras hukuku ile ilgili düzenlemeler hem ekonomik hem de sosyal ilişkiler bakımından önemlidir. Kur'ân-ı Kerim, özellikle miras konusunda muğlak hukuki hükümler içermektedir. Peygamberimiz (s.a.s.) bu hükümler için açıklamalar getirmiş ve miras paylaşımında adaletin önemini vurgulamıştır. Ferâiz ilmi, mirasın paylaşılması ve ölen kişinin mirasçılarının hakları ile ilgilidir. Ölümünden sonra ilk öncelik defin, tekfiz, tekfin ve cenaze masraflarıdır. Ölen kişinin borcu varsa, bu borçlar mirastan ödenir. Vasiyet varsa, terikenin üçte birinin ödenmesi gerekir. Eğer üçte birden fazla vasiyet varsa, bu miktarın mirasçılar tarafından onaylanması gerekir. Mirasçılar, kalan malların paylaşılmasından önce borçların ödenmesinden ve vasiyetnamelerin yerine getirilmesinden sorumludur. Borçları ödeme yükümlülüğü, ölen kişinin yasal anlamda hala hayatta olduğu anlamına gelen borçluluğun sürekliliğine dayanmaktadır. İslâm hukukunda mirasçı gruplara paylaşımı nesep, evlilik ve vasiyet esasına dayanır. Ashâbü'l-ferâiz olarak bilinen mirasçılar, mirası yakınlıklarına ve paylarına göre alırlar. Payları tanımlanmamış asabe ve zevi'l-erhâm olmak üzere üç sınıf mirasçı grup vardır. Asabiyet ya da akrabalık bağları miras için en güçlü sebep olarak kabul edilir. Mirasçılardan hiçbiri mirasın tamamını almasa bile, kendileri için belirlenen paylar onlara mirastan pay alma hakkı verir. Kur'ân-ı Kerim özellikle çocuklardan en güçlü mirasçılar olarak bahseder ve mirasçılarının belirlenmesinde asabe veya kan bağının önemini vurgular. Mirasçılardan asabe, ashâbü'l-ferâiz ve zevi'l-erhâm mirasçı gruplarından hiç kimse bulunmaz ya da terike bunlara taksim edildiği halde geriye kalan kısım beytülmala, yani kamu hazinesine verilir. Ferâiz ilmi, özellikle de miras paylarının belirlenmesi, fıkıh kitaplarına göre Kitap, Sünnet ve icmâya dayandırılmıştır. Ta'lîl olarak bilinen bu yaklaşımın geçersiz olduğu daha çok Hanefî fıkıh kitaplarında yer almıştır. Buna göre miras hisselerinin ve mirasçı gruplarının belirlenmesinde kıyasa başvurulmaz. Ferâiz meselelerinde illet bilinemediği için mirasçı gruplarının belirlenmesi taabbüdüdür. Ferâiz, ibadetlerle ilgili değil, mali haklarla ilgili bir alan olup kulların haklarını kapsar. Ferâiz, ülkemizdeki mer'î hukukta uygulanmamış olsa da bu ilim pek çok sebeplerle başvurulmuş ve en fazla ihtiyaç duyulan şer'î bir alan olarak varlığını devam ettirmektedir. İslâm miras hukuku yürürlükteki mer'î hukuka nispetle mirasçı grupları daha geniş bir çerçevede ele almıştır. Bu durum serveti bazı ellerde toplamak yerine servetin daha geniş bir şekilde pay edilmesi yoluna gidilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu kapsamda İslâm miras hukukunda her derecedeki mirasçı grubuna mahsus hisseler ayrılmıştır. Neticede İslâm miras hukukunda önemli bir konu olan mirasçılık durumunun meydana gelebilmesinde mirasçılık sebepleri ve mirasçı grupları nitel veri analizi ve istikrâ (tümevarım) yöntemiyle, Hanefî mezhebi ekseninde incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Miras Hukuku, Ferâiz, Miras Sebepleri, Hisse.

### Giriş

İnsan yaşadığı sürece kazandığı mallar üzerinde tasarruf hakkına sahiptir. Ancak vefatıyla birlikte mülkiyeti bilhassa miras bıraktığı mallar üzerindeki hakları -vasiyet hariç- sona erer ve bütün haklar mirasçılara intikal eder. Terikenin mirasçılara hangi oranda pay edileceği Kur'ân, Sünnet, sahabe tatbikatı ve icmâ gibi delillere uygun olarak belirlenmiştir. İnsanlar, diğer tüm

canlılar gibi nesillerini devam ettirmek ve maddi imkânlarını ve varlıklarını kendi soyundan gelenlere aktarmak için doğal bir arzuya sahiptir. Mirasın düzenlenmesi, mirasçılar, mirasçılardan alacaklıları ve devlet gibi çeşitli tarafları ilgilendirmektedir. Bir kişinin kazandığı mülkün vefatından sonra kime miras kalacağına belirlenmesi, servet biriktirmek, çalışmak ve üretmek için çok önemlidir. Neslini devam ettirme ve mülk sahipliğini belirleme zorunluluğu, miras hükümlerine/kanunlarına ihtiyaç duyulmasına yol açmaktadır. Tarih boyunca, mirasın adil bir şekilde dağıtılabilmesi için mirasçı gruplarının tasnifinde, çeşitli sistemler ortaya atılmıştır. Bu sistemler bireyci, kolektivist/sosyalist, kanun temelli ve aileyi korumayı amaçlayan sistemler olarak sınıflandırılabilir. Ancak hiçbir devlet miras kanunlarında bu eğilimlerden sadece birini benimsememektedir. Bu miras paylaşım sistemleri, yaklaşımları ve ilkeleri bakımından farklılık göstermektedir.<sup>1</sup>

Bunlardan aile mülkiyetini koruma ve mülkiyetin aile içinde kalmasını sağlama fikri tarih boyunca çeşitli hukuk sistemlerinde görülmektedir.<sup>2</sup> Aileyi koruyan hukuk sisteminde, miras dağıtımını sırasında aile üyelerinin çıkarlarını korumayı amaçlayan, bireyin mal varlığının tamamen mirasçılara kalması gerekli görülmüş ve mirasçılara zarar verecek tasarruflar uygun bulunmamıştır. Aile mülkiyetini korumaya yönelik bu anlayış, zümre sisteminin unsurlarını içeren İsviçre Medeni Kanun'u ve Türk Medeni Kanunu gibi modern hukuk sistemlerinde görülebilmektedir.<sup>3</sup> Mûrise yakınlığa dayalı bu sistemde, aynı zümre içinde, ölen kişiye derece olarak yakınlık önem kazanmakta, üst zümreden bir mirasçı varsa, alt zümreden mirasçı miras alamamaktadır.<sup>4</sup>

Ferdietçi sistemde, miras bırakanın malları üzerinde serbestçe tasarrufta bulunmasına ve bir vasiyetname aracılığıyla mirasçılarını belirlemesine olanak tanınarak, kişisel haklar ve özerklik temelinde servetin bireylere aktarılmasına odaklanılmaktadır.<sup>5</sup> Fakat bu fikirler zaman içinde uzlaştırılmıştır. Bireyci sistem, bireylerin mal biriktirmesine ve bunları topluma daha faydalı olacak kişi veya kuruluşlara devretmesine izin verir.<sup>6</sup> Kanun temelli sistemler belirli yasal kurallara ve düzenlemelere bağlıdır. Bireysel mülkiyet haklarına karşı çıkan kolektivist/sosyalist sistem, mirasın bir bütün olarak topluma fayda sağlayacak şekilde dağıtılmasına öncelik vererek, ölen kişinin mülkünün topluma veya devlete ait olması gerektiğini öne sürmüştür. Bu görüşün uygulaması, miras hakkının ya ciddi şekilde sınırlandırıldığı ya da tamamen kaldırıldığı sosyalist ülkelerde görülmektedir. Kolektivistler, mülkiyet kavramını kabul etmeyerek bir kişinin mülkiyetinin ve diğer yasal ilişkilerinin ölümünden sonra topluma, özellikle de devlete

<sup>1</sup> Hilal Özey, "İslâm Miras Hukukunun Özellikleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 204.

<sup>2</sup> Zahit İmre-Hasan Erman, *Miras Hukuku* (İstanbul: Der Yayınevi, 1993), 3.

<sup>3</sup> Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014) 1/412; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku* 2 (Konya: Damla Ofset, 1996), 9.

<sup>4</sup> Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, 9.

<sup>5</sup> İmre-Erman, *Miras Hukuku*, 4.

<sup>6</sup> Ali Naim İnan, *Miras Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, 1982), 5.

devredilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>7</sup> İslâm miras sistemi ferdiyetçi yani mûrisi koruyan sistemi esas almış olsa da<sup>8</sup> tümüyle bir sisteme bağlı kalmayıp “ashâbü'l-ferâiz”in mirasçılığı gibi kendine has yeni bir sistem geliştirmiştir.<sup>9</sup>

Cahiliye döneminde Araplar, Hicret'e kadar Müslümanlar tarafından da benimsenen belirli miras uygulamalarını takip etmişlerdir. Cahiliye döneminde miras sadece kan bağı (nesep) olan akrabalarla sınırlı kalmaz, aynı zamanda velâ anlaşması olan kişilere de uzanırdı. Bu sistemde, cinsiyetleri ne olursa olsun küçük çocuklar, savaşa katılmayan kadınlar ve yaşlı erkekler mirastan mahrum bırakılarak güce dayalı bir miras taksimi benimsendiğinden,<sup>10</sup> sadece eli silah tutan erkeklerin bu hakka sahip olduğu görülmektedir.<sup>11</sup> Bu durumun en önemli nedeni, güce dayanan toplumsal ilişkilerin ön planda tutulmasıdır.<sup>12</sup> Ancak İslâm'ın ilk ayetlerinde kadınlara bir eşya gibi davranılmaması gerektiği ve kadınların da miras hakkına sahip olduğu vurgulanmıştır.<sup>13</sup> Bu, İslâm öncesi uygulamalardan önemli bir sapmaya işaret ederek, kadınlar, yaşlılar ve savaş yoluyla ailelerinin servetine katkıda bulunamayan çocuklar mirasa dâhil edilerek adil bir yaklaşım sergilenmiştir.

Kur'ân'da yer alan ve ebeveynlerin ve akrabaların ölen kişinin mallarına mirasçı olduğunu belirten ayetler,<sup>14</sup> bunu açıkça ortaya koymaktadır. Medine'ye hicret ettikten sonra miras için iki neden daha eklenmiştir: Hicret ve kardeşlik. Ensâr ile Muhacir arasında kurulan muvâlât anlaşması, başlangıçta mirasçılığa sebep olarak kabul edilmesi,<sup>15</sup> hicret eden veya birbirleriyle kardeşlik ilişkisi kuran Müslümanların, akrabalık bağlarına bakılmaksızın birbirlerine mirasçı olacakları anlamına geliyordu. İslâm'ın gelmesinden sonra Hicret ile birlikte mirasçılık durumunu ve hisselerini teferruatlı bir şekilde açıklayan ayetlerin nâzil olması, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in pratiğe dönük uygulamaları ve sahabe tatbikatıyla İslâm miras hukukunun şekillendiği görülmektedir.<sup>16</sup> Bu uygulama, Kur'ân'da kan bağı olan akrabaların mirasa daha layık olduğunu belirten “*Akrabalık yönünden yakınlıkları olanlar, Allah'ın hükmüne göre, birbirine yakındırlar*”<sup>17</sup> ayeti ile gerekçelendirilmiştir. Geçerli bir evliliği olan karı ve koca evlilik yoluyla miras alabilirken, velâ mirası, köle azat eden birinin hakkıdır.

<sup>7</sup> İmre-Erman, *Miras Hukuku* 4-5.

<sup>8</sup> Ali Şafak, “Mukayeseli Hukuk Açısından Furuu Karşısında Usulün Miras Hakkı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 12/1 (Ocak-Şubat 1973), 40.

<sup>9</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/415.

<sup>10</sup> İsmail Bilgili, *Osmanlı Tanzimat Dönemi İslâm Miras Hukuku* (Konya: Tekin Kitabevi, 2018), 12-13.

<sup>11</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/367.

<sup>12</sup> Bilgili, *Miras Hukuku*, 12.

<sup>13</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8.Baskı, 2003), Bakara 2/180; en-Nisâ 4/19.

<sup>14</sup> Bakara 2/180; en-Nisâ 4/19, 33.

<sup>15</sup> Alparslan Alkış, “İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer'i Dayanakları”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 345.

<sup>16</sup> Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/143.

<sup>17</sup> el-Enfâl 8/75.

Mirasla ilgili hükümler İslâmî kaynaklarda kapsamlı olarak ele alınmış, bazıları Kur'ân'da açıklanmış, diğerleri ise Sünnet ve icmâ yoluyla sabit olmuştur. İslâm hukukunda mirasçı gruplardan “ashâbü'l-ferâiz” mirastaki hisseleri Kitap ve Sünnetle belirlenen varisler, asabe (belirli payları olmayanlar) ve zevî'l-erhâm (ashâbü'l-ferâiz ve asabe dışındaki akrabalar)” olarak üç gruba ayrılmıştır. Koca, baba, dedeler ve anne bir kardeşler gibi ashâbü'l-ferâizin mirasta belirli payları vardır. Asabenin miras hissesi ve miktarı nassla belirlenmemiş olsa da ashâbü'l-ferâiz, terikedeki hissesini almalarından sonraki kısmını alan mirasçı gruplardır. Zevî'l-erhâm grubuna giren mirasçılar ashâbü'l-ferâiz ve asabe grubu dışında, terikeden pay alma hakları olan ölen kişinin akrabalarıdır.

Miras meselesi insanlık tarihi kadar eski, her çağda pratik hayatta etkilerinin hissedilmesinden dolayı güncel ve zaruridir. İslâm hukuku uygulamalarında miras hukuku “ferâiz” başlığı altında ele alınmıştır. Bütün amelî şer'î ilimler kişilerin hayatına dair hususları düzenlerken, ferâiz ilmi kişilerin vefatından sonraki mal varlıklarını düzenlemektedir.<sup>18</sup> Mirasçıların hisselerinin ayetlerde teferruatlı bir şekilde açıklanmış olması, hadislerde mirasa dair konuların öğrenilmesinin ve öğretilmesinin tavsiye edilmesi ve bu alana dair uygulama örneklerinin varlığı, İslâm miras hukukunun gelişmesini sağlamıştır.

Kur'ân'da belirtilmeyen vâris hisseleri Sünnet, icmâ ve sahabe içtihatlarıyla netleştirilmiş olduğu görülmektedir. İslâm hukukunda mirasa dair hükümlerinin temelde ferdiyetçi sistemi esas alan bir yaklaşım içerisinde olsa da diğer hukuk sistemlerindeki düzenlemelerden bariz bir şekilde ayrılan özgün bir miras hisse sistemi bulunmaktadır. İlk olarak, mirasçıların ashâbü'l-ferâiz, asabe ve zevî'l-erhâm olarak tasnife tabî tutularak mirasçıların değişen oranda hisseleri bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu durum, İslâm miras hukukunun diğer hukuklardaki uygulamalardan farklılaşan önemli özelliklerinden biridir.

Miras hukukunda düzenlenen ayet ve hadislerdeki miras oranlarının uygulanması ve şekillenmesinde adâlet ve akrabalık gibi bazı durumların ön plana çıktığı söylenebilir. Mirasçılık ilişkisi, ortak vârisler üzerinde dayanışma gibi hususiyetlerin oluşmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle miras bırakamı öldürmek ya da başka dinden olmanın mirasçı olmaya engel bir durum oluşturduğu görülmektedir. Mirasçı gruplarının oluşmasında en önemli sebebin miras bırakanla vâris arasındaki kan akrabalığıdır.

İslâm miras hukukunda derecelere göre oluşan mirasçı gruplarından ölene daha yakın gruptaki vârisler sonraki gelen gruptaki mirasçıların mirasçılığını ortadan kaldırır. İslâm miras hukukunda vâris olma irâdîlikle oluşmamaktadır. Yani miras bırakan istediği gibi mirasçı atayamadığı gibi vârisi mirasından tamamen men de edemez. Ancak vâris olmayanlara mirasın üçte birlik bir kısmıyla sınırlı olmak üzere vasiyet bırakabilir. Bu nedenle İslâm miras hukukunda bilhassa ashâbü'l-ferâizin İslâm miras hukukunda belirlenen hisseleri verildikten sonra bakiye miktar, diğer mirasçılara pay edilmektedir.

<sup>18</sup> Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (Erzurum: İşaret Yayınları, 1989), 15.

Klasik fıkıh kitaplarının ilk dönem kaynaklarında “kitâbü'l-ferâiz” başlığıyla ele alınan konular, müstakil olarak yazılan “ferâiz” eserleriyle yine bunlar üzerine şerh ve haşiye türünde telif edilen eserlerde, ferâiz ilminin önemi vurgulanmıştır. İncelediğimiz konuyla ilgili çalışmalar bulunmaktadır. Abdürrahîm Kışkı'nın “el-Mirâsü'l-mukârin”i, Mustafa es-Selebî'nin “Ahkâmü'l-mevarîs”i, Muhammed Ebû Zehra'nın “Ahkamü't-terîkat ve'l-mevârîs”i, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin “el-Mevârî fi's-şerâti'l-İslâmiyye”si, Mustafa Uzunpostalcı'nın “Hukuk ve İslâm Hukuku 2”, Hamza Aktan'ın “Mukayeseli İslâm Miras Hukuku”, Abdüsselâm Arı'nın “İslâm Miras Hukuku” gibi eserler ferâiz konusunu açıklamış ve bazıları modern hukukla sistematik karşılaştırmalar yaparak hükümlerin illet ve hikmetlerine değinmişlerdir.

İslâm miras hukuku alanında son dönemde çok sayıda müstakil eser, akademik makale, yüksek lisans ve doktora tezleri yayımlanmıştır. Bu çalışmalar genellikle hukuk sistemlerinin karşılaştırılması, terike defterleri, kırk hal, vasiyetler, dede yetimleri, kadınların mirası gibi bazı miras konularını incelemişlerdir. Abdurrahman Yazıcı'nın “Sahabe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması” üzerine yüksek lisans tezi, “İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık” başlıklı doktora tezi ve “İslâm Miras Hukuku ile Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi”; Alparslan Alkış'ın “İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer'i Dayanakları” ve “İslâm Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması”, Hilal Özay'ın “İslâm Miras Hukukunun Özellikleri”, S.Gül Akyılmaz'ın “Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü”, Muhammed Çolak'ın “İslâm Miras Hukukunda Asabe ve Bu Yolla Mirasçı Olmak” başlıklı makale çalışmaları da dâhil olmak üzere çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarda İslâm miras hukukunda mirasçı gruplar ve mirasçılık sebepleri müstakil olarak incelenmemiştir. Literatüre katkı sağlayacağı düşünülerek, çalışmada İslâm hukukuna dair, güncel ve bir o kadar da önemli olan miras hukukunun şer'î/hukukî dayanakları, mirasçı grupların kimlerden oluştuğu ve mirasçılık sebepleri, nitel veri analizi ve istikrâ (tümevarım) yöntemiyle Hanefî mezhebi görüşü esas alınarak incelenmiştir.

### 1. İslâm Miras Hukukunun Şer'î Dayanakları

İslâm hukukunun temel kaynaklarından olan Kitap, Sünnet, icmâ ve sahabe tatbikatlarında miras hukukuna dair teferruatlı düzenlemeler yer almaktadır.<sup>19</sup> Miras hisselerinden ayrıntılı olarak bahseden ayetler<sup>20</sup> ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “*Ferâizi öğreniniz ve öğretiniz. Çünkü o ilmin yarısıdır*”<sup>21</sup> şeklindeki ferâiz ilmini övmesi bu ilmin gelişimini sağlamıştır.<sup>22</sup> İslâm miras hukukunda Mekke dönemindeki miras hukuku ile ilgili herhangi bir düzenlemeye rastlanmamıştır. Bu alandaki ilk uygulamanın Medine döneminde, Hicret sonrası Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, Mekke'den hicret eden Muhacirlerle Medine'nin yerli halkından Ensâr arasındaki

<sup>19</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/264; Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 29/138.

<sup>20</sup> en-Nisâ 4/11-12, 176.

<sup>21</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câm'ü'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1996), “Ferâiz”, 2.

<sup>22</sup> Aktan, “Miras”, 30/143.

kurmuş olduğu “muâhât” ile uygulanmaya başlanmıştır.<sup>23</sup> “İman edip muhacir olanlar, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla mücadele edenler, muhacirleri barındıran ve yardım edenler. İşte bunlar birbirlerinin velileridirler”<sup>24</sup> ayetinde geçen “velâyet” sebebiyle Muhacirle Ensâr arasında tesis edilen hükmi akrabalığın mirasçılığa sebep olabileceği belirtilmiştir.<sup>25</sup> Fakat daha sonraki ayette “... Allah kitabında, kan akrabalar birbirine mirasçı olmaya daha layıktır”<sup>26</sup> ve “Peygamber, mü’minlere kendi nefislerinden evladır. Zevceleri de müminlerin anneleridir. Aralarında yakın akraba olanlar da, Allah’ın kitabında birbirlerine miras hususunda diğer mü’minlerle muhacirlerden daha önceliklidir. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapabilirsiniz”<sup>27</sup> ayetleri ile Muhacirle Ensâr arasında kardeşliğin tesisine meydana gelen mirasçı olma şekli kaldırılarak ve akrabaların birbirine vâris olmaları gerektiği belirtilmiştir.<sup>28</sup> Ayetlerde, Müslümanların ileride karşılaşabilecekleri miras hükümlerinin kabulüne yönelik bir ön hazırlık yapılması vefat edenin anne, baba ve yakın akrabaların terikeden haklarını muhafaza etmek amacıyla önce onlara vasiyet bırakılmasını emretmiştir. Bununla “Sizden birinize ölüm geldiğinde, şayet bir hayır(mal) bırakacaksa anasına, babasına ve akrabasına meşru bir şekilde vasiyet etmek, takva sahipleri üzerine icrası lazım bir hak olarak, farz kılındı”<sup>29</sup> âyetlerinin İslâm’dan evvelki cahiliye döneminde, hisseden herhangi bir pay verilmeyen yakın akrabaların vasiyet yolu ile mirastan hisse alması temin edilmiştir.<sup>30</sup> Yakın akrabaların terikeden pay almalarını sağlayan bu hükümden sonra erkeklerin mirastaki paylarının bulunduğu gibi kadın ve çocukların da paylarının bulunduğu “Ana-baba ve akrabanın bıraktığından erkeklere bir pay vardır. Kadınlara da, ana-baba ve akrabanın bıraktıklarından az olsun, çok olsun takdir edilmiş bir pay vardır”<sup>31</sup> ayeti bildirmektedir. Böylece vârislerin hisselerini bildiren ayetler ile de yakın akrabaya vasiyet edilmesi emri kaldırılmış oldu.

### 1.1. Kur’ân-ı Kerîm

İslâm miras hukukunda başvuru kaynağının temeli ve ilki Kur’ân’dır. Mirasçılardan hisseleriyle ilgili olarak “... Erkeğe iki kadın hissesi vardır. Onlar hepsi kadın olup ikiden fazlaysalar onlara vefat edenin terikesinden üçte ikisi vardır. Bir kadın varsa ona da yarısı vardır. Ölenin çocuğu varsa, anası ile babasından her birine terikeden altıda bir vardır. Fakat çocuğu da olmayıp yalnız ana babası mirasçı oluyorsa anasına üçte bir vardır; ölenin kardeşleri de varsa borcu ödeyip, yaptığı vasiyeti yerine getirdikten sonra annesine altıda bir vardır... Bu hisseler, Allah’tan birer farızdır. Allah çok iyi bilen ve hükmedendir.”<sup>32</sup>

<sup>23</sup> Aktan, “Miras”, 30/143.

<sup>24</sup> el-Enfâl 8/72.

<sup>25</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l Beyân fi te’vili’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000), 14/82.

<sup>26</sup> el-Enfâl 8/75.

<sup>27</sup> el-Ahzâb 33/6.

<sup>28</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/263; 5/223.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>30</sup> Ebü’l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419), 1/360.

<sup>31</sup> en-Nisâ 4/7.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/11.



Nisâ suresi 12. Ayetinde “... Kadınlarınızın çocuğu yoksa bıraktıkları malın yarısı sizindir. Şayet çocukları bulunursa bıraktıkları malın dörtte biri, yaptıkları vasiyetten veya borçtan sonra sizindir. Eğer sizin çocuğunuz bulunmuyorsa bıraktığınız malın dörtte biri karılarınızdır. Çocuğunuz varsa, yaptığınız vasiyet veya borçtan sonra terikenizden onlara sekizde bir vardır. Eğer bir erkek veya kadının çocuğu ve babası bulunmadığı halde kelâle olarak mirasına konulur da ana bir kardeşi veya kız kardeşi varsa bu kardeşlerin her birine altıda bir vardır. Bundan daha çok iseler, kız ve erkek üçte bir hissede ortak olurlar. Bu, zarar vermek kastı olmaksızın yapılan vasiyetten veya borçtan sonra gelir. Bütün bunlar, Allah’tan fermandır.”

Nisâ suresinin 176. Ayetinde mirasçı grupların hisselerine değinilerek “Senden kelâle hakkında fetva istiyorlar. De ki: babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkında Allah size şöyle fetva veriyor: Eğer bir kimse ölür de çocuğu bulunmaz, bir kız kardeşi kalırsa, terikesinin yarısı onundur. Eğer ölen kız kardeşin geride bir çocuğu kalmaz da erkek kardeşi varsa o, terikesinin tamamına mirasçı olur. Ölenin iki kız kardeşi varsa, onlara terikenin üçte ikisi verilir. Eğer kardeşler erkek, kız karışık olurlarsa, erkek için iki kadın payı kadar verilir.” “İşte bütün bu hükümler, Allah’ın sınırlarıdır...”<sup>33</sup> “Kim de Allah’a ve peygamberine isyan eder ve hududunu aşarsa, onu ebedi olmak üzere ateşe sokar”<sup>34</sup> ayetleriyle de mirasçı grubuna dâhil olan miras hisseleri şeriatın belirlediği sınırlar çerçevesinde taksimatının yapılması gerektiğine vurgu yapılmıştır.

## 1.2. Sünnet

İslâm miras hukukunun kaynaklarından ikinci sırada yer alan Peygamber (s.a.s)’in Allah’ın her hak sahibine hakkını verdiği yönündeki uygulamaları,<sup>35</sup> ferâiz ilminin öğrenilmesini teşvik eden hükümler,<sup>36</sup> ayetlerde yer almayan nine ve dedenin miras hisselerini, velâ yolu ile mirasçı olmayı, mirasçı olmaya engel durumları, “hacb” durumlarını, kız kardeşlerin kızlar ile beraber vâris olmaları halinde asabeden sayılacakları ve kimlerin hangi sırada ve ne şekilde mirasçı olacaklarını açıklayan hükümler bulunmaktadır.<sup>37</sup>

## 1.3. İcmâ

İslâm miras hukukunun kaynaklarından icmâda, ayet ve hadislerle belirlenmeyen mirasçılık durumları açıklanarak önemli bir hukuk boşluğu doldurmuştur. Zira icmâ tarafından; erkek evlat bulunmadığında oğlun erkek evladının oğlan yerine, babanın bulunmaması durumunda sahih

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/13.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/14.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Vesaya”, 6; Tirmizî, “Vesaya”, 5.

<sup>36</sup> Tirmizî, “Ferâiz”, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, ts.), “Ferâiz”, 1.

<sup>37</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Müsanef* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 10/249, 281, 285; Buhârî, “Ferâiz”, 4, 21, 25; “Vasâyâ”, 2; “Cenâiz”, 36; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâr-u İhyâ-i Tûrâsi’l-Arabî, t.y.), “Ferâiz”, 2, 15; “İtk”, 5; “Vasâyâ”, 5; Tirmizî, *el-Câm’ü’l-kebîr*, “Ferâiz”, 2, 16; “Vasâyâ”, 1, 5, 6; “Buyu”, 25, 33.

dedenin baba yerine, kız bulunmadığında erkeğin kızının kız yerine, anne bulunmadığında annenin yerine ninenin, ana-baba bir kız kardeş olmadığında baba bir kız kardeşin, ana-baba bir oğlan kardeş olmadığında baba bir oğlan kardeşin mirastan hisse alacakları yani asılları yerine vâris olacakları,<sup>38</sup> vâris olmayan kişiler lehine yapılacak vasiyet miktarı<sup>39</sup> belirlenmiştir. Bu belirleme ile mirasçılardan hisselerinin taksiminde yaşanabilecek muhtemel tartışmaların da önüne geçilmiştir.

#### 1.4. Kıyas

İslâm hukukçuları, ayet ve hadislerle ele alınmayan mirasla ilgili meseleleri çözerken kıyasa başvurmuşlardır. Mesela dedenin kardeşleri mirasçılıktan engellenmesi, dede mirasında babaya kıyas edilmesi, dedenin erkek evladın evladına kıyas edilmesi, kelale, avliye ve zevi'l-erhâm<sup>40</sup> gibi miras meselelerinde, fıkıhçılar 'bunun akli delili şudur' denilerek kıyas metodu ile hükme varmışlardır.<sup>41</sup> Ancak Hanefî hukukçular ferâizde kıyası delil olarak almamışlardır.<sup>42</sup> Zira onlara göre ferâiz ilminin yalnızca nasla sabit olduğunu, kıyasın ferâiz ilminde geçerli olmayacağını, bu alanın vârislerin paylarının bir hikmete binaen takdir edildiğini,<sup>43</sup> miras hisselerinin katî delille tespit edildiğini belirttiklerinden,<sup>44</sup> kıyası ferâiz uygulamasının dışında tuttıkları görülmektedir.<sup>45</sup>

#### 1.5. Sahabe İctihadı

İslâm miras hukuku sadece Kur'an ayetleriyle değil, aynı zamanda sünnet, icmâ ve sahabenin içtihatlarıyla da belirlenmiştir. İslâm miras hukukunun nihai şekli, Peygamber (s.a.s.)'in uygulamaları ve sahabelerinin hukuki hükümleri aracılığıyla oluşturulmuştur. Dolayısıyla İslâm miras hukukunun tam olarak anlaşılması ve uygulanması tüm bu kaynakların dikkate alınmasını gerektirir. Miras konusunda annenin vefat edenin baba ve eşiyle beraber mirasçı olması, dedenin vefat eden kardeşleri ve annesiyle mirasçı olması, velânın mirasçı olması gibi bazı miras hükümleri sahabe içtihadına dayandırılarak verilmiştir.<sup>46</sup>

## 2. Mirasçılık Sebepleri

Mûrisin vefatı ile terikeye dair mallar üzerinde mirasçılardan hak sahipliği başlar. İlk önce miras bırakanın borçları ödenir ve mûrisin vasiyeti varsa terikenin 1/3'üne kadar ifa edilir. Daha sonra

<sup>38</sup> Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye* (Mısır: Matbaatü Mustafa Halebî, 1944), 11.

<sup>39</sup> Buhârî, "Cenâiz", 36.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/158; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir* (Riyad: Müessesetu'r-Reyyân, 1993), 2/166.

<sup>41</sup> Bilgili, "Kıyasın Fonksiyonu", 229-256.

<sup>42</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4/5.

<sup>43</sup> Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. (Beirut: Daru'l-Fikr, 1412/1992), 6/758.

<sup>44</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Tereke Yayınları, 2015), 5/84.

<sup>45</sup> İsmail Bilgili, "İslâm Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları", *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi* 22 (2013), 229.

<sup>46</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/13, 149, 176, 180; 30/44; Muhammed b. Abdırreşîd es-Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye* (İstanbul: Hanifiyye Kitapçılık, 1999), 7-9, 23, 151.

mirasçılık sebeplerine bağlı olarak kalan terike üzerinden mirasçılar haklarını talep ederler. Mirasçıların mirasçılık elde edebilmelerine sebep oluşmamışsa terike üzerinde herhangi bir hakları da söz konusu olamaz. Mirasçılık sebeplerine bağlı olarak mirasçılar, “ashâbü'l-ferâiz, asabe-i nesebiyye ve sebebîyye, zevi'l-erhâm, mevle'l-muvâlât, nesebi mûristen başkasına ikrar yoluyla nispet edilen hısımlar, kendisine üçte bir kadar vasiyet edilen kimse ve beytü'l-mal” olarak gruplara ayrılmaktadır.<sup>47</sup>

### 2.1. Kan Akrabalığı

Mirasçılık sebeplerinden birisi olan kan akrabalığı ile miras bırakana neseb bakımından bağlanan akrabalar kastedilmektedir. Kan akrabalarının bazılarının terikeden ne oranda pay alacağı ayet, hadis ve sahabe tatbikatı ile tespit edilmiştir. Ashâbü'l-ferâiz yani belirli hisse sahibi olan mirasçı grubudur. İslâm hukukunda mutlak surette mirasçı olan akrabalar çocuklar (kız ve erkek) ile anne, baba, karı ve kocadır. Bunların bulunmaması halinde miras, torun, kardeş, kardeş çocuğu, dede, nine, amca, amca çocuğu, hala, teyze... gibi diğer akrabalar mirasçı olabilmektedir. Kan hısımlarından olan asâbe grubu, ashâbü'l-ferâiz paylarını aldıktan sonraki kısmı alırlar. Diğer bazı kan akrabalığına dayalı olarak mirasçı olan grup zevi'l-erhâmdır. Zevi'l-erhâm mirasçı grubu pay sahiplerinden sayılmamış olması yanında asabeden de sayılmayan mirasçı gruptur. Ashâbü'l-ferâiz ve asabeler dışındaki kan hısımlarının tamamı “zevi'l-erhâm” olarak ifade edilen mirasçı grubudur.<sup>48</sup>

### 2.2. Evlilik

İslâm hukukunda mirasçı olabilmenin sebeplerinden birisi de evlilik birliğinin kurulmuş olmasıdır. Hanefî hukukçulara göre evliliğin vâris lehine hüküm doğurabilmesi için sahih bir nikâh olması gerekir. Mirasçılık için zifâfın gerçekleşme şartı aranmamaktadır.<sup>49</sup> Geçerli bir evlilik sözleşmesi, eşler arasında miras için bir neden olarak kabul edilir. Evlilik birliğinin ölümle sonuçlanması durumunda hayattaki eş vefat eden eşe mirasçı olur. Boşanma durumunda geride kalan eşin mirastan pay alıp almayacağı konusunda Hanefî hukukçular, koca karısını ölümünden önce boşarsa, kadının ona mirasçı olamayacağını, ancak koca, iddet süresinin bitiminden önce ölürse, miras alabileceğini belirtmişlerdir. Öte yandan, ölüm döşeğindeki koca, karısını mirastan mahrum etmek için onu boşarsa, bu davranış hanımını mirastan mahrum etmeye yönelik kötüniyetli bir davranış olarak kabul edilerek kadın kocasına mirasçı olur.<sup>50</sup> Ric'î talakla boşama iddeti süresince evlilik devam ettiğinden boşanan bir kadın iddet beklerken kendisinin veya kocasının ölümüyle birbirlerine mirasçı olurlar. Bâin talakla boşanmış kadının nikâhı sona

<sup>47</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/432.

<sup>48</sup> Şakir Berkî, *Miras Hukuku* (Ankara: Ege Matbaası, 1959), 16.

<sup>49</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/666.

<sup>50</sup> Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l muhtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/3; Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru l Kütübi-l İlmiyye, 2010), 4/502.

erdiğinden taraflar birbirlerine mirasçı olamaz. Kadın bâin talak sonrası iddet beklerken ölüm meydana gelse bile hüküm değişmez.<sup>51</sup>

### 2.3. Mevlâ

İslâm miras hukukuna göre mirasçı olmanın sebeplerinden biri de yardım, dostluk ve sevgi anlamına gelen velâdır.<sup>52</sup> Velâ, mirasçılık için elverişli olan hukukî bir yakınlığı ifade eder.<sup>53</sup> Azattan doğan velâ (mevlâ'l-atâka) ve sözleşmeden doğan velâ (mevlâ'l muvalât) şeklinde iki kısımda ele alınır.<sup>54</sup> Bir kölenin azat edilmesinden doğan miras ilişkisine mevlâ'l-atâka denir.<sup>55</sup> Azad edilen kölenin asabeden ve ashâbü'l-ferâizden bir yakınının olmaması halinde, köleyi azad eden kişi, köleye mirasçı olur. Fakat azad edilen, mevlâyâ mirasçı olamamaktadır.<sup>56</sup>

Cahiliye döneminde Araplar arasında bir sosyal sınıf hiyerarşisi vardı ve köleler en alt tabakayı oluşturuyordu. Kölelik, diğer birçok toplumda olduğu gibi bu dönemde de yaygındı. Ancak İslâm kölelik sisteminde reform yapmıştır. Köleliğin kaynağını teke indirerek mevcut kölelerin azat edilmesini oruç,<sup>57</sup> yemin,<sup>58</sup> zihâr<sup>59</sup> ve adam öldürme<sup>60</sup> gibi kefaretle teşvik etmiştir. İslâm hukukunda mevlâ'l muvalât olarak ifade edilen birbirine mirasçı olmak üzere anlaşma yapımlarıyla kurulan bu tür velâ anlaşmasında, azat edilen köleler ile eski sahipleri arasında bir akrabalık bağı kurulmuş ve birbirlerine miras bırakmalarına izin verilen bir mirasçılık sebebi meydana getirilmiştir. Bu tür velâ sözleşmesi, Hanefî hukukçularına göre miras sebebi olarak görülmüştür.<sup>61</sup> Mevlâ el-muvâlât olarak bilinen bu mevlâ miras alır. Bu kural, ölen kişinin biyolojik veya evlat edinilmiş mirasçılarının bulunmadığı ve vesayet anlaşması yoluyla atanmış bir mevlâsı olduğu durumlarda geçerlidir.<sup>62</sup>

### 2.4. Mirasçılık Engellerinin Bulunmaması

Mûris ile vâris arasında mirasçı olmak için aranan sebepler bulunsa bile bazı durumlar mirasçı olmayı engellemektedir.

#### 2.4.1. Mûrisi Öldürmek

<sup>51</sup> Aktan, *İslâm Miras Hukuku*, 34-35.

<sup>52</sup> Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, Sad. İrfan Yücel (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 30.

<sup>53</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 602.

<sup>54</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/666.

<sup>55</sup> Mansur b. Yunus b. Salahaddin Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l İkna* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1997, 3/589; Berki, *Ferâiz ve İntikâl*, 30.

<sup>56</sup> Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 2004), 10/324; Mehmet Şener, "İslâm Miras Hukuku ile İlgili Terimler", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 25, 8, 41.

<sup>57</sup> Buharî, "Savm", 30;

<sup>58</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>59</sup> el-Mücâdele 58/2-4.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/92.

<sup>61</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/43; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/86; Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 10/324.

<sup>62</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/43; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 9.

Mirasçılığa engel durumlardan en önemlisi olan mirasçının mûrisi öldürmesi, Hz. Peygamberin (s.a.s.) “*kâtil için miras yoktur*”<sup>63</sup> hadisi kapsamında Hanefîler kısas ya da kefâret gerektiren; kasten, kasta benzer ve hataen öldürmelerin mirasa engel olacağını,<sup>64</sup> ancak sebebiyetle öldürmenin mirasçılığa engel olmayacağını belirtmişlerdir.<sup>65</sup> Kısas ya da had cezalarını icra ederken ya da vâris, bâğî olan mûrisini öldürse mirastan mahrumiyet sonucunu doğurmaz.<sup>66</sup> Bu belirli yerlerde, öldürme eyleminin yasaklanmadığını, aksine zorunlu olduğunu, yani belirli durumlarda gerekli bir eylem olarak görüldüğünü göstermektedir.<sup>67</sup> Şâfiîler her çeşit öldürmenin mirasa engel olacağını savunmaktadır.<sup>68</sup> Hanbelîler diyet ya da kefâret gibi bir tazminat gerektiren öldürmelerin katil mirasçı lehine hiçbir hüküm doğumayacağını ifade etmişlerdir.<sup>69</sup>

#### 2.4.2. Din Farklılığı

Din farklılığı, Müslümanlar ve gayri müslimler arasında miras konusunda engel teşkil etmektedir. “*Müslüman kâfire, kâfir de Müslüman’a mirasçı olamaz*”<sup>70</sup> hadisi doğrultusunda İslâm hukukuna göre, bir gayri müslim bir Müslüman’dan miras alamayacağı gibi tersi durumda da Müslüman biri de gayri müslim birine mirasçı olamaz.<sup>71</sup> Zira Müslüman olmayan birinin Müslüman biriyle velayet bağı bulunmamaktadır. “*Allah müminlere karşı kâfirlere asla yol vermeyecektir*”<sup>72</sup> âyeti ve “*Kâfirler Müslümana mirasçı olamaz*” mealindeki hadisi, irtidat eden kişinin de mirasçı olamayacağını ifade etmektedir.<sup>73</sup> Ancak, toplam terikenin üçte birini aşmamak kaydıyla, vasiyet yoluyla birbirlerine mal bırakabilirler. Öte yandan, gayri müslimler farklı dinlerden olmalarına bakılmaksızın birbirlerine miras bırakabilirler. Örneğin, bir Yahudi, bir Hıristiyan’dan miras alabilir ya da tam tersi de mümkündür. Çünkü dinleri farklı olsa bile bunlar aynı ulusun bir parçası olarak kabul edilirler.<sup>74</sup>

#### 2.4.3. Kölelik

İslâm hukukçuları köle mal sahibi olamayacağından mirası da hak kazanamayacağını belirtmişlerdir.<sup>75</sup> Hanefîlere göre köleliğin her durumda mirasçılığa engel bir durum olduğunu,

<sup>63</sup> Tirmîzi, “Ferâiz”, 17.

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/47.

<sup>65</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/474-479; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 10/156-161.

<sup>66</sup> Cürcânî, *Şerhu’s-Siraciyye*, 45.

<sup>67</sup> Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd el-Mevsûatü’l-fikhiyyetü’l-Mukârane*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma (Kâhire: Dâru’s-Selâm, 2006), 8/3939.

<sup>68</sup> Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 3/36.

<sup>69</sup> Muvaftakuddîn İbn Kudâme, *Şerhu’l-Kebir Ala Metni’l-Muğni* (Kâhire: y.y., ts.), 6/364-367.

<sup>70</sup> Buhari, “Ferâiz” 25; Müslim, “Ferâiz”, 1.

<sup>71</sup> Hasaneyn Muhammed Mahluf, *İslâmda Miras Hukuku*, çev. H.Tahsin Feyizli - Ali Hastaoğlu (Ankara: Nur Dağıtım, ts.), 37.

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/141.

<sup>73</sup> Muhammed Abdurrahim Kişkî, *el-Mirâsü’l-Mukârin* (Mısır: y.y., 1961), 58.

<sup>74</sup> Cürcânî, *Şerhu’s-Siraciyye*, 11.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/266; Mahluf, *İslâmda Miras Hukuku*, 31.

bunların mûris ya da vâris sıfatı kazanamayacaklarını belirtmişlerdir.<sup>76</sup> Ancak azad edildikten sonra herhangi bir mal elde etmişse ve asabe veya ashâbü'l-ferâiz grubundan mirasçısı da bulunmuyorsa, mirası kendisini azad ederek özgürlüğüne kavuşturan efendisine (*mevlâ'l-itâka*) kalmaktadır.<sup>77</sup> Günümüzde uygulama alanı olmayan köleliğin mirasçılık durumuyla ilgili bu kadarlık bilgiyle yetinilmiştir. Esirlerin mûris/vâris durumları kölelikle ilişkilendirmesi mümkündür. Ancak çalışmanın sınırları çerçevesinde kalınarak bu konunun başka bir çalışmada ele alınmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

### 3. Mirasçılık Şartları

Mirasçılıktan söz edilebilmesi için veraset sebepleriyle birlikte bazı şartların da olması gerekir.

#### 3.1. Miras Bırakanın Vefat Etmiş Olması

Hayattaki bir kişinin malına mirasçı olunması mümkün değildir. Bu, mirasçılığın en önemli şartlarından biridir. Bu nedenle bir kişinin herhangi birine mirasçı olabilmesi için her şeyden önce mûrisin hakikaten, takdîren ya da hükmen vefat etmiş olması gerekir.<sup>78</sup> Yaşayan birinin malı miras hükümlerine konu olamaz.<sup>79</sup> Ölüm üç şekilde gerçekleşir. Birincisi gerçek ölümdür. Bu, mûrisin hayatının biyolojik olarak sona ermesi ile gerçekleşmektedir. İkincisi hükmi ölümdür. Hükmi ölüm, yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen ve kendisinden haber alınmayan mefkûd ve gaib kişilerin ölümüne mahkeme tarafından karar verilmesi anlamındadır.<sup>80</sup> Üçüncü ölüm şekli ise, ceninin müessir fiil sebebi ile düşmesiyle ortaya çıkar. Müessir fiilin, ceninin ölümüne yol açması durumunda cenin, ölü olarak doğsa bile, takdiren sağ doğduğu, sonra öldüğü kabul edilir ve cenine ödenmesi öngörülen tazminat (*gurre*) ve mûrislerinden kendisine tahakkuk eden hisse, mirasçılara intikal etmektedir.<sup>81</sup>

#### 3.2. Mirasçılardan Sağ Olması

İslâm miras hukukunda mirasçılıktan söz edebilmek için, miras bırakan öldüğünde vârisin hayatta olması gerekir.<sup>82</sup> Mirasçı kişinin hakiki olarak sağ olması, mûrisin hakikaten veya hükmen vefat ettiği anda hayatta olması gerekir. Mirasçının sağ olmasının da hakiki ve takdiri olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Mûris öldüğünde mirasçı kişinin anne rahminde bulunmasının takdiri olarak sağ kabul edilmesi bakımından özellik arz eder. Hayatta olmak, ya gerçek anlamda yani sağ olmak ya da takdiri hayattır ki, bu müessir fiil neticesinde düşen ceninin hayatıdır. Vefat etmiş

<sup>76</sup> Cürcânî, *Şerhu's-Siraciyye*, 43-44; Berki, *Ferâiz ve İntikâl*, 31.

<sup>77</sup> Ebu İshâk Şirâzî, *el-Mühezzebe* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/24; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ*, 3/589.

<sup>78</sup> Aktan, *Miras Hukuku*, 44.

<sup>79</sup> Özyay, "İslâm Miras Hukukunun Özellikleri", 215.

<sup>80</sup> Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353.

<sup>81</sup> Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, 10/325.

<sup>82</sup> Kişki, *el-Mirâsü'l-Mukârin*, 27.

olanın hayatta olana mirasçı olamayacağı gibi aynı anda vefat edenler de birbirlerine mirasçı olamaz.<sup>83</sup>

### 3.3. Mirasçılık Sebeplerinin Bulunması

İslâm miras hukukunda bir mirasçının mirastan mahrum bırakılabilmesi mûrisin iradesine terk edilmemiştir. Miras bırakan ile mirasçı arasında mirasçı olma sebebi sayılan durumların kan (nesep) akrabalığı, evlilik bağı ve velâ olduğuna yukarıda temas edilmişti. Miras ilişkisinden söz edebilmek için mûris ile vâris arasında bu bağlardan birisinin bulunması gerekir.

### 4. Mirasçılık Sebeplerine Bağlı Oluşan Mirasçı Gruplar

Mirasçı gruplardan ashâbü'l-ferâiz, Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile terikeden ne oranda pay alacakları belirlenmiş olan mirasçı kişilerdir. Bu gruptaki kişiler, vefat eden kimsenin miras olarak bıraktığı, aynı anda başka birinin hakkı olmayan, mûrisin borçlarının verilmesinden sonra kalan bütün mallar üzerindeki haklarını alırlar. Tabi ki muayyen pay sahipleri ve ashâbü'l-ferâiz grubuna tabii olan mirasçı kişiler de kendi içlerinde öncelik sırasına tabi tutulmuştur. Vârislerin her birinin kendi hissesi üzerinde münferiden tasarruf hakkına sahip olabilmesi için terikenin taksimnin yapılmış olması da gerekir.<sup>84</sup>

#### 4.1. Ashâbü'l-Ferâiz Olan Mirasçılar

Ashâbü'l-ferâiz grubundaki mirasçıların terike üzerinde hisseleri, ayet, hadis ve icmâyla açık olarak belirlenen, kan bağıyla hısımlık ya da evlilik sebebiyle mirasçı olan kişilerden meydana gelen mirasçı gruplardan oluşmaktadır.<sup>85</sup> Bu gruba giren mirasçılar “koca, karı,<sup>86</sup> baba, anne,<sup>87</sup> sahih dede,<sup>88</sup> kızı,<sup>89</sup> oğlun... oğlunun kızı,<sup>90</sup> anne baba bir kız kardeş,<sup>91</sup> baba bir kız kardeş,<sup>92</sup> sahih nine,<sup>93</sup> anne bir erkek kardeş,<sup>94</sup> anne bir kız kardeşten”<sup>95</sup> oluşmaktadır. Bu vârisler, kendi içerisinde herhangi bir sıraya tabi değildir.

<sup>83</sup> Aktan, “Miras”, 30/144.

<sup>84</sup> Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 2; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985); Alkış, “Miras Hisseleri”, 5/239.

<sup>85</sup> Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 7.

<sup>86</sup> en-Nisâ 4/12.

<sup>87</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>88</sup> Sahih dede: Vefat edenle baba vasıtasıyla bağlı olan, vefat edenle arasında kadın bulunmayan dededir. (Serahsî, *el-Mebsût*, 30/24.)

<sup>89</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>90</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>91</sup> en-Nisâ 4/176; Buhârî, “Ferâiz”, 7; Tirmizî, “Ferâiz”, 4.

<sup>92</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>93</sup> İbn Mâce, “Ferâiz”, 3, 4; Tirmizî, “Ferâiz”, 10.

<sup>94</sup> en-Nisâ 4/12.

<sup>95</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963), 105-106.

## 4.2. Asabe Olan Grubun Mirasçılığı

Asabe kelimesi, korumak ve himaye etmek anlamlarına gelmektedir. İslâm hukuk ıstılahında ise mûrise doğrudan ya da erkek yolu ile bağlı bulunan miras sahipleri için kullanılan fıkıh terimidir.<sup>96</sup> Ancak bir ya da birden fazla kadına da “asabe” denilmektedir. Asabenin mirasçılığıyla ilgili olarak “*Fakat çocuğu da olmayıp yalnız ana-babası mirasçı oluyorsa, anasına üçte bir vardır*”<sup>97</sup> ayetinde vefat edenin çocuğunun bulunmaması halinde annenin üçte bir hisse alacağı belirtilmesine rağmen, babanın ne alacağının belirtilmemiş olması babanın asabe olacağına işarettir. Diğer bir ayette ise “*Eğer ölen bir kadının geride bir çocuğu kalmaz da erkek kardeşi bulunursa o, terikenin tamamına mirasçı olur*”<sup>98</sup> ayetinde de vefat eden kız kardeşin çocuğunun bulunmaması halinde, erkek kardeş asabe olarak mirasçı sayılacağı kabul edilerek terikenin tamamını alır.<sup>99</sup> Bu durumdaki erkeğin terikenin hepsini almasının gerekçesi asabeliği nedeniyle değil yalnız olması nedeniyle hissesinin tam olmasındandır. Ayetlerde asabe sınıfına giren mirasçılara ait hükümler bulunmakla beraber, direk olarak asabe olan ya da olmayan şeklinde ayrıma gidilmeyerek,<sup>100</sup> bu grup mirasçılar için “asabe” kelimesi yerine baba, çocuk, kardeş gibi ifadeler kullanılmıştır. “*Her kim ölür de arkasında bir mal bırakırsa, onun malı asabesine âittir*”<sup>101</sup> gibi hadislerdeki “asabe” kelimeleri terim anlamıyla değil, miras ve diyet alan akrabalar için kullanılmıştır.<sup>102</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), Bedir şehitlerinden Sa’d b. Rabi’nin mirasından 2/3 oranında iki kızına, 1/8’lik kısmını karısına, kalan kısmını da erkek kardeşine vermesi<sup>103</sup> yönündeki “*Hisseleri sahiplerine veriniz, kalan en yakın/lâyık erkeğindir*”<sup>104</sup> hadisi, erkek mirasçıların asabe olarak pay alabileceği yönünde yorumlanmıştır.<sup>105</sup>

Vefat eden akrabaya kan bağıyla bağlı olan asabe grubu, sebeple asabe ve kan bağıyla asabe şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Kan bağıyla asabe olan grup (asabe-i nesebiyye); “binefsihi asabe”, “biğayrihi asabe” ve “asabe maa’l-gayr” şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.

### 4.2.1. Sebeple Asabe Olanlar (Asabe-i Sebebiyye)

Azad etme gibi bir sebebe bağlı olarak asabe olan bu kişiler, vefat edenin kan akrabaları olmayan kişilerdir. Ancak bunları vefat edene asabe kılan bir sebep bulunmaktadır. Bunlar da keza asabe-i nesebiyyede olduğu gibi farz sahipleri hisselerini aldıktan sonra arta kalan kısımda pay

<sup>96</sup> Hayreddin Karaman, “Asabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452.

<sup>97</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>98</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>99</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174.

<sup>100</sup> Abdurrahman Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık* (Saarbrücken/Almanya: Türkiye Alim Kitapları, 2015), 117.

<sup>101</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 15; Müslim, “Ferâiz”, 15.

<sup>102</sup> Karaman, “Asabe”, 3/452.

<sup>103</sup> Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistani Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1992), “Ferâiz”, 4; İbn Mâce, “Ferâiz”, 2.

<sup>104</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 7; Müslim, “Ferâiz”, 2.

<sup>105</sup> Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 120, 135.



sahibi olan asabelerdir. Bunlar vefat edene kan bağı ile akrabalığı bulunmayan fakat mevlâ'l atâka olarak ifade edilen mirasçı gruptur. Azad etme ya da velâ anlaşmasıyla azad eden mevlânın (mevlâ'l atâka) asabeliği, asabe-i nesebiyyeden sonra ve farz sahipleriyle birlikte. Anlaşmalı mevlânın asabeliği zevi'l-erhâmdan sonra gelir.<sup>106</sup> Azad edilen bir kölenin ölmesiyle kendisine kan bağı ile asabe olan bir mirasçı bulunmaması halinde onu azad eden mevlâ asabe olarak mirasçı olur.<sup>107</sup> Azad eden mevlâ bulunmazsa azad edenin asabeleri asabe olurlar. Azad edilen bir kölenin vefatı sonrası kendisine kan bağı ile asabe olacak mirasçısının olmaması halinde, onu azad eden mevlâ, asabe olarak mirasçılık hakkı kazanır. Azad eden mevlâ bulunmazsa azad edenin asabeleri asabe konumuna gelirler.<sup>108</sup>

#### 4.2.2. Kan Bağıyla Asabe Olan Grup (Asabe-i Nesebiyye)

Hisseleri muayyen olan mirasçılar terikeden kendilerine düşeni aldıktan sonra kalan kısmı almaya hak sahibi olan ve vefat edene kan bağıyla akraba olan mirasçı gruptur. "Nesebiyye" terimi, mirasçıya bir erkek aracılığıyla ve kan bağıyla bağlı olan akrabaları ifade eder. Bu gruba giren vefat edenin erkek çocukları, onların erkek çocukları ve onların da erkek çocukları şeklinde bütün nesliyle babası ve baba tarafından bütün erkek akrabalarıdır. Bu gruptakiler, farz sahipleri hissesine düşeni almasından sonra artan kısmı alacaklarından, artan bir şey kalmazsa herhangi bir şey alamayacakları dolayısıyla muayyen pay sahiplerinden sonra yer alırlar.<sup>109</sup>

Genel olarak nesebiyye, mirasçıya bir erkek aracılığıyla ve kan bağıyla bağlı olan akrabalar olan asabeyi kapsar. Kan bağıyla asabe olan grup; binefsihî, bigayrihî ve maa'l-gayr asabe arasında belirli ilişkiler ve koşullar temelinde farklı kategoriler vardır. Oğul ve oğlun oğlu gibi bizzat erkek olanlara "binefsihî" denir. Oğulla birlikte olan kız gibi erkek kardeşi aracılığıyla asabe olanlara "bigayrihî" denir. Ayrıca, ölenin kızıyla birlikte olan öz kız kardeşi gibi belirli koşullar altında asabe olanlara "maa'l-gayr asabe" denir.<sup>110</sup>

##### 4.2.2.1. Bizatihi Asabe Olan Mirasçılar (Binefsihî Asabe)

Asabe binefsihî, kendisiyle arasında herhangi bir kadının olmadığı erkek mirasçı grubuna denilmektedir. Bunlar vefat eden kişiye doğrudan ya da diğer bir erkek vasıtası ile de bağlı olabilirler. Vefat edenin babası ve oğlu doğrudan, babasının babası ve oğlunun oğlu da diğer bir erkek vasıtasıyla bağlı olan "asabe binefsihî"dir.<sup>111</sup>

Mûrisin cüz'ü ve fûruundan asabe olan mirasçılar, miras bırakanın oğlu, oğlunun oğlu, oğlunun oğlunun... oğlu, birinci sınıf asabe binefsihîdir. Vefat edenin oğlunun kendi kız kardeşiyle birlikte bulunduğu durumdur.<sup>112</sup> Mûrisin aslı ve usulü olan mirasçı grubuna miras bırakanın

<sup>106</sup> Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, 10/324.

<sup>107</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 10/525.

<sup>108</sup> Aktan, *Miras Hukuku*, 174.

<sup>109</sup> Aktan, *Miras Hukuku*, 83-84.

<sup>110</sup> Karaman, "Asabe", 3/452.

<sup>111</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Karaman, "Asabe", 3/452.

<sup>112</sup> en-Nisâ 4/11.

babası, babasının babası... ikinci sınıf asabe binefsihîdir. Ayette baba, anne ile beraber bulunup çocuklarının olmadığı durumdur. Bu durumdaki babaya, anneye terikeden farz hissesi verildikten sonraki kısım verilir. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Eğer ölünün çocuğu yoksa ve anne baba mirasçı olursa annenin terikeden hissesi üçte birdir”<sup>113</sup> ayeti ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “Hisseleri sahiplerine veriniz, kalan ise en yakın/en lâyük erkeğindir”<sup>114</sup> hadisi buna delildir.<sup>115</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), Bedirde şehit düşen Sa’d b. Rabi’nin mirasının paylaşılmasıyla ilgili, Sa’d’ın kardeşini çağırarak “Sa’d’ın iki kızına üçte iki, karısına sekizde bir vermesini, kalanın da kendisine ait olmasını emretti”<sup>116</sup> yönündeki uygulama ve “Hisseleri sahiplerine veriniz, kalan ise en yakın/en lâyük erkeğindir”<sup>117</sup> hadisi amca ve amcaoğullarının asabe olduğunun delili olarak kabul edilmektedir.<sup>118</sup>

#### 4.2.2.2. Asabeliği Başkası Sebebiyle Olanlar (Biğayrihî Asabeler)

Bu gruba girenler içerisinde yakınlık bakımından birbirine eşit olan “kadın ve erkek” olan asabeler, dört grupta ele alınmaktadır. Bunlar vefat edenin oğluyla birlikte bulunan kızlar; oğlun oğlu ya da bunun oğluyla birlikte oğul kızlar; öz erkek kardeşle birlikte bulunan öz kız kardeşler; baba bir erkek kardeşle beraber bulunan baba bir kız kardeşlerdir.<sup>119</sup> Asabe bigayrihî, bir kişi olduğunda erkek kardeşleri ile birlikte olan kadın grubundakilerdir.<sup>120</sup> Bu grup altında; miras bırakanın kızları/oğlunun kızlarıyla ilgili olarak ayette “Allah erkeğe kadının hissesinin iki katını vermenizi emreder”<sup>121</sup> buyrulmuştur. Ayetteki ifadesiyle miras bırakanın kızı, kendisini asabe yapan erkek kardeşi ile beraber bulunması halinde ashâb-ı ferâizden birinin bulunması durumunda o kişinin terikeden payını alması sonrası kalan miktarı aralarında iki erkeğe bir kadına olacak şekilde paylaşırlar.

Kız evladın asabe olarak bu şekildeki mirasçılığı asabe bigayrihî mirasçılık olarak ifade edilir.<sup>122</sup> İcmâ bulunması nedeniyle, ayette geçen “çocuklar” ifadesi mecaz yolu ile erkek evlatlarını da kapsayacak şekilde, şayet kız olmazsa oğlun kızı, kız yerine geçer ve onun için sabit olan hak aynen oğul kızları için de sabit olur.<sup>123</sup> Bu grup altındaki diğer mirasçılar; miras bırakanın anne babası ya da baba bir kız kardeşleridir. Mûrisin anne-baba bir ve baba bir kız kardeşlerinin asabe olarak mirasçı olduğu belirtilmiştir. Ayette “... Eğer kardeşler erkekli ve kızlı olarak karışık bulunurlarsa, erkeğe iki kız hissesi kadar verilir”<sup>124</sup> şeklinde bu durum ifade edilmiştir.

<sup>113</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>114</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 8; Müslim, “Ferâiz”, 2.

<sup>115</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174.

<sup>116</sup> İbn Mâce, “Ferâiz”, 2; Tirmizî, “Ferâiz”, 3.

<sup>117</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 8; Müslim, “Ferâiz”, 2; Tirmizî, “Ferâiz”, 8.

<sup>118</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/178.

<sup>119</sup> Karaman, “Asabe”, 3/452.

<sup>120</sup> Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, 166-167.

<sup>121</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>122</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 5/274; Yazıcı, *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 20.

<sup>123</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/141.

<sup>124</sup> en-Nisâ 4/176.

#### 4.2.2.3. Başkasıyla Asabe Olanlar (Asabe Maa'l-Ğayrihi)

Asabe maa'l-ğayrihî, miras bırakanın baba ve anne tarafından kız kardeşlerin, kız çocuklar ile birlikte buldukları zaman mirastan hak ettikleri payı alan mirasçı gruptur.<sup>125</sup> Eğer bunlar yoksa, kalan miras oğlun kızlarına kalır. Asabe maa'l-ğayrihî'de murisin mirasçılığında, akrabalık bağının bulunması gerekir.<sup>126</sup> Hanefî hukukçular, kız çocuklar ile buldukları zaman kız ve erkek kardeşlerin asabe olarak mirastan pay alacaklarını belirtmişlerdir.<sup>127</sup> Kızların ve bulunması halinde diğer mirasçıların paylarını almasıyla geriye kalan kısmı bu kız kardeşler alırlar. Ancak birden çok olmaları durumunda kalan kısım aralarında eşit olarak paylaşılır.<sup>128</sup> Asabe maa'l-ğayrihinin dayanağı, “Kıza yarı, oğul kızına üçte ikiye tamamlamak için, altıda bir, kalan da kız kardeşindir”<sup>129</sup> hadisiyle, “Kız kardeşleri, kızlarla birlikte asabe yapınız”<sup>130</sup> hadisidir.<sup>131</sup> Asabe maa'l-ğayrihî mirasçılığını kabul eden Hanefî hukukçular buna “bir kimse ölür, geride çocuğu bulunmaz ve bir kız kardeşi kalırsa, terikesinin yarısı onundur. Eğer ölen kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona mirasçı olur”<sup>132</sup> âyetinin kız çocuklar ile bulunmaları durumunda kız kardeşlerin mirasçılığına delil olarak getirmişlerdir.<sup>133</sup>

#### 4.3. Zevi'l-Erhâm Grubu ve Mirasçılığı

Zevi'l-erhâm, sözlükte nesep yolu ile birbirlerine bağlı olan akrabalara denilmektedir.<sup>134</sup> İslâm miras hukuk terminolojisinde, ashâbü'l-ferâizin ve asabenin dışındaki müteveffanın erkek ve kadın akrabalarıdır.<sup>135</sup> Vefat edenin, ashâbü'l-ferâiz akrabaları veya asabelerden herhangi bir vârisi bulunmuyorsa bu durumda diğer akrabaları mirasçı olacaklardır.<sup>136</sup> Bu grubakilerin miras haklarıyla ilgili muayyen pay belirlenmeyen ve asabeler arasında zikredilmeyen kan hısımları için zevi'l-erhâm terimi kullanılmıştır.<sup>137</sup>

Zevi'l-erhâmı mirasçı olarak kabul eden; Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas gibi sahâbeden; Alkâme b. Kays ve İbrahim en-Nehâî gibi tâbiûndan bazıları karşısında, ashâbtan Zeyd b. Sâbit, zevi'l-erhâm grubunun mirasçılık haklarının olmadığını ifade ederek, ashâb-ı ferâiz ve asabeden kalan mirasın hâzineye verileceğini belirtmiştir. Hanefîler ve Hanbelîler, ashâbü'l-ferâiz ve asabe grubundan kimse bulunmazsa zevi'l-erhâmın mirasçılığının bulunacağını,<sup>138</sup> Mâlikîler ve

<sup>125</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138.

<sup>126</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/9.

<sup>127</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/157.

<sup>128</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174-175; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 5/276.

<sup>129</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 7; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4.

<sup>130</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 11.

<sup>131</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/159.

<sup>132</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>133</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/157.

<sup>134</sup> Hamza Aktan, “Zevi'l-Erhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 307.

<sup>135</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 9/363.

<sup>136</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 151.

<sup>137</sup> Aktan, *Miras Hukuku*, 84.

<sup>138</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/2-13; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/317..

Şâfîiler ise zevi'l-erhâmın mirasçı olamayacağını ifade etmişlerdir.<sup>139</sup> Zevi'l-erhâmla ilgili açık bir ayet bulunmamaktadır. Ancak “Anne, baba ve akrabaların bıraktıklarından erkeklere hisse vardır. Anne, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da hisse vardır”<sup>140</sup> ve “Daha sonra iman edenler, hicret edip size katılanlar da sizdendirler. Akraba olanlar Allah'ın kitabına göre birbirlerine daha yakındırlar. Allah her şeyi hakkıyla bilir”<sup>141</sup> ayetleri bunun dayanağı olarak gösterilmiştir.<sup>142</sup>

Zevi'l-erhâmdan ilk gruba giren dayıdır. Dayının mirasıyla ilgili olarak hadiste “Kim bir mal bırakırsa, o mal mirasçılarındır. Ben, kimin mirasçısı olmazsa onun diyetini öder ve ona mirasçı olurum. Dayı mirasçısı olmayanın mirasçısıdır, onun diyetini öder ve ona mirasçı olur”<sup>143</sup> buyrulmuştur. Hz. Ömer, dayının mirasçılığı ile ilgili olarak, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “Dayı, mirasçısı olmayanın mirasçısıdır”<sup>144</sup> hadisini nakletmiştir.<sup>145</sup>

Bu gruba giren diğer kişiler kız kardeşin çocuğunun mirasıdır. Kız kardeşin oğlu, miras bırakanın vârisi bulunmazsa mirasçılık hakkı bulunmaktadır. “Kız kardeşin oğlu kavimdendir, onların içindedir”<sup>146</sup> hadisi buna delildir.<sup>147</sup>

Zevi'l-erhâm grubuna giren kişilerden diğerleri hala ve teyzenin mirasçılığı ile ilgilidir. Bu gruba giren hala ve teyzenin mirasıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber “Bana onların mirasçılıklarıyla ilgili bir şey nazil olmadı”<sup>148</sup> rivayeti, belirli pay sahipleri ya da asabeden birinin bulunması halinde hala ve teyzenin mirasçı olamayacağını belirtmektedir. Bunlar ashâbü'l-ferâiz, asabe-i nesebiyye/asabe-i sebebiyye, ya da red yolu ile vâris olanlardan herhangi bir mirasçının olmadığı durumlarda zevi'l-erhâm olarak mirasçılık hakları bulunur. Hanefî hukukçulara göre zevi'l-erhâm grubundakiler kendilerinden önce vefat edenlerin miras hisseleri oranında terikeden pay alabilirler.<sup>149</sup> Bu sebeple ashâbü'l-ferâizden veya asabeden mirasçısı bulunmayan mirasçının, teyze ve hala gibi akrabaları “Akraba olanlar Allah'ın kitabına göre birbirlerine daha yakındırlar”<sup>150</sup> ayeti çerçevesinde değerlendirilmiş ve zevi'l-erhâm grubu kapsamında mirasçılık haklarının bulunduğu kabul edilmiştir.<sup>151</sup>

<sup>139</sup> Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004). 4/124; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/12.

<sup>140</sup> en-Nisâ 4/7.

<sup>141</sup> el-Enfâl 8/75.

<sup>142</sup> Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 190-191; Aktan, *İslâm Miras Hukuku*, 200-201.

<sup>143</sup> Tirmîzi, “Ferâiz”, 12; İbn Mâce, “Diyat”, 7.

<sup>144</sup> Ebû Bekr Abdurrezzak es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 9/224.

<sup>145</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/3.

<sup>146</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 25, “Menâkıb”, 6; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 121.

<sup>147</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/3.

<sup>148</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/281.

<sup>149</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/6; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/465-466.

<sup>150</sup> el-Enfâl 8/75.

<sup>151</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/3, 18.

#### 4.4. Anlaşmalı Mirasçılar (Mevle'l-Muvâlât)

Bu gruba giren mirasçılığın esası, karşılıklı rızayla oluşturulan dayanışmaya ve yardımlaşmaya dayanan, hukukî bir işlemde oluşan hükûmî akrabalıktır.<sup>152</sup> İslâm dinine girmiş bir kimseyle İslâm ülkesi vatandaşının karşılıklı olarak mirasçı olmaları konusunda yaptıkları velâ sözleşmesine muvâlât akdi denilmektedir.<sup>153</sup> Muvâlât akdi her ne kadar tartışmalı olsa da<sup>154</sup> Hanefî hukukçular,<sup>155</sup> “Anne, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin”<sup>156</sup> âyetinin muvâlât sözleşmesi ile ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Hanefî hukukçular, zevi'l-erhâmın, bir mirasçı grubunun bulunmaması durumunda kendisi ile velâ sözleşmesi yapılmış bir kişinin mirasçılık hakkının bulunduğunu belirtmişlerdir. Diğer mezhepler bunun nesh edildiğini ifade etmişlerdir.<sup>157</sup> Zira ayette geçen “mirasçı kıldık” ifadesinin muvâlât sözleşmesine işaret ettiği ve bunu teyit ettiği söylenebilir. Ayetteki, “yeminlerinizin bağladığı” ifadesi yemin ile yapılan akdi ifade etmektedir.<sup>158</sup> Temîm ed-Dârî, Rasûlullah’a “Bir kimse bana gelip el sıkışıyor ve muvâlât sözleşmesi yapıyor” demesi üzerine Hz. Peygamber “O senin kardeşin ve mevlâdır. Sen ona hayatında ve ölümünde daha layıksın”<sup>159</sup> buyurmuştur. Bu hadisten hareketle Hanefî hukukçular, mevle'l-muvâlâtın, hayatında onun adına cinayet diyetini ödemeyi üstlenmeye, vefat ettiğinde de mevle'l-muvâlât mirasçısı olmaya hak sahibi olacağını belirtmişlerdir.<sup>160</sup> Yapılan bu anlaşmayla mevle'l-muvâlât olan kişi ya terikenin hepsini ya da karı ve kocadan kalan kısmı almaktadır.<sup>161</sup> “Kendileriyle yeminleştiginiz kimselere hisselerini veriniz”<sup>162</sup> ayetiyle, Cahiliyye dönemindeki velâ sözleşmesinin sağladığı mirasçılık hakkı, Enfâl 8/75 ve Ahzâb 33/6 ayetleriyle neshedilmiştir.<sup>163</sup> Zira “Velâ ancak âzat edene aittir”<sup>164</sup> hadisiyle “İslâm’da hilf yoktur”<sup>165</sup> hadisinin, velâ sözleşmesinin herhangi bir mirasçılık hakkı doğurmayacağı, bu nedenle mirasçısı olmayan birinin mirasının devlete intikal edeceği belirtilmiştir.<sup>166</sup>

#### Sonuç

İslâm hukukunda hem aile fertlerinin hukukunu hem de bireyin bizzat malları üzerindeki haklarını korumaya yönelik hükümler bulunmasına rağmen, aile fertlerinin kendi malları

<sup>152</sup> Şükürü Özen, “Velâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/11.

<sup>153</sup> Özen, “Velâ” 43/11.

<sup>154</sup> Alkış, “Miras Hisseleri”, 371.

<sup>155</sup> Özen, “Velâ”, 43/14.

<sup>156</sup> en-Nisâ 4/33.

<sup>157</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 8/91; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/645.

<sup>158</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/43-44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/473 476.

<sup>159</sup> Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 13.

<sup>160</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/44.

<sup>161</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/75; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 9.

<sup>162</sup> en-Nisâ 4/33.

<sup>163</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/274-277.

<sup>164</sup> Buhârî, “Kefâlet”, 2; Müslim, “Fezâ'ilü's-sahâbe”, 206.

<sup>165</sup> Buhârî, “Edeb”, 67.

<sup>166</sup> Cürçânî, *Şerhu's-sirâciyye*, 11; Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-Ferâiz*, çev. Orhan Çeker (Konya: Tekin Kitabevi, 1984), 27; Alkış, “Miras Hisseleri”, 372.

üzerinde de savurgan ve özgürce tasarruf edebilmelerine sınırlama getirmiştir. İslâm miras hukukunda esas itibari ile yapılan düzenlemeler, Medine dönemi ile birlikte başlamıştır. Bundan önceki süreçte Arapların eski adetleri devam ettirilegelmiş hicretten üç yıl sonra ise İslâm miras hukuku ile düzenlemeler vaz' olunmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), Ensâr ve Muhacir arasında gerçekleştirdiği kardeşlik anlaşmasına dayalı sözleşmeyi mirasçılık sebebi sayarak bu yönde ilk uygulamayı yürürlüğe koymuştur. Enfâl suresi 75. ayetle Ahzâb suresi 6. ayetlerinin nazil olması ile birlikte bu uygulama sona erdirilerek yürürlükten kaldırılmıştır. Başka bir ayet olan Bakara suresi 180 ve 181. ayetleri ile akrabalara vasiyetle miras bırakılabileceği belirtilmiş olsa da Nisâ suresi 7. ayetiyle akrabaların da mirasta paylarının olduğu ifade edilerek vasiyetle miras bırakma ortadan kaldırılmış, mirasçı grupların hisseleri belirlenmiştir.

İslâm miras hukukunda “ashâbü'l-ferâiz” veya “belli bir paya sahip mirasçılar” olarak adlandırılan bir grup mirasçı vardır. Bu mirasçıların mirastaki payları, Kur'an, Sünnet ve icmâda bulunan kurallara göre belirlenir. Bu sistemin amacı, İslâm'dan önce mirastan dışlanmış olanları korumak ve kadın akrabalar için belirli korumalar sağlamaktır. Belirli paylara sahip mirasçılar grubu, koca, eş, baba, büyükbaba, kız, oğlun kızı, anne bir kardeşler, anne ve baba bir kız kardeşler ile anne ve büyükanneyi içerir. Bu mirasçıların çoğunluğunun kadın olduğuna dikkat etmek önemlidir. Bir miras söz konusu olduğunda, miras diğer mirasçı gruplarına dağıtılmadan önce ilk olarak bu mirasçıların payları verilir.

Asabe, tek başınayken terikenin tamamını, belli pay sahipleriyle birlikte bu kişilerden arta kalanı alan mirasçı gruplardandır. Genellikle asabe grup erkeklerden oluşur. Ancak bazı durumlarda kadınlar da asabe olarak kabul edilebilir. Asabe, diğer hissedarlarla birlikte bulunmadıkları takdirde malın tamamını alabileceği gibi diğer hisseler dağıtıldıktan sonra kalanı da alabilir. Asabe, vefat eden kişiyle olan ilgisindeki mahiyete göre nesep asabesi ve sebep asabesi olarak iki kısımda incelenmiştir. Nesep asabesi, ölen kişiyle olan ilişkiye göre üç gruba ayrılır. Sebep asabesi, özellikle bir köleyi azat eden ve ölen kişiyle akraba olan kişiyi ifade eder. Asabe söz konusu olduğunda, ölen kişiye yakınlığın farklı dereceleri vardır ve farklı derecelerde birden fazla torun varsa, daha yüksek derecedeki torun miras alırken, oğul veya torun gibi daha düşük derecedekiler mirastan mahrum bırakılır. Ancak, oğulun oğlu ve babası bu kuralın istisnasıdır ve her zaman mirasçı olurlar.

Ölen kişiye kan veya sebep yoluyla bağlı olan akrabaları ifade eden ve miras almada öncelik hakkı olan zevi'l-erhâmın miras alıp alamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri ayet ve hadislere dayanarak zevi'l-erhâmın miras alabileceğini savunur. Şafiî ve Mâlikî mezhepleri ise bu konuda açık bir hüküm bulunmadığını ve mirasın beytü'l-mâle veya fakir Müslümanlara verilmesi gerektiğini savunur.

Kişinin ölümünden sonra mirasçıların haklarını güvence altına alan İslâm miras hukukunda, her bir mirasçının hak ettiği belirli payı ifade eden “Farîza” kavramında on bir mirasçı grubun olduğu görülmüştür. Bunlara çeşitli koşullara bağlı olarak kırk farklı pay tahsis edilmiştir. Miras bırakma yetkileri sınırlı olduğundan, ölen kişi malları üzerinde tam yetkiye sahip değildir.

Mirasçılar, paylarının uygun şekilde tahsis edilmediğini düşündükleri takdirde itiraz etme hakkına da sahiptir. Ölen kişinin yakın akrabalarının bulunmadığı durumlarda mal, beytül-mâle verilebilir veya yoksul Müslümanlar arasında dağıtılabilir.

Hız. Peygamber, vasiyetin mirasçı olmayanlara en fazla 1/3 oranında yapılabileceği şeklinde bir düzenleme yapmıştır. Nisâ suresi 11, 12, 13 ve 176. ayetleri ile miras hükümleri yürürlüğe girmiştir. Yapılan araştırmada şu açıkça görülmüştür ki Hanefi hukukçulara göre mirasla ilgili düzenlemeler kıyas yoluna başvurulmaksızın naslarla belirlenmiştir. İslâm miras hukukunun kaynağının vahiy olmasından dolayı din farkı da mirasçılığa mani bir durum olarak kabul edilmiştir. Buna göre aynı devletin vatandaşı olsalar bile Müslüman bir kişinin gayri müslim birine, gayri müslim bir kişinin de Müslüman birine mirasçı olması mümkün değildir. Diğer yandan vahiyle ortaya konulan mirasçılık düzenlemesinde, mirasçılık gruplarının oluşturulmasında ve bunların hisse oranlarının takdirinde bazı hikmetler olduğu belirtilmiştir. Zira Nisâ suresinin 11. ayetiyle kız ve erkek çocuklarla baba ve annenin miras payları belirtildikten sonra *“Hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz”* buyrulmuştur. Nisâ suresinin 12. ayeti karı ve kocanın kız ve erkek kardeşlerin payları belirtilerek *“Kimse zarar görmesin, Allah’ın hükmü budur”* ifadesiyle buna vurgu yapılmıştır. Nisâ suresinin 176. ayetinde de çocuğu ve babası olmadan vefat eden kişinin terikesinin nasıl paylaşılacağı ifade edilerek *“Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor”* buyrulurken miras konusundaki insanların hataya düşmelerinin önlenmesine yönelik teferruatlı düzenlemeler yapılmıştır. Nisâ suresi 13. ayette geçen *“Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır”* ifadesiyle miras paylarının Allah’ın koyduğu sınırlar çerçevesinde olduğu belirtilerek mirasçı grupların buna göre hisselerinin farklı olacağına ve bunun hikmetine vurgu yapılmıştır. Diğer yandan mirasçı gruplar ve hisseleri şer’an hâs lafızla belirlenmiştir. İslâm hukuk metodolojisinde mirasçı gruplar ve hisseleri hâs lafızla belirlendiğinden, bu lafızlar vaz’ olunduğu manaya delalet bakımından kat’îdir. Herhangi bir zamana ve şarta bağlı olarak değişimleri de şer’an mümkün değildir.

**Kaynakça**

- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*. Erzurum: İşaret Yayınları, 1989.
- Aktan, Hamza. "Zevi'l-Erhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ali Haydar Efendi. *Teshîlü'l-ferâiz*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322.
- Alkış, Alparslan. "İslâm Hukukunda Miras Hisselerinin Şer'i Dayanakları". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 341-375.
- Berkî, Ali Himmet. *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*. sad. İrfan Yücel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Berkî, Şakir. *Miras Hukuku*. Ankara: Ege Matbaası, 1959.
- Bilgili, İsmail. *Osmanlı Tanzimat Dönemi İslâm Miras Hukuku*. Konya: Tekin Kitabevi, 2018.
- Bilgili, İsmail. "İslâm Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları". *İslâm Hukuku Araştırma Dergisi* 22 (2013), 225-256.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin. *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l İkna*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu's-Siraciyye*. Mısır: Matbaatü Mustafa Halebî, 1944.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevârîs*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2005.
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, t.y.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Kebir Ala Metni'l-Muğnî*. Kâhire: y.y., ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravzatü'n-nâzir*. 4 Cilt. Riyad: Müessesetu'r-Reyyân, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.



- İmre, Zahit - Erman, Hasan. *Miras Hukuku*. İstanbul: Der Yayınevi, 1993.
- İnan, Ali Naim. *Miras Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, 1982.
- Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru l Kütübi'l İlmiyye, 2010.
- Kışkî, Muhammed Abdurrahim. *el-Mîrâsü'l-Mukârin*. Mısır: y.y., 1961.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Mukârane*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma. 8 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2003.
- Mahluf, Hasaneyn Muhammed. *İslâmda Miras Hukuku*. Ankara: Nur Dağıtım, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Terike Yayınları, 2015.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özay, Hilal. "İslâm Miras Hukukunun Özellikleri". *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 203-224.
- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk. *el-Müsannef*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983
- Secâvendî, Muhammed b. Abdırreşîd. *el-Ferâizü's-Sirâciyye*. İstanbul: Hanifiyye Kitapçılık, 1999.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şafak, Ali. "Mukayeseli Hukuk Açısından Furuu Karşısında Usulün Miras Hakkı". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 12/1 (Ocak-Şubat 1973), 38-42.
- Şener, Mehmet. "İslâm Miras Hukuku ile İlgili Terimler". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 25-42.
- Şîrâzî, Ebu İshâk. *el-Mühezzeb*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l Beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câm'ü'l-kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. *Hukuk ve İslâm Hukuku 2*. Konya: Damla Ofset Matbaası, 1996.
- Yazıcı, Abdurrahman. *İslâm Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*. Saarbrücken/Almanya: Türkiye Alim Kitapları, 2015.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fikhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2004.

- Pakoğlu, Abdullah. “Seyyid Şerif Cürçânî'nin Varlık Tasavvuru”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*. 163-171. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gâyb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sayılı, Aydın. “İbn Sina/Doğumunun Bininci Yılı Armağanı”. 255-302. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi` ve'l-İ'lan, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Yiğit, Fevzi. *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.
- Youtube, “Nabil Nabil” (Erişim 14 Mart 2024). [https://www.youtube.com/watch?v=iMUr\\_wcQXJc](https://www.youtube.com/watch?v=iMUr_wcQXJc)
- Zebîdî, Muhammed Murteza ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Çâmûs*. thk. Heyet (Kuveyt: et-Türasü'l-A'rabî, 1997). 40 Cilt. Kuveyt: et-Türasü'l-A'rabî, 1997.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Çur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki çavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe İbn Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.

## Arap Dili ve Belagatinde Hakikat-Mecâz Kavramları Üzerine Bir İnceleme

(A Study on The Concepts of Truth and Metaphor in Arabic Language and Rhetoric)

### Şule AĞAÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Assist Professor, Yalova University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Arap Dili ve Belagati Arabic Language and Literature  
Yalova | Türkiye Yalova | Türkiye  
suleagac30@gmail.com orcid.org/0000-0002-5867-2374

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 13/Ocak/2024 Received | 13/January /2024  
Kabul Tarihi | 10/Haziran /2024 Accepted | 10/June/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

AĞAÇ, Şule. "Arap Dili ve Belagatinde Hakikat-Mecâz Kavramları Üzerine Bir İnceleme [A Study on The Concepts of Truth and Metaphor in Arabic Language and Rhetoric]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 66-87.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1419427>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### A Study on The Concepts of Truth and Metaphor in Arabic Language and Rhetoric

**Abstract:** Various figures of speech have been created in all language to express the purpose more healthily and effectively. One of these figures of speech is undoubtedly the concepts of truth and metaphor. These concepts are present in all languages in general and are one of the most prominent subjects of the Arabic language they are also important and form the basis of many literary arts. However, the Arabic language, like all other languages, contains great riches and weaknesses within itself. While this great wealth is the breadth of the vocabulary, its weakness is that it lacks concepts and words that appeal to every emotion and thought of human beings. The Arabic language compensates for his weakness with some artistic expressions. The most basic of these creative expressions are, of course. Two opposing but complementary concepts, which are the concepts of "truth" and "metaphor", which are the subject of our article.

As a matter of fact, when we consider that the Holy Quran is a book sent down to the Arabic language, it will be understood how important the concepts of truth and metaphor are in understanding the Holy Quran. However, verses containing metaphors have caused some controversy in history and today. For some, the verse expresses metaphor, and for others, it may express truth. For example; In the linguistic tradition, there have been those who claimed that metaphor does not exist in the Holy Quran since it means that it is a lie because it constitutes the opposite of the concept of truth, and since lies can not be included in the Holy Quran. In our study, we tried to negate these views with the examples we brought from the Holy Quran of truth and metaphor. It should be known that, apart from the true meanings of the verses of the Holy Quran, there are many meanings intended by our Lord. These meanings are just one reason the Holy Quran is universal. This being the case, these two concepts must be understood correctly in order to determine whether the expressions in the Holy Quran are literal or figurative. Therefore, these two concepts are of great importance as they fall into the research field of both linguistics and tafsir sciences. However, despite their importance, truth and metaphor are perhaps the two concepts that are least understood and whose subheadings are the most confusing. It is divided into different subheadings both in the classical and modern periods. In this study, the subheadings of the concepts of metaphor and truth in the classical period are discussed in detail and their importance in the Arabic language and rhetoric is revealed. In this sense, it should be known that the Holy Quran contains many verses containing these two concepts. In order to better understand these verses, the importance of understanding the terms "metaphor" and "reality" has been revealed in our article. Because the concepts of truth and metaphor have a structure that is unfortunately not fully understood in the field of Arabic language and rhetoric and is tiring on the mind due to the complexity of its subheading. That is confusion is because it is divided into different subheadings in the modern and classical periods. In this study, first of all, the importance of the concepts of truth and metaphor was discussed; then, the subheadings under which the concepts of truth and metaphor were divided in the classical period were examined in detail. Our study, revealed how the concepts of truth and metaphor follow each other in harmony and design.

**Keywords:** Arabic Language, Eloquence, 'Ilm al-Bayân, Metaphor, Truth.

### Arap Dili ve Belagatinde Hakikat-Mecâz Kavramları Üzerine Bir İnceleme

**Öz:** Bütün dillerde maksadı daha sağlıklı ve etkili ifade edebilmek için çeşitli söz sanatları irat edilmiştir. Bu söz sanatlarından biri de hiç şüphesiz ki hakikat ve mecâz kavramlarıdır. Bu kavramlar genel olarak bütün dillerde mevcut bulunan özeldir ise Arap dilinin en önde gelen konularından biri olduğu gibi büyük bir önemi de haiz olup birçok edebî sanatın temelini oluşturmaktadır. Ancak Arap dili diğer tüm diller gibi kendi

içerisinde büyük bir zenginlik ve zafiyet barındırmaktadır. Bu büyük zenginlik kelime haznesinin genişliği iken zafiyeti ise insanoğlunun her duygu ve düşüncesine hitap eden kavram ve kelimelerden yoksun oluşudur. İşte Arap dili bu zafiyeti içerisinde barındırdığı birtakım sanatsal ifadelerle gidermektedir. Bu sanatsal ifadelerin en temelinde elbette ki birbirine zıt olan ancak birbirini tamamlayan iki kavram öbeği gelmektedir ki bunlar makalemizin de konusu olan “hakikat” ve “mecâz” kavramlarıdır.

Nitekim Kur’an-ı Kerim’in de Arap dili üzerine indirilmiş bir kitap olduğunu düşündüğümüzde hakikat ve mecâz kavramlarının Kur’an-ı Kerim’i anlamada ne derece önemli bir yer teşkil ettiği anlaşılacaktır. Ancak mecâz ihtiva eden ayetler tarihte de günümüzde de birtakım ihtilaflara sebep olmuştur. Kimilerine göre mecâz ifade eden ayet, kimine göre de hakikat ifade edebilmektedir. Örneğin; dilbilim geleneğinde mecâz, hakikat kavramının karşıtını oluşturması hasebiyle yalan demek olduğu ve Kur’an-ı Kerim’de de yalana yer verilemeyeceğinden mecâzın Kur’an-ı Kerim’de olmadığını öne sürenler olmuştur. Biz çalışmamızda hakikat ve mecâz terimlerinin Kur’an-ı Kerim’den getirdiğimiz örneklerle bu görüşleri değillemeye çalıştık. Bilinmelidir ki Kur’an-ı Kerim âyetlerinin hakiki manaları dışında, Rabbimizin murad ettiği nice anlamlar mevcuttur. Bu anlamlar da Kur’an-ı Kerim’i evrensel kılan sebeplerden sadece bir tanesidir. Hâl böyle olunca, Kur’an-ı Kerim’deki ifadelerin hakikat mi mecâz mı olduğunu tespit etmek için bu iki kavramın doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Bundan dolayı bu iki kavram gerek dil bilimleri gerek de tefsir ilimlerinin araştırma alanına girdiği için çok büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Ancak hakikat ve mecâz, bu önemine rağmen belki de en az anlaşılan ve alt başlıklarının en çok kafa karıştırdığı iki kavramdır. Gerek klasik dönemde gerek modern dönemde farklı alt başlıklara ayrılmıştır. Bu çalışmada mecâz ve hakikat kavramlarının klasik döneme hangi alt başlıklara ayrıldığı ayrıntılarıyla ele alınmış olup Arap dili ve belâgatindeki önemi ortaya konulmuştur. Bu anlamda bilinmelidir ki Kur’an-ı Kerim de bu iki kavramı içeren nice ayetleri içermektedir. Bu ayetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikli olarak “mecâz” ve “hakikat” terimlerinin kavranılması gerektiğinin önemi makalemizde ortaya konulmuştur. Çünkü hakikat ve mecâz kavramları, Arap dili ve belâgati alanında ne yazık ki tam anlaşılabilen ve alt başlıklarının karmaşıklığı nedeniyle zihni yoran bir yapıya sahiptir. Bu karışıklığın nedeni ise modern dönemde ve klasik dönemde farklı alt başlıklara ayrılıyor oluşundandır. Bu çalışmada öncelikli olarak hakikat ve mecâz kavramlarının önemi ele alınmış olup daha sonra klasik dönemde hakikat ve mecâz kavramları hangi alt başlıklara ayrıldığı ayrıntıları ile incelenmiştir. Nitekim yaptığımız çalışma sonucunda hakikat ve mecâz kavramlarının nasıl bir uyum ve dizayn içerisinde birbirini takip ettiği ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Belagat, Beyan ilmi, Mecâz, Hakikat.

## Giriş

Beyan ilminin teşbihten sonra gelen en önemli ikinci konusu, hakikat ve mecâzdır. Tabi ki burada aslolan mecâz bahsidir. Ancak mecâz ile hakikat arasında bir nevi tekâbül-i adem ve meleke vardır.<sup>1</sup> Şöyle ki hakikat, lafzın mevzu lehinde kullanılması, mecâz ise lafzın mevzu lehinin gayrısında kullanılmasıdır. Bundan dolayı da hakikatin tarifi mecâzın tarifine takdim edilmiştir.<sup>2</sup> Ancak unutulmamalıdır ki hakikat asıl olandır. Mecâz ise onun bir fer’idir ve her mecâzın mutlaka

<sup>1</sup> Tekâbül iki şeyin aynı yerde aynı cihetten içtimalarının mümteni olması olup dört kısma ayrılmaktadır. 1- Tekâbül-i tezât: siyah ile beyaz gibi. 2- Tekâbül-i tezâyüf: babalık ile oğulluk gibi, 3- Tekâmül-i îcâb ve selb: at oluş ile at olmayış gibi. 4- Tekâmül-i adem ve meleke: görme ile körlük gibi. Abdünnâfi İffet Efendi, *en-Nefu’l-Mu’avvel fi Tercemeti’t-Telhis ve’l-Mutavvel* (İstanbul:Âsitane, ts.)s.310.

<sup>2</sup> Sa’duddîn, Teftâzânî, *el-Mutavvel*, trc. Zekeriyye Çelik, (İstanbul: Litera yayıncılık, 2019), II/189.

bir hakikati bulunmaktadır. Hakikat tâbi olunan iken, mecâz ise ona tâbi bir mânadır. Hakikat melzum iken, mecâz ona ekli bulunan (lâzım) bir anlamdır.<sup>3</sup> Bu demek değildir ki her mecâzın bir hakikati vardır. Başka bir ifade ile bir lafız, mecâz olabilmek için öncesinde hakiki bir anlama dayanmak, ondan çıkmak zorunda değildir. Örneğin; “Rahman” kelimesi hakiki ve asıl anlamı “ince kalpli” olduğu halde bu manada kullanılmayıp umumi manada bütün nimet vericiler için mecâzen kullanılmıştır.<sup>4</sup> Bununla birlikte mecâz ve hakikat delâlet konusunun bir alt başlığı olup lafzî delâlet şemsiyesi altına girmektedir. Hakikat, vaz’î delâletin alt kümesi iken mecâz da tazammunî delâletin alt kümesi konumundadır.<sup>5</sup>

Mecâzın kendine has özellikleri vardır. İnsanların duygularını etkiler ve hayal güçlerini genişletir. Böylece mecâz ile anlatılmak istenen şeyi anlatmak, onun temel anlamını kullanarak anlatmaktan daha etkili bir yol olur. Özellikle kutsal metinlerde bu özellik çok daha fazla ön plana çıkmaktadır. Kur’ân-ı Kerim Arap dilinin en benzersiz bir örneğidir. Nazil olduğu dönemde o devrin en önde gelen şairlerini dahi aciz bırakmış, onun bırakın bir benzerini getirmeyi tek bir ayetini dahi taklit edememişlerdir. Ona inanmadıkları halde onun önünde aciz kalıp saygıyla eğilmekten kendilerini alamamışlardır. Kur’ân-ı Kerim’i bu derece beliğ kılan hususlardan biri de hiç şüphesiz ki Allah (c.c.)’nin söz söyleme sanatlarından biri olan hakikati ve mecâzî kitabında kullanmasıdır. Çünkü Allah (c.c.), kendi mesajını insanlara iletirken onlara kendi söz söyleme biçimleri ile hitap etmiştir. İşte hakikat ve mecâz da bu söz söyleme sanatlarından biridir. Ancak Kur’an’da ayetlerin büyük çoğunluğu hakikat ifade etmektedir. Mecâz ise uygun olan kimi soyut yerlerde kullanılmıştır. Kur’an’ın tamamı mecâz olsaydı zihinler oldukça zorlanacaktı. Böylece mecâz ve hakikat lafzî önce tefsir ilminde görülmeye başlamış daha sonra Arap dili ve belagati alanına kaymıştır.

### 1- Hakikat ve Mecâz Kavramlarının Tanımı:

Hakikat ha ve kaf harflerinden oluşmuş sıfatı-müşebbehe kalıbında bir kelime olup<sup>6</sup> vaz edildiği manada kullanılan lafızdır.<sup>7</sup> Başka bir tanıma göre ise hakikat; aslı itibarı ile “تَعَيَّلَ” kalıbında olup ya “şey sabit oldu.” manasında “حَقَّ الشَّيْءُ” fiilinden ism-i fail manasına (yani “sabit olan” manasına) gelmektedir. Ya da “şeyi sabit kıldım.” manasında “حَقَّقْتُ الشَّيْءَ” fiilinden ism-i meful manasına (yani “sabit kılınmış olan” manasına) gelmektedir. Sonra da hakikat “aslı yerinde sabit

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2003) 28/217-220

<sup>4</sup> Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Düsûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî’alâ Muhtasari’s-Sa’d*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013) 3/301.

<sup>5</sup> Bir lafzın bir ifade ve kullanımda lugat, din veya örf dillerinden birinde konulduğu anlamı bütün unsurlarıyla belirtmesine “vaz’ delâleti”, bir kısmını bildirmesine “tazammun delâleti”, konulduğu anlamla zorunlu olarak bağlı bulunduğu başka bir anlam bildirmesine “iltizam delâleti” denir. Abdülvâhid b. Abdülkerîm ez-Zemlekânî, *el-Burhânü’l-kâşif’an i’câzi’l-Şur’ân*, (Bağdat: Riasetu Divani’l-Evkaf, 1394) 98.

<sup>6</sup> İsmail b. Muhammed el-Cevherî, *es-Sihâh fi’l-Lüga*, thk. Ahmed Abdül’-Gafûr Atar, (Beyrut:Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1984), 4/1460. ; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdr, 1994), 10/49.

<sup>7</sup> Ebu Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilu’l-İcâz*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Dâru’l-Marife,1978), 280.; Ebû Yakub, *es-Sekkâkî, Miftâhu’l-Ülûm*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 358.

olan kelime”ye ya da “asli yerinde sabit kılınmış kelime”ye nakledilmiştir. "الحَقِيقَةُ" kelimesindeki “te” harfi bir kelimeyi sıfatlıktan isimliğe nakil için olan “te” harfidir.<sup>8</sup> İstılahta ise hakikat; bir tevil olmaksızın vazedilen ve vazolunduğu şekildeki mana ile kullanılan kelimedir. Örneğin "الأسد" “arslan” kelimesinin, mâlum şekilde (hayvan için) kullanılması gibi. Burada "الأسد" lafzı, tevil açısından değil hakikat açısından bu mânâ için vazedilmiştir.<sup>9</sup> Başka bir tanıma göre de hakikat; delâlet ettiği mânâda kullanılan ve bir karineye ihtiyaç duymayan kelimedir.<sup>10</sup> Başka bir tanıma göre ise; konuşmanın gerçekleştiği terminolojide kendisi için vazolunduğu manada kullanılan kelime olmaktadır. Yani konuşmaya esas teşkil eden terminolojide kendisi için vazolunduğu manada kullanılan kelimeye denir.<sup>11</sup>

Hakikat kimi zaman lügavî, kimi zaman şer’î ve kimi zaman da örfî olabilir. Lügavî hakikat, dil içerisinde hangi anlamda vazedilmiş ise o anlamda kullanılmakta olan lafızdır. Örneğin; "النَّجْمُ" “yıldız”, "القَمَرُ" “ay”, "الشمسُ" güneş kendi asıl manaları kullanılmak üzere konulmuştur. Şer’î hakikate gelince yasa koyucunun "الصلوة" belirli manaları kastetmek üzere koyduğu "الصلوة" “namaz”, "الزكاة" “zekât”, "النكاحُ" “nikâh” gibi lafızlardır. Örfî hakikat ise örfte hangi mana üzerine kullanılıyorsa lafzın o mana üzere kullanılmasıdır. Hakikatin asıl hükmü, vazedildiği mana üzere sabit olması ve bu manaya bağlı olmasıdır. Lafız, hakikate yüklendiği sürece hakikat temele alınır ve mecâz yoluna gidilmez.<sup>12</sup>

Mecâz kelimesine gelince "جاء" fiilinin mimli mastarı olduğu görülür. İsm-i zaman ve ism-i mekân ifade eder. Câze fiili “bir yola girip o yolda ilerlemek” anlamında kullanılır. Çoğunlukla ism-i mekân olarak kullanıldığı için insanların gelip geçtiği yol anlamında bu kelime kullanılmıştır. Zamanla anlam genişlemesine uğramış ve belirli hedeflere ulaşmak anlamındaki vasıtaların yola benzetilmesi yönüyle de “mecâz” denilmiştir.<sup>13</sup> Başka bir ifadeye göre ise “yeri geçti.” Manasındaki "جاء المكان" fiilinden "مَجَازٌ" kalıbında türetilmiş olup daha sonra “asli yerini aşan kelime” ye ya da “asli yerinden başka yere geçirdiler” manasında “asli yerinden aşırılmış kelimeye” ye nakledilmiştir.<sup>14</sup> İstilahî manasına göre ise mecâz; hakikatin türüne oranla vazolunduğu hakiki mânânın haricinde kullanılan ve engel bir karine ile bağlı olduğu hakikat çeşidindeki<sup>15</sup> mânânının anlaşılmasının mümkün olmadığı kelimedir.<sup>16</sup> Mecâz, herhangi bir karineye açık bir şekilde ihtiyaç olmaksızın delalet ettiği mânânın dışında bir kullanıma sahip, hakikatinin türüne göre

<sup>8</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 190.

<sup>9</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 467.

<sup>10</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 468.

<sup>11</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 191.

<sup>12</sup> Mesut Erdal, “Kur’an Meallerinde Hakikat-Mecâz İkilemi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Haziran, 2006), 184.

<sup>13</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 205.

<sup>14</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 205.

<sup>15</sup> Hakikat-i lügaviyye, hakikat-i şer’iyye veya hakikat-i örfiyye.

<sup>16</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 468.

vazolunduğu mânânın dışında kullanılan ve bağlı olduğu hakikat türündeki mânâsının anlaşılmasına engel bir karinenin olduğu kelime şeklinde de tarif edilebilir.<sup>17</sup>

Bir belâgat terimi olarak ise mecâz “Bir ilişkiden dolayı hakiki manasının dışında kullanılan ve aslî manasının kast edilmesine engel karine bulunan kelimedir.”<sup>18</sup> Bu tanımdan yola çıkarak mecâzın unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Kelimenin hakiki anlamı dışına çıkmasını sağlayacak bir alâkanın varlığı olmalıdır. Bu alâka, hakiki anlam ile mecâzi anlam arasındaki münasebettir. İnsan zihni birinci anlamdan ikinci anlamı intikal eder. Bu alaka benzerlik, sebebiyet, cüz’iyet, külliyet olabilir.

- Bu alâkanın, hakiki anlam ile mecâzî anlam arasında benzerlik gibi bir münasebetinin olması gerekir.

- Yine bu alâkanın, hakiki manâyı kastetme amacı gütmediğine dair lafzi veya halî bir karinesi olmalıdır. Kârîne ise sözü ifade eden şahsın sözün hakiki manada kullanılmadığına dair delil getirmesidir.<sup>19</sup>

Tanımdan da anlaşılacağı üzere lafzın mecâz olarak kullanılmasında alâka ve karine diye isimlendirilen iki unsurun çok önemli olduğu görülmektedir. Alâka, hakikî anlam ile mecâzî anlamı birbirine bağlayan ve hakikî anlam ile mecâzî anlam arasındaki münasebettir. Başka ifade ile alâka sözü duyan kişinin aklına lafzın hakiki manasının değil de ikincil manasının gelmesini sağlayan bir unsurdur.<sup>20</sup> Aslan kelimesinin cesur insan için kullanımı böyledir. Aslan lafzının bir aslî anlamı, bir de cesur demek olan mecâzî anlamı vardır. Gerçek anlamı ile mecâzî anlamı arasındaki ilişki cesurluk alâkasıdır.<sup>21</sup> Karîne ise hakiki anlamın anlaşılmaması için zihni, aklı, hissî, alışkanlık açısından ya da şer’î yönden mecâzî anlama götüren bir olgu olup mecâzî manada kullanılan bir kelimenin konuşanın hakiki manayı kastetmediğini gösteren bir emaredir. Karîne, ya ifade içinde bir lafzî karine ya da konuşanın halinden anlaşılacak hâlî karine olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>22</sup>

## 2- Hakikat ve Mecâz Kavramlarının Tarihî Seyri

Mecâz ve hakikat, insan aklının madde ve olaylar arasında tespit ettiği çeşitli alâkaların ifadesi olduğundan evrenseldir.<sup>23</sup> Aristo’nun *Retorik* adlı belâgat ve hitabete dair eserinde mecâzın en önemli türlerinden biri olan istiare ve teşbih konularında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.<sup>24</sup> Söz

<sup>17</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 469.

<sup>18</sup> Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 229-230.

<sup>19</sup> Akdemir, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 229-230.

<sup>20</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah Debbûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fıkıh* (Beyrût: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 119.

<sup>21</sup> Salim Özer, “Fukaha ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”, *Bilimname* 13/2 (Haziran 2007), 118.

<sup>22</sup> Nuri Kahveci, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecâzî Anlam”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 1/8 (Şubat 2011), 36.

<sup>23</sup> Durmuş, “Mecaz”, 28/217-220

<sup>24</sup> Aristotales, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1995) 168-193.



konusu kitapta Aristo'dan önce de insanların mecâz ve istiare gibi konuları bildiği ifade edilmektedir.<sup>25</sup>

Peygamber efendimiz döneminde ise hakikat ve mecâz kavramlarının farkındalığı mevcuttu. Ancak bu farkındalık ne o dönemde ne de tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde edebî bir taksim mahiyetinde değildi. Örneğin sahabe “siyah ipin beyaz ipten ayrılması”<sup>26</sup> ayetini anlayamayınca Peygamber efendimiz (a.s.) bunu, “ortalığın aydınlanmaya başlaması” olarak açıklamıştır.<sup>27</sup> Tabiîn döneminde ise “elbiseni temizle”<sup>28</sup> ayetine İbn Abbas olmak üzere birçok kişi tarafından “günahattan temizlen” ya da “elbiseni günaha buluşturma” gibi birtakım manalar verilmiştir.<sup>29</sup>

İslâm âleminde mecâz ve hakikat kavramları, kelâm alimleri arasında Kur'an metnindeki mecâzî ifadelerle olan yaklaşım esnasında ortaya çıkmıştır. Örneğin Mutezile kelâmcıları, yaratılmışlara özgü nitelikleri Allah'a veren ifadeleri mecâzî yoruma tâbi tutmuşlardır. Aklî mecâz üslûbuna ilk dikkat çeken âlim Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö.100/718).<sup>30</sup> Mecâz üslûbunu ilk yorumlayan ve bu konuda terim ortaya koyan dil âlimi Sîbeveyhi'dir (ö.180/769).<sup>31</sup> Sîbeveyh mecâz konusunu "الإتساع والابحاز" "genişlik ve îcâz" gibi başlıklar altında ele almıştır.<sup>32</sup> Ferra (ö.207/822) ise mecâz üslûbundaki ifadeler için "الإتساع في اللغة و الإجازة" "dilde genişlik ve icazet" terimlerini kullanmıştır.<sup>33</sup> Ebû Ubeyde (ö.210/825) "mecâz"ı ilk defa lafız olarak *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinde bazı beyanî hassasiyetler içinde kullanan kişi olmuştur.<sup>34</sup> Mutezile'ye mensup dilci ve kelâmcı olan el-Câhız (ö.255/869) da hemen hemen aynı tercihlerde bulunmuştur.<sup>35</sup> Ancak Câhız o dönemde "mecâz" kelimesini teolojik bir terim olarak kullanmıştır. Çünkü kendisi Mutezîlidir. Mutezile kanadında bir takım kalamî hassasiyetler gösterilmiştir. Bu hassasiyetler teolojik bir dönüşüme neden olmuştur. Bu da teolojik dilde şöyle bir gerginliğin sebebi olmuştur. Bir yanda Allah'ın sıfatları insanî bir dil ile kullanılırken diğer yanda Allah'ın hiçbir varlığa benzemediği tevhit ilkesi vardı. İşte "mecâz" böylesi bir durumda terim olarak kullanılmaya başlamıştır.<sup>36</sup> Mecâz teriminin daha uygun şekilde kullanımı ise hicri III. yüzyılın ilerleyen

<sup>25</sup> Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 173.

<sup>26</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Haz. İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti (İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2001) Bakara 2/187.

<sup>27</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdul-muhsin et-Türkî, (Kahire:Darü'l-Hadis, 2001) 3/249-250.

<sup>28</sup> Müddesir 74/4.

<sup>29</sup> İsmail Çalışkan, "Hakikat ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir" *İslâmî İlimler Dergisi*,8/8 (Haziran 2013),143.

<sup>30</sup> Durmuş, "Mecaz", 28/217-220

<sup>31</sup> Durmuş, "Mecaz", 28/217-220

<sup>32</sup> Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber es-Sibeveyh, *Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire:Mektebetü'l-Hancî, 1408), 1/211.

<sup>33</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beirut:Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1980) 3/270-271.

<sup>34</sup> Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr.Fuat Sezgin, (Beirut: Metebetü'l-Hanci, 1981) 1/279.

<sup>35</sup> Ebû Osman Amr b.Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, thk.Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/69.

<sup>36</sup> Selim Türcan, "Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4(Şubat 2003), 45.

dönemlerinde ve sonrasında yapılan çalışmalarda kendini göstermektedir.<sup>37</sup> İbn Kuteybe (ö.276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde mecâzi ifadelerin Kur'ân'da kullanımına değinerek mecâz hakkında ayrı bir başlık açmıştır. Bu durum aslında mecâzın artık edebî bir terim olarak kullanıldığına işarettir. Çünkü İbn Kuteybe aynı zamanda mecâzı reddedenlere karşı da sitem ederek “meyve olgunlaştı”, “ağaç uzadı” gibi ifadelerin Arap dilinde kullanıldığını söylemiştir.<sup>38</sup> Mecâzın karşıtı olarak “hakikat” ve “asl” terimlerini ilk defa kullanan Müberred'dir (ö.286/900).<sup>39</sup> Hakikati ilk kez tanımlayan ve hakikatle mecâzı bir arada kullanan ilk âlim İbn Cinnî'dir (ö.392/1001).<sup>40</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî mecâzı “bir şeye mücavirinin veya sebebinin adını vermek” şeklinde tanımlayarak istiare ve mecâz-ı mürseli ayıran ilk kişi olmuştur.<sup>41</sup> Ondan sonra gelen belâgatçılar onun tanımındaki birinci maddeye istiare, ikincisine ise mecâz-ı mürsel demişlerdir.<sup>42</sup>

Daha sonraki dönemlerde ise, İbn Fâris (ö.395/1004), İbn Râşîk (ö.456/1063), Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö.403/1012), Ebü'l-Huseyn el-Basrî (ö.436/1044), Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö.476/1083) ve İmam Gazzali (ö.505/1111) hakikat ve mecâz konusunu kitaplarında ele alan âlimlerdir.<sup>43</sup> Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö.471/1078-79) mecâz, istiare, teşbih ve temsil konularını genişçe ele almış, ilk defa nitelikli yorum ve tahliller yapmış, mecâz-ı, lugavi ve mecâz-ı akli taksimini ilk defa yapan kişi olmuş, istiarenin birçok türünü keşfetmiş, mecâzda lafzın değil daha çok mananın nakledildiğini iddia etmiştir.<sup>44</sup> Sekkâkî (ö.626/1229) mecâz-ı aklıyi, istiâre-i mekniyye kapsamına alarak onu beyân ilmine dâhil etmiştir. Ziyâeddin İbnü'l-Esir (ö.637/1239) mecâzın karânesi ile ilgili olarak açık ve anlaşılır açıklamalar yapan ilk kişi olmuştur.<sup>45</sup> Kazvî'nî (ö.739/1338) ise mecâz-ı aklıyi isnada dayalı bir mecâz olduğu için “isnatla mecâz” ismiyle isnat bölümünde ele almayı uygun bulmuştur. Tâceddin es-Sübki (ö.771/1370) mecâz-ı aklıye “mûlabese mecâzı”, Süyûtî (ö.911/1505) ise “terkipte mecâz” isimlerini vermişlerdir.<sup>46</sup>

Bununla birlikte bilindiği üzere hicri 2. asırdan sonra İslamî ilimler tedvin edilmeye başlanmıştır. Arap dili ve belâgati ile ilgili tedvin çalışmaları da büyük önem arz etmiştir. Bu dili konuşanlar arasında büyük ihtilaflar olmaz iken fetihlerden sonra farklı milletten insanların da İslâm ile tanışması sonrası çeşitli ihtilaflar söz konusu olmaya başlamıştı. Mecâz konusu da bu konulardan biriydi.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Takiyyuddin Ebu'l Abbas Ahmed el-Harrânî, *Kitâbu'l-İmân* (Mısır: Matbaatu's-Saade,1325h.), 34-35.

<sup>38</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b.Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk.Sa'd b. Necdî Ömer (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, 2011), 145.

<sup>39</sup> Müberred, *el-Kâmil*, nşr.M.Ebü'l-Fazl İbrahim- Seyyid Şehhâte, (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1956) 1/145.

<sup>40</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr.M.Ali en-Neccâr, (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî) 2/442.

<sup>41</sup> Durmuş, “Mecaz”, 28/217-220.

<sup>42</sup> Durmuş, “Mecaz”, 28/217-220.

<sup>43</sup> İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci”, *İslâmî İlimler Dergisi*,8/1(Haziran 2013), 28.

<sup>44</sup> Durmuş, “Mecaz”, 28/217-220.

<sup>45</sup> Durmuş, “Mecaz”, 28/217-220.

<sup>46</sup> Durmuş, “Mecaz”, 28/217-220.

Mecâz konusundaki en büyük tartışma ise mecâzın olup olmadığı ve eğer varsa da Kur'an'da var olup olmadığı tartışmasıydı. Kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyini (ö.418/1027) ve ona bağlı grubun Arap dilinde mecâzın bulunmadığını savundukları kaydedilmiştir.<sup>47</sup> Kur'an'da mecâz konusunun varlığı ise dilsel kaygılardan ziyade teolojik yönde gelişmiştir. Genelde Allah'ın sıfatları noktasında cereyan etmiştir. Bu sıfatların açıklanmasında tevile ihtiyaç olmuş ve tevil için ise en önemli araç mecâz olmuştur. Bu anlamda mecâz konusu âlimler arasında ise ihtilafli bir konudur.<sup>48</sup> Kimine göre kelamın hakiki anlamı varken mecâzî anlamına başvurmak bir aciziyet ifadesidir ki Allah (c.c.) bu durumdan münezzehtir. Çünkü Allah'ın sözleri mahza hakikattir. Ancak bu görüş çok kabul görmemiştir. Hatta mecâzın hakikatten daha belîğ bir ifade olduğu söylenmiştir. Mecâzın bir yalan unsuru değil te'vilin gerekliliği olarak tıpkı sözdeki takdim, tehir, fasıl-vasıl gibi belâği ifadelerden biri olduğu söylenmiştir. Bu anlamda hakikat mecâz tartışmasında İmam Gazali çok önemli bir yapı taşı oluşturmuştur ki o da "lafız hakikat ile mecâz arasında dönüp durursa, bununla mecâzın kastedildiğine dair delil ortaya çıkıncaya kadar, hakikat anlamı üzere kabul edilir, mücmel olarak değerlendirilmez."<sup>49</sup> Yine İmam Gazali'ye göre; bir lafız duyulduğunda, o lafzı kullananların karineye ihtiyaç hissetmeden akıllarına gelen anlam, o lafzın hakiki manada kullanıldığına işaret eder. Mecâzi mana inkâr edilebilir, görmezden gelinir. Ancak hakiki anlam için bu mümkün değildir. Şartlar mecâzı kullanmaya müsait olsa bile eğer herhangi bir alâka mevcut değilse mecâzi anlam değil hakiki anlam kullanılır.<sup>50</sup>

Bununla birlikte Arap dilinin en önemli sanatlarından olan mecâzın Kur'an'da bulunmadığını savunan âlimler de vardır. Bu âlimleri şöyle sıralamak mümkündür; Dâvud ez-Zâhiri (ö.2707883), Ebu Bekir Muhammed b.Dâvud ez-Zâhirî (ö.297/910), Ebul-Kâss (ö.335/946), Münzir b.Sâid el-Bellûtî (ö.355/996), Ebû Âlî el-Fârîsi (ö.377/987), Muhammed b.Huveyz Mendâd (ö.400/1009), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.418/1027), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kâyyim el-Cevziyye (ö.751/1350).

### 3- Hakikat ve Mecâz Çeşitleri

Hakikat ve mecâz, her birinin cümlede ve kelimedede farklı anlamları bulunmaktadır. Kelimedede gerçekleşen hakikate; hakikat-ı lugaviyye denirken mecâza ise; mecâz-ı lugavî, denir. Aynı şekilde cümlede gerçekleşen hakikate, hakikat-ı akliyye denir. Mecâza ise mecâz-ı aklî denir.

#### 3.1.Hakikat Çeşitleri

3.1.1. Hakikat-ı Lügaviyye: Kendisiyle, herhangi bir vâzın vaz esnasında belirlenen temel mânâyı kasteden ve bu mânâ hususunda vaz'dan başka birşeye dayanmayan her kelimeye hakikat

<sup>47</sup> Abdulmuttalip Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12/44 (Şubat 2010), 184.

<sup>48</sup> Kur'an'da mecâzın olmadığını savunan âlimler hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Ebu İshak el-İsferâyînî, Ali b. Halef el-İsfahânî, İbn Huveyzmîndâd, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî gibi âlimler Kur'an'da mecâzın olmadığını savunmuşlardır. Bkz. Abdulmuttalip Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları" 185.

<sup>49</sup> Gazzali, Ebu Hamid, Muhammed, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl* (Mısır: Darü'n-Nefais, 1322), 1/360.

<sup>50</sup> Gazzali, *el-Mustasfâ*, 343

denir. Bu tanım bir kelimenin hem ilk vaz'ını hem de sonraki vaz'larını içermektedir. Sonraki vaz'ından kastedilen ise bir kelimenin günümüzdeki ilk anlamından başka bir anlamın karşısına konulmasıdır. Örneğin: Zeyd, Amr gibi alem-i menkuller<sup>51</sup> ve Gatafân gibi alem-i mürteceller<sup>52</sup> de bir kelimenin sonraki vaz'ıdır.<sup>53</sup>

3.1.2. Hakikat-ı Akliyye: Kendisiyle ifade edilmiş olan hükmün, akılda olan hükümle örtüşecek bir şekilde kurulduğu her cümleye, hakikat denilir. Bu tür hakikate hakikat-i isnâdiyye ve hakikat-i hükmiyye de denilir. Bir cümle yorumdan uzak veya yorumdan uzak tutulmuş olmadıkça hakikat olamaz. İfade edilen hükümde isabet etmek veya etmemek, doğru olmak veya olmamak ise cümlelerin hakikat olmasına zarar vermemektedir. İfade edilen hükmün akılda olanla doğru ve kesin bir şekilde örtüşmesine şu cümleler örnek verilebilir.

"خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلْقَ وَأَنْشَأَ الْعَالَمَ وَأَوْجَدَ كُلَّ مَوْجُودٍ سِوَاهُ" "Allah mahkukatı yarattı, âlemi inşa etti ve kendi dışındaki tüm mevcudatı var etti." Bu anlatılanlar akıldaki en köklü, en fazla mâkul olan hakikatlerdir.

Bununla birlikte kendisiyle ifade edilen hükmün mütekellimin aklındaki hükümle örtüştüğü, lakin bu hükmün gerçekte doğru olmayıp yanlış bir itikattan ve yalancı bir zandan kaynaklandığı cümleler de vardır. Buna Cenab-ı Hakın kâfirlerin bir sözü olarak bize hikâye ettiği şu ayeti örnek verebiliriz. "وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الْهَرَمُ" "Bizi ancak zaman öldürür."<sup>54</sup> İşte, Kur'an, mütekellimin herhangi bir tevile girişmeden cehalet ve körlüğünden dolayı kurduğu bu ve benzeri cümleleri mecâz olarak nitelememektedir. Aksine buna benzer cümleler, bunları kuran kişilere göre hakikattir. Gerçekte ise bunlarla ifade edilen hüküm yalan ve bâtil olan, var olmayan bir şeyi var kılan ya da var olan bir şeyi yok kılan, kısaca aklın doğru kabul etmeyip reddedeceği türden bir hükümdür. Ne var ki bu hükmü dillendiren kişi bunun yanlış ve bâtil olduğunu bilmemekte ya da bunun yanlışlığını inkâr edip bühtana düşmektedir.<sup>55</sup>

### 3.2.Mecâz Çeşitleri

3.2.1. Mecâz-ı Lugavî: Bir vâzı' tarafından kendisi için belirlenen temel anlamdan alınıp, bu temel anlam ile nakledilecek anlam arasında var olan bir alakadan<sup>56</sup> dolayı - ikinci bir vaz söz konusu olmaksızın- vazolunmadığı başka bir anlama nakledilen her kelimeye mecâz-ı lugavî denir.<sup>57</sup> Örneğin Hz.Peygamber'in (s.a.v.) eşleri, kendisine, "Ya Resulallah! Vefatından sonra hangimiz sana önce varacak?" diye sordukları vakit Efendimizin onlara, kendisiyle cömertlik ve çok ihsanda bulunma mânâsını kastederek "أطولكن يدًا" "Eli en uzun olanınız." dediği ibarede "el"

<sup>51</sup> Türetilmiş özel isimler.

<sup>52</sup> Türetilmemiş özel isimler.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l- Belâga*, thk. Muhammed İskenderânî, M.Mes'ud (Beyrut: Dâru'l Kitabî'l- 'Arabi, 1998), 266.

<sup>54</sup> Casiye 25/24.

<sup>55</sup> Cürcânî, *Esrâru'l- Belâgat*, 288.

<sup>56</sup> Hakiki anlam ile mecâzî anlam arasındaki münasebete alaka denilmektedir.

<sup>57</sup> Cürcânî, *Esrâru'l- Belâgat*, 267.

kelimesi mecâz-ı lügavîdir. Var olan alaka ise uzunluktur.<sup>58</sup> Yine cesur kişiye “aslan”, aptal kişiye de “eşek” denilmesi de bu konuya bir örnektir.<sup>59</sup>

Başka bir ifade ile mecâz-ı lügavî; hakiki mananın ortaya çıkmasını engelleyen bir karine ve bu karine ile aralarında olan alakadan dolayı başka manaya aktarılan lafızlardır.<sup>60</sup> Bu alakaya benzerlik haricinde bir şey olduğunda mecâz-ı mürsel, benzerlik olduğunda ise istiâre denir.

3.2.1.1. Mecâz-ı Mürsel: Mevzu leh olan anlam ile mecâzî anlam arasındaki alakanın benzerlik dışında bir şey olduğu mecâz olup mesela “nimet/ihsan” manasında kullanıldığı vakit “اليد” lafzı gibi. Normalde bu lafız hususi organ için vazolunmuştur. Lakin nimet elden sadır olmakta ve maksut olan kişiye de el vasıtası ile ulaşmaktadır. Bu açıdan bu hususi organ nimetin fâil illeti konumunda olmaktadır.<sup>61</sup> Başka bir tanıma göre ise; kelime ile anlamı arasındaki ilgi/alaka benzerlik alakasının dışında bir alaka olup hakiki anlamın kastedilmesine mâni olan lafzî veya hali karinenin var olduğu mecâzdır. Benzerlik alakası dışında otuza yakın alaka vardır. Ancak burada sadece birkaçına değinilmiştir.

3.2.1.1.1. Cüz’iyet: Burada kastedilen parçanın zikredilip bütünü kastedilmesidir.<sup>62</sup> Örneğin:

“فَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” “Mü’min bir köleyi azat etmesi gerekir.”<sup>63</sup> Bu ayette “رَقَبَةٍ” “boyun” kelimesi kişi anlamında kullanılmış olup “boyun” kişinin bir parçasıdır. Cüz söylenip bütün kastedilmiştir.<sup>64</sup>

3.2.1.1.2. Külliyet: Burada ise bütün zikredilir. Ancak cüz kastedilir.<sup>65</sup> Örneğin:

“يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ” “Parmaklarını kulaklarına tıklarlar.”<sup>66</sup> Âyette geçen “الأصابع” kelimesi ile kastedilen parmak uçlarıdır. Bütün söylenip cüz kastedilmiştir.<sup>67</sup>

3.2.1.1.3. Sebebiyet: Sebebin zikredilip sonucun kastedilmesidir.<sup>68</sup> Örneğin: “رَعِيْنَا الْغَيْثَ” “Yağmur (bitki) otlattık.” cümlesinde “yağmur” manasına gelen “الغيث” lafzı gibi. Burada bu lafızla kastedilen “bitki”dir. Yağmur, bitkinin sebebi olduğu için burada bir şey sebebinin ismiyle isimlendirilmiştir.<sup>69</sup>

3.2.1.1.4. Müsebbebiyet: Sonucun zikredilip sebebin kastedilmesidir.<sup>70</sup> Örneğin: “أَمْطَرْنَا السَّمَاءَ نَبَاتًا” “Sema bitki (yağmur) yağdırdı.” cümlesindeki “نَبَاتًا” “bitkiler” lafzında kastedilen “yağmur”dur.

<sup>58</sup> Cürcânî, *Esrâru'l - Belâgat*, 270.

<sup>59</sup> Kazvîni, *et-Telhis*, 295.

<sup>60</sup> Kazvîni, *et-Telhis*, 295.

<sup>61</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 213.

<sup>62</sup> Ali Bulut, *Belâgat*, (İstanbul: İFAV yayınları,2014), 202.

<sup>63</sup> Nisa 4/92.

<sup>64</sup> Bulut, *Belâgat*, 202.

<sup>65</sup> Bulut, *Belâgat*, 203.

<sup>66</sup> Bakara 2/19.

<sup>67</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 216.

<sup>68</sup> Bulut, *Belâgat*, 203.

<sup>69</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 216.

<sup>70</sup> Bulut, *Belâgat*, 204.

Ancak burada bitki yağmurun müsebbebi yani sonucudur. Müsebbeb yani sonuç söylenip sebep kastedilmiştir.<sup>71</sup>

3.2.1.1.5. Geçmişe itibar: Bir şeyi geçmiş zamanda üzerinde olduğu şeyin ismi ile isimlendirmektir.

Mesela " وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ " "Yetimlere mallarını verin."<sup>72</sup> ayet-i kerimesindeki "الْيَتَامَىٰ" kelimesi buna örnektir. Burada kastedilen daha önce yetim olanlardır. Zira bülüğ çağından sonra yetimlik yoktur.<sup>73</sup>

3.2.1.1.6. Geleceğe itibar: Bir şeyi gelecek zamanda dönüşeceği şeyin ismi ile anmaktır.

Mesela "Ben kendimi şarap sıkarken görüyorum."<sup>74</sup> ayetindeki "خَمْرٌ" lafzı buna örnektir. Kastedilen üzümdür. Ancak şarap kelimesi kullanılarak üzümlük sonraki yani gelecekteki hali dile getirilmiştir.<sup>75</sup>

3.2.1.1.7. Mahalliyet: Bir şeyi mahallinin ismiyle ifade etmektir. Mesela ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴾ "O da meclisini çağırсын."<sup>76</sup> örneğindeki "النَّادِي" lafzı buna örnektir. Bu kelime meclis anlamındadır. Ancak kastedilen meclisteki insanlardır.<sup>77</sup>

3.2.1.1.8. Hâlliyet: Bir şeyin hâllinin, yani o şeyde yerleşik olan şeyin ismini zikretmektir.

Mesela " فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ " "Allah'ın rahmetindedirler."<sup>78</sup> ayet-i kerimesinde "رَحْمَةٍ" lafzında kastedilen içerisinde rahmetin olduğu cennettir. Rahmet kelimesi zikredilir cennet kastedilmiştir.<sup>79</sup>

3.2.1.1.9. Âliyyet: Bir şeyi âletin ismiyle isimlendirmek de mecâz-ı mürseldir.

Mesela " وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ " "Sonra gelenler içinde beni yâd-ı cemil eyle."<sup>80</sup> ayetindeki "لِسَانَ" lafzı buna örnektir. Kastedilen güzel anılmadır. Dil ise güzel bir şekilde anılmanın aletidir.<sup>81</sup>

3.2.1.1.10. Umûm- Husûs: Kelimenin hakiki anlamı ile mecâzî anlamı kıyaslandığında birisinin diğerinden daha umûmî olmasıdır. Mesela ﴿ أَمْ يُحْسِنُونَ النَّاسَ ﴾ "Yoksa insanları kısıkanıyorlar mı?"<sup>82</sup> ayet-i kerimesinde "النَّبِيِّ" "nebi" (s.a.v.) lafzı yerine "النَّاسِ" "insanlar" lafzı kullanılmıştır. Burada umumî bir lafız olan "insanlar" kelimesiyle hususî bir lafız olan "nebi" (s.a.v.) kastedilmiştir.

<sup>71</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 216.

<sup>72</sup> Nisâ 4/2.

<sup>73</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 216.

<sup>74</sup> Yûsuf 12/36.

<sup>75</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 217.

<sup>76</sup> Alak 96/17.

<sup>77</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 217.

<sup>78</sup> Âli İmran 3/107.

<sup>79</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 217.

<sup>80</sup> Şuarâ 26/84.

<sup>81</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 217.

<sup>82</sup> Bulut, *Belâgat*, 206.

3.2.1.2. İstiâre: Sözcük manası itibari ile “Birisinden bir şeyi ödünç olarak isteyip almak” mânâsına gelmektedir.<sup>83</sup> Terimsel anlamı ise; “bir kelimenin mânâsının geçici olarak alınıp başka bir kelimenin yerinde kullanılması”<sup>84</sup> veya “bir lafzın benzerlik alâkası ve bir karîne-i mâniadan dolayı konulduğu mananın dışında başka bir anlamda kullanılması”<sup>85</sup> şeklindedir. Başka bir tanıma göre de; teşbihin iki unsurundan birinin zikredilerek, müşebbehin müşebbeh bihin cinsine dâhil olduğunu iddia edip ve bu iddiaya da müşebbeh bihe has olan bir özelliği müşebbehe de dayandırma durumunu delillendirerek; diğer unsuru kastetmektir.<sup>86</sup> İstiâre, alâkası benzerlik olan bir mecâz türüdür. Temelinde ise teşbih vardır. Bu açıdan bakıldığında mecâz istiâreden daha geneldir. Dolayısıyla şöyle demek mümkündür; “her istiâre mecâzdır, fakat her mecâz istiâre değildir.”<sup>87</sup> İstiârede sadece teşbihin temel unsurlarından biri olan müşebbeh bih zikredilir veya müşebbeh söylenip müşebbeh bihe ait unsurlara, sözün gerçek anlamının kastedilmesine engel bir karîne ile birlikte yer verilir. Dolayısıyla istiârenin beş temel unsuru bulunmaktadır diyebiliriz.

- Müsteârun minh / Müşebbehün bih : Kendisinden mananın ödünç alındığı kelime.
- Müsteârun leh / Müşebbeh : Kendisine mananın ödünç verildiği kelime.
- Müsteâr / İstiâre: Ödünç alınan lafız veya terkip
- Müşahebet Alakası: İki mana arasındaki ilgi yani benzetme yönü.
- Karîne-i mânia: Gerçek mananın kastedilmesine engel karine.<sup>88</sup>

Örneğin “Sen bir güneşsin.” dediğimizde güneş müstear yani ödünç alınmıştır. Güzellik, müstearun leh yani ödünç alınma amacıdır. Güneşin asıl anlamı yani dünyayı aydınlatan, ısıtan bir gezegen olması durumu, müstearun minh yani ödünç alınan anlamdır.<sup>89</sup>

Başka bir örnekte: “رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَرْبِ” “Savaşta bir arslan gördüm.” cümlesinin aslı şudur; “رَأَيْتُ رَجُلًا شَجَاعًا كَأَلْأَسَدِ فِي الْحَرْبِ” “Savaşta arslan gibi cesur bir adam gördüm.” Bu teşbih cümlesinden müşebbeh (رجلاً), edat (ك) ve vech-i şebeh (شجاعاً) hafzedilmiştir. Sadece müşebbehün bih (أسد) kalmıştır. Böylece bu teşbih istiâreye dönüşmüştür. Buradaki “أسد” “arslan” lafzı gerçek anlamında değil mecâzî anlamda kullanılmıştır. Gerçek anlamın ifade edilmesine engel karîne ise savaşta arslanın bulunamamasıdır.<sup>90</sup>

İstiâre, mânânın doğrudan ifade edilmediği bir üsluptur. Bu anlamda teşbihten daha etkilidir. İstiârede az kelime ile çok şey anlatıldığı için muhatabın hayal, fikir, sezgi ve yorum gücünün

<sup>83</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, I-XVIII, nşr. ‘Amir Ahmed Haydar, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), IV, 711.

<sup>84</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İcâz ve Belâgat Deyimleri*, (Erzurum: EKEV Yayınevi, 2001) s. 90.

<sup>85</sup> Sa'düddîn, et-Teftâzânî, el-Muhtasaru'l- Meânî, nşr. Hacı Ahmet Hulusi, (İstanbul, Dersaadet, ts), s. 160.

<sup>86</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 477.

<sup>87</sup> Fahrüddîn b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrût: Dâru Sadr, 1424/2004), s. 91.

<sup>88</sup> Bulut, *Belâgat*, 208.

<sup>89</sup> Kazvîni, et-Telhis, 293.

<sup>90</sup> Bulut, *Belâgat*, 207.

gelişmesine katkı sağlanmaktadır. Ayrıca istiâre ile hayal ve düşünce gibi soyut kavramlar somutlaştırılarak ifade edilmektedir.<sup>91</sup>

Biz burada isitiâreyi mecâz-ı lugavî başlığı altında zikrettik. Ancak bu konu ihtilafli bir konudur. Kimilerine göre istiâre mecâz-ı aklîdir. Cumhura göre ise istiâre mecâz-ı lugavîdir. Örneğin; "رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ" cümlesinde arslan lafzı istiâredir. Çünkü arslan lafzının dilde cesur kişi için vazolunmadığı malumdur. Şayet arslan lafzı dilde hem cesur kişiye hem hususi yırtıcı hayvanı içine alacak şekilde mutlak olarak "cesur" manası için vazolunmuş olsaydı, bu durumda onun cesur kişi için kullanılması istiâre değil hakikat olurdu. Arslan lafzı dilde hususi yırtıcı hayvan için vazolunduğuna göre onun cesur kişi için kullanılması mecâz-ı lugavî yani istiâre olmaktadır. Çünkü bu durumda bu lafız, mevzu lehinin gayrısında kullanılmış olmaktadır.<sup>92</sup> İstiâre mecâz-ı aklî diyenlere göre ise müşebbeh olan "cesur kişi", iddia yoluyla, "arslan" lafzı için vazolunan ve müşebbehün bih olan "yırtıcı hayvan" ın fertlerinden bir fert kılındığı vakit bu durumda külli mana olan "yırtıcı hayvan" "cesur kişi" de tahakkuk etmiş olmaktadır. Bu durumda da "arslan" lafzının "cesur kişi"ye nakledilmesi manası olan "yırtıcı hayvan" ın "cesur kişi" ye nakledilmesinden sonra olmaktadır. Öyle olunca da "arslan" lafzının "cesur kişi" için kullanılması mevzu lehinde kullanılması olmakta ve dolayısıyla da istiâre mecâz-ı lugavî değil, mezkûr tarzdaki bir iddia ve aklî tasarrufa dayanması hasebiyle mecâz-ı aklî olmaktadır.<sup>93</sup>

İstiârenin çeşitlerine gelince farklı yönlerden farklı başlıklara ayırmak mümkündür;

3.2.1.2.1. Müstearun Leh ve Müstearun Minhu Açısından İstiare: Bu açıdan istiare ikiye ayrılmaktadır.

3.2.1.2.1.1. İstiare-i Vifâkiyye: İstiaarenin müstearun minhu ve müstearun leh olmak üzere iki unsuru vardır. Bu iki unsur tek bir şeyde içtima edebilir. Mesela: "Ölü olup da ihya ettiğimiz/hayat verdiğimiz..."<sup>94</sup> ayetindeki "ihya etmek/hayat vermek" kelimesi buna misaldir. Kastedilen ise "Dalalette olup da hidayet ettiğimiz..." şeklindedir. Buradaki "ihya" kelimesi hakiki manası olan "bir şeyi hayat sahibi kılmak" manasından "matluba ulaştıran yola delalet" manasına gelen "hidayet" için istiare edilmiştir. İhya ve hidayet ise bir şeyde içtima etmeleri mümkün olan şeylerdir. İşte iki tarafın bir şeyde içtimalarının mümkün olduğu bu istiare çeşidine, istiaarenin iki tarafındaki ittifaktan dolayı "istiare-i vifâkiyye" denir.<sup>95</sup>

3.2.1.2.1.2. İstiare-i İnâdiyye: İstiaarenin iki tarafının bir şeyde içtimalarının mümkün olmadığı bu istiare çeşidine iki tarafın teanüdünden dolayı "istiare-i inâdiyye" denir. Bu çeşit istiarede iki tarafın bir şeyde içtimaları imkânsızdır. Mesela ﴿ قَسِبْتُهُمْ بِعَدَابِ اللَّهِ ﴾ "Onları elem verici bir azapla müjdele!"<sup>96</sup> ayeti buna misaldir. "Müjdele!" ile kastedilen şey "uyar!" olup, burada "haber verilen

<sup>91</sup> M.A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi "Belâgat"*, (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010), s. 118; Bulut, *Belâgat*, 207.

<sup>92</sup> Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari's-Sa'd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 3/350.

<sup>93</sup> Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari's-Sa'd*, 3/355.

<sup>94</sup> En'âm 6/122.

<sup>95</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 251.

<sup>96</sup> Tevbe 9/34.



kişide sevinç izhar eden haber” manasındaki “müjde”, uyarıyı tehekküm yoluyla müjdeye dâhil etme suretiyle müjdenin zıddı olan “uyarma” için istiare edilmiştir.<sup>97</sup>

3.2.1.2.2. Câmi (Vech-i Şebeh) Açısından İstiare: Câmi açısından –câmi, istiarenin iki tarafının kendisinde müşterek olan bu şeye teşbihte vech-i şebeh, istiarede ise câmi denmektedir.- iki kısma ayrılmaktadır.

3.2.1.2.2.1. İstiare-i Âmmiyye: Câmının aşikâr olması sebebiyle müptezel/sıradan olan istiareye denmektedir. Mesela "رَأَيْتُ أُسْدًا يُرْمِي" "Ok atan bir arslan gördüm."<sup>98</sup>

3.2.1.2.2.2. İstiare-i Hâssiyye: Kendilerine, sayesinde avam tabakasının üstüne çıktıkları bir zekâ verilen seçkinlerin ancak kendisine muttali olabildiği garip/bilindik olmayan istiareye denir. Mesela Yezid b. Mesleme b. Abdülmelik'in, atını, eğitilmiş olmakla ve ondan inip dizginini de eyer kaşına bıraktığında geri dönünceye kadar yerinde durup oradan ayrılmamakla vafettiği şu beyit buna bir misaldir.

"Eyer kaşı onun dizginiyle ihtibâ ettiği vakit, ziyaretçi dönene kadar demiri çiğner."<sup>99</sup>

3.2.1.2.3. İstiare müstearun minhu, müstearun leh ve câmi açısından altı kısma ayrılmaktadır.

3.2.1.2.3.1. Câmi hissî olduğunda: Müstearun minhu ve müstearun leh hissî olduğunda câmi de hissî olur. Mesela ﴿ فَاتَّخَذَ لَهُمْ عِجْلًا ﴾ "(Sâmirî o ziynet eşyalarından) onlar için bir buzağı ihraç/icat etti."<sup>100</sup> ayeti buna bir misaldir. Burada müstearun minhu "buzağı"dır. Müstearun leh ise Allah'ın Kıptîlerin ziynet eşyalarından yarattığı "hayvan"dır. Bu ikisi arasındaki câmi ise "şekil"dir. Ve bunların hepsi de hissî şeylerdir. Yani müstearun minhu, müstearun leh ve câmi üçü de gözle idrak edilen şeylerdir.<sup>101</sup>

3.2.1.2.3.2. Câmi aklî olduğunda: Müstearun minhu ve müstearun leh hissî olursa câmi aklî olur. Mesela "Gece de kendileri için bir ayettir. Gündüzü ondan sıyrıp yüzeriz de onlar hemen karanlıkta kalıverirler."<sup>102</sup> ayeti buna bir misaldir. Burada müstearun minhu koyun vb. şeylerden "derinin yüzülmesi"dir. Müstearun leh ise "gecenin olduğu yerden/arzdan ışığın/gündüzün çekilip alınması"dır. Bu iki şey de hissîdir. Camî ise "bir şeyin diğer bir şeye terettübünden akledilen şey"dir.<sup>103</sup> Bu hususun açıklaması şöyledir; Karanlık asıldır. Gündüz ise gelip karanlığa ârız olan ve ışığıyla onu örten bir şeydir. Buna göre güneş battığı vakit gündüz geceden yüzülmekte, yani bir şeye ârız olup örten bir şeyin bu şeyden çekilip izale edilmesi gibi gündüz de

<sup>97</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 253.

<sup>98</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 259.

<sup>99</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 259.

<sup>100</sup> Tâ-hâ 20/88.

<sup>101</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 265.

<sup>102</sup> Yasin 36/37.

<sup>103</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 265.

geceden izale edilmektedir. Binaenaleyh burada gündüzün ışığının gidişinden sonra karanlığın zuhur etmesi, derisi yüzüldükten sonra etin zuhuru gibi kılınmıştır.<sup>104</sup>

3.2.1.2.3.3. Camî muhtelif olduğunda: Müstearun minhu ile müstearun leh hissî olurlar ise câmi bazen hissî bazen aklî olmak üzere muhtelif olmaktadır. Mesela kendisiyle, güzel görünüşte (ki bu hissî bir şeydir.) ve meşhurlukta (bu da aklî bir şeydir.) güneş gibi olan bir insanı kastettiğin "رَأَيْتُ" "Bir güneş gördüm." cümlesi buna bir misaldir.

3.2.1.2.3.4. Müstearun minhu ve müstearun leh aklî olduğunda: Müstearun minhu ve müstearun leh hissî olmazlarsa bu durumda her ikisi de aklî olmak durumundadır.

Mesela "مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" "Bizi uykumuzdan (kabrimizden) kim kaldırdı."<sup>105</sup> ayeti buna misaldir. Burada müstearun minhu "الرَّقَادُ" "uyku" dur. Müstearun leh ise "ölüm"dür. İkisi arasındaki câmi ise "kişide fiilin zuhur etmemesi"dir. Bunların hepsi de aklî şeylerdir.<sup>106</sup>

3.2.1.2.3.5. Müstearun minhu hissî olduğunda: Müstearun minhu ve müstearun leh muhtelif olduğu durumdur. Yani iki taraftan birisi hissî, diğeri de aklî olup hissî olan müstearun minhu olursa müstearun leh de aklî olur. Mesela "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" "Şimdi sen sana ne emredilmişse onu açıkça onlara tebliğ et."<sup>107</sup> ayeti buna örnektir. Burada müstearun minhu "camî kırmak"tır. Bu ise hissî bir şeydir. Müstearun leh ise "tebliğ"dir. İkisi arasında câmi ise "tesir"dir. Bu ikisi de aklîdir.

3.2.1.2.3.6. Müstearun leh hissî olduğunda: Müstearun minhu ve müstearun leh muhtelif olduğu durumdur. Yani iki taraftan birisi hissî, diğeri de aklî olup hissî olan müstearun leh olursa müstearun minhu da aklî olur. Örneğin: "Gerçek şu ki su taşıdığı zaman, o gemide biz sizi taşıdık."<sup>108</sup> ayeti buna bir örnektir. Müstearun leh "suyun çokluğu"dur. Bu ise hissî bir şeydir. Müstearun minhu ise "tekebbür"dür. İkisi arasında câmi ise "aşırı yükselme"dir. Bu ikisi de aklîdir.

3.2.1.2.4. İstiare müstear lafız açısından ikiye ayrılmaktadır:

3.2.1.2.4.1. İstiâre-i Asliyye: Müsteârın, adam, arslan, kalkma ve oturma kelimeleri gibi cins isim olduğu istiâredir. Burada müsteârın lehi, müsteârın minhuya benzetme amacı vardır.<sup>109</sup> Örneğin; "(Bu Kur'an), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır."<sup>110</sup> Burada imansızlık karanlığa, iman da nura benzetilmiş, istiâre isimlerle gerçekleşmiştir.<sup>111</sup>

3.2.1.2.4.2. İstiâre-i Tebeyye: Müsteârın (isitâre edilen lafzın) cins isim olması dışında fiil, türemiş sıfat ve harf gibi kelime çeşitlerinden biri olan istiâre türüdür. Aslında fiiller, müştak

<sup>104</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 269.

<sup>105</sup> Yasin 36/52.

<sup>106</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 265.

<sup>107</sup> Hicr 15/94.

<sup>108</sup> Hâkka 69/11.

<sup>109</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 489.

<sup>110</sup> İbrahim 14/1.

<sup>111</sup> Ali Bulut, *Belâgat, (Meânî-Beyân-Bedi)*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), s. 213.

sıfatlar ve harfler nitelenebilir olmaktan uzaktır. Buna göre fiiller ve müştak sıfatlarda istiâre yapılan şeyler bunların masterlarıdır. Harflerde ise harflerin mânâlarının müteallâklarıdır. Dolayısıyla bu tür kelime türlerinde istiâre ilk önce masterlar ve harflerin mânâlarının mütealliklerinde gerçekleşmektedir. Sonra da fiillere, türemiş sıfatlara ve harflere dönüşür.

Örneğin ﴿فَأَنذَرَهُمْ﴾<sup>112</sup> “Onları acıklı bir azap ile müjdele”<sup>113</sup> Bu ayet-i kerimde “فَأَنذَرَهُمْ” “Onları uyar!” ibaresinin yerine “فَبَشِّرَهُمْ” “Onları müjdele!” ibaresi kullanılarak istiâre tebeyye yapılmıştır.<sup>114</sup>

3.2.1.2.5. İstiare unsurlara ait özelliklerin zikredilip zikredilmemesine göre üçe ayrılmaktadır:

3.2.1.2.5.1. İstiâre-i Mutlaka: Sadece benzetilenin (müsteârün minh) var olduğu birtakım sıfatlar ve ayrıntıların bulunmadığı istiâredir.<sup>115</sup> Örneğin; “Şüphesiz, su bastığı vakit sizi gemide biz taşıdık.”<sup>116</sup> Burada “طَغَى” fiili “زاد” anlamında kullanılmış karinesi ise “السماء” lafzıdır.<sup>117</sup>

3.2.1.2.5.2. İstiâre-i Mücerrede: İstiârede müsteârün lehe olan birtakım sıfatlar ve ayrıntılar getirildiği vakit bu çeşit istiâre, istiâre-i mücerrede olarak adlandırılır. Örneğin: “سَوْرَتُ أَسَدًا شَاكِي السِّلَاحِ” “Güçlü, kuvvetli, mızrağı uzun ve de kılıcı parıldayan bir arslana saldırdım.” Cümlesinde müsteârün leh birçok sıfatıyla birlikte zikredilmiş ve istiâre-i mücerrede yapılmıştır.<sup>118</sup>

3.2.1.2.5.3. İstiâre-i Muraşşaha: Bir istiâre çeşidinde müsteârün minhuya uygun olan birtakım sıfatlar veya ayrıntılar getirildiği zaman bu tür istiâre, istiâre-i muraşşaha olarak adlandırılır.<sup>119</sup> Örneğin: “İşte onlar hidayet karşılığında dalaleti satın almışlardır. Bu ticaretleri de kârlı bir ticaret olmamıştır...”<sup>120</sup> Burada bâtılı hakka tercih edip batılı seçme “satın alma” işlemine benzetilmiş ve sonrasında “satın alma” işlemiyle alakalı bir özellik olan “kâr edip etmeme” hususu zikredilmiştir.<sup>121</sup>

3.2.1.2.6. Müsteârün minhu veya müsteârün leh herhangi birinin zikredilip zikredilmemesine göre istiare ikiye ayrılır.

3.2.1.2.6.1. İstiâre-i tasrîhiyye: Benzeyenin (müsteârün leh) ortadan kaldırılıp, kendisine benzetilenin (müsteârün minhu) onun yerine kullanıldığı istiareye istiare-i tasrîhiyye veya

<sup>112</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 489.

<sup>113</sup> Âl'-i İmrân 2/21.

<sup>114</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 489-490.

<sup>115</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 494.

<sup>116</sup> Hâkka 69/11.

<sup>117</sup> Bulut, *Belâgat*, 211.

<sup>118</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 494.

<sup>119</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 494.

<sup>120</sup> Bakara 2/16.

<sup>121</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 494.

istiare-i musarraha denir. Yani sadece benzetilenin zikredildiği istiareidir.<sup>122</sup> Örneğin: "إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" "Bizi doğru yola ilet."<sup>123</sup> Bu ayet-i kerimede din bir yola benzetilmiştir. Yol ile din arasındaki alaka ulaştırma aracı olmasıdır. Bu istiarede müşebbeh olarak anlaşılması gereken İslam kelimesi hazfedilmiştir. Taraflardan bir diğeri olan müşebbeh bih olan "صراط" yani yol kelimesi kalmıştır.<sup>124</sup>

3.2.1.2.6.2. İstiare-i Mekniyye: Müsteârun lehi (müşebbeh) zikredip, cümle içerisinde zikredeceğin birtakım karineler vasıtasıyla, müstearun minhu (müşebbehün bih) kastetmeye istiare-i mekniyye denir. Bu karine de, müşebbehe, müşebbehün bihe ait bir şeyin sıfat yapılması ya da izâfe edilmesidir. Mesela "مَخَالِبُ الْمَيْتَةِ نُفْسَاتُ بَقَالٍ" "ölümün pençeleri falana geçirildi." cümlesinde müsteârun minh (müşebbehün bih) yani yırtıcı hayvan kelimesi zikredilmeyip müsteârun leh (müşebbeh) yani ölüm kelimesi zikredilmiş ve de müstearun minhe işaret olarak da ona ait bir özellik olan pençe kelimesi ölüm kelimesine izafe edilmiştir.<sup>125</sup>

3.2.2. Mecâz-ı Aklî: Kendisiyle ifade edilen hükmün, bir çeşit tevîl yoluyla, aklen sabit olduğu yerden çıkarıldığı her cümleye mecâz-ı aklî denilmektedir.<sup>126</sup> Başka bir ifade ile bir alakaya binaen bir işin asıl failinden başkasına isnat edilmesidir. Ya da mânî karineyi taşıyan bir ifâdede, bir fiili söz söyleyene göre, hakkı olan mülâbisinden başka bir mülâbise isnad etmek şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>127</sup> İsnâdî mecâz, mecâzî isnâd vb. isimler de verilir.<sup>128</sup> Kelimenin kullanıldığı mana dışında bir mana için kullanılması olan mecâz-ı aklî, selim zevk ve fitrat sahibi birinin hemen fark edebileceği bir ifade tarzıdır. Sözcüklerin anlamı bir kullanımdan başka bir kullanıma aktarılmamıştır. Anlatım içinde mecâzî kullanım olduğuna işaret eden sözcükler bulunmaz. Mecâzın varlığı duygu ve akıl yoluyla ancak cümlenin terkiibinden anlaşılır.<sup>129</sup> Örneğin; "فَعَلَ الرَّبِيعُ" "İlkbahar (çiçek) yaptı. Yine başka bir örnek ise şu hadis-i şeriftir. "إِنَّ مِمَّا بُنِيتُ الرَّبِيعُ مَا يَقْتُلُ حَبِطًا أَوْ يَلِيمُ." "Baharın bitirdiği otlar arasında aşırı yemesinden ötürü (hayvanı) öldüren ya da neredeyse öldüren otlar da vardır." Bu hadiste Efendimiz (s.a.v.) bitki bitirmeyi ilkbahara isnat etmiştir. Bu ise fiili aklen sabit olduğu yerden çıkarmak demektir. Çünkü bir fiili kâdir olmayan birine isnat etmek aklın hükmünce doğru değildir. Böyle bir şey ancak bir tevile binaen olursa ve insanlar arasında bir fiilin bir failden varlığa gelişine sebep olan ya da sebep gibi olan bir şeyi o fiilin faili kılma şeklindeki yerleşik olan örfe göre olursa doğru olmaktadır. Buna göre Allah ağaçların çiçeklerin açmasının ve yerin de gençlik elbisesi giymesinin ilkbahar mevsiminde gerçekleşmesine hükmedince ve âdetini de hep bu şekilde cereyan ettirince, zâhiren ve âdetin hep öyle

<sup>122</sup> 'Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye, Üsüsühâ ve 'Ulumuhâ ve Funûnuhâ, I-II*, (Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1416/ 1996), 2/230.

<sup>123</sup> Fatıha 1/5.

<sup>124</sup> Cârullah ez-Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1977), 1/68.

<sup>125</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 487.

<sup>126</sup> Cürçânî, *Esrâru'l - Belâgat*, 288.

<sup>127</sup> Bilgegil, *Edebiyat Bilgi Ve Teorileri*, 130.

<sup>128</sup> Bulut, *Belâgat*, s. 197.

<sup>129</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 359.

gerçekleşmesine binaen bu tür şeylerin varlığa gelmelerinde sanki ilkbahara ihtiyaç duydukları tevehhüm edilmiş ve böyle bir tevilden hareketle de ilgili fiil ilkbahara isnat edilmiştir.<sup>130</sup>

Aklî mecâzî meydana getiren alâkaların en meşhurları sebebiyet, fâiliyyet, mef'ûliyyet, masdariyyet, zarfiyyet gibi alâkalaradır.<sup>131</sup>

3.2.2.1. Sebebiyyet: İsnadın bir sebebe dayanmasıdır.

Örneğin: " يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا " "Ya Haman bana bir kale inşa et."<sup>132</sup> ayetinde binanın yapımı Haman'a isnad edilmiştir. Oysaki binanın yapım işi ancak Haman'ın emri ile olabilir. Haman bizzat işte görevli değildir. Dolayısıyla bu mevzuda Haman sebeptir.<sup>133</sup>

3.2.2.2. Fâiliyyet: İsmi mef'ûlün, ismi fâil mânâsında kullanılmasına denir.

Örneğin: " أَنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَاتِيًا " "Şüphesiz O'nun vadi yerine gelecektir."<sup>134</sup> Bu ayet-i kerimede " مَاتِيًا " kelimesi mef'ul olup fail anlamında kullanılmıştır.<sup>135</sup>

3.2.2.3. Mef'ûliyyet: İsmi fâilin ismi mef'ûl mânâsında kullanılmasıdır.

Örneğin: " فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ " "Artık o hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır."<sup>136</sup> Bu ayet-i kerimede " رَّاضِيَةٍ " kelimesi fail olup mef'ul anlamında kullanılmıştır. Burada razı olan, hayatın sahibi olan kişidir. Yoksa hayatın kendisi değildir.<sup>137</sup>

3.2.2.4. Masdariyyet: Fiilin asıl failine değil, masdara nisbet edilmesidir.

" جَدَّ الْجَادُ جَدًّا " "Gayreti çok oldu." Bunun aslı " جَدَّ الْجَادُ جَدًّا " şeklinde olup, asıl fâil hafzedilerek fiil mastara nispet edilmiştir.<sup>138</sup>

3.2.2.5. Zarfiyyet:

3.2.2.5.1. Zamana İsnad: İsnadın zamana yapılmasıdır.

Örneğin: " يَوْمَ يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا " "...çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek olan bir günden..<sup>139</sup> Burada o gün saçlar ağaracağı için, saçları ağartma işi güne isnad edilmiştir. Oysaki saçları ağartan gün değildir.<sup>140</sup>

3.2.2.5.2. Mekâna İsnad: İsnadın mekâna yapılmasıdır.

<sup>130</sup> Cürcânî, *Esrâru'l - Belâgat*, 288.

<sup>131</sup> Bulut, *Belâgat*, 197.

<sup>132</sup> Mü'min 40/36.

<sup>133</sup> Bulut, *Belâgat*, 197.

<sup>134</sup> Meryem 19/61.

<sup>135</sup> Bulut, *Belâgat*, 198.

<sup>136</sup> Kâria 101/7.

<sup>137</sup> Bulut, *Belâgat*, 198.

<sup>138</sup> Bulut, *Belâgat*, 198.

<sup>139</sup> Müzemmil 73/17.

<sup>140</sup> Bulut, *Belâgat*, 199.

Örneğin: ﴿ وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَقْبَالَهَا ﴾ ” Toprak da ağırlıklarını dışarı çıkardığında..”<sup>141</sup> Bu ayet-i kerimede ağırlığı çıkarma işi yere isnad edilmiştir ve mecâzdır. Çünkü yer kimseyi çıkarmaz. Allah’ın izni ile o yerden çıkarlar.<sup>142</sup>

3.2.3. Örfî Mecâz: Tütün lafzı, lügatte yanan bir şeyden çıkan “duman” manasında iken daha sonra insanlar tarafından içilen, nikotinli nebat yaprağına verilen isim olmuştur.<sup>143</sup>

3.2.4. Şer’î Mecâz: Salât kelimesi, şer’î hakikat olarak “namaz” kavramını ifade etse de şer’î mecâz olarak “dua” anlamında kullanılmaktadır.<sup>144</sup>

### Sonuç

Mecâz ve hakikat genel olarak bütün dillerde mevcut bulunan özeldir ise Arap dilinin en önde gelen konularından biridir. Arap dili diğer tüm diller gibi kendi içerisinde büyük bir zenginlik ve zafiyet barındırmaktadır. Bu büyük zenginlik kelime haznesinin genişliği iken zafiyeti ise insanoğlunun her duygu ve düşüncesine hitap eden kavram ve kelimelerden yoksun oluşudur. İşte Arap dili bu zafiyeti içerisinde barındırdığı birtakım sanatsal ifadelerle gidermektedir. Bu sanatsal ifadelerin en temelinde elbette ki birbirine zıt olan ancak birbirini tamamlayan iki kavram öbeği gelmektedir ki bunlar makalemizin de konusu olan “hakikat” ve “mecâz” kavramlarıdır. Bu anlamda bilinmelidir ki Kur’an-ı Kerim de bu iki kavramı içeren nice ayetleri içermektedir. Bu ayetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikli olarak “mecâz” ve “hakikat” terimlerinin kavranılması gerektiğinin önemi makalemizde ortaya konulmuştur. Buna rağmen dilbilim geleneğinde mecâz, hakikat kavramının karşıtını oluşturması hasebiyle yalan demek olduğu ve Kur’an-ı Kerim’de de yalana yer verilemeyeceğinden mecâzın Kur’an-ı Kerim’de olmadığını öne sürenler olmuştur. Biz çalışmamızda hakikat ve mecâz terimlerinin Kur’an-ı Kerim’den getirdiğimiz örneklerle bu görüşleri değıllemeye çalıştık. Nitekim Zerkeşi’nin de dediğı gibi “Şâyet Kur’an-ı Kerim’de mecâzın varlığı kabul edilmezse üslûbundaki güzelliğın yarısı gider.” Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim âyetlerinin hakiki manaları dışında, Rabbimizin murad ettiğı nice anlamlar mevcuttur. Bu anlamlar da Kur’an-ı Kerim’i evrensel kılan sebeplerden sadece bir tanesidir.

Hakikat ve mecâz kavramları, Arap dili ve belâgati alanında ne yazık ki tam anlaşılabilen ve alt başlıklarının karmaşıklığı nedeniyle zihni yoran bir yapıya sahiptir. Bu karışıklığın nedeni ise modern dönemde ve klasik dönemde farklı alt başlıklara ayrılıyor oluşundandır. Bu çalışmada öncelikli olarak hakikat ve mecâz kavramlarının önemi ele alınmış olup daha sonra klasik dönemde hakikat ve mecâz kavramları hangi alt başlıklara ayrıldığı ayrıntıları ile incelenmiştir. Nitekim yaptığımız çalışma sonucunda hakikat ve mecâz kavramlarının nasıl bir uyum ve dizayn içerisinde birbirini takip ettiğı ortaya konulmuştur.

<sup>141</sup> Zilzal 99/2.

<sup>142</sup> Bulut, *Belâgat*, 200.

<sup>143</sup> Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Erzurum: Salkımsöğüt yay., 2015),129.

<sup>144</sup> Kazvîni, Celaleddin Muhammed b. Abdürrahman, *et-Telhisu fî Ulûmi'l-Belâgati* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî 1932), 295.

**Kaynakça**

- Abdünnâfi İffet Efendi, *en-Nefu'l-Mu'avvel fi Tercemeti't-Telhis ve'l-Mutavvel* İstanbul: Âsitane Yayınları, ts.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Mesele’ye Yaklaşımı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12/44 (Şubat 2010), 184.
- Aydın, İsmail. “Hakikat ve Mecâz’ın Terimleşme Süreci”. *İslâmi İlimler Dergisi*, 8/1(Haziran 2013), 28.
- Bilgegil, Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat, (Meânî-Beyân-Bedî)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Câhız, Ebû Osman Amr b.Bahr. *Kitâbu'l-hayavân*, thk.Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Cevheri, İsmail b. Muhammed. *es-Sihâh fi'l-Lüga*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Atar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Ebu Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz fi'ilmî'l-me'ân*. thk. Abdulhamid Hindavi, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Esrâru'l- Belâga*. thk. Muhammed el-İskenderânî, M.Mes'ud. Beyrut: Dâru'l- Kitabi'l- 'Arabi, 1998.
- Çalışkan, İsmail. “Hakikat ve Mecâzın Belirleyicisi Müfessirdir”. *İslâmî İlimler Dergisi*,8/8 (Haziran 2013), 143.
- Debbusî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. Beyrût: Darü'l-Kütüübî'l-İlmiyye, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Mecâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Düsûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari's-Sa'd*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Beyrut: Mektebetü'l-Hanci, 1981.
- Erdal, Mesut, “Kur'an Meallerinde Hakikat-Mecâz İkilemi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Haziran, 2006), 184.
- Ferra Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Kütüübî'l-İlmiyye, 1980.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*. Mısır: Darü'n-Nefâis, 1322.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye, Üsüsühâ ve 'Ulumuhâ ve Funûnuhâ*. Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1416/ 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. nşr.M.Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî. ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b.Müslim. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. Sa'd b. Necdet Ömer, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2011.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdr, 1994.

- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Takiyyuddin Ebu'l Abbas Ahmed el-Harrânî. *Kitâbu'l-îmân*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1325.
- Kahveci, Nuri. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecâzî Anlam". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 1/8 (Şubat 2011), 36.
- Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdürrahman. *et-Telhis fi Ulûmi'l-Belâga*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî 1932.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, Haz. İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti. İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2001.
- Özer, Salim. "Fukaha ve Usulcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı". *Bilimname*, 13/2 (Haziran 2007), 118.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil*. Nşr. M.Ebü'l-Fazl İbrahim- Seyyid Şehhâte, Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1956.
- Râzî Fahrüddîn b. Ömer. *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*. nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sadr, 1424/2004.
- Saraç, M.A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi "Belâgat"*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010.
- Sekkâkî, Ebû Yakub, *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Abdulhamid Hindavi, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *Kitâbu Sibeveyh*. thk. Abdusselâm Muahmmmed Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel*, trc. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera yayıncılık, 2019.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdul-muhsin et-Türkî, Kahire: Daru'l-Hadis, 2001
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Muhtasaru'l- Meânî*, nşr. Hacı Ahmet Hulusi. İstanbul, Dersaadet, ts.
- Türcan, Selim. "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4(Şubat 2003), 45.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsiru'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1977.
- Zemlekânî, Abdülvâhid b. Abdülkerîm. *el-Burhânü'l-kâşif'an i'câzi'l-Kur'ân*. Bağdat: Riasetu Divani'l-Evkaf, 1394.



## İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kıssalar Yoluyla Kazandırılmaya Çalışılan Ahlaki Davranışlar

(Moral Behaviors That Are Tried To Be Acquired Through Stories in Primary School Religious  
Culture and Moral Knowledge Textbooks)

**Yasin DOĞAN** **Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU**

Doktora Öğrenci, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Din Eğitimi

Sivas | Türkiye

y\_dogan\_58@hotmail.com

orcid.org/0009-0003-2350-2126

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi

Sivas | Türkiye

nasikoglu@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-7706-7604

### Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi | 17/Ocak/2024

Kabul Tarihi | 5/Haziran /2024

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024

### Article Information

Article Types | Research Article

Received | 17/January /2024

Accepted | 5/June/2024

Published | 30/June/2024

### Atf | Cite as:

Doğan, Yasin- AŞIKOĞLU, Nevzat Yaşar. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kıssalar Yoluyla Kazandırılmaya Çalışılan Ahlaki Davranışlar [Moral Behaviors That Are Tried To Be Acquired Through Stories in Primary School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 88-114.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1421411](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1421411)

### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



## Moral Behaviors That Are Tried to Be Acquired Through Stories in Primary School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks

**Abstract:** Throughout history, Allah the Almighty has willed to teach moral behaviors to humanity through prophets and divine scriptures, encouraging the practice of morality. As with other holy books, moral behaviors are one of the most emphasized topics in the Quran. Allah the Almighty presented moral behavior concretely by giving examples from the lives of the prophets so that people could better understand them. Thus, he wanted to show that these behaviors are applicable.

Teaching moral behaviors from an early age is significant for their lasting impact. Behaviors learned during childhood are easier to endure than those acquired later in life. Therefore, it is crucial to teach moral behaviors from the beginning of one's education.

The primary school age is a period when students seek role models, emulate people they feel close to, and identify between their life and their own. For this reason, they need individuals they can take as an example in this age. Studies have shown that primary school students consider people who set examples as role models, not people who give them advice. Therefore, it is essential to teach students the lives of people they can identify with, using accurate information and concrete examples.

Prophets are the most important figures students can take as an example in line with the religious knowledge they have acquired. For students to take the prophets as an example, it is important that they learn and adopt their lives, and especially the moral behaviors they care about from reliable sources. For this purpose, the lives of the prophets should be told correctly and in accordance with the students' level in Religious Culture and Ethics courses at primary school age, and concrete stories that may be of interest to students should be included.

The importance of textbooks prepared to facilitate teaching and support students' education is undeniable. These books must align with the curriculum, as well as the age and level of the students. Primary school Religious Culture and Ethics textbooks strive to present the lives of prophets in a simple manner based on the Quran and other authentic sources. The prophets' lives have been prepared according to the target age group's language, literature, visual content, and religious development. Thus, it was aimed to teach students specific values and moral behaviors through examples from the lives of the prophets.

In this context, our study has discussed the importance of certain values and moral behaviors that the lives of prophets, taught in the Primary Education Religious Culture and Ethics textbooks prescribed by the Ministry of National Education during the 2022-2023 academic year, aim to instill in students. No other study extensively examines the moral behaviors in the prophet stories found in these textbooks. This situation adds originality to our work and increases its significance. The research aims to identify the moral behaviors intended to be imparted to students through the lives of prophets featured in these books. This study is important in terms of revealing the importance of teaching moral behavior to primary school children with examples from the lives of the prophets, and it is expected to contribute to the field of religious education on the subject. The content analysis method, one of the qualitative research methods, was adopted in the study. By examining the textbooks, moral behaviors under the title 'I Know a Prophet' were identified and analyzed in detail. For better teaching of moral behaviors, the religious development levels of primary school-aged students should be considered, and utmost care must be taken with the content of the books.

**Keywords:** Religious Education, Moral Behavior, Prophet, DKAB, Textbook

## İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kıssalar Yoluyla Kazandırılmaya Çalışılan Ahlaki Davranışlar

**Öz:** Yüce Allah, tarih boyunca peygamberler ve ilahi kitaplar aracılığıyla insanlara ahlaki davranışları öğretmek istemiş ve ahlaki olanı uygulamaları konusunda teşvik etmiştir. Diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de en çok üzerinde durulan konulardan biri ahlaki davranışlardır. Yüce Allah insanların daha iyi anlamaları için ahlaki davranışları, peygamber hayatlarından örnekler vererek somut halde sunmuştur. Böylece bu davranışların uygulanabilir olduğunu göstermek istemiştir.

Ahlaki davranışların küçük yaşlardan itibaren öğretilmesi kalıcı olması açısından önem arz etmektedir. Çocukluk döneminden itibaren öğrenilen davranışların, ileriki yaşlarda öğrenilen davranışlara oranla kalıcı olması daha kolaydır. Bu nedenle ahlaki davranışların eğitim öğretim hayatının başlarından itibaren öğretilmesi önemli bir husustur. İlköğretim çağı; öğrencilerin rol model arayışında oldukları, kendilerine yakın hissettikleri kişilere özentili duydıkları, onların hayatı ile kendi hayatları arasında özdeşim kurdukları bir dönemdir. Bu nedenle bu çağda örnek alabilecekleri insanlara ihtiyaçları vardır. Bu alanda yapılan çalışmalar ilköğretim çağındaki öğrencilerin kendilerine öğüt veren insanları değil, örnek olan insanları rol model kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Bu sebeple doğru bilgilerle ve somut örneklerle öğrencilere özdeşim kurabilecekleri insanların hayatlarını öğretmek gerekmektedir. Öğrencilerin edindikleri dini bilgiler doğrultusunda örnek alabilecekleri en önemli kişiler peygamberlerdir. Öğrencilerin peygamberleri örnek alabilmeleri için onların hayatlarını ve özellikle de önemsedikleri ahlaki davranışları doğru kaynaklardan öğrenmeleri ve benimsemeleri önemlidir. Bunun için ilköğretim çağında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde peygamberlerin hayatları öğrencilerin seviyesine uygun ve doğru bir şekilde anlatılmalı ve öğrencilerin ilgilerini çekebilecek somut hikâyelere yer verilmelidir. Dersin işlenişine ve öğrencilerin eğitimine yardımcı olması için hazırlanan ders kitaplarının önemi yadsınamayacak kadar büyüktür. Kitapların, dersin öğretim programına, öğrencinin yaş ve seviyesine uygun olması çok önemlidir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında peygamber hayatları Kur'an-ı Kerim'e ve diğer sahih kaynaklara dayalı olarak sade bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır. Peygamberlerin hayatları dil, edebiyat, görsel içerik ve hitap edilen yaş grubunun dini gelişimine uygun olarak hazırlanmıştır. Böylece peygamberlerin hayatlarından örneklerle öğrencilere bazı değerler ve ahlaki davranışlar kazandırılmak istenmiştir. Bu çerçevede çalışmamızda 2022-2023 Eğitim- Öğretim yılında Millî Eğitim Bakanlığı ilköğretim okullarında okutulan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında öğretimi yapılan peygamber hayatlarının öğrencilere kazandırmak istediği bazı değerler ve ahlaki davranışların önemi tartışılmıştır. Ders kitaplarında yer alan peygamber kıssalarındaki ahlaki davranışları geniş kapsamda inceleyen başka çalışma yoktur. Bu durum yaptığımız çalışmaya özgünlük katmakta ve önemini artırmaktadır. Araştırmada bu kitapların içerisinde yer alan peygamber hayatları ile öğrencilere kazandırılmak istenen ahlaki davranışların tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu çalışma ilköğretim çağı çocuklarına kazandırılması hedeflenen ahlaki davranışların peygamber hayatlarından örneklerle öğretilmesinin önemini ortaya koymasından önem arz etmekte olup konuyla ilgili din eğitimi alanına katkı sunması beklenmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemi benimsenmiştir. Ders kitapları incelenerek 'Bir Peygamber Tanıyorum' başlığı altındaki ahlaki davranışlar tespit edilmiş ve detaylı olarak analiz edilmiştir. Ahlaki davranışların daha iyi öğretilebilmesi için ilköğretim çağı öğrencilerinin dini gelişim düzeyleri göz önünde bulundurulmalı ve kitapların içeriğine son derece dikkat edilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlaki Davranış, Peygamber, DKAB, Ders Kitabı

## Giriş

Bir öğretim tekniği olarak Türkçede “bir olayın sözlü ya da yazılı olarak anlatılması” şeklinde tarif edilen hikâye kelimesinin Arapça karşılığı kıssa kelimesidir.<sup>1</sup> Hikâye, “olmuş bir hadise” manasında değerlendirildiğinde kıssa ile aynı anlama gelmekte ve onun yerine kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bu iki kelimenin anlamında dikkat çeken ortak yön ise birinin yaptığı şeyin aynısını veya benzerini yapmaktır. Bu bilgilere göre kıssa; yaşanmış olsun veya olmasın, anlatılan bir olaydaki kahramanları izlemek, onların rollerini takip etmek ve onlarla ilgi kurarak kendine benzeyen yönleriyle özdeşleşmek ve bunun sonucunda anlatılan olayın değerlendirmesiyle belirli sonuçlara ulaşmak anlamlarına gelmektedir.<sup>3</sup> Buradan hareketle ister hikâye diyelim isterse kıssa, Kur’an-ı Kerim’de anlatılan peygamber hayatlarından asıl gaye; anlatılan olaydaki kahramanları takip etmek, örnek almak, onlarla özdeşleşmek ve bazı çıkarımlarda bulunmaktır.

İlköğretim çağında bulunan öğrencilere peygamberlerin hayatlarının kutsal metinlerden olduğu gibi aktarılması yerine hikâyeleştirilmesi ve öğrencilerin seviyelerine uygun somut hale getirilmesinin daha etkili bir anlamaya neden olduğu söylenebilir. Çünkü “çocukların ihtiyaç duydukları zihinsel, duygusal, sosyal, dini ve ahlaki gelişimlerini başarıyla tamamlayabilmeleri için nasihatlerden ziyade, yaşadıkları gerçek hayatın bir çeşit yansıması olan hikâyelerden süzülen model davranışlara muhtaçtırlar.”<sup>4</sup>

Öğretim tekniklerinden biri olan “hikâye tekniği sayesinde en zor konular kolayca anlatılır, hatırdaki kalacak bir etkiye kavuşur. Kutsal kitaplardan kaynaklanan dinî hikâyeler çok daha yüksek etkiye sahiptirler. Çünkü onlar, insanlara öğüt vermek için, peygamberler aracılığı ile yine peygamberlerle ilgili olayları anlatırlar.”<sup>5</sup> Böylece “kıssalar diliyle fikirler adeta müşahhaslaştırılır, dinleyenlerin kolay anlaması sağlanır. Zihinde daha iyi yerleşir ve unutulması da zor olur.”<sup>6</sup>

Eğitim açısından baktığımızda dinî hikâyeler dediğimiz kıssalar çocuk ve gençlerin manevi hayatını ve ruhi tecrübelerinin gelişimini olumlu etkiler. Hikâyede geçen kahraman, gencin iç dünyasına işleyerek onun benliğinin bir parçası haline gelir. Bu nedenle çocuk veya genç, hikâyenin kahramanına özenerek onun gibi davranmaya çalışır. Dini gelişimine ve zekâ düzeyine

<sup>1</sup> Muhiddin Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 238.

<sup>2</sup> Âdem Akıncı, “Kur’an’daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/13 (Ocak-Haziran 2004), 44.

<sup>3</sup> Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye”, 238-239.

<sup>4</sup> Macid Yılmaz, “Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur’an Kıssaları ve Kullanılışı”, *İslâmî İlimler Dergisi* 9 /1 (Bahar 2014), 142.

<sup>5</sup> Beyza Bilgin, “Ahlâk Terbiyesinde Dinî Hikâyeler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 51.

<sup>6</sup> İdris Şengül, “Kur’an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *I. Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 137.

uygun seçilmiş dini kıssa ve hikâyelerin çocuğun ruhunu, manevi dünyasını iyi örneklerle göre inşa ederek onları inandıkları yolda güçlükleri yenecek kişilikli birer insan olmaya yöneltir.<sup>7</sup>

“Hikâyeyi okuyan ya da dinleyen kişi, hikâyedeki kahramanlardan birini kendisine model olarak seçer ve adeta bunun karakterinde yaşamaya başlar. İşte insanın hikâyeye ile bu tür bir ilişkisinin zorunluluğundan dolayı, denilebilir ki, hikâyeye okuyan ya da dinleyen kimse, oradaki kahramanların rolleri ile çok hızlı bir biçimde empati kurmakta; kahramanların yerine kendini koyup mizaç ve vasıfları itibariyle kendine uygun veya en yakın görünen biriyle özdeşleşmektedir.”<sup>8</sup>

Buradan hareketle şunu diyebiliriz: Ders kitaplarında anlatılan peygamber hayatları öğrencilerin ahlaki eğitimi açısından büyük önem arz etmektedir. Öğrencilerin zihin dünyasında kalıcı iz bırakılabilmesi için uygun bir üslupla hikâyeleştirilerek sunulması gerekmektedir. Böylece hem öğrencinin ilgisi çekilebilmekte hem de öğrencinin hikâyenin kahramanı olan peygamberlerle özdeşim kurması kolaylaşabilmektedir. Öğrenci kendi hayatı ile peygamberin hayatı arasında bağ kurabilmekte ve onu kendisine rol model edinebilmektedir. Bu durum peygamberlerin ahlaki davranışlarını örnek alma ve benimseme imkanlarını oluşturabilmektedir.

Bu çerçevede ülkemizde Talim Terbiye Kurulunun 19.01.2018 tarih ve 2 sayılı kararı ile 2018-2019 öğretim yılından itibaren uygulanmak üzere güncellenen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (İDKAB) Öğretim Programında, “Bir Peygamber Tanıyorum” başlığı ile 5. sınıftan 8. sınıfa kadar her sınıf düzeyinde üç peygamberin hayatına yer verilmiştir. Bu başlık altında yer alan peygamber kıssaları ile öğrencilere bazı ahlaki davranışların kazandırılması hedeflenmiştir. Ayrıca peygamberlerin hayatının sahih kaynaklarda yer alan rivayetler ışığında ayrıntıya girilmeden ve öğrenci düzeyi dikkate alınarak ele alınması öngörülmüştür.<sup>9</sup> Öğretim programının ve ilgili ünitenin işlenmesinde ders kitaplarının temel kaynaklardan biri olması nedeniyle bu çalışmada ders kitaplarının incelenmesine karar verilmiştir.

Çalışmanın temel problemi “İDKAB ders kitaplarında öğretimi yapılan peygamber hayatları ile öğrencilere kazandırılmak istenen ahlaki davranışlar nelerdir?” şeklindedir.

Peygamber kıssaları ile ilgili akademik çalışma oldukça fazladır. Ancak İDKAB ders kitapları içerisinde yer alan peygamber kıssaları ile ilgili çalışma sayısı çok azdır. Konuyla ilgili Mustafa Bayar’a ait 6. sınıf ders kitaplarında yer alan Hz. Eyüp hakkında bir alan araştırması mevcuttur. Bayar, çalışmasının sonucunda örgün eğitimde kıssalar yolu ile verilen eğitimin öğrencilerin dine

<sup>7</sup> Yılmaz, “Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur’an Kıssaları ve Kullanılışı”, 143-144.

<sup>8</sup> Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâyeye”, 240.

<sup>9</sup> MEB (2018), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 20-40; Kubat Ali Topçubay, “Din Öğretimi Programları”, *Din Öğretiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, ed. Hacer Aşık Ev (İstanbul: Lisans Yayınları, 2023), 1-34; Tuğrul Yürük – Kubatalı Topçubayev, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (Haziran 2022), 415-436.

karşı ilgilerini artırdığı, din dilini doğru kullanmalarına katkı sağladığı ve soyut dini konuları daha rahat anlamalarını kolaylaştırdığı sonuçlarına ulaşmıştır.<sup>10</sup>

İkinci makale Muhammed Muhdi Gündüz'e aittir. Gündüz çalışmasında 8. sınıf ders kitaplarında yer alan Hz. Nuh kıssasını karşılaştırmalı olarak detaylıca incelemiştir. Sonuç kısmında ders kitaplarının içerik olarak bazı eksikliklerine rağmen kitapların bilişsel gelişim, kullanılan dil ve kalıcı öğrenme açısından öğrencilerin seviyesine uygun olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kitaplarda, Hz. Nuh'un tevhit mücadelesi, sabrı, azmi, şefkati vb. özelliklerinin bütün öğrencilere rol model olarak sunulduğu ifade edilmiştir.<sup>11</sup>

Yapılan çalışmalarda ders kitaplarında var olan peygamber kıssalarından bir tanesi seçilmiş ve onun üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur. İDKAB ders kitaplarında yer alan tüm peygamber kıssalarını ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bağlamda İDKAB ders kitaplarında yer alan peygamber kıssaları içerisindeki ahlaki davranışları incelenmesi çalışmanın önemini artırmaktadır. İnceleme sonucunda ahlaki davranışların öğrenciler üzerinde kalıcı olmasını sağlamak amacıyla bazı önerilerde bulunulmuştur. Ayrıca bu çalışmadaki tespitlerin dikkate alınması, hazırlanacak yeni ders kitaplarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Zira bu tür öneriler, daha başarılı kitapların yazılması açısından oldukça önemlidir.

Bu çalışma konuyla ilgili kaynaklar taranarak, verilerin bir araya getirilmesi ile hazırlanmış literatür çalışmasıdır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden biri olan durum çalışması deseni kullanılmıştır. "Durum çalışmasında amaç, belirli bir durumun derinlemesine incelenerek detaylı sonuçların ortaya çıkarılmasıdır."<sup>12</sup> Durum çalışması yapılırken İDKAB ders kitaplarında yer alan peygamberlerin hayatları bölümü içerisindeki ahlaki davranışların neler olduğunun belirlenmesi için veri toplama aracı olarak doküman incelemesi tekniği benimsenmiştir. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren materyallerin analizine odaklanmaktadır.<sup>13</sup>

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi yöntemi bir muhtevayı anlamak ve analiz etmek için kullanılır. İçerik analizinin amacı toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. İçerik analizinin temelinde birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bu verileri okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamak vardır.<sup>14</sup>

Çalışma 2022-2023 eğitim-öğretim yılı İDKAB ders kitapları içerisinde yer alan "Bir Peygamber Tanıyorum" başlığı altındaki peygamberlerin ahlaki davranışları ile sınırlandırılmıştır. Ders

<sup>10</sup> Mustafa Bayar, "Din ve Ahlak Öğretiminde Kuran Kıssalarının Önemi: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersindeki Eyyüp Kıssası Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 740-749.

<sup>11</sup> Muhammed Muhdi Gündüz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hz. Nuh Kıssası", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/123 (Aralık 2021), 225-239.

<sup>12</sup> Remzi Y. Kınca (ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 107.

<sup>13</sup> Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 189.

<sup>14</sup> Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

kitapları detaylıca incelenerek öğrencilere kazandırılmaya çalışılan ahlaki davranışlar belirlenmiş ve başlıklar altında kategorilere ayrılmıştır. Tespit edilen her davranış için peygamber hayatlarından örnekler kitaplardaki geçtiği şekliyle, değiştirilmeden verilmiştir. Son olarak ahlaki davranışların öğrencilere kazandırılması konusunda bazı görüşlere yer verilmiş ve birtakım önerilerde bulunulmuştur.

Çalışma için her sınıf düzeyinden bir ders kitabı seçilmiş ve o kitap üzerinden gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışmada incelenen İDKAB ders kitapları şunlardır:

Hulusi Yiğit vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5* (Ankara: Başak Yayıncılık, 2022).

Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6* (İstanbul: Fcm Yayıncılık, 2021).

Selahattin Çamyar - Hacer Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2022).

Sebahattin Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8* (Ankara: Korza Yayıncılık, 2022).

4. Sınıf DKAB ders kitaplarında peygamber hayatlarından bahseden “Bir Peygamber Tanıyorum” konusu olmadığı için bu çalışmada ele alınmamıştır.

Araştırmada şu sorulara cevaplar aranmıştır:

- İDKAB ders kitaplarında peygamber kıssalarıyla öğrencilere hangi ahlaki davranışlar kazandırılmak istenmiştir?
- Peygamber kıssalarıyla öğrencilere kazandırılmak istenen ahlaki davranışları öğretme konusunda İDKAB ders kitaplarındaki içerik yeterli midir?
- İDKAB ders kitaplarında peygamber kıssalarıyla öğrencilere kazandırılmak istenen ahlaki davranışları kalıcı hale getirmek için neler yapılabilir?

## 1. Kıssalar

### 1.1. Kıssa ve Çeşitleri

Sözlükte “bir kimsenin izini sürmek, takip etmek, ardınca gitmek; anlatmak, hikâye etmek, haber vermek, bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek” gibi mânâlara gelen “kassa” kelimesinden türemiş olup “hikâye, anlatılan haber” anlamına gelmektedir. “Kıssa” kelimesi Kur’an’da geçmez. Kur’an’da isim olarak hikâye ve mastar olarak hikâye etmek anlamlarında “kasas” kelimesi ve aynı kökten türeyen fiiller kullanılmıştır.<sup>15</sup> Terim olarak kıssa şu şekilde tanımlanmaktadır:

<sup>15</sup> İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: T DV Yayınları, 2002), 25/498; Suat Yıldırım, “Kur’ân-ı Kerîm’de Kıssalar”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 37-38.

“Yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızalarında varlığını koruyabilmiş hadiselerin, olaylara yeniden bir canlılık vererek Kur’an’ın hidayet rehberi oluşuna uygun bir şekilde aslından hiçbir değişiklik yapılmaksızın ilâhî mesajın i’câz ve îcazına paralel bir anlayışla muhataplara anlatılması, beyan edilmesidir.”<sup>16</sup>

Başka bir tanımda ise “geçmiş devirlerde yaşanmış ve yaşandığına dair deliller bulunan; genelde şahısları, yeri ve zamanı bilinen, ibret vermek maksadıyla ele alınan olaylardır”<sup>17</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Kur’an kıssalarının mahiyeti, konuları ya da kapsamı bakımından sınıflandırmalar yapılarak çeşitlendirilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farklı görüşler olmasına rağmen en çok tercih edilen sınıflandırma şöyledir:

### 1.1.1. Mahiyeti/Konusu Bakımından Kıssalar

**Tarihî Kıssalar:** Tarihin herhangi bir döneminde meydana gelen olaydaki şahısların, zamanın ve yerin belli olduğu kıssalardır. Olayın cereyan ettiği yer, zaman, kahraman ve diğer unsurlar açıkça bellidir. Özellikle peygamberlerin hayatlarının bulunduğu kıssalar ve diğer şahsiyet ve toplulukların kıssaları tarihî kıssalara örnek gösterilebilir. Bu çeşit kıssalar içinde anlatılan her şey gerçektir ve yaşanmıştır. Bu tür kıssalarda şahısların isimleri, vuku bulduğu mekânlar, olayın tamamı veya bir kısmı Kur’an’da açık açık anlatılmıştır.<sup>18</sup>

**Temsilî Kıssalar:** Bu tür kıssalarda anlatılan olaylar gerçeği temsil etmese ve gerçekleşmemiş olsa da her dönemde gerçekleşmesi mümkün olan, örnek alınabilecek olaylardır. Temsilî kıssalarda yer, zaman ve şahıslar belli değildir. Bu kıssalarda olaylar ön planda tutulmaktadır.<sup>19</sup>

### 1.1.2. Kapsam Bakımından Kıssalar

Kur’an-ı Kerim’deki kıssaların bazıları kapsam bakımından oldukça uzun bazıları ise kısadır. Bu yönüyle kıssalar iki grupta ele alınır.

**Uzun Kıssalar:** Bu tür kıssalar Kur’an’da oldukça fazla yer tutarlar. Hz. Âdem, Hz. Musa, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsa kıssaları gibi. Bu tür kıssalar Kur’an’da birden çok farklı yerde zikredilmiştir. Bunun sebebi ise her zikredildiği yerde farklı konular üzerinde durmak ve muhataba daha detaylı bilgi sunmaktır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> İdris Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 46.

<sup>17</sup> Akıncı, “Kur’an’daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, 44.

<sup>18</sup> Şengül, “Kıssa”, 498; Akıncı, “Kur’an’daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, 44-46; Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur’ân Kıssaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 58; Macit Yılmaz, *İslam Ahlâk Eğitiminde Kuran Kıssaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 35-36.

<sup>19</sup> Akıncı, “Kur’an’daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, 44-46; Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur’ân Kıssaları*, 58; Yılmaz, *İslam Ahlâk Eğitiminde Kuran Kıssaları*, 36.

<sup>20</sup> Şengül, “Kıssa”, 498; Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur’ân Kıssaları*, 60.



**Kısa Kıssalar:** Kur'an'da bazı kıssalar ise detaya girilmeden kısaca anlatılmıştır. Bunun sebebi ise ya başka bir surede uzunca anlatılmıştır ya da bir ibret hatırlatması kabiline kısaca bahsedilip geçilmiştir. Uhdûd Kıssaları ile Fil Olayı ve Kur'an'ın farklı surelerinde peygamber kıssalarına kısa bir şekilde değinilmesi bu tür kıssalara örnek verilebilir.<sup>21</sup>

Bu çalışmada amacın dışına çıkılmaması ve makale boyutunun aşılması sebebiyle tüm kıssalar değil sadece tarihî kıssalar içerisinde yer alan peygamber kıssalarından İDKAB ders kitapları içerisinde yer alanlar incelenecektir. Çalışma boyunca kıssadan kastedilen mevcut ders kitapları içerisinde bulunan peygamber kıssaları olacaktır.

## 1.2. Kur'an-ı Kerim'de Yer Alan Kıssaların Amaçları

Yüce Allah (c.c.) insanların yaratılış gayelerine uygun yaşamaları için merhameti gereği onlara zaman zaman peygamberler göndermiştir. Vahiy geleneğinin son halkası olan Kur'an-ı Kerim'in en çok üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de geçmişte yaşamış peygamberlerin hayatlarından bazı kesitlerin anlatılmasıdır.<sup>22</sup> Kıssa dediğimiz bu anlatış biçimi daha çok peygamberlerin kavimleri ile tevhit mücadelesi sırasındaki yaşanan olayların bizlere aktarılmasıdır. Her sözü insanlığa hidayet rehberi olan Kur'an-ı Kerim'in geçmiş peygamberlerin hayatını anlatmasının birçok amacı vardır. Kıssalardaki "gaye Kur'an genelinde insanlığa anlatılmak istenen prensiplerin, ilahi mesajların, tarihi gerçeklik içinde daha çarpıcı, etkili ve inandırıcı bir üslupla Kur'an muhataplarına anlatılmasıdır."<sup>23</sup>

Kıssalar "ibret alabilene ibreti, düşünebilene öğüdü, nasihat kabul edene ve söz dinleyene basireti, İslam'ı en güzel şekilde yaşamak ve yaşatmak için örnek arayana en güzel örneği, hak ve hakikatten ötürü zulme uğrayana teselliye içinde taşımaktadırlar."<sup>24</sup>

Kur'an-ı Kerim'de kıssaların anlatılış amacı beş başlık altında incelenebilir.

### 1.2.1. İlahi Dinlerin Aynı Kaynaktan Geldiğini Ortaya Koymak

Kur'an-ı Kerim'de peygamber hayatlarının öğretilmesindeki amaçlardan bir tanesi peygamberlere gönderilen bu ilahi mesajların tamamının tek yaratıcı olan Allah (c.c.) tarafından indirildiğini ve tüm peygamberlerin tevhit inancını hâkim kılmak üzere gönderildiğini ispat etmektir.<sup>25</sup> Örneğin ilahi mesajların tamamının Allah (c.c.) tarafından indirildiğini Bakara Suresi ve Âli İmran suresinde geçen "Biz Allah'a ve bize indirilene; keza İbrâhim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsa'ya verilenlere ve bütün peygamberlere rableri

<sup>21</sup> Şengül, "Kıssa", 498; Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'an Kıssaları*, 60.

<sup>22</sup> Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 20-21; Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", 37.

<sup>23</sup> Şengül, "Kur'an'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", 137.

<sup>24</sup> Görgün, "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", 23.

<sup>25</sup> Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", 42.

tarafından gönderilenlere inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız; biz O'na teslim olmuşuzdur”<sup>26</sup> ayeti en iyi şekilde açıklar niteliktedir.

Başka bir ayette de Yüce Allah (c.c.) “(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik”<sup>27</sup> buyurarak Kur'an-ı Kerim'in de bu ilahi mesajların devamı olduğunu belirtmiş böylece tüm kitapların tek bir ilah tarafından gönderildiğini ortaya koymuştur.

Tüm peygamberlerin tevhit inancını hâkim kılmak için gönderildiğine dair Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet bulunmaktadır. Bu konuda Hûd suresi güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hûd suresi 26. ayette Hz. Nuh “Allah'tan başkasına tapmayın!” buyurmuş, 50. ayette Hz. Hûd “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur” buyurmuştur. Aynı surenin 61. ayetinde Hz. Salih “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur” buyurmuş ve 84. ayette Hz. Şuayb “Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, O'ndan başka tanrınız yoktur” buyurmuştur.<sup>28</sup>

“Kur'an'da yer alan kıssalar, tevhit akidesine bağlı bir imana ve ahlâkî sorumluluğa sahip bir topluluk tesis etmek için daha önceki toplumlara uygulanmış kuralları âdeta bugün yaşanıyor gibi insanların dikkatlerine sunmaktadır.”<sup>29</sup>

Özü itibariyle tevhit inancını emreden ayetlerin tamamına baktığımız zaman bu ayetlerin tek bir yaratıcı olan ilahtan geldiğini, amaçlarının ortak olduğunu ve birbirini tamamlar nitelikte olduklarını söyleyebiliriz.

### 1.2.2. İnsanların İbret Almasını Sağlamak

Kur'an-ı Kerim'de peygamber hayatlarının öğretilmesindeki diğer bir amaç, insanların onların hayatlarını öğrenip akıllarını kullanarak yaşanmış olaylardan ibret almalarını sağlamaktır. Yapılmış birçok çalışmada kıssalar kendilerinden ibret alınacak ahlaki hikâyeler olarak görülmüştür.

“Ayrıca Kur'an kıssaları incelendiğinde ve üzerlerinde inceden inceye düşünüldüğü zaman görülür ki, en güzel nasihat ve en güzel yol göstericilikleri bir tarafa; tevhidin, ilmin, güzel ahlakın, hidayet için akli delillerin, insanın gözünü açacak hususiyetlerin, öğütlerin, akl-ı selimin hoşlanacağı karşılıklı güzel konuşmaların bulunmadığı bir Kur'an kıssası yoktur.”<sup>30</sup>

Yüce Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de kıssalardan ibret alınması gerektiğini defalarca tekrar etmiştir. Özellikle aklını kullananların ibret alabileceğini ileri sürerek insanları düşünmeye ve geçmişte yaşanmış olaylar ile kendi hayatları arasında bağlantı kurmaya teşvik etmiştir.

<sup>26</sup> Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84.

<sup>27</sup> el-Mâide 5/48.

<sup>28</sup> Hûd 11/26, 50, 61, 84.

<sup>29</sup> Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'an Kıssaları*, 87.

<sup>30</sup> Görgün, “Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine”, 23-24.

“Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır.”<sup>31</sup> “Biz, yoldan çıkmalarının cezası olarak bu memleket halkının üzerine gökten alçaltıcı bir belâ indireceğiz!” İşte o memlekettten geriye, aklını kullananların yararlanabileceği açık bir ibret vesikası bıraktık.<sup>32</sup>

Yüce Allah (c.c.) bu ayette aklını kullanan insanların ibret alabileceğini belirttiği gibi başka ayetlerde de inanan, sabreden ve şükreden insanların ibret alabileceklerini öne sürmüştür.<sup>33</sup>

Kur’an-ı Kerim’de peygamber hayatlarının öğretilmesindeki diğer bir amaç, insanların onların kıssalarından ders çıkarmalarının istenmesidir. Yüce Allah (c.c.) birçok ayette geçmiş peygamberler ve onların kavimlerinin durumunu belirttikten sonra ders çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece insanların kıssalar hakkında düşünmesi ve onlardan gerekli dersleri alıp kendi hayatlarında uygulamaları istenmiştir.

“Rablerinin elçisine karşı geldiler, O da onları amansız bir şekilde yakalayıp cezalandırdı. Bir zamanlar sular coştığı vakit sizi gemide kuşkusuz biz taşıdık; Bunu sizin için ibretli bir ders olsun ve kulaklardan hiç çıkmasın diye yaptık.”<sup>34</sup>

“(Firavun) “Ben sizin en yüce rabbinizim!” dedi. Allah da ona ibretlik dünya ve âhiret cezası verdi. Elbette bunda Allah’a itaatsizlikten korkanların alacağı büyük bir ders vardır!”<sup>35</sup>

Gerek bu ayetlerde gerekse başka birçok ayette Yüce Allah (c.c.) kıssalardan ibret alınması gerektiğini belirtmiştir. Buradaki amaç geçmiş dönemde yaşamış insanların yaptıkları hataları yapmamak ve onların hayatlarını iyi yorumlayarak kendimize peygamber izinde doğru bir yol çizmektir. Aksi takdirde geçmişte yanlışa düşenlerin cezalandırıldıkları gibi cezalara ve musibetlere maruz kalınacaktır.

### 1.2.3. Peygamber Hayatlarını Örnek Almak

Kur’an-ı Kerim’de peygamber hayatlarının öğretilmesindeki diğer bir amaç, insanların peygamberlerin hayatlarını öğrenerek onları rehber edinmesini ve onların yaşam tarzını örnek almalarını sağlamaktır. Yüce Allah (c.c.) “İşte o peygamberler, Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu hâlde onların rehberliğine uy.”<sup>36</sup> buyurarak kullarına Hz. Muhammed (s.a.v.) özelinde yol göstermektedir.

Kur’an-ı Kerim’de kıssalar aracılığıyla insanoğlunun dünya hayatında başına gelebilecek sıkıntılara karşı nasıl davranması gerektiği konusunda peygamber hayatlarından örnekler verilerek onlara yol gösterilmiştir. Kendi başına gelen sıkıntıların peygamberlerin de başına geldiğini bilen insan kendisini peygamberler ile özdeşleştirerek ve örnek alarak onlar gibi

<sup>31</sup> Yûsuf 12/111; başka ayetler için bk. el-Hicr 15/77; Âl-i İmrân 3/49; Yûnus 10/92; Yûsuf 12/7; eş-Şûrâ 42/67,158, 174; el-Ankebût 29/15,35; ez-Zuhruf 43/56.

<sup>32</sup> el-Ankebût 29/34-35.

<sup>33</sup> el-Ankebût 29/24; Sebe’34/ 19.

<sup>34</sup> el-Hâkka 69/10-12.

<sup>35</sup> en-Nâziât 79/24-26.

<sup>36</sup> el-En’âm 6/ 90.

davranması gerektiğini düşünür. Çünkü insanoğlu kendisi ile aynı sıkıntıları paylaşabilen kişilerle moral bulup teselli olabilir.

“Gerçekte yaşanmış olan kıssalar; bu olaylarda çekilmiş sıkıntılar ve zorluklar insanların iradesini güçlendirmekte, her şartta dini yaşamanın gerekli olduğunu öğretmekte, insanı iyiliğe ve gerçeğe doğru motive edip, harekete geçirmektedir.”<sup>37</sup>

Konuyla ilgili Kur’an-ı Kerim’de Hz. Eyüp’ün yaşamış olduğu sıkıntılar ve bunlara karşı tavrı anlatılmakta ve insanlara güzel bir örnek olarak sunulmaktadır.

“Eyyûb’u da an! Hani rabbine, “Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün” diye niyaz etmişti. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için anılacak bir örnek olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.”<sup>38</sup>

#### 1.2.4. Ahlaklı Bir Yaşam Oluşturmak

Kur’an-ı Kerim’de peygamber hayatlarının öğretilmesindeki diğer bir amaç, insanlara ahlaki bir yaşam kazandırmaya çalışmaktır. Kur’an-ı Kerim incelendiğinde ahlaki mesaj içeren misallerin insanlığın başlangıcına dayandığını görmek mümkündür.<sup>39</sup> Bu konuyla ilgili biri bireysel ahlak diyebileceğimiz Hz. Yusuf’un hayatı ve diğeri de toplumsal ahlak diyebileceğimiz Hz. Lut’un hayatı olmak üzere iki örnek mevcuttur.

Kardeşlerinin kıskanması ve kurdukları tuzak sonucu kuyuya atılan Hz. Yusuf bir kervan tarafından bulunmuş ve Mısır’da köle olarak satılmıştır. Onu satın alan varlıklı adam onu evine getirmiş ve Yusuf peygamber orada gençlik çağına ulaşmaya kadar hizmetçilik yapmıştır.<sup>40</sup> Bu sırada evinde bulunduğu kadın ondan faydalanmak istemiştir. Yusuf peygamber ise örnek bir ahlaki davranış göstererek onu reddetmiştir. Bu durum Kur’an-ı Kerim’de “Evinde bulunduğu kadın, onunla birlikte olmak istedi. Kapıları iyice kapattı ve “haydi gel!” dedi. O da “Hâşâ, Allah’a sığınırım! Kocan benim velinimetimdir, bana iyilik edip evini açtı. Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!” dedi”<sup>41</sup> ayetiyle bizlere ahlaklı olmak açısından örnek bir davranış olarak sunulmuştur.

Toplumsal anlamda yapmış oldukları davranışlar sebebiyle ahlaksızlık<sup>42</sup> olarak nitelendirdiğimiz Hz. Lut kavminin kıssası bizlere örnek olarak sunulmuştur. Yüce Allah (c.c.) Kur’an-ı Kerim’de Hz. Lut kavminin yapmış oldukları ahlaksızlığı ortaya koymuş ve insanları ahlaki davranışlara yönlendirme konusunda uyarılarda bulunmuştur. Bu konuyla ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de “Lût’u da hatırla! O kavmine, “Göz göre göre hâlâ o hayasızlığı yapacak mısınız?

<sup>37</sup> Akıncı, “Kur’an’daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri”, 50.

<sup>38</sup> el-Enbiyâ 21/ 83-84; Başka ayetler için bk. Sâd 38/41-43.

<sup>39</sup> Nevzat Yaşar Aşikoğlu, “Kuran’daki Örnek Olayların (Mesellerin) Ahlakî Bilinç Geliştirmedeki Rollerini (Bahçe Sahipleri Örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 1-4.

<sup>40</sup> Yûsuf 12/15-22.

<sup>41</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>42</sup> Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açıldan Kur’ân Kıssaları*, 98-99.

Gerçekten siz kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere mi yöneliyorsunuz? Doğrusu siz değerleri bilmeyen bir topluluksunuz” demişti.”<sup>43</sup> Başka bir ayette ise “Rabbimizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da insanlar arasından erkeklerle mi beraber oluyorsunuz? Doğrusu siz haddini aşan bir kavimsiniz!”<sup>44</sup> buyurularak yapmış oldukları yanlış haddi aşmak olarak nitelendirilmiş ve bu davranışın ahlaki olmadığı dile getirilmiştir.

## 2. İDKAB Ders Kitaplarında Yer Alan Kıssalarda Öne Çıkan Ahlaki Davranışlar

İDKAB ders kitaplarını incelediğimizde peygamberlerin doğmuş oldukları ortam, o dönemlerin siyasi yapısı, farklı inanç türleri, geçim kaynakları, yönetim biçimleri vb. konular kısa kısa ele alınmıştır. Gönderilen peygamberlerin kavimlerini ikna etme çabaları, karşılaştıkları problemler, yaşadıkları zorluklar detaylandırılmadan ve ayetlerle örneklendirilerek aktarılmıştır. Ele alınan konulardan bir tanesi de peygamberlerin insanlara İslam dininin inanç ve ibadetlerini öğretirken onları ahlaki anlamda da bilgilendirmeleri ve onlara nasıl davranmaları gerektiği konusundaki uyarılarıdır.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında İDKAB ders kitaplarında peygamberlerin insanlara kazandırmaya çalıştıkları ahlaki davranışlar 7 alt başlık altında incelemiştir. Böylece DKAB dersinde peygamber kıssaları ile öğrencilere kazandırılmak istenen ahlaki davranışları belirterek bu dersin öğrencilerin ahlakını güzelleştirmesine olan katkısı ortaya konmaya çalışılmıştır.

### 2.1. Yumuşak Üslup Sahibi Olmak

Yüce Allah (c.c.) Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette insanların konuşurken üslubunun nasıl olması gerektiğini peygamberler aracılığı ile öğretmeye çalışmıştır. Peygamberimiz Hz. Muhammed’e (s.a.v.) “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”<sup>45</sup> emirini vererek davetini hikmet ve güzel öğütle sürdürmesi gerektiğini belirtmiştir. Başka bir ayette de Peygamberimizin güzel üslubunu överek “Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etraftan dağılır giderlerdi...”<sup>46</sup> buyurmuş ve bizlere örnek olmasını sağlamıştır.

Yumuşak üslup sahibi olmak sadece Hz. Muhammed’in (s.a.v) ahlaki bir davranışı değil, tüm peygamberlerin ortak özelliğidir. Nitekim Hz. Âdem’den itibaren diğer peygamberler de kavimlerini uyarırken kullandıkları üsluba dikkat etmişlerdir. Karşılaştıkları taşkınlık, azgınlık,

<sup>43</sup> en-Neml 27/ 54-55.

<sup>44</sup> eş-Şûrâ 42/165-166.

<sup>45</sup> en- Nahl 16/ 125.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân 3/159.

tepkili ve itirazlara rağmen zorlukları aşmak amacıyla yumuşak, tatlı, müjde ve ikna edici bir üslubu tercih etmişlerdir.<sup>47</sup>

8. Sınıf DKAB ders kitabında öğrencilere kazandırılmak istenen ahlaki davranışlardan bir tanesi, kişinin söz ve davranışlarında üslubuna dikkat etmesidir. 1. Ünitenin “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Musa (a.s.)” konusu içerisinde üslup meselesi detaylandırılmadan ele alınmıştır. Yüce Allah (c.c.) Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun’u Firavun’u İslam’a davet etmeleri için göndermiştir. Bu durum ders kitabında şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Yüce Allah, Hz. Musa’nın (a.s.) kardeşi Harun ile birlikte Firavuna gitmesini ve onu hakka davet etmesini isteyerek şöyle buyurmuştur: “İkiniz beraber Firavun’a gidin, çünkü o iyiden iyiyi azdı. Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer.”<sup>48</sup>

Ayet-i kerime de geçen ‘söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslupla söyleyin’ ifadesi Yüce Allah’ın (c.c.) en büyük düşmanlarına bile hitap ederken kırıncı ve suçlayıcı ifadeler kullanmak yerine yumuşak olunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu konunun ayetler eşliğinde ders kitabında yer alması öğrencilerin üslubuna dikkat etmesine fayda sağlayacaktır.

Firavunun yapıp ettiklerine rağmen Yüce Allah’ın (c.c.) ona karşı üsluba dikkat edilmesi gerektiğini emrediyor olması, genel olarak eğitim özelde de din eğitimi açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü “Yumuşak bir üslup kullanma, verilecek bilgilerin zihinlerle birlikte gönüllerde de yankı uyandırması açısından son derece önemlidir. ‘Tatlı dil yılanı deliğinden çıkartır’ özdeyişle de ifade edildiği gibi, yumuşak üslup kullanma, eğitimde başarıyı artıran etkenlerden biridir.”<sup>49</sup>

Bu konuda özellikle eğitimciler büyük görev düşmektedir. Öğrencilerin konuşmalarında ve ikili iletişimlerinde yumuşak üslup sahibi olmalarını sağlamak amacıyla öncelikle kendilerinin bu ahlaki davranışı benimseyip uygulamaları gerekmektedir. Öğrenciler, rol model olabilen bir eğitimciyi örnek almaya daha eğilimli olabilmektedir.

## 2.2. Ölçü ve Tartıda Adaletli Olmak

İslam dininin önem verdiği ahlaki değerlerden bir tanesi de helal kazançtır. Dinimiz karşılıklı rızaya dayanan alışverişi helal kılmıştır.<sup>50</sup> Faizi<sup>51</sup> ve kumarı<sup>52</sup> yasaklamıştır. Alış verişi yaparken insanların şeffaf davranmaları ve birbirlerini kandırmamaları gerektiğini öğütlemiştir. Bu ahlaki

<sup>47</sup> Fikret Karaman, “Dinî Değerlerin İletişiminde Üslup ve Güzel Konuşmanın Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (Temmuz Ağustos Eylül 2022),1252.

<sup>48</sup> Sebahattin Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8* (Ankara: Korza Yayıncılık, 2022), 35; Tâhâ 20/ 43-44.

<sup>49</sup> Hüseyin Yılmaz, “Hz. Peygamber’in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Sivas 2004), 121.

<sup>50</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>51</sup> en-Nisâ 4/ 161; er-Rûm 30/39.

<sup>52</sup> el-Mâide 5/90.

davranışlar 8. sınıf DKAB ders kitabında 2. Ünitenin içerisinde “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Şuayb (a.s.)” başlığı altında Şuayb peygamberin kıssası üzerinden öğrencilere kazandırılmak istenmiştir. Kitapta helal kazanç ve ölçü ve tartıda adaletli olmak konusu şu şekilde anlatılmıştır:

“Medyen, ticaret yolları üzerinde kurulmuş önemli bir şehirdi. Bu nedenle Medyenlilerin ekonomik faaliyetleri de büyük ölçüde ticarete dayanıyordu. Ancak onlar bir olan Allah’a (c.c.) kulluk etmeyi unuttukları gibi, ticaretlerinde de hile yaparak haksız kazanç elde etmeyi meşru görüyorlardı. Hz. Şuayb (a.s.) bu yüzden öncelikle “Ey kavmim ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın. İnsanların eşyalarını (mallarını ve haklarını) eksiltmeyin. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın. Eğer inanan kimselerseniz Allah'ın bıraktığı helâl kazanç sizin için daha hayırlıdır. Ben sizin başınızda bir bekçi değilim.” diyerek halkını uyardı.”<sup>53</sup>

Bu ayet-i kerimelerle gerek ölçü ve tartıyı adaletli yapma konusunda gerekse helal kazancın önemi konusunda insanlar uyarılmıştır. Bu durum ders kitabında: “...Onları alışverişlerinde dürüst olmaya çağırdı. Medyenliler menfaatlerine zarar vereceğini düşündükleri için Hz. Şuayb'ın bu davetini kabul etmeye bir türlü yanaşmadılar. Hatta başkalarının da inanmaması için çaba sarf ettiler.”<sup>54</sup> cümleleriyle dile getirilmiştir.

Ticaret hayatında doğruluk ve dürüstlüğü öne çıkaran İslam dini başka ayetlerle de alış verişte hile yapanları uyarmıştır. Bu konu ders kitabında “Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay haline! Onlar insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçerler. Fakat kendileri onlara bir şey ölçüp yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp tartarlar...”<sup>55</sup> ayeti ile pekiştirilmeye çalışılmıştır. Son olarak ders kitabında Müslümanların nasıl davranması gerektiği ile ilgili bilgiler verilerek ticari hayatta dürüst ve adil olmalarına dikkat çekilmiştir: “Hz Şuayb'ın verdiği mücadele Müslümanlar için de önemli dersler içermektedir. Bir Müslüman Medyenlilerin yaptığı gibi ölçü ve tartıda hile yapmamalıdır. İncancına yaraşır biçimde ticari hayatta dürüst olmayı kendisine ilke edinmelidir.”<sup>56</sup>

Ölçü ve tartıda olduğu gibi her alanda adil olmak, insanları aldatmamak, hile yapmaktan kaçınmak ilköğretim çağındaki öğrencilerin kazanması gereken ahlaki davranışlardır. Bu davranışların Hz. Şuayb peygamberin kıssası ile öğrencilere kazandırılmak istenmesi güzel bir örnek teşkil etmektedir. Öğrencilerin, dinimizce yasak olan çirkin davranışların Yüce Allah'ın (c.c.) peygamberleri aracılığıyla yasakladığını ayetler eşliğinde öğrenmeleri kalıcı davranış değişikliği açısından önem arz etmektedir.

Ölçü ve tartıda adaletsiz davranmak, hile yapmak gibi davranışlar sadece Hz. Şuayb peygamberin dönemine has değildir. Bu kötü davranışlar tüm zamanlarda ve tüm dönemlerde insanların karşı karşıya kaldığı davranışlardır. Bu nedenle de bu kıssa Hz. Peygamberin (s.a.v.)

<sup>53</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 60; Hûd 11/ 85-86.

<sup>54</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 60.

<sup>55</sup> el-Mutaffifin 83 /1-6; Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 61.

<sup>56</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 61.

yaşadığı topluma mesajlar verdiği gibi günümüz toplumlarına da mesajlar vermektedir.<sup>57</sup> Günümüzde de aynı hatalara düşülmemesi ve Kur'an'ın öğütlerinden ders çıkarılması açısından bu konunun en ince detayına kadar işlenmesi önemli bir husustur.

Adil olmak, helal kazanmak gibi ahlaki davranışlar ders kitaplarında olduğu gibi yalnız anlatımla kalmamalı; edebi metinlerle, hikâyelerle ve yaşanmış olaylarla desteklenerek öğrencilerin zihinlerinde kalıcı olması sağlanmalıdır.

### 2.3. Zorluklara Karşı Sabretmek

İslam dininin önem verdiği ahlaki değerlerden bir tanesi de hayatta karşılaştığımız zorluklara karşı sabırlı davranmaktır. Sabır; üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet anlamlarına gelmektedir.<sup>58</sup> Yüce Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de insanları korku, açlık, mal, can ve ürün kaybıyla imtihan edeceğini ifade etmiş ve sabredenleri müjdelemiştir.<sup>59</sup>

Yüce Allah (c.c.) kıssaların en güzeli olarak nitelendirdiği Hz. Yusuf kıssasında peygamberinin başına gelen sıkıntılarını anlatmış ve onun bu sıkıntılar karşısındaki sabırlı duruşunu bizlere örnek göstermiştir. Hz. Yusuf'un abileri onu babaları Hz. Yakup'un sevgisinden kıskanmaları sebebiyle kuyuya atarak ondan kurtulmaya çalışmışlardır. Kuyuya gelen bir kervan onu kuyudan çıkarmış ve Mısır'da köle olarak satmıştır. Hz. Yusuf'u satın alan varlıklı kişi onu eşine hediye etmiş ve Hz. Yusuf onlarla birlikte sarayda uzun süre yaşamıştır. Gençlik çağına geldiğinde evinde bulunduğu kadının çirkin teklifini kabul etmeyince<sup>60</sup> iftiraya maruz kalan Yusuf peygamberin sabrı 8. sınıf DKAB ders kitabında 3. Ünitenin içerisinde "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Yusuf (a.s.)" başlığı altında şöyle anlatılmaktadır: "O varlıklı adamın yanında iyi eğitim görmüş bilgisini ve görgüsünü artırmıştı. Biraz daha büyüyüp çocukluktan çıkınca uğradığı bir iftira sonucu zindana atıldı fakat tüm zorluklara rağmen hiçbir zaman Allah'a (c.c.) isyan etmedi".<sup>61</sup>

Ders kitabının Hz. Yusuf'un durumunu "...tüm zorluklara rağmen Allah'a isyan etmedi" cümleleriyle ifade etmesi onun ne kadar sabırlı olduğunu göstermektedir. Hz. Yusuf suçsuz olduğu halde zindana girmesine rağmen Allah'a (c.c.) isyan etmek yerine onun emrine boyun eğmiş ve sabretmiştir. Ders kitabı Hz. Yusuf'un bu durumunu "...karşılaşmış olduğu zorluklara sabretmiş, Allah'a (c.c.) güvenmiştir."<sup>62</sup> sözleriyle öğrencilere kazandırmaya çalışmıştır.

7. Sınıf DKAB ders kitabının 3. Ünitesinde "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Salih (a.s.)" başlığı altında Salih peygamberin kavmini İslam'a daveti anlatılırken karşılaştığı zorluklara karşı görevini sabrederek yerine getirdiği ifade edilmiştir. Bu durum kitapta "Hz. Salih (a.s.) sabırla,

<sup>57</sup> Osman Kabakçılı, "Hz. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran-June 2021), 115.

<sup>58</sup> Mustafa Çağrı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>60</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>61</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 84.

<sup>62</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 85.



bıkmadan ve usanmadan insanları hakka davet etmişti. Her fırsatta insanları tevhit inancını kabul etmeye, putlara tapmaktan vazgeçmeye çağırıyordu.”<sup>63</sup> ifadeleriyle anlatılmış ve öğrencilere örnek olarak sunulmuştur.

Yüce Allah'ın (c.c.) üzerinde sıklıkla durduğu sabır kavramının her çeşidi<sup>64</sup> öğrencilere en güzel biçimde öğretilmeli ve benimsetilmelidir. Öğrencilere insanın hayatta bazı sıkıntılarla ve zorluklarla karşılaşabileceği, Yüce Allah'ın (c.c.) zaman zaman onları imtihan edebileceği öğretilmelidir. Bu dünyada insanın yaşadığı her olay bir sınavdır. Sınavlarda başarıya ulaşmanın temel ve değişmez şartı, usulüne uygun bir şekilde çalışmak ve sınav süreci tamamlanıncaya kadar sabırlı olmaktır. Sınavın mahiyeti ve kapsamı kişinin yaşına, ailevi ve sosyal konumuna, maddi durumuna, içinde yaşadığı toplumun konjonktürel durumuna, coğrafi ve iklimsel şartlara göre farklılık arz etmektedir.<sup>65</sup> Peygamberler dâhil tüm insanlar küçük büyük bazı imtihanlarla sınanmaktadır. Önemli olan isyan etmeden sabretmek ve imtihanı başarıyla geçmek için çabalamaktır.

7. ve 8. sınıf ders kitaplarında Hz. Yusuf ve Hz. Salih peygamberlerin tebliğ sırasında karşılaştıkları zorluklara karşı sabırlı davranışlarının öğrencilere öğretilmek istenmesi, bu ahlaki davranışın kazandırılması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu konu öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar karşısında sabırlı davranışları konusunda bilinçli olmalarına ve peygamberler ile kendi hayatları arasında özdeşim kurmalarına katkı sağlayacaktır.

#### 2.4. Affedici Olmak

İslam dininin önem verdiği ahlaki değerlerden bir tanesi de affedici olmaktır. Arapça bir kelime olan “afv” kökünden türeyen affetmek “bir suç işleyeni, kusur veya hata yapanı bağışlama” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>66</sup> Bir ahlak ve hukuk terimi olarak ise genellikle, “kötülük ve haksızlık eden, suç veya günah işleyeni bağışlama, cezalandırmaktan vazgeçme” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>67</sup>

Dinimize göre affetmek, bağışlamak Yüce Allah'ın (c.c.) bir sıfatıdır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette Allah'ın (c.c.) çok bağışlayıcı ve affedici<sup>68</sup> olduğu belirtilmiş ve kulların da affedici<sup>69</sup> olması istenmiştir.

<sup>63</sup> Selahattin Çamyar - Hacer Yıldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2022),75.

<sup>64</sup> Hüseyin Sarıbaş, *Kur'an ve Sünnette Sabır İman İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 39-80.

<sup>65</sup> Mukadder Arif Yüksel, “Kur'an'da ilâhî Sınama ve Sabır”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 123.

<sup>66</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), “Türk Dil Kurumu Sözlükleri” (Erişim 11 Kasım 2023).

<sup>67</sup> Mustafa Çağrı, “Af”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/394.

<sup>68</sup> en-Nisâ 4/116; eş-Şûrâ 42/25; ez-Zümer 39/53; el-Mâide 5/101; el-Hac 22/ 60.

<sup>69</sup> Nûr 24/22.

8. Sınıf DKAB ders kitabının 3. Ünitesinde “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Yusuf (a.s.)” konusu işlenirken Yusuf peygamberin affedici oluşuna değinilmiştir. Hz. Yusuf’un affedici olması ders kitabında şöyle anlatılmıştır:

“...buğday almak için iki kere Kenan ilinden Mısır’a geldiler. Hz. Yusuf (a.s.) onları tanımıştı ama onlar kardeşlerini tanımamışlardı. Hz. Yusuf (a.s.), kendini ağabeylerine tanıntınca yıllar önce yaptıklarından büyük utanç duydular. Hz. Yusuf (a.s.) onları affettiğini söyleyerek ailesinin tamamını Mısır’a davet etti.”<sup>70</sup>

Ders kitabında ağabeylerinin küçük yaşta kendisine karşı yapmış oldukları kötülüğe rağmen Yusuf peygamberin onları affetmesi ele alınmış ve öğrencilere güzel bir örnek olarak sunulmuştur.

Hz. Yusuf peygamberin bu güzel davranışının öğretilmek istenmesi öğrenciler açısından önemli bir kazanımdır. Çünkü bireyin hayatında affetmek/affedilmek sürekli olagelen doğal bir davranıştır. Yaratıcıya veya diğer insanlara karşı hata yapan kişinin zaman zaman yaptıklarından pişman olması ve af dilemesi akliselim bireyler için olağan bir durumdur. Kur’an-ı Kerim’de Yüce Allah (c.c.) bazı peygamberlerin dahi hataları sonucunda af dilemesini örnek olarak sunmuştur.<sup>71</sup> Af dilemek gibi affedici olmak da insana mahsus bir durumdur. Yüce Allah (c.c.) affedici olmayı müminlerin özellikleri<sup>72</sup> arasında saymıştır.<sup>73</sup>

Affetmenin davranış eğitiminde bir yöntem olarak önerildiği bilinmektedir. Öğrencilerin yapmış olduğu hatalarda onları cezalandırmak yerine affetmenin daha olumlu sonuçlar vereceği kanaatine varılmıştır. Bu nedenle eğitimcinin anlayışlı davranması, hoşgörülü ve affedici olması yapılan hataların düzeltilmesinde daha etkili olmaktadır.<sup>74</sup>

“Affedicilik, özellikle çocuk eğitiminde ihmal edilmemesi gereken bir prensiptir. Eğitim-öğretim esnasında çocuk bazen ilginç, büyüklere göre anlamsız hatta uygun olmayan sorular sorabilir. Ya da ailenin ve çevrenin olumsuz etkilerinden kaynaklanan yanlış davranışlar sergileyebilir. Bu durumda çocuk sert bir dille azarlanmamalı, yumuşak bir üslupla hataların düzeltilmesi yoluna gidilmelidir.”<sup>75</sup>

Okulda öğretmeni, evde ailesi tarafından hata yaptığında affedilen çocuk, empati kurarak affetmeyi öğrenecektir. Bu sebeple yapılan hatalarda cezalandırma yerine affetme öncelikli olmalıdır. Böylece öğrencilerin bu güzel davranışı kazanmaları daha kolay olacaktır.

<sup>70</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 85.

<sup>71</sup> Detaylı bilgi için bkz. El- Kasas 28/17-18; es-Sad 38/21-26; el-Enbiya 21/87-88.

<sup>72</sup> eş-Şûrâ 42/37.

<sup>73</sup> Fatma Çapcıoğlu, “Affedicilik Değeri Üzerine”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (Temmuz Aralık 2015), 119-123.

<sup>74</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Affetme Olgusu İnsanların Birbirlerini Affetmeleri”, *Diyanet İlmî Dergisi* 43/4 (Ekim Kasım Aralık 2007), 24

<sup>75</sup> Yılmaz, “Hz. Peygamber’in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü”, 127.

## 2.5. Güzel Ahlaklı Olmak

İslam dininin övdüğü davranışlardan bir tanesi de güzel ahlak sahibi olmaktır. Ahlak, Arapçada “seciye, tabiat, huy” mânalarına gelen “hulk” veya “huluk” kelimesinin çoğuludur. İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve rezîletleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>76</sup> Bu bağlamda ahlak, “insanın, iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütünüdür.”<sup>77</sup>

Dini inançlar ve dinlerin temelini oluşturan kutsal kitaplar toplumun ahlakını şekillendiren ve ahlaki şuur oluşturan en önemli unsurlardır. Ahlakın temelinde dini inançların olduğu ve toplumun ahlak anlayışının oluşmasında bu inançların etkin rol oynadığı açık bir gerçektir.<sup>78</sup> İslam dini de ahlaklı bir toplum oluşturmak için öneri ve tavsiyelerde bulunmuş ve ahlaklı yaşamayı önemsemiştir.

Dinimiz insanları mükemmel bir ahlaka kavuşturmak istemiş, “Ve sen yüce bir ahlak üzeresin.”<sup>79</sup> diye buyurarak Hz. Muhammed’i (s.a.v.) örnek göstermiştir. Peygamber Efendimiz de (s.a.v.) bir hadisinde “Sizin en hayırlınız ahlakı en güzel olanınızdır.”<sup>80</sup> buyurmuş ve insanları güzel ahlaklı olmaya teşvik etmiştir.

7. Sınıf DKAB ders kitabının 1. Ünitesinde “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsa (a.s.)” başlığı altında İsa peygamberin hayatı anlatılırken onun çocukluk dönemindeki güzel ahlakına değinilmiştir. Kitapta bu konu “Hz. İsa (a.s.); annesine saygılı, iyi ahlaklı, güzel huylu bir çocuktur. Annesi de onu özenle yetiştirmeye çalışıyordu.” ve “Hz. İsa (a.s.) uzun yıllar Mısır’da kaldı, hayatının önemli bir bölümünü annesiyle birlikte Mısır’da geçirmişti. O; olağanüstü özellikleri olan, güzel ahlaklı bir çocuktur...”<sup>81</sup> ifadeleriyle ele alınmış ve onun güzel ahlakı öğrencilere örnek olarak sunulmuştur.

7. Sınıf DKAB ders kitabının 2. Ünitesinde “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsmail (a.s.)” başlığı altında İsmail peygamberin hayatı anlatılırken de güzel ahlak konusuna değinilmiştir. Bu bölümde Hz. İsmail peygamberin güzel ahlaklı bir çocuk oluşundan bahsedilmiş ve öğrencilere örnek gösterilmeye çalışılmıştır. Kitapta “Hz. İsmail (a.s.) annesiyle birlikte Mekke’de yaşıyordu. O, burada Cürhümîlerin çocuklarıyla oynuyor, koyunları otlatıyor, ok atmayı ve avcılık yapmayı öğreniyordu. Zamanla o büyümüş; annesine saygılı, güzel ahlaklı bir çocuk olmuştu.”<sup>82</sup> ifadeleri kullanılmış ve Saffat suresinin 101. ayeti delil gösterilmiştir.

<sup>76</sup> Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

<sup>77</sup> İbrahim Hakkı Aydın - Eyüp Bekiryazıcıoğlu, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (İstanbul, Yenda Yayınları, 2011), 20.

<sup>78</sup> Aşikoğlu, “Kuran’daki Örnek Olayların (Mesellerin) Ahlakî Bilinç Geliştirmedeki Rollerini (Bahçe Sahipleri Örneği)”, 1.

<sup>79</sup> el-Kalem 68/4.

<sup>80</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407), “Edeb”, 39.

<sup>81</sup> Çamyar - Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 7, 28.

<sup>82</sup> Çamyar - Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 7, 51.

Dinimize göre iyi bir Müslüman olmak için insanların inanıp ibadet etmesi yeterli değildir. İnanıp ibadet etmekle birlikte güzel ahlaklı olması da gerekmektedir. Zaten İslam dininin temel amaçlarından biri insanları güzel ahlaka yöneltmektir. Bunun için dinimiz insanlardan güzel ahlaklı olmalarını istemektedir. İnsanlara bu doğrultuda tavsiyelerde bulunup yapması ve kaçınması gereken davranışları bildirmektedir.

Çocuğun ahlakî kişiliğinin gelişiminde ailenin rolü temel olmakla birlikte, çocuğun zamanının büyük çoğunluğunu içinde geçirdiği okul da etkili olmaktadır. İlköğretim yıllarının, kişiliğin ve bireyselliğin oluşmaya başladığı dönem olması nedeniyle, bu dönemde yetişen neslin kişiliklerini oluşturacak olan ahlakî değerlerin eğitimine öncelik tanınmalıdır.<sup>83</sup>

Hız İsa ve Hz İsmail peygamberlerin çocukluk yıllarında güzel ahlaklı olmalarının kitaplarda yer alması ilköğretim çağındaki öğrencilerin onları örnek almalarını kolaylaştıracaktır. Ancak güzel ahlak konusunun daha detaylı bir şekilde işlenmesi ve ön plana çıkarılması gerekmektedir. Sadece birkaç cümle ile geçiştirilmesi gözden kaçabilir. Böylesi önemli bir konunun hikâyeleştirilmesi, somut hale getirilmesi ve örnek olaylarla öğrencilere sunulması onların zihinlerinde daha kalıcı olmasını sağlayacaktır.

## 2.6. Azimli Olmak

İslam dininin övdüğü davranışlardan bir tanesi de azimli olmaktır. Sözlükte “ısrarla istemek, kastetmek, kesin karar vermek; kesin karar, irade, sabır” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>84</sup> Ayetlere baktığımız zaman karar verme, sabır, çaba, takdire değer iş anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>85</sup> Bu anlamlar doğrultusunda “azm” kelimesi “Üzerinde iyice düşünülmüş, âdeta olmazlarından ayıklanarak kesin ve saf bir irade halinde kalbe yerleşmiş bir iradenin, sahibi tarafından her şeye rağmen, düşüncesini yerine getirme konusunda sabırlı ve kararlı davranmasıdır.”<sup>86</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Tanımindan da anladığımız gibi azimli olmak bir işi yorulmadan, bıkmadan ve tüm zorluklara rağmen sabırla sonuna kadar devam ettirmek demektir. Tüm peygamberlerin ortak özelliklerinden birisi olan bu örnek davranış ders kitaplarında öğrencilere kazandırılmak istenmiştir.

8. Sınıf DKAB ders kitabının 2. Ünitesi “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Şuayb (a.s.)” başlığı altında Şuayb peygamberin hayatı anlatılırken onun zorluklar karşısındaki azimli duruşu ele alınmıştır. Kitapta geçen ifadeler şöyledir: “Medyenlilerin küçümsemelerine, dışlamalarına ve

<sup>83</sup> Mevlüt Kaya, “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlakî Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/ 23 (2007), 25-26.

<sup>84</sup> Mustafa Çağrı, “Azim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/328.

<sup>85</sup> Âl-i İmrân 3/159; el-Bakara 2/227; Lokmân 31/17; eş-Şûrâ 42/43.

<sup>86</sup> Yavuz Fırat, “Kur’an’da Peygamberler Hakkında Kullanılan ‘Ulu’l-Azim Vafına Dair”, *Bilimname* 11/2 (2006), 85.

tehditlerine rağmen Hz. Şuayb tebliğinden vazgeçmedi. Onları bir olan Allah'a (c.c.) kulluk etmeye, ölçü ve tartıda yaptıkları hilelerden vazgeçip ticaretlerinde adil olmaya çağırdı.”<sup>87</sup>

Bu cümlelerden de anlaşılacağı gibi Hz. Şuayb'ın Allah'a (c.c.) kulluk etmeye ve adil olmalarına dair söylemleri kararlılıkla devam etmiştir.

8. Sınıf DKAB ders kitabının 5. Ünitesi “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Nuh (a.s.)” konusu içerisinde Nuh peygamberin hayatı anlatılırken onun azimle çabalamasına değinilmiştir. Kitapta bu durum şöyle anlatılmaktadır:

“Hz. Nuh (a.s.), gece gündüz demeden tevhide davetini bazen gizli bazen açıktan devam ettirdi. Ancak Hz. Nuh'un (a.s.) kavmi “...Parmaklarını kulaklarına tıkadılar, elbiselerine büründüler, inanmamakta direndiler ve büyük bir kibir gösterdiler.” Buna rağmen Hz. Nuh (a.s.) vazgeçmedi, her fırsatta insanları puta tapmamaları konusunda uyardı, Allah'a (c.c.) kulluk etmeleri gerektiğini anlattı.”<sup>88</sup>

Tüm peygamberlerin ortak özelliği olan azimli ve kararlı bir duruş sergilemek,<sup>89</sup> önüne çıkan engellere rağmen vazgeçmemek, öğrencilerin küçük yaşlardan itibaren kazanması gereken bir davranıştır. Çünkü başarı ancak sonuna kadar azmederek, kesin ve kararlı olarak kazanılabilir. “Zira aceleye ve endişeye kapılmadan, sabır, sebat ve teenni ile hareket eden kimseler hedeflerine ulaşmada kararsızlığa kapılmazlar ve bu hususta daha azimli ve kararlı bir tutum sergilerler.”<sup>90</sup>

Azim sahibi olmanın öğrencilere kazandırılması onların gerek öğrencilik hayatında gerekse öğrencilik sonrası hayatlarında karşılaşacakları sorunlara karşı kendilerini güçlü hissetmelerine, nerede nasıl davranacaklarını bilmelerine ve sorundan kaçmak yerine sorunun üzerine gidip çözmelerine katkı sağlayacaktır.

## 2.7. Geçimini Sağlamak İçin Çalışmak

İslam dininin önemseydiği ahlaki davranışlardan bir tanesi de geçimini sağlamak için çalışmaktır. İslâm literatüründe çalışmak anlamında kullanılan kesb kelimesi, kişinin kendisine veya başkasına faydası dokunan şeyleri kazanmak için çalışması olarak tanımlanmaktadır.<sup>91</sup>

İslam dini çalışmaya büyük önem vermiş ve Yüce Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de insan için sadece çalışmasının var olduğunu ve çalışmasının karşılığının tastamam verileceğini haber vermiştir.<sup>92</sup> Nitekim peygamberimiz bir hadisinde alın teri dökerek çalışmayı teşvik konusunda

<sup>87</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 61.

<sup>88</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 129.

<sup>89</sup> Muammer Bayraktutar, “Hz. Peygamber'in Örnekliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (Kış 2012), 75.

<sup>90</sup> Bayraktutar, “Hz. Peygamber'in Örnekliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı”, 74.

<sup>91</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304.

<sup>92</sup> en-Necm 53/39-41.

“Hiç kimse, elinin emeğinden daha hayırlı bir yiyecek yememiştir.”<sup>93</sup> buyurmuştur. Başka bir hadisinde “Kişinin iplerini alıp dağa gitmesi, oradan sırtında bir deste odun getirip satması, onun için, insanlara gidip dilenmesinden daha hayırlıdır.”<sup>94</sup> buyurarak dilenmeyi yasaklamış ve çalışmayı teşvik etmiştir.

Normal insanlar gibi birer beşer olarak peygamberler de Allah’ın (c.c.) lütfu olan temiz ve helâl rızıklardan yararlanmak ve ailelerinin geçimlerini sağlamak amacıyla çeşitli işler yapmışlardır. Kur’an-ı Kerim birçok ayette peygamberlerin el emeğine işaret etmiş ve onları bizlere örnek göstermiştir.<sup>95</sup> Bu bağlamda DKAB ders kitaplarında peygamberlerin hayatı anlatılırken onların geçimlerini sağlamak için çalışmalarına değinmiş ve öğrencilere bu davranışı kazandırmak istemiştir.

5. Sınıf DKAB ders kitabının 2. Ünitesi “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Davud (a.s.)” başlığı altında Davud peygamberin hayatı anlatılırken onun çalışma hayatına da değinilmiştir. Kitapta bu durum “Hz. Davud (a.s.) kendi el emeğiyle geçimini sağladı. Yüce Allah, Hz. Davud’a (a.s.) zırh yapmayı öğretmişti. Bu zırhları satarak geçinirdi. O yaptığı sağlam ve dayanıklı zırhlar sayesinde İsrailoğullarına da savaşta avantaj sağlamış oluyordu.”<sup>96</sup> ifadeleriyle anlatılmıştır. Devamında ise Hz. Davud’un çalışması Müslümanlara örnek gösterilmek istenmiş ve “Müslümanlar onun kendi el emeğiyle geçinmesinden ve üretmek içinde yaşadığı topluma katkı sunmasından dersler çıkarmalıdır.”<sup>97</sup> ifadeleri kullanılmıştır.

6. Sınıf DKAB ders kitabının 2. Ünitesi “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Zekeriya (a.s.)” başlığı altında Zekeriya peygamberin hayatı anlatılırken onun geçimini sağlamak için çalışmasına ve mesleğine değinilmiştir. Bu konu kitapta “Hz. Zekeriya (a.s.) marangozluk yaparak geçimini sağlıyordu. Hz. Muhammed (s.a.v.) onunla ilgili olarak bir hadisinde “Zekeriya marangozdu.” buyurmuştur. Hz. Zekeriya (a.s.) hem geçimini sağlamak için çalışıyor hem de Mescid-i Aksâ’daki görevini yerine getiriyordu...”<sup>98</sup> ifadeleriyle anlatılmıştır. Böylece Hz Zekeriya’nın peygamberlik görevini yaptığı ve bunun yanında geçimini sağlamak için marangozluk yaptığı belirtilmiştir.

8. Sınıf DKAB ders kitabının 1. Ünitesinde “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Musa (a.s.)” kıssası anlatılırken Musa peygamberin çalışma hayatına değinilmiştir. Kur’an-ı Kerim’den Hz. Musa’nın Medyen suyu kenarında hayvanlarını sulayan bir grup ve ileride hayvanlarının suya gelmesini engelleyen iki kadınla konuşmasını ve onlara yardım etmesini ele alan Kasas suresinin 23 ve 24. ayetleri örnek gösterilmiştir. Sonrasında ise “Bu iki kızın babası Hz. Musa’yı (a.s.) evine davet etti.

<sup>93</sup> Buhârî, “Buyû”, 15; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421), 2/314.

<sup>94</sup> Buhârî, “Zekât”, 50.

<sup>95</sup> Hûd 11/37-38; el-Kasas 28/ 26-27; Tâhâ 20/18; el-Enbiyâ 21/ 80; Sebe’ 34/10.

<sup>96</sup> Hulusi Yiğit vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5* (Ankara: Başak Yayıncılık, 2022), 53.

<sup>97</sup> Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5*, 118.

<sup>98</sup> Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6* (İstanbul: Fcm Yayıncılık, 2021), 50.

Aralarında bir anlaşma yaptılar. Hz. Musa (a.s.) bu anlaşma gereği bu adamın yanında on yıl çobanlık yaptı ve kızlarından biriyle evlendi. On yılı tamamlayınca Mısır'a geri dönmeye karar verdi.”<sup>99</sup> ifadelerine yer verilmiştir. Burada Hz. Musa'nın henüz peygamber değilken başından geçen olay ve onun bir anlaşma gereği 10 yıl çobanlık yaparak geçimini sağlaması vurgulanmıştır.

Ailesinin rızkını temin etmek tüm peygamberlerin ortak özelliğidir. Onlar da diğer insanlar gibi geçimlerini sağlamak için çalışmışlardır. İslam dini dilenciligi hoş görmemektedir. Bu nedenle çalışıp çabalamak, helalinden para kazanmak dinimizin emridir.

Çalışarak kazanmanın küçük yaşlardan itibaren öğrencilere öğretilmesi son derece önemlidir. Başkalarının eline bakmak, dilenmek veya hırsızlık yapmak gibi kötü alışkanlıkların önüne geçebilmek için bu davranışın küçük yaşlardan itibaren öğretilmesi gerekmektedir. Geçimini sağlamak için çalışma bilincini kazanan bir öğrenci ileriki yaşlarında kimseye muhtaç olmadan ve kimsenin malına göz koymadan yaşayabilmek için kendi elinin emeğiyle kazanmaya çalışacaktır. Buna göre kendisine hedefler oluşturacak ve o doğrultuda emek harcayacaktır.

### **Sonuç**

Yüce Allah (c.c.) tarafından insanlara rehberlik etmek gayesi ile gönderilen peygamberler ideal birer rol modeldir. Bu sebeple Yüce Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de geçmiş dönemde yaşamış peygamberlerinin hayatlarını kısza yöntemiyle insanlara sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de kıssalar açısından zengin bir muhteva olduğunu görüyoruz. Kıssalara baktığımız zaman önemli olan yer, kişi veya zaman değil verilen mesajdır. Yüce Allah (c.c.) vermek istediği mesajlar öncülüğünde insanları doğru ve güzel olana ulaştırmak istemiş ve yasaklardan, haram olanlardan uzaklaştırmaya çalışmıştır.

Kıssalar yoluyla ilk peygamberden itibaren İslam dininin inanç esasları ve ibadetlerinin yanı sıra ahlaki davranışlar da ön plana çıkarılmak istenmiştir. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin hayatları anlatılırken onların insanlara örnek olabilecek ahlaki davranışları üzerinde sıklıkla durulmuştur. Buradaki amacın insanların peygamberleri rol model olarak benimsemelerini sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanların özellikle ahlaki olarak beğendikleri kişileri rol model edinmeleri daha kolaydır. Onlarla kendi hayatları arasında özdeşim kurarlar ve onların yaşam tarzlarını kendi hayatlarında benimserler.

İDKAB ders kitaplarında peygamber kıssaları ele alınırken de birçok ahlaki davranış ön plana çıkarılarak öğrencilere kazandırılmak istenmiştir. Bu ahlaki davranışlar peygamberlerin hayatlarından kısa örneklerle sunulmuştur. Böylece ahlaki davranışlar somutlaştırılmış ve öğrencilerin hayatında uygulanabilir olması sağlanmak istenmiştir.

İDKAB dersi sayesinde küçük yaşlardan itibaren birçok peygamberin hayatını öğrenmesi, onların güzel ahlaki davranışları hakkında bilgi edinmesi ve onları örnek kişiler olarak kabul etmesi öğrencilerin hayatında kalıcı izler bırakacaktır. Böylece hayâli karakterleri rol model

<sup>99</sup> Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8, 34.

edinmek yerine yaşamış, gerçek bir insanı/peygamberi rol model edinmeleri ve onu benimseyip özdeşim kurmaları daha kolay olacaktır.

Ahlakî davranışların öğrencilerin hayatında kalıcı olabilmesi için şu önerilerde bulunulabilir:

- İDKAB dersi öğretim programı içerisinde peygamberlerin ahlakî davranışlarına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Öğretim programının güncellenerek peygamberlerin örnek davranışlarının ön plana çıkarılması gerekmektedir.
- Peygamberlerin hayatları sade ve monoton anlatımdan kurtarılmalı ayet, hadis ve edebî metinlerle desteklenmelidir. Öğrencilerin ahlakî davranışı kazanmalarına yardımcı olacak video, çizgi film, kısa film vb. izletilmelidir.
- Peygamberlerin örnek ahlakî davranışları soyut ifadelerden uzak, somut bir şekilde hikâyeleştirilerek ve öğrencilerin seviyesine uygun hale getirilerek sunulmalıdır.
- Ders sırasında kullanılan öğretim yöntemleri ve araç-gereçleri öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda seçilmelidir. Öğretim yöntemleri ve araç-gereçleri öğrencilerin dikkatini çekmeli ve öğrencilerin derse aktif katılımını sağlamalıdır.
- Peygamberlerin ahlakî davranışları işlenirken öğrencilerin o ahlakî davranışları uygulamaya dönüştürecek ilke ve yöntemlere başvurulmalıdır. Ders hızlıca anlatılıp geçilmemeli, mutlaka uygulamaya yönelik etkinlikler yapılmalıdır.

Gerek dersin içeriği gerekse öğretmenin hal ve tavrı öğrencinin peygamberi sevmesine katkı sağlamalıdır. Öğrenci, peygamberi sevdiği oranda onu örnek almaya ve onun güzel ahlakî davranışlarını hayatında uygulamaya istekli olacaktır.



### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Akıncı, Adem. "Kur'an'daki Kıssalar Ve Din Öğretimindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/13 (Ocak-Haziran 2004), 42-64.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Kuran'daki Örnek Olayların (Mesellerin) Ahlakî Bilinç Geliştirmedeki Rollerini (Bahçe Sahipleri Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 1-4.
- Aydın, İbrahim Hakkı - Bekiryazıcıoğlu, Eyüp. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Yenda Yayınları, 2011.
- Bayar, Mustafa. "Din ve Ahlak Öğretiminde Kuran Kıssalarının Önemi: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersindeki Eyyüp Kıssası Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 740-749.
- Bayraktutar, Muammer. "Hz. Peygamber'in Örnekliliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı". *Ekev Akademi Dergisi* 6/50 (Kış 2012), 71-87.
- Bilgin, Beyza. "Ahlâk Terbiyesinde Dînî Hikayeler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 51-74.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dib el-Boğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Af". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/394-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. "Azim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/328-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çamyar, Selahattin - Yıldız, Hacer. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 7. Ankara: Gün Yayıncılık, 2022.
- Çapcıoğlu, Fatma. "Affedicilik Değeri Üzerine". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (Temmuz Aralık 2015), 115-138.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an'da Peygamberler Hakkında Kullanılan 'Ulu'l-Azim Vafına Dair", *Bilimname* 11/2 (2006), 73-95.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine". *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*. 19-40. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hz. Nuh Kıssası". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/123 (Aralık 2021), 225-239.
- Kabakçılı, Osman. "Hz. Şuayb Kıssasının Ahlak İlkeleri Açısından Analizi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran-June 2021), 111-125.

- Kara, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014), 69-102.
- Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açısından Kur'ân Kıssaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Karaman, Fikret. "Dinî Değerlerin İletişiminde Üslup ve Güzel Konuşmanın Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (Temmuz Ağustos Eylül 2022), 1231-1256.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Affetme Olgusu İnsanların Birbirlerini Affetmeleri". *Diyanet İlmî Dergisi* 43/4 (Ekim Kasım Aralık 2007), 7-30.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 23-50.
- Kıncal, Remzi Yavaş (ed.). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- MEB (2018). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*.
- Macit, Sadullah. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6*. İstanbul: Fcm Yayıncılık, 2021.
- Nayir, Sebahattin vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8*. Ankara: Korza Yayıncılık, 2022.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006) 237-252.
- Sarıbaş, Hüseyin. "Kur'an ve Sünnette Sabır İman İlişkisi". Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şengül, İdris. "Kur'an'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi". *I. Kur'an Sempozyumu*. 133-140. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şengül, İdris. *Kur'ân Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim 11 Kasım 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Topçubay, Kubat Ali. "Din Öğretimi Programları". *Din Öğretiminde Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Hacer Aşık Ev. 1-34. İstanbul: Lisans Yayınları, 2. Baskı, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Suat. "Kur'ân-ı Kerîm'de Kıssalar". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 37-63.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Sivas 2004), 109-132.

Yılmaz, Macit. “Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur’an Kıssaları ve Kullanılışı”. *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014), 137-154.

Yılmaz, Macit. *İslam Ahlâk Eğitiminde Kuran Kıssaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Yiğit, Hulusi vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5*. Ankara: Başak Yayıncılık, 2022.

Yüksel, Mukadder Arif. “Kur’ân’da İlâhî Sinama ve Sabır”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 121-143.

Yürük, Tuğrul – Topchubaev, Kubatali. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının İncelenmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (Haziran 2022), 415-436.

## Kur'an'da Gölge Metaforu

(Shadow Metaphor in the Qur'ân)

### Cengiz GÜNEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni. Assist Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Uni.  
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology  
Arap Dili ve Belagatı Arabic Language and Literature  
Nevşehir | Türkiye Nevşehir | Türkiye  
cengizgunes@nevsehir.edu.tr orcid.org/0000-0003-2979-7271

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 21/Ocak/2024 Received | 21/January /2024  
Kabul Tarihi | 4/Haziran /2024 Accepted | 4/June/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

GÜNEŞ, Cengiz. "Kur'an'da Gölge Metaforu [Shadow Metaphor in the Qur'ân]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 115-138.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1423240](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1423240)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Shadow Metaphor in the Qurʾān

**Abstract:** One of the interesting phenomena created by Allah in nature is the shadow. Shadow is a natural phenomenon that occurs on the side of an object that does not receive light, and its darkness increases or decreases according to the intensity of the light and the density of the object. The concept of shadow in the Qurʾān presents a profound theological reflection on natural phenomena as signs of divine craftsmanship and omnipotence. As mentioned in the holy text, shadows are not merely physical occurrences but symbolic representations of submission to Allah's will. This notion is explored extensively in the Quran, with the term "zill" (and its plural "zilāl") appearing in over twenty verses, intertwining natural observation with spiritual enlightenment. In Islamic theology, shadows are described as passive entities that manifest Allah's command, embodying submission by lengthening and shortening in accordance with the sun's movement, which is under divine command. This interplay between light and shadow is employed by Allah as an illustration of His power to control the universe and as evidence of His existence. The manipulation of shadows and the guidance of sunlight are discussed in the Qurʾān to direct human attention towards the intricacies of creation and the subtleties of divine intervention in everyday phenomena. The verse that encapsulates this idea is from sūra al-Nahl (16:48), where it is articulated that shadows sway left and right in complete submission to Allah's will, thus showing respect and reverence. This metaphorical depiction emphasizes that even inanimate aspects of creation engage in acts of worship and obedience, which are typically attributed to sentient beings. The root word *z-l-l* in Arabic, from which the word for shadow derives, connotes "attachment" or "adherence," further enriching the theological narrative that even shadows are in a state of constant devotion and attachment to the divine will, mirroring the behavior expected of believers. The Qurʾān extends this discourse by correlating the behavior of shadows to the act of prostration, a fundamental aspect of Islamic worship. In sūra al-Ra'd (13:15), it is declared that everything in the heavens and earth, including shadows, prostrates to Allah, willingly or unwillingly. This verse underscores the universal nature of submission to Allah, encapsulating a cosmic order where every element, visible and invisible, recognizes and honors the sovereignty of the Creator. Moreover, the movement of shadows illustrates physical laws and serves as a metaphor for spiritual guidance and the path of righteousness. Shadows are depicted as signs for those who reflect a theme recurrent in the Qurʾānic call to ponder over the natural world as a means to understand divine messages. This concept is vividly portrayed through the narrative of the Israelites, who were given shade during their desert sojourns and mentioned as a divine provision and mercy from the scorching sun. This historical reference not only highlights the protective nature of shadows as a physical comfort but also as a symbol of spiritual refuge and guidance under the providence of Allah. The theological reflection on shadows reaches its zenith in the eschatological imagery within the Qurʾān. In scenarios depicting the Day of Judgment, shadows play a critical role in illustrating the condition of the souls. The righteous, who performed commendable deeds on earth, are promised shade under the throne of Allah, a direct contrast to the stark absence of any protective shadow for others, signifying divine favor and the ultimate reward for piety and obedience. This distinction points to the dual nature of shadows in the Qurʾānic exegesis as both a literal comfort and a metaphorical shelter. Furthermore, shadows in the Qurʾān are not confined to benign or protective roles; they also embody elements of warning and retribution. Verses in sūra al-Mursalāt (77:29-31) describe a shadow that neither shades nor shields from the flame, portraying shadows in hellish contexts as punitive rather than protective. This duality enriches the Qurʾānic narrative on shadows, presenting them as multifaceted symbols that encompass mercy, guidance, warning, and punishment. In conclusion, the Qurʾānic treatment of shadows transcends mere physical observation, embedding layers of spiritual symbolism and theological significance within it. Shadows are portrayed as natural phenomena and divine signs endowed with qualities that encourage reflection, obedience, and understanding of the cosmic and spiritual order. The extensive discourse on shadows in the Qurʾān highlights their role as a testament to Allah's omnipotence and as a beacon for believers to seek guidance and reflect upon the divine essence permeating the universe. The absence of specialized scholarly works on this specific topic only emphasizes the need for an integrated study of these verses, prompting deeper exploration and appreciation of shadows as both a natural and a spiritual phenomenon within Islamic thought.

**Keywords:** Tafsīr, Shadow, Evidence of existence, Natural event, Favor.

### Kur'an'da Gölge Metaforu

**Öz:** Allah Teâlâ'nın tabiatta yarattığı ilginç hadiselerden biri de gölgedir. Gölge; cismin ışık almayan tarafında oluşan ve ışığın şiddetine ve cismin kesafetine göre koyuluğu çoğalan veya azalan bir tabiat olayıdır. Gölge olgusu, ayetlerde geçtiği şekliyle zill, (çoğulu zilâl) Kur'an'da yirmiden fazla ayette yer almıştır. Allah Teâlâ, bu ayetlerde gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, yağmur gibi birçok konuyla birlikte gölgeyi de gündeme getirmekte, gölgenin uzayıp kılmasını gücünün göstergesi ve varlığının bir delili olarak sunmaktadır. Allah Teâlâ, gölgeyi nasıl uzatıp kısalttığına, buna güneşin delil getirildiğine bakışlarımızı yöneltmemizi istemektedir. Buna ilaveten olayı bir metafor olarak ayette şu şekilde sunmaktadır: "Öyleyse gerçekleri örtbas edenler, Allah'ın yarattığı nesnelere ibret nazarıyla bakmazlar mı? (İşte bu nesnelere) gölgeleri Allah'ın iradesine bütünüyle boyun eğerek, sağa sola hareket edip nasıl da Allah'a saygı ve tazim gösteriyor." (en-Nahl 16/48). Z-İ kökü, fiil formunda kullanıldığında bağlı kalma anlamına gelmekte ve bu mana ile ilintili olarak müşriklerin putlarına bağlı oldukları dile getirilmektedir. Gölge ile güneş arasındaki ilişkiye dikkat çeken Allah Teâlâ, gölgeler dâhil, her şeyin "secde" ettiğinden söz etmiştir: "Göklere ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah'a secde ederler." (er-R'ad 13/15). Dolayısıyla ayet, bu anlatımıyla, üzerinde durulmayı ve hakkında uzun uzun tefekkür etmeyi gerektiren bir hakikat ifadesi olmuştur. Gölgeyin secdesi, Kur'an yorumcuları tarafından, Allah'ın tabiata koyduğu yasaya uygun hareket etmesi şeklinde anlaşılmıştır. Dahası, harika bir tabiat olayı olan gölgenin hareketlerinin insanlar için değişik nimetlere vesile olduğu vurgulanmıştır. Allah Teâlâ, özellikle de çöl sıcaklığında yolculuk yapmak zorunda kalan İsrailoğullarına bahşedilen gölgeden söz etmektedir. Bu haliyle gölge, onları güneşten koruyan ilahî bir şemsiye olmuştur. Mahşer yerinde hiçbir gölgenin bulunmadığı bir zamanda/mekânda, Allah'ın arşının gölgesinde özel ikrama sahip olan seçkinler, dünyada kaliteli ameller yapmış olan kişilerdir. "Allah, yarattığı (ev, ağaç ve bulut gibi) şeylerden size gölgeler yaptı... İşte böylece Allah, üzerinizde olan nimetini tamamlıyor ki, emirlerine boyun eğip itaat edesiniz." (en-Nahl 16/81) ayetiyle dile getirildiği üzere gölge; dünyanın hoş bir nimeti olmasının yanında, "Orada koltuklara kurulmuş olarak bulunurlar; ne yakıcı sıcak görülür orada, ne de dondurucu soğuk." (el-İnsân 76/13) ayetiyle de cennette bir lütuf olarak takdim edilmiş ve her kulun bu ikrama sahip olamayacağı ifade edilmiştir. "Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) meleklerle gelmesini ve (azap) emrinin gerçekleşmesini mi gözlüyorlar? Oysa bütün işler Allah'a döner." (el-Bakara 2/210) ayetinde bildirildiği üzere, tarihte bazı kavimler için helakin geldiği bir bulutun izdüşümü olarak tanıtılmıştır. "(İnkârcılara o gün şöyle denilir:) Yalan saydığımız azaba doğru gidin! Üç kola ayrılmış, bir gölgeye gidin. Ki o ne gölgelendiren ne de alevden koruyandır." (el-Mürselât 77/29-31) ayetinde beyan edildiği şekliyle gölge, aynı zamanda cehennem azap türlerinden ve onu tasvir eden figürlerinden biri olarak anlatılmıştır. Gölge ile ilgili ayetler bütünlük içinde düşünüldüğünde, herhangi bir şuurlu varlıkta görülen Allah'a boyun eğme, tespih ve secde gibi fiillerin onda da görüldüğü müşahede edilmektedir. Gölgeyi işârî olarak yorumlayan müfessirler, bütün bir âlemin gölge varlık, Allah Teâlâ'nın da hakikî varlık olduğunu vurgulamışlardır. Gölge, Kur'an'da nimet olarak sayılan birçok ikram arasında zikredilecek derecede öneme sahip bir lütuf olarak insanlığa bağışlanmıştır. Gölge konusunda herhangi bir eserin ya da müstakil bir makalenin kaleme alınmamış olması bizi bu konudaki ayetleri bir bütünlük içinde araştırmaya sevk etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Gölge, Varlık delili, Tabiat olayı, Nimet.

#### Giriş

Bildiğimiz anlamda gölge ilk çağrışımıyla, bir cismin ışık almayan karanlık yüzüdür. Terim manasıyla "saydam olmayan bir cisim tarafından ışığın engellenmesiyle ışıklı yerde oluşan

karanlık”<sup>1</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Gölge ışıkla alakalı bir durumsallıktır. Işığın olmadığı bir yerde ne cismin görüntüsünden ne de gölgesinden söz edilebilir.

Saydam olmayan herhangi bir nesneye isabet eden ışık cisim tarafından engellenir. Cismin ışık alan kısmında aydınlık, diğer tarafında ise karanlık oluşur. Statik halde bulunan nesnelerin gölgesi sabit durumdadır. Hareket halinde bulunan maddelerin gölgeleri hem ışığın hareketiyle hem de nesnenin hareketiyle değişmektedir. Gölgenin kesafeti ya da rengi, ışığın yoğunluğu ve gücü ile alakalıdır. Işık yoksa gölge de yok demektir. Tersinden düşündüğümüzde de durum aynıdır. Cisim yok ışık varsa yine gölge oluşmaz.<sup>2</sup> Güneş ışıkları yeryüzüne bir bütün halinde bölünmeden ve çoğalmadan gelmekte, ulaştıkları cisimler üzerinde dağılmaktadır.<sup>3</sup> Dolayısıyla gölge, ışık ve cismin birlikteliğinden meydana gelir. Işığın bulunmadığı bir ortamda cismin görüntüsü de bulunmaz.

Kur’an’da değişik şekillerde yer alan gölge kelimesi ظِلٌّ sözcüğü ile ifade edilmektedir. Kelimenin çoğulu ظِلَالٌ şeklindedir. ظِلٌّ sözcüğü ile aynı kökten türeyen ظِلٌّ kelimesi ise (ağaç ve benzeri) gölge yapan şeylerin çoğulu manasında kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Kur’an’da 22 defa geçen bu kelime, gündüz yapılan bir işte devamı ve sürekliliği ifade etmekte<sup>5</sup> ve türevleriyle birlikte toplamda 33 ayette yer almaktadır.<sup>6</sup> Kur’an’da gölge; “Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler.”<sup>7</sup> ve “Öyleyse gerçekleri örtbas edenler, Allah’ın yarattığı nesnelere görmüyorlar mı? Onların gölgeleri Allah’ın iradesine bütünüyle boyun eğerek, bir sağa, bir sola dönüp Allah için saygı ve tazimle nasıl yere kapanmaktadırlar.”<sup>8</sup> ayetlerinde Allah’ın varlığının delili; “Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) meleklerle onlara gelmesini ve (azap) emrinin gerçekleşmesini mi gözlüyorlar? Oysa bütün işler Allah’a döner.”<sup>9</sup> ayetinde azabı hak edenlere helâkın eldiği mekân; “...Ve onları orada koyu gölgeler altına alacağız.”<sup>10</sup> ayetinde cennetin önemli bir nimeti; “Üç kola ayrılmış, bir gölgeye gidin. Ki ne gölgelendiren ne de alevden koruyandır.”<sup>11</sup> ayetinde cehennemin azap unsurlarından biri; “Allah, sizin için yarattığı şeylerden gölgeler kıldı... İşte böylece Allah, üzerinizde olan nimetini tamamlıyor ki, emirlerine boyun eğip itaat edesiniz.”<sup>12</sup> ayetinde dünya

<sup>1</sup> Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, ed. Belgin Tezcan Aksu (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), “gölge”, 959.

<sup>2</sup> Birsan Giderer, “Resim Sanatında Gölge”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/8 (2017), 73-92.

<sup>3</sup> Abdullah Pakoğlu, “Seyyid Şerif Cürcânî’nin Varlık Tasavvuru”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşünce sinde Felsefe Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 169-170.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur‘ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim el-İtfiyîş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, ts.), 15/44.

<sup>5</sup> Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), “zil”, 11/415.

<sup>6</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1982), “zil”, 434.

<sup>7</sup> er-R’ad 13/15.

<sup>8</sup> en-Nahl 16/48.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/210.

<sup>10</sup> en-Nisâ 4/57.

<sup>11</sup> el-Mürselât 77/30-31.

<sup>12</sup> en-Nahl 16/81.

nimetlerinden bir lütuf; “*Bulutları üzerinize gölge kıldık ve size kudret helvası ve bildircin indirdik...*”<sup>13</sup> ayetinde çölde İsrailoğulları’nı güneşten koruyan şemsiye anlamlarında kullanılmaktadır.

Arapça’da ışığın zıddı ve gölge anlamına gelen *zill* kelimesinin fiil hali gündüz vakti yapılan işleri ifade etmektedir. Bir şeye bağlı kalmayı ve o şeyde sürekliliği ifade eden bu kelime<sup>14</sup> Kur’an’da şu şekilde geçmektedir:

... وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِثْرِ الَّذِي ظَلَمْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ...

“...*Tapmakta olduğun tanrına da bak!*...”<sup>15</sup> Ayette putperestlerin putlarına bağlılıklarına işaret edilmektedir.<sup>16</sup> Aynı kökten türeyen *zulle* kelimesi ağaçtan ve başka maddelerden yapılan gölgelik anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> *الظَّالِمَةُ/zulle*, içinde güneşin yakıcılığının olmadığı cennetin gölgesi anlamındadır.<sup>18</sup> Hakikatte gölge, güneş ışınlarının eşyayı aydınlatmasından kaynaklanmaktadır. Güneş ışığının ulaşmadığı herhangi bir cisim görülemeyeceğinden dolayı gölgesi de yok demektir.

Bu makalede Kur’an’da gölgeden söz eden ayetleri Kur’an bütünlüğü içinde konu edinmeye çalışacağız. Bu konuda yapılmış herhangi bir çalışmaya ulaşamadık. Ancak gölge konusu tasavvuf ve felsefe bazı düşünürler tarafından ele alınmaktadır. Bu yorumlara değinecek olsak da biz mevzuyu tefsirlerden yararlanarak izah etmeye gayret edeceğiz. Kur’an’da gölge hadisesi çeşitli şekillerde yer almaktadır. Bunlardan ilk ele alacağımız başlık Allah’ın varlığının delili olarak gölge konusu olacaktır.

### 1. Allah’ın Varlığının Delili Olarak Gölge

Allah Teâlâ Kur’an’da birçok ayette kendinden bahsetmekte, varlığından ve birliğinden kullarını haberdar etmekte, bu hususta çok sayıda ikna edici deliller sunmaktadır. O, varlığı, birliği ve kudreti ile ilgili delillerini açıkladığı surelerden birisinde şimşek, gök gürültüsü, yıldırım, yağmur ve bulutlardan söz ettikten sonra şöyle buyurmaktadır:

وَلِكُلِّ يَسْجُودٍ مِّنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا لَهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصْنَانِ

“*Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler.*”<sup>19</sup>

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), ayette bahsi geçen “secde” ile ilgili şu yorumları yapmaktadır:

<sup>13</sup> el-Bakara 2/57.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, “zll”, 11/415; Muhibbiddîn Ebu’l-Feyd Seyyid Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcûl-‘arûs min cevâhiri’l-‘amûs*, thk. Heyet (Kuveyt: et-Türasü’l-A‘rabî, 1997), “zll”, 29/402.

<sup>15</sup> Tâhâ 20/97.

<sup>16</sup> Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu’l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü’l-A‘lemî li’l-Matbuât, 1988), “zll”, 8/148.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Kitâbu cemhereti’l-luğa*, thk. Remzi Münîr Ba’l’bek (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1987), “zll”, 1/153-154.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, “zll”, 11/416.

<sup>19</sup> er-R’ad 13/15.



(i) Secdeden kasıt Allah'a tazim niyetiyle alını yere koymaktır. Bu bağlamda semalarda ve yeryüzünde var olan her şeyin Allah'a secde etmesi problemlidir. Buradaki ibare vücup ifade etmektedir ve şu anlama gelmektedir: "Semalarda ve yeryüzünde olan her varlığın Allah'a secde etmesi vaciptir."

(ii) Bir diğer izah tarzına göre buradaki secdeden maksat, kulların Allah'ın emrine inkıyat eylemesi, yani O'na boyun eğmesidir. Ayette yer alan *طَوْعًا وَكَرْهًا*: ister istemez/gönüllü gönülsüz boyun eğme anlamındadır. Zira kâfirler ve şeytanlar Allah'a isteyerek secde etmezler. Oysa yaratılan bütün varlıklar iradî ya da gayr-i iradî Allah'ın emirlerine inkıyat etmek zorundadır. Mesela fakirlik, hastalık ve ölüm böyledir. Bunlara kimsenin karşı koyma gücü yoktur. Gölgelelerin secdesi de böyledir. Dolayısıyla mümin ya da kâfir herkesin gölgesi Allah'a secde etmektedir.

(iii) Her şeyin gölgesinin secde etmesi ile ilgili bir diğer izah şekli de şöyledir: Gölgelelerin secde etmesi onların bir cihetten diğer cihete yönelmeleri, güneşin yükselmesiyle kısılmaları ve güneşin alçalmasıyla uzamalarıdır. Gölgenin bu şekilde hareketi Allah'a boyun eğişinden ve O'na teslim oluşundan kaynaklanmaktadır. Ayetteki sabah akşam vurgusu gölgenin özellikle bu vakitte belirgin olması nedeniyledir.<sup>20</sup> Gölgelelerin yere kapanışı ve secde edişi sahiplerinin isteğine ve dilemesine göre değil, Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Bu ayette akıl ve ruhların nuranî, beden ve cesetlerin gölge mesabesinde olduğu için *zulmânî* varlıklar olduğuna işaret de vardır.<sup>21</sup>

Netice olarak bu ayet, genellikle tabiat olaylarının, düzenin ve işleyişin Allah'ın iradesiyle belirlendiği ve kontrol edildiği inancını yansıtmaktadır. Yani, gölgelelerin uzayıp kısılması gibi doğa olayları da Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir ve tabiatın yasaları şeklinde anlaşılmaktadır. Bu anlayış, sadece İslam'ın değil, birçok dinin kozmolojik ve teolojik doktrinlerinde bulunmakta ve doğa olaylarının Allah Teâlâ'nın egemenliği altında gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Benzer bir ayette de aynı durum şöyle açıklanmaktadır:

أَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعُهُ ظِلًّا لَهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ

"Onlar, Allah'ın yarattığı birtakım şeyleri görmediler mi ki? Gölgeleleri Allah'ın kudretine boyun eğip secde ederek, sağa sola döner, dolaşır."<sup>22</sup>

"Allah'ın yarattığı herhangi bir şey" ile kastedilen, gölgesi olan, ayakta durabilen ağaç, bina, dağ vs. gibi her tür cisim demektir. Bu cisimlerin gölgeleleri hareket halindedir. Çünkü güneşin ışınlarına göre gölge de hareket halindedir. Bir taraftan diğer tarafa gitmektedir. Gölge, günün ilk vakitlerinde bir haldeyken, daha sonra güneş ışınlarının hareketine göre günün bitimine doğru bir başka hale yönelir. Gölgenin bu şekildeki hareketi onun secdesidir. Cismin ve gölgesinin secdesi ise Allah'ın emrine itaat etmesi ve o cisimde Allah'ın sanatının tecelli etmesidir. Bütün

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 19/25-26.

<sup>21</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 4/2971.

<sup>22</sup> en-Nahl 16/48.

cisimlerde gerçekleşen bu olgu, Allah'ın kudretini, yaratmasını ve ulûhiyetini gösteren bedihi delillerdendir.<sup>23</sup>

Konuyla ilgili önceki ayette de ifade edildiği üzere secde, inkiyat ve namazda alını, elleri yere koymaktır. Bir sonraki ayetin de siyakından anlaşılacağı üzere, bu ayette geçen “ل” edatıyla insanlar değil cisimler kastedilmektedir. Nitekim buradaki ‘secde’ ifadesi ile ‘inkiyat/boyun eğme’ anlamı kastedilmektedir. Ayette tabiatın Allah'ın iradesine teslim olmasına güzel bir misal verilmektedir. Zira basit gibi görünen bir tabiat olayı olan gölgenin hareketi dikkat çekicidir. Evrende yaşanan her şey Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Eşyaların gölgesi de bu iradeye tâbidir. Sürekli değişkenlik arz eden gölge, Allah'ın iradesinin tabiata müdahil olduğunun bir kanıtıdır. Herkesin gözü önünde her gün gerçekleşen gölge olgusu Allah'ın tabiatı idaresinin bir belgesidir. Dolayısıyla gölgeyi bu şekilde sürekli hareket ettiren varlığın kâinattaki bütün olayları da ikame ettiği inkâr edilemez bir hakikattir.<sup>24</sup>

Allah'ın kudretini gölge bağlamında ortaya koyan bir başka ayette de şöyle buyurulmaktadır:

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا

“Görmedin mi Rabbini, gölgeyi nasıl uzatıvermiştir? Eğer dilemiş olsaydı onu durgun kılardı. Sonra biz güneşi ona bir delil kılmışızdır. Sonra onu (uzayan gölgeyi) yavaş yavaş kendimize çektik (kısalttık).”<sup>25</sup> Buradaki hitap Allah Resûlü’nedir. Görme gözün gerçekleştirdiği eylemdir. Yani bu ayetteki görme fiili, “Allah'ın var ettiği eşsiz olaylara bakmadın mı?” anlamına gelmektedir. Ayetteki bakmadan maksat, esere takılıp kalmadan onu yapana bakışları çevirmek ve ibret almaktır. Neticede bu bakma ameliyesi, göz ile gerçekleştirilen görme hadisesinin kalp fiiline, yani anlama ve idrak hissine çevrilmesidir.<sup>26</sup>

Ayette yer alan ل fiili çekip uzatmak, zamanda ve mekânda uzamak, yayılmak ve başlangıçta uzayıcı özellikte yaratmak anlamlarına gelmektedir. Görme karinesiyle gölgenin uzatılması, cisimlerinin hayallerinin ırak mesafelerden göze gösterilmesi manasına da tevil edilebilir. Hülâsa gölgesi olan bir cisimden ötelere doğru hayreti mucip bir uzantı söz konusudur ki işte bunu uzatan/yayan varlık Allah Teâlâ’dır.<sup>27</sup>

Müfessirlerin çoğu buradaki الظِّل/gölgeyi fecrin aydınlanmaya başlamasından güneşin doğuşuna kadar devam eden vakit olarak yorumlamaktadırlar. Fey kelimesi de gölge manasına kullanılmaktadır. Ancak zıll, feyden daha genel bir anlam taşımaktadır. Fey, güneşin tepe noktasından batıya doğru meyletmesiyle ortaya çıkan gölgedir. Dolayısıyla güneşin doğuşundan tepe noktasında gelinceye kadar gölgeyi azar azar yok eder. Fakat bundan sonra da gölge artmaya başlar güneşin batımına dek uzamaya devam eder. Sonra Allah bu olguya dikkat çekerek “Rabbini

<sup>23</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/111-112.

<sup>24</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/405.

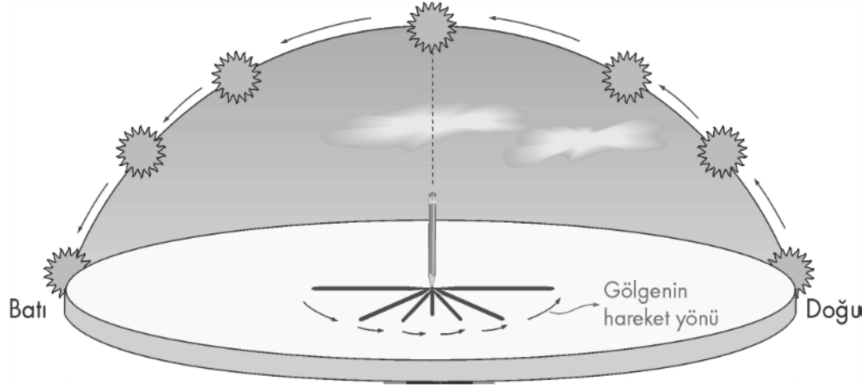
<sup>25</sup> el-Furkân 25/45-46.

<sup>26</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3594.

<sup>27</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3596.

*görmedin mi, gölgeyi nasıl uzatıvermiştir?”* sorusunu sorarak üzerinde düşünmemizi istemektedir. Eğer Allah Teâlâ gölgenin hareketsiz olmasını isteseydi onu sabit kıları. Burada en önemli husus, gölgenin hareketli ya da hareketsiz kalışının sebebinin mekanik bir hareket olmayışı ve Allah’ın vahdaniyetine, güç ve kudretine vurgu yapılmasıdır.<sup>28</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144) ayetteki gölgenin feyden daha genel anlam taşıyan *zill* olduğu düşüncesindedir.<sup>29</sup> Bunun herkes tarafından bilinen gölge olduğu fikrini benimsemektedir ki bize göre de bu anlayış daha uygun görünmektedir. Dolayısıyla ayette, gündüz vakitlerinde güneşin olduğu ve sıcaklığının hissedildiği zamandaki gölgeler kastedilmektedir.<sup>30</sup> Önceki ayetleri de göz önünde bulunduracak olursak inkârcılara karşı reddiye ve delil niteliğini taşıyan bu siyakta doğa yasalarıyla Allah’ın varlığı, büyüklüğü ve gücünü ispatlama amacı taşınmaktadır. Söz konusu ayetler güneş, gölge, gece ile gündüzün hareketleriyle alakalı koyduğu yasalara “*Rabbinin sanatını görmedin mi, gölgeyi nasıl uzatıvermiştir”* diyerek dikkat çekmektedir.<sup>31</sup> Gün boyu gölgenin hareketini aşağıda verilen şekildeki gibi ifade etmek mümkündür:



Şekil 1: Gölgenin uzayıp kısılması<sup>32</sup>

Kur’an gölge unsurunu iki amaçtan dolayı zikretmektedir: Birincisi, insanlar günlük hayatta gölgenin faydalarına dikkatlerini teksif etmiş olsalardı, tevhid ilkesini tereddütsüz kabul ederlerdi. Gölge olduğu şekliyle uzayıp kısılmasaydı, yaşam güneşin ısı ve ışığına bağlı olduğundan yeryüzünde hayat mümkün olmazdı. Aynı şekilde güneşin hiç gölgesi olmasaydı, güneşin ısı ve ışığı hayatı çekilmez hale getirirdi. Yine güneş ile onun gölgesinde beklenmedik

<sup>28</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınları, 2012), 6/37-38. Benzer ifadeler için bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 19/38-42.

<sup>29</sup> Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an haqqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407), 3/283.

<sup>30</sup> Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 10/27.

<sup>31</sup> M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, 1383), 3/87.

<sup>32</sup> bonlinetr, “Gölge Boyu ve Yönü” (Erişim 16 Nisan 2024).

değişiklikler olsaydı bu da hayatı olumsuz etkilerdi. Bu anlatılanlar kendiliğinden olamayacağına göre, gölge ve değişim olgusu insana eserden müessire gitmeyi işaret etmektedir. İkinci olarak burada mecazî bir gerçeklik söz konusudur. Gölge nasıl ki hep aynı konumda kalmıyorsa, enine boyuna uzanmış inkâr, nifak ve şirk karanlığı da hidayet güneşi yükseldikçe yok olup gidecektir. Ancak Allah kainattaki her şeyi sünnetullah çerçevesinde ilahî bir yasaya bağladığı için bu da sabır ve tahammül gerektirmektedir.<sup>33</sup>

Gölge olgusunu birçok düşünür ele almıştır. Celaleddin er-Rûmî (öl. 672/1273), bu âlemin sürekli bir şekilde devam eden tecellilerden oluştuğunu, bu tecelliler içinde en üstün varlığın insan olduğu, insanın bu tecelliler içinde hayal mesabesinde olan gölgeyi değil de hakikati araştırmak, bunun peşine düşmek, kendi varlığının yokluk olduğunu anlayıp esas varlık olan Allah'a ulaşmasının gerektiğini ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Netice itibariyle gölge olgusu, kâinat ve tabiat olaylarının değişkenlik gösterdiğinin en açık belgelerinden birisidir. Bu değişkenliğin kendi kendine meydana gelmesi mümkün değildir. Bunları yaratan bir varlık söz konusudur. İşte bu oluşların hepsini irade ve idare eden Allah Teâlâ'dır.

## 2. Tabiat Olayı Olarak Gölge

Allah Teâlâ, Kur'an'da varlığına ve birliğine belge olarak birçok tabiat olayını zikretmektedir. Misal vermek gerekirse, gece ve gündüzün peş peşe gelmesi, düzenli bir şekilde günlerin uzaması ve kısalması, bulutların yağmurun habercisi olması, dağların yeryüzünün denge unsuru olması vs. Bunlardan birisi de gölgedir. Girişte de ifade edildiği üzere bir tabiat olayı olarak gölge hadisesi güneş ışıklarıyla alakalı bir durumdur. Cisimlere isabet eden ışıklar, maddelerin ön yüzeylerini aydınlatırken diğer tarafta gölge olayı gerçekleşmektedir. Güneşin hareketine bağlı olarak da gölge hareket etmekte, uzamakta ve kısalmaktadır.<sup>35</sup> Gölgenin oluşabilmesi için üç unsurun birlikte bulunması gereklidir. Bunlardan birincisi gölgeye sebep olan herhangi bir nesne, ikincisi gölgenin yansıdığı mahal, üçüncüsü de yalnızca kendisi vesilesiyle gölgenin açık bir şekilde var olduğu ışıktır.<sup>36</sup> Nitekim bu üç unsur şu ayette gerçekleşmektedir: *... وَاللَّيْلَآءُ عَلَيْكُمْ الْعَمَامَ*: “Bulutla sizi gölgelendirdik...”<sup>37</sup> *الْعَمَامَ* kelimesi *bulut* anlamına gelmektedir. Gökyüzünü kaplamakta ve güneşi

<sup>33</sup> Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/593; Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzîh* (Beyrut: Dâru'l-Celîlî'l-Cedîd, 1413), 2/728-729.

<sup>34</sup> Sevda Çilem Ayar Vargün, “Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'inde Gölge Metaforu”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/2 (2020), 141. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) de benzer açıklamaları için bk. Fevzi Yiğit, *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 182-185.

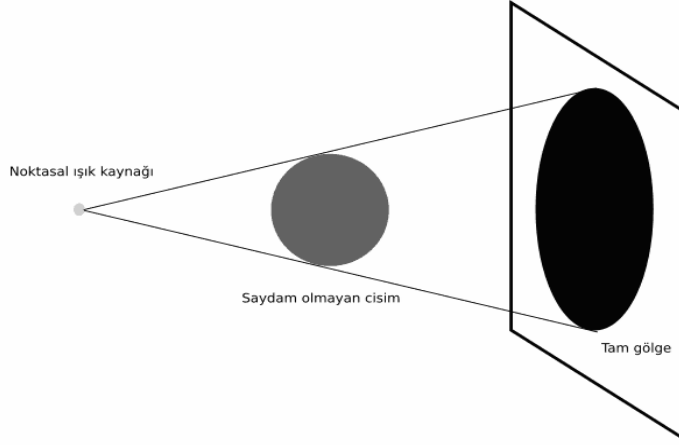
<sup>35</sup> Youtube, “Nabil Nabil” (Erişim 14 Mart 2024).

<sup>36</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 138.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/57.

perdelemektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla herhangi bir şeyi örten ve kaplayan şeye *العَمَام* denmektedir. *ظَلَّ* fiili ise gölgeleme eylemini ifade etmektedir.<sup>39</sup> Bu fiil aslında gecenin karanlığını çağrıştırır ve aydınlığın olmaması demektir. İnsanı güneşten koruyan ve gölgeleyen şemsiye anlamına gelen *المظلة* kelimesi de bu kökten türeyen bir sözcüktür.<sup>40</sup>

Gölgenin oluşumunu aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür:



Şekil 2: Gölgenin oluşumu<sup>41</sup>

Şekilde de görüldüğü üzere bir ışık kaynağının önüne ışığı geçirmeyen saydam bir madde konulmuştur. Cismin arka tarafına da bir ekran yerleştirilmiştir. Kaynaktan çıkan ışıklar her tarafa yayılmakta ancak saydam olmayan cisme denk gelen kısımda ışınlar engellenmektedir. Cismin engellediği bölge ise karanlık kalmakta ve bu bölgede gölge oluşmaktadır.<sup>42</sup> İbn Sina (ö. 428/1037) ise bu olayı şu şekilde izah etmektedir: “Saydam bir cismin mücerret bir aydınlık veya karanlık durumundan söz etmek mümkün değildir. Ancak saydam cisimler, ışığın çarpması sonucu görülebilir hale gelmektedir. Bu durumda, aydınlanmış olan cisimler genellikle yoğun ve tıkkışık olarak ışığın çarptığı yüzeylerdir.”<sup>43</sup>

### 3. Dünya Nimesi Olarak Gölge

<sup>38</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/90; Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422), 1/67.

<sup>39</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ğaribü'l-Şur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: y.y., 1973), 49.

<sup>40</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğîb* (Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 1/199.

<sup>41</sup> “Gölge”, *Meydan - Larousse*, ed. Safa Kılıçlıoğlu (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1985), 5/274-275.

<sup>42</sup> “Gölge”, 5/274-275.

<sup>43</sup> Aydın Sayılı, “İbn Sina/Doğumunun Bininci Yılı Armağanı” (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 268.

Kur'an'da insanlara lütuf olarak sunulduğu bildirilen nimetlerden biri de gölgedir. Özellikle sıcak ve ekvatorial bölgelerde gölge bulunan yerler özellikle aranan mekânlar olmaktadır. Zira güneşin altında korunaksız bir şekilde beklemek çok meşakkatli bir durumdur. Tavaf esnasında da Mekke'de, Harem etrafında bina ve minare gölgelerinin tercih edildiği dikkat çekmektedir. Bina ve minarelerin gölgelerinin olduğu yerlerde saf tutan insanların meydana getirdikleri öbekler Harem-i Şerif'in üst katlarından bakıldığında ayrı bir görüntü oluşturmaktaydı. İnsan gruplarının ibadetleri esnasında sığındıkları bu gölgelerin oluşturduğu resimler, gölge nimetinin önemini gözler önüne sermekteydi.

### 3.1. Herkes İçin Nimet Olan Gölge

Allah Teâlâ dünya nimetlerini inanç farkı gözetmeksizin herkese kayıtsız şartsız bağışladığını bildirmekte ve birçok lütfun arasında bu nimete de atıfta bulunmaktadır. Nitekim ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: “Allah, yarattığı (ev, ağaç ve bulut gibi) şeylerden size gölgeler yaptı; size dağlardan siperler yaptı; size, kendinizi sıcak ve soğuktan koruyacak elbiselerle, harpte sizi koruyacak zırhlı giyim eşyası yaptı. İşte böylece Allah, üzerinizde olan nimetini tamamlıyor ki, emirlerine boyun eğip itaat edesiniz.”<sup>44</sup>

Yüce Allah, kullarının dinlenmeleri, rahatlamaları, güneşin ve sıcaklığının verdiği meşakkatlerden korunmaları için onlara bulutlar, binalar ve ağaç gibi cisimlerin gölgeleri ile yardım etmiştir.<sup>45</sup> Ayetteki gölgeyle bulutların, evlerin, ağaçların ya da diğer gölgesi olabilen şeylerin kastedilebileceği ifade edilmektedir.<sup>46</sup> Ayetlerin ilk muhatapları göz önünde bulundurulduğu için bahsi geçen nimetler de onlara uygun ve o zamanlarda yaşayan insanların en çok ihtiyaç duyduğu unsurlara dikkat çekilmektedir. Zira bu gölgeler onlar için büyük faydalar sağlamakta ve güneşten korumaktadır.<sup>47</sup> Dolayısıyla gölge nimeti küçümsenecek bir ikram değildir. Gerek dünyada gerekse ahiretteki nimetler arasında gölge ismi zikredilmektedir.

Sıcak bir iklimde peygamberlik görevini yerine getiren Hz. Musa'nın hayatındaki dönüm noktalarından biri de Hz. Şuayb'ın kızlarıyla tanışmasına vesile olan hadisedir: “*Hemencecik onların sürülerini suvardı, sonra gölgeye çekilerek şöyle dua etti: Rabbim, doğrusu bana lütfedeceğin her hayra muhtacım.*”<sup>48</sup> Ayet burada, Firavun ve adamlarının zulmünden kaçtığı için yorgun ve bitap düşmüş Hz. Musa'nın Rabbine olan niyazına dikkat çekmektedir. O sürüsünü suarmak isteyen iki kıza rastladı. Onların koyunlarını suvardı. Hz. Musa kızların sürülerini sıcak bir saatte suarmış olmalı ki işi bitince güneşten korunacak bir gölgeye sığınmış ve bu durum ayette zikre değer görülmüştür. Kaynaklarda ifade edildiği üzere semüre adlı bir ağacın gölgesi altında duasını

<sup>44</sup> en-Nahl 16/81.

<sup>45</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1984), 4/1808.

<sup>46</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/548; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/625.

<sup>47</sup> Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3/412.

<sup>48</sup> el-Kasas 28/24.

yapmış, Rabbine durumunu arz etmiş ve vereceği her hayra muhtaç olduğunu dile getirmiştir. Zira bu esnada Hz. Musa yurtsuz yuvasız, aç, kimsesiz ve zor durumdaydı.<sup>49</sup>

Zill/gölge, ışıkla karanlık arasında latif bir keyfiyettir. Rahatlama, sakinleşme ve dinlenmenin ilk akla gelen öncülerinden ilahî bir lütuftur. Kur’ân-ı Kerîm’de karanlıklar/zulumât, aydınlıklardan, gölge de güneşin aydınlığından önce getirilmektedir. Nitekim Fâtır suresinde “Karanlıklarla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz.”<sup>50</sup> buyurulmaktadır. Dolayısıyla gölge aydınlığın değil yakıcı ışıkların zıddıdır. Bu duruma göre gölge, karanlıklar gibi yok olan bir hadise olmayıp, aydınlıkla bir şekilde beraberliği söz konusu olan, koruma ve himaye manasını ihtiva eden bir haldir. Dolayısıyla gölge, muhafaza/korunma anlamını ifade ettiği gibi, korunmanın ihtiva ettiği zevk ve dinlenme cinsinden faydalanılan şeyleri de kapsamaktadır. Dilimizde bu anlam daha çok *saye* kelimesiyle ifade edilir. “Falanının veya şu şeyin sayesinde” denilir. Bu manadan dolayı Vâkıa suresinde, “*Uzamış gölgeler*”<sup>51</sup> *zill-i memdûd* (uzayan gölgeler) tabiri kullanılmaktadır. Hamdi Yazır (1878-1942), gölgenin faydalarını şu şekilde sıralamaktadır:

(i) Ağaç, bina, dağ, bulut veya arz benzeri gölge oluşturan katı bir cismin meydana getirdiği şeyler sayesinde insanların faydalandığı gölgedir.

(ii) Gölgelelerin en hoşu, sabahın başlangıcından güneşin doğduğu ana kadar, sabah namazının da vakti olan, doğu tarafının batı yönünde oluşturduğu gölgedir. Bu gölge, vakitlerden gafil olan insanların anlayamayacağı çok hususi nimetleri barındırmaktadır.

(iii) Arzın sathında sema olarak yayılan tam bir gölge olan gökyüzünün insan hayatına elverişli olmasıdır.

(iv) Bütün evren üzerinde Allah’ın koruyuculuğu da gölge unsuruyla açıklanabilir.

(v) İşarî anlamda bütün âlem/kâinat gölge varlık, Allah hakikî varlıktır.<sup>52</sup>

Muhammed Esed (1900-1992), gölge ve gölgelikler anlamına gelen *zillin*, deyim olarak koruyucu anlamında kişinin “üstünü örten/gölgeleyen” şeyleri ifade etmede kullanıldığı, bu nedenle ayetin devamı da bu koruyuculuk özelliğine işaret ettiği için sözcüğün lafzî anlamının değil de deyimsel anlamının tercihinin daha uygun olduğunu söylemektedir.<sup>53</sup> Bu bağlamda gölge bir tefsir için alem olmuştur. Merhum Seyyid Kutub (1906-1966) da gölgeyi mecazî bir anlamda kullanmaktadır ve düşüncesini şöyle ifade etmektedir: Kur’an’ın gölgesinde yaşamak, kişinin ömrünü yücelten, arıtan ve hayatına anlam katan bir deneyim kazandırmaktadır. Kur’an’ın öğretileri ve rehberliğiyle birlikte yaşamak, manevi gelişimine katkıda bulunduğu kişinin ruhunda

<sup>49</sup> et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/556.

<sup>50</sup> Fâtır 35/20-21.

<sup>51</sup> el-Vâkıa 56/30.

<sup>52</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3595-3596.

<sup>53</sup> Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı, Meâl- Tefsîr*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/547.

ulvî duygular oluşturmaktadır. Bu manevî haz en büyük nimetlerdendir ki bunu ancak tadanlar bilir.<sup>54</sup>

Sözün özü, Allah Teâlâ gölge nimetini de diğer dünya nimetlerinin tamamında olduğu gibi inanan inanmayan herkese bir lütuf olarak bahşetmektedir. Ancak Kur'an gibi manevî nimetlerin gölgesinden faydalanabilenler ona gönülden bağlanabilenlerdir.

### 3.2. İsrailoğulları'na Bahşedilen Gölge

Allah Teâlâ İsrailoğulları'na diğer insandan farklı olarak birçok ikramda bulunmuştur. Konuyla ilgili ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: “Bulutları üzerinize gölge kıldık ve size kudret helvası ve bildircin indirdik. Size rızık olarak verdiklerimizin temizinden yiyin (dedik). Onlar Bize zulmetmediler, ancak kendi nefislerine zulmettiler.”<sup>55</sup> Bu ayette söz konusu edilen bulutlarla gölgelenme hadisesi sıradan bir olay değildir. Çölde yolculuk yapan insanların bir gölge ile güneşin bunaltıcı sıcağından korunması harikulade bir olaydır. Ayetteki “gamâm” kelimesi gökyüzünü kaplayan her şeye denir. Bu bulut, duman ya da başka bir şey olabilir. Mücâhid (ö. 103/721), İsrailoğulları'na gölgelik yapan bu bulutun sıradan bir bulut olmadığını, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) da bahsi geçen bulutun diğer bulutlardan daha güzel ve daha soğuk olduğunu, Bedir savaşında Müslümanlara yardım için gelen meleklerin ve kıyamet gününde Allah Teâlâ emrini bu buluttan getireceğini ifade etmektedir. Allah Teâlâ bu bulutun *sehâbtan* farkını belirtmek için ayette *gamâm* kelimesini kullanmıştır.<sup>56</sup>

“Biz onları (İsrailoğulları'nı) ayrı ayrı oymaklar olarak on iki topluluk (ümme) olarak ayırdık. Kavmi kendisinden su istediğinde Musa'ya: "Asanla taşa vur" diye vahy ettik. Ondan on iki pınar fışkırdı; böylece her bir insan (grubu) su içeceği yeri öğrenmiş oldu. Üzerlerine bulutla gölge çektik ve onlara kudret helvası ile bildircin indirdik. (Sonra da şöyle dedik:) "Size rızık olarak verdiklerimizin temiz olanlarından yiyin." Onlar Bize zulmetmedi, ancak kendilerine zulmediyorlardı.”<sup>57</sup>

İsrailoğulları'nın gölgelenmesi hadisesi, Arz-ı Mukaddes'e doğru yola çıktıklarında Tih çölünde vuku bulmuştur.<sup>58</sup> Allah Teâlâ, bir bulutu onları gölgelemekle görevlendirmişti.<sup>59</sup> Allah Teâlâ'nın görevlendirdiği bir bulut, gittikleri yönde onlara eşlik ediyor ve güneşe karşı onları gölgeliyordu.<sup>60</sup> Bu sayede İsrailoğulları rahat bir şekilde yolculuklarını gerçekleştiriyorlardı.<sup>61</sup> Şayet bu bulutlar olmasaydı İsrailoğulları çölde helak olacaktı.

### 4. Azabın Geldiği Mekân Olarak Gölge

<sup>54</sup> Bekir Karlığa, “Fî Zılâli'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/50.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/57.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/90-91.

<sup>57</sup> el-A'râf 7/160.

<sup>58</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/67.

<sup>59</sup> Ebu İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408), 1/138.

<sup>60</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 4/2309.

<sup>61</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/148.



Kur'an'da gölge kelimesinin istihdam edildiği alanlardan birisi de helak edilen kavimlere azabın geldiği mekândır. Bu durum ayette şöyle anlatılmaktadır:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

“Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) meleklerle onlara gelmesini ve (azap) emrinin gerçekleşmesini mi gözlüyorlar? Oysa bütün işler Allah'a döner.”<sup>62</sup>

Ayette, Allah'ın gelmesinden kastedilen mana, “Allah'ın emri ve azabının gelmesidir.” Bu azabın, melekler vasıtasıyla buluttan kaynaklanan bir helak şeklinde tecelli edebileceği ifade edilmektedir. Azabın bulutlar içinde gelmesinin esprisi, normalde bulutlardan yağmur ve rahmet umulmasıdır. Ancak bu beklentinin aksine bulutlardan azabın gelmesi durumun ne kadar kaygı verici ve zor bir hal olduğunun ifadesidir. Zira hayır beklenen bir yerden şer geldiğinde bu durum insan için çok daha korkunç bir hal alır. İnsanlar bu durumu hiç hesaba katmadıkları için hüsrana uğramaları daha acıklı bir vaziyettir. Nitekim bir başka ayette bu olgu “Artık, hiç hesaba katmadıkları şeyler Allah tarafından karşılıklarına çıkmıştır”<sup>63</sup> şeklinde sunulmaktadır. Allah Teâlâ, azgınlaşan kavimlerin durumunu tasvir ettiği bu ayetin sonunu “ve onlar işin bitirilmesini mi bekliyorlar” şeklinde tamamlamaktadır. Yani burada işin bitirilmesi, azabı hak edenlerin helak edilmesi demektir.<sup>64</sup>

Alışverişte hile yapan, insanların mallarını haksız yoldan elde eden Eyke halkı, kendilerine yapılan uyarılara kulak asmadıkları gibi, Allah'ın elçisi Hz. Şuayb'a “Şayet doğru sözlülerden isen, üstümüze gökten azap yağdır.”<sup>65</sup> diye meydan okumuşlardı. İstedikleri azap bekledikleri yerden yani gökten onları kuşatıvermişti. Bu hal devam eden ayetlerde şöyle ifade edilmektedir:

فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يُومِ الظُّلُمَةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

“Sonunda onu yalanladılar, böylece onları o gölgelik gününün azabı yakaladı. Gerçekten o, büyük bir günün azabıydı.”<sup>66</sup>

Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/688) rivayet ettiğine göre, Hz. Şuayb'ın kavmi onu yalanlayınca Allah Teâlâ şiddetli bir sıcak gönderdi. Bu sıcak yedi gün devam etti. Şiddetli sığağa maruz kalan Eyke halkı gölgelenecekleri bir buluta sığındılar. Gölgenin serinliğine sığınan halkın tamamı burada toplandılar. Bu sırada bulut alev aldı ve gökten inen bu ateş onların hepsini helak etti.<sup>67</sup>

Kanaatimizce anlatılan bu helak olayına aşağıda vereceğimiz iki ayette telmihte bulunmaktadır: “Bir zamanlar dağ, sanki bir gölgelikmiş gibi üstlerine geçirmiştik. Onlar ise neredeyse tepelerine düşecek sanmışlardı. (Onlara demiştik ki:) Size verdiklerimize sınıksız sarılın ve onda olanı

<sup>62</sup> el-Bakara 2/210.

<sup>63</sup> ez-Zümer 39/47.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/253-254.

<sup>65</sup> eş-Şuarâ 26/187.

<sup>66</sup> eş-Şuarâ 26/189.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/394-395.

*düşünün ki sakınasınız.*<sup>68</sup> Bu ayetteki gölge ve dağ metaforu Eyke halkının helakindeki azabın geldiği gölgeyi çağrıştırmaktadır. Zira İsrailoğulları'na uzak olmayan bölge halkının bu helak olayından ders almaları istenmiş olabilir.

*“Onları kara gölgeler gibi dalgalar sarıverdiği zaman, dini yalnızca O'na 'halis kılan gönülden bağlılar' olarak Allah'a yalvarıp yakarırılar (dua ederler). Böylece onları karaya çıkarıp-kurtarınca, artık onlardan bir kısmı orta yolu tutuyor. Bizim ayetlerimizi gaddar, nankör olandan başkası inkâr etmez.”*<sup>69</sup> Bu ayette de ümitsizlik hali kara gölgeler gibi dağlara benzetilmektedir. Burada dağlar büyüklüğü ve yüksekliği sebebiyle dalgalarla ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Engin denizlerde eğlenerek yolculuk yapan kimseler büyük fırtınalarla helak olmanın eşliğindeyken Allah Teâlâ'ya içtenlikle dua ederler. Çünkü bu fevkalade durum onları hayattan ümit kesmeye yöneltmektedir. İşte ayetteki tasvir unsurlarından biri kara gölgeler olarak ifade edilmekte ve imansız kalplere bu şekilde korku salınmaktadır.<sup>71</sup>

### 5. Cennet Nimeti Olarak Gölge

Akla gelmedik ve insan hayalinin ulaşamayacağı boyutlarda nimetlerin bulunduğu cennetin ikramlarından biri de gölgedir. Allah Teâlâ, dünyada birtakım kimseleri, yaptıkları seçkin amellerden dolayı ahirette arşının gölgesinde gölgelendireceğini bildirmekte ve gölge ikramına dikkat çekmektedir.<sup>72</sup> Aslında rıza yurdu ve girenlerin her istediğinin yerine getirildiği bir mekân olan cennet, huzurlu yaşanılan, insanı rahatsız edecek bir ortamın bulunmadığı ideal bir ikamet yeridir. Cennet tasvirlerinde yer alan önemli hususlardan biri de gölge unsurudur. Nitekim ayette şöyle buyurulmaktadır:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا ظِلٌّ غُلِيظٌ

*“İman edip salih amellerde bulunanları, altından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere yerleştireceğiz. Onda onlar için tertemiz kılınmış eşler vardır. Ve onları orada koyu gölgeler altına alacağız.”*<sup>73</sup> Cennete varlığından söz edilen ve sık geçen nimetlerin yanı sıra burada bir de gölge ilave edilmektedir. Dünyadaki nimetlerin en idealinin bulunduğu yer cennettir. Bu nimetler arasında sayılan gölgeyi çöl insanının gözüyle değerlendirmek gerekir.<sup>74</sup> Zira bunca konforun

<sup>68</sup> el-A'râf 7/171.

<sup>69</sup> Lokmân 31/32.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Çur'ân*, 14/80.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 8/320; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/190-191.

<sup>72</sup> Bu konuda en meşhur hadis şudur: “Başka bir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde Allah Teâlâ, yedi insanı, arşının gölgesinde barındıracaktır: Adil devlet başkanı, Rabbine kulluk ederek temiz bir hayat içinde serpilip büyüyen genç, kalbi mescitlere bağlı Müslüman, birbirlerini Allah için sevip buluşmaları da ayrılmaları da Allah için olan iki insan, güzel ve mevki sahibi bir kadının beraber olma isteğine ‘Ben Allah'tan korkarım’ diye yaklaşmayan yiğit, sağ elinin verdiği sol elinin bilemeyeceği kadar gizli sadaka veren kimse, tenhada Allah'ı anıp gözyaşı döken kişi.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Ezan”, 36; Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şaîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi al-Turâs al-Arabi, b.y.), Müslim, “Zekât”, 91.

<sup>73</sup> en-Nisâ 4/57.

<sup>74</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/422.

bulunduğu çağımızda, günümüz insanının gölge olgusunu ekvator veya bu bölgeye yakın coğrafyada yaşayanlar kadar anlaması beklenemez. Her ne kadar insanlar zaman zaman güneşin altında, gölgesiz yerlerde bulunmaya maruz kalsalar da gölgenin önemini çölde develerle yolculuk yapan insanların anladığı kadar idrak etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Kur'an'ın ilk muhatapları, burada belirtilen *koyu gölgeliklerin* ne anlama geldiğini en iyi anlayabilecek kimselerdir. Doğrusu Kur'an bütün anlatılarını ilk muhatapların dünyasından sunmakta ve gölge onlar için ahiretteki konforu ifade etmektedir.

Ayette gölgeden bahsedilmesi güneşin varlığına ve onun ışığına işaret etmektedir. Zira ışısız gölgenin meydana gelmeyeceğini ifade etmiştik. Ancak buradaki gölge güneşin sıcaklığından koruyucu ve rahatsız etmeyen, tam kıvamında bir gölgedir.<sup>75</sup> Bu bağlamda cennet ikliminin mahiyetini ortaya koymak önem arz etmektedir. İnsan suresindeki *“Orada koltuklara kurulmuş olarak bulunurlar ne yakıcı sıcak görülür orada ne de dondurucu soğuk.”*<sup>76</sup> ayetinden cennetin iklimi hakkında ip uçları bulmak mümkün gibi görünmektedir. Ayetten cennetin ikliminin ılıman olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre yakmayan bir güneş ve dondurmayan bir gölgenin bulunduğu ilkbahar havasına sahip olduğunu ifade edebiliriz. Diğer cennet tasvirlerindeki akan ırmaklar, fişkıran gözeler vs. göz önüne alındığında buradaki iklimin dünyadaki ilkbahar iklimini çağrıştırdığını söyleyebiliriz.<sup>77</sup> Ancak şunu hemen ilave edelim ki dünyadaki baharların sonu varken cennetin baharı sonsuz ve ebedîdir.

*“Yayılp-uzanmış gölgeler,”*<sup>78</sup> ayetinde cennette güneş olmakla beraber yakıcı bir sıcak olmadığını, cennetliklerin uzayan bu gölgeliklerde keyif çattıkları belirtilmektedir.<sup>79</sup> Söz konusu gölgenin mahiyetiyle ilgili hadislerde şu açıklamalara yer verilmektedir: *“Cennette bir ağaç vardır ki, özenle eğitilip, yetiştirilmiş hızlı koşan bir kısrak üzerindeki süvari onun gölgesinde yüz sene gittiği halde yine de sonuna varamaz. İsterseniz ‘uzatılmış gölge içinde’ ayetini okuyabilirsiniz.”*<sup>80</sup> Birçok ayet ve hadiste olduğu gibi buradaki cennet tasvirinde de insan zihnine ve düşünce yapısına uygun bir anlatım gerçekleşmektedir. Zira insan bu dünyada bildiği ve algıladığı objelerle benzetmeler yaparak idrak edebilmektedir. Hatta dünyadaki nimetler ile cennetteki nimetlerin karşılaştırıldığı bir ayette de bu hususa temas edilmektedir: *“İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için cennette tertemiz eşler de vardır. Ve onlar orada ebedî kalıcılarıdır.”*<sup>81</sup>

<sup>75</sup> İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 5/90.

<sup>76</sup> el-İnsân 76/13.

<sup>77</sup> Ömer Kara, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 148-149.

<sup>78</sup> el-Vâkıa 56/30.

<sup>79</sup> Kara, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet*, 175.

<sup>80</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 1; Müslim, “Cennet”, 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Cennet”, 1.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/25.

Bu ayette, dünyadan imanlı olarak ahirete göçen kimselere verilecek nimetlerin ahirettekilerle benzerlik arz ettiğinden bahsedilmektedir. Ancak dünya nimetleriyle ahiret nimetlerinin tıpa tıpa aynı olduğu düşünülmemelidir. Zira diğer bir ayette; “Müminlerin yaptıkları ibadet ve iyiliklere karşılık olarak onlara ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.”<sup>82</sup> ve aynı paralelde bir hadiste; “Cennet ehline gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, kalplerden bile geçmeyen nimetler verilir”<sup>83</sup> buyurulmaktadır. Zeccâc (ö. 311/923), buradaki nimetlerin şekil olarak dünyadaki suretleriyle benzerlik içerdiğini ancak tatlarının ve yaratılışlarının çok daha kaliteli ve tarifinin imkânsız olduğunu kaydetmektedir.<sup>84</sup>

Mezkûr ayet ve hadislerden nimetlerle ilgili açıklamaların cennetteki gölgelere de teşmil edilmesinde bir sakınca görülmediği kanaatindeyiz. Dolayısıyla dünyadaki gölgelerle ahiretteki gölgelerin birbirinin aynı olduğunu söyleyebilmemiz mümkün görünmemektedir.

Cennetin çeşitli lütuflarıyla birlikte anılan gölge nimeti bir diğer ayette şöyle zikredilmektedir: “Takva sahiplerine vaat edilen cennet; onun altından ırmaklar akar, meyşeleri ve gölgelikleri süreklidir. Bu korkup-sakınanların (mutlu) sonudur, inkâr edenlerin sonu ise ateştir.”<sup>85</sup> Ayette belirtilen gölgelerin dünya gölgesi gibi olmadığı ve güneşin bu gölgeyi yok etmediği ifade edilmektedir.<sup>86</sup> İbn Âşûr (1879-1973), “Ve sarmaş dolaş bağlar bahçeler”<sup>87</sup> ayetini istidlal ederek buradaki gölgelerin ağaçların yoğunluğundan kinaye olduğu, dolayısıyla ağaçların yoğunluğu sebebiyle güneş ışınlarının girmesinin mümkün olamayacağı fikrindedir.<sup>88</sup>

Hidayet ile dalalet bağlamında yer alan, mümin ile kâfirin, aydınlık ile karanlığın, dirilerle ölülerin ve kör ile görenin eşit olamayacağını bildirdiği bir pasajda yer alan, cennet gölgelerini resmeden bir diğer ayette de gölge ile sıcaklığın müsavi olamayacağı ifade edilmektedir: “Gölge ile sıcaklık da (bir değildir).”<sup>89</sup> Ayette الظل/gölge kelimesi cenneti, الحرور/sıcaklık sözcüğü de cehennemi ifade etmektedir.<sup>90</sup> Dolayısıyla ayet, cennetle cehennemi kıyaslamakta, ateşin olduğu cehennemle serinliklerin olduğu cennetin bir olamayacağını bildirmektedir.<sup>91</sup> الحرور/الظل kelimeleri, cennet ve cehenneme tekabül ettiği için sevap ve ceza olarak da tefsir edilmiştir.<sup>92</sup> Zira ayet hidayet ve

<sup>82</sup> es-Secde 32/17.

<sup>83</sup> Buhârî, “Bed’ü'l-halk”, 8.

<sup>84</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/102; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/69.

<sup>85</sup> er-R'ad 13/35.

<sup>86</sup> Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/25.

<sup>87</sup> en-Nebe 78/16.

<sup>88</sup> İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 13/155.

<sup>89</sup> el-Fâtır 35/21.

<sup>90</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 2/369; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/509; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 4/257.

<sup>91</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân*, 20/457.

<sup>92</sup> Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7/149.

dalalet siyakında geçmektedir. Kâfirle müminin eşit olamayacağı gibi gölge ile sıcaklığın bir olamayacağı ifade edilmektedir. Mümin burada gören yani *basîr*dir, kâfir ise kördür. Bir kimsenin bakışları ne kadar keskin de olsa ışık olmadan görme gerçekleşemez. Bu nedenle bir önceki ayette, “Karanlıkla aydınlık da bir olmaz.”<sup>93</sup> buyurulmaktadır. Devam eden ayette de iman ile küfür arasındaki zıtlık gölge ile sıcaklık üzerinden anlatılmakta ve bunlar arasında eşitliğin söz konusu olamayacağı bildirilmektedir.<sup>94</sup> Arabistan sıcağında yaşayan bir muhatap için bu misal çok çarpıcıdır.

Başka bir ayette de çeşitli nimetlerden bahsedildikten sonra gölgeliklerde kurulan tahtlara dikkat çekilmektedir:

إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ . هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِنُونَ . لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ

“O gün cennetlikler, gerçekten nimetler içinde safa sürerler. Onlar ve eşleri gölgeler altında tahtlara kurulurlar. Orada onlar için her çeşit meyve vardır. Bütün arzuları yerine getirilir.”<sup>95</sup> Cenneti hak edenler orada birçok lütuflarla ağırlanacak ve zevk ve sefa süreceklerdir. Onlar, çeşit çeşit meyveler tadacaklar ve orada her arzuladıkları şeye nail olacaklardır. Bunlarla birlikte ayet bütünlüğü içerisinde düşünüldüğünde, buradaki gölgenin cennetteki kimseleri gözlerden ve bakışlardan koruyan karanlıklar olduğu ifade edilmektedir.<sup>96</sup> Çünkü kişi mahremiyle birlikteyken gözlerden uzak ve kimselerin görmediği mekânlarda olması gerekmektedir. Gölge unsurunun burada gizlenme amacına hizmet ettiği söylenebilir.

وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَهْنِئًا

“(Meyve ağaçlarının) gölgeleri onlara pek yakın ve devşirilmeleri kolaylaştırıldıkça kolaylaştırılmış.”<sup>97</sup> Bu ayette de cennet meyvelerinin ikram edilme keyfiyeti açıklanmaktadır. Onlar ayaktayken, otururken veya uzanmışken meyveler kendilerine doğru sarkmakta ve ehl-i cennet bu meyveleri kolaylıkla devşirebilmektedirler. Kişi hangi durumda olursa olsun cennet meyveleri de onlarla beraber hareket etmektedir. Dünyadaki gibi meyve toplama zahmeti çekmeyeceklerdir.<sup>98</sup> Ayrıca bu meyvelerin dikenleri olmadığı için koparma anında da alıcısına zahmet vermeyecektir.<sup>99</sup> Dolayısıyla cennetlikler, ellerine ağaçlara uzattıklarında herhangi bir mesafe ya da bir diken onlara engel olmayacaktır.<sup>100</sup>

<sup>93</sup> el-Fâtır 35/20.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26/232.

<sup>95</sup> Yâsîn 36/55-57.

<sup>96</sup> Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/26.

<sup>97</sup> el-İnsân 76/14.

<sup>98</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/374; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/73.

<sup>99</sup> Vehbe İbn Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418), 29/296.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/103.

“Şüphesiz muttaki olanlar, gölgeliklerde ve pınar başlarındadır.”<sup>101</sup> ayeti bu başlıkta ele alacağımız son ayettir. Ayette bahsi geçen muttakiler, Allah Teâlâ'nın azabından korkan ve sakınanlardır. Tevhit ehli bu azaba inanmışlar ve ondan sakınmak için çalışıp çabalamışlardır.<sup>102</sup> İşte dünyada bu şekilde hareket edenlere cennette gölgelikler ve su kaynakları vardır.<sup>103</sup>

Netice itibariyle gölge metaforunun birtakım insanlar için bir nimet olarak anlatılması dikkat çekmeyebilir. Ancak ilk muhataplar açısından durum farklıdır. Zira onlar çok sıcak bir iklimde yaşadıkları için anlatılan bu lütuflar çok anlamlıdır. Ayrıca buradaki gölgelikleri, mukabili olan cehennemdeki gölgelerle birlikte düşünmek gerekmektedir. Cennettekilerin cehennemdeki azap gölgelerinden kurtulmuş olmaları gözden uzak tutulmamalıdır.

## 6. Cehennem Azabı Olarak Gölge

Cennetin güzel, hoş ve ödül olan gölgelerinin yanında cehennemin nahış ve ceza için hazırlanmış gölgeleri de vardır. Yani cehennem azabının tasvirleri arasında gölge metaforu da kullanılmaktadır. Nitekim söz konusu durumla ilgili olarak şöyle buyurulmaktadır:

“Ve kapkara dumandan bir gölge içindedirler.”<sup>104</sup> Ayetteki *يَحْمُومٍ* kelimesi siyah duman manasını ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetteki gölge, cehennemin dumanından oluşan sıcak ve simsiyah havayı betimlemektedir.<sup>105</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944) ise ayetin tefsiri ile ilgili iki görüş zikretmektedir. Birincisi, duman diğeri de siyah bir ateştir.<sup>106</sup> Genelde sıcak bir dumanı ifade eden ayette cehennemliklerin içinde buldukları durumun vahametine dikkat çekilmektedir.<sup>107</sup> Buradaki gölge cennetliklerin gölgesi gibi değildir. Zira devam eden ayetlerde şöyle buyurulmaktadır:

اِنطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تَكَذِّبُونَ . اِنطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ . لَا ظَلِيلَ وَلَا يُغْنِي مِنَ الْهَبِّ

“(İnkârcılara o gün şöyle denilir:) Yalan sayageldiğiniz azaba doğru gidin! Üç kola ayrılmış, bir gölgeye gidin. Ki o ne gölgelendiren ne de alevden koruyandır.”<sup>108</sup>

İnsanların burada üç kola ayrılmış cehennem azabına girmeleri ve kendilerini gölgeleyerek azaptan koruyacak bir şeyleri bulamamaları, dünyada iken Allah'ın azabını yalanlamalarından kaynaklanmaktadır. İnkârcılara hadi bakalım azaba doğru koşun denecektir. Bu hitap onlara

<sup>101</sup> el-Mürselât 77/41.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 10/387.

<sup>103</sup> el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Beyrut: Dâru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.), 5/198; Cemal Ergün, *Kur'an'ın Cennet Cehennem Anlayışının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 49-50.

<sup>104</sup> el-Vâkıa' 56/43.

<sup>105</sup> Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû Nebîl (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989), 643; Ferrâ, *Meâni'l-Çur'ân*, 3/126; Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Çur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381), 2/251; İbn Kuteybe, *Ğaribü'l-Çur'ân*, 387.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 5/456.

<sup>107</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/129.

<sup>108</sup> el-Mürselât 77/29-31.

diriltildikten sonra yapılacaktır. Şimdi bu azapla karşı karşıya kalmaktadırlar. Onlar dirilmeyi ve azabı inkâr ediyorlardı. Üç kola ayrılmış gölge ile ilgili şu bilgiler kaydedilmektedir: Gölgenin aslı tektir ve ondan diğer kollar kaynaklanmaktadır. Diğer bir tefsire göre de bu gölge üç koldan kendilerine gelmekte ve cehennemlikleri çepeçevre kuşatmaktadır. Onlar dünyadaki gölgeliklerden faydalandıkları gibi burada faydalanamayacaklardır. Çünkü dünyada güneşten kaçmak ve bir eve ya da gölgesi olan bir yere sığınmak mümkünken cehennemde korunacak bir gölge olmayacaktır. Bahsi geçen gölge cennet gölgelerinin aksine kişiye herhangi bir rahatlama sağlamayacaktır.<sup>109</sup> Buradaki üç kol gölgeyi üstten, sağdan, soldan şeklinde açıklayanlar olduğu gibi, alevli ateş (leheb), kıvılcım (şerar) ve duman (duhân) olarak da izah eden tefsirciler vardır.<sup>110</sup> M. Hamdi Yazır da buradaki üç rakamını teslisle ilişkilendirerek açıklamaktadır: Onlara üç çatallı gölgeye girin denilecek. Çünkü onlar, Allah'ın birliğini tanıyan muvahhit müminlere hazırladığı arşın gölgesine inanmıyorlardı. Şirke ve teslise meylediyorlardı. Müminler arşın gölgesinde gölgelenirken onlar üç çatallı gölgede bulunacaklardır. Üç çatallı demek, cehennemün üç ayrı mevkiinden yükselecek gölge demektir. Kâfirler bu gölgenin kendilerini koruyacağını zannederek ona koşacaklar fakat iş onların zannettiği gibi olmayacak, bu onların cehennemdeki azap türlerinden biri olacaktır. *Şuab*, “bir cisimden ayrılan çatallardır.” İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre; üç çatallı bir gölgeye koşun hitabı haça tapanlara ve teslise inananlara denilecektir. Bu üç çatallı gölge onları ateşten korumayacak ve gölgelemeyecektir. Çünkü çatallı olduğu için bu çatalların arasından alevler hücum etmektedir. Bu alev topları da köşk veya saraylar ebadında, kıvılcımları ise sarı sarı erkek deve sürüleri gibi olacaktır.<sup>111</sup>

### Sonuç

Kur'an'da birtakım kavramların ya da hakikatlerin anlatımında çeşitli metaforlar ve benzetmeler kullanılmıştır. Bunlardan biri de gölge metaforudur. Allah Teâlâ birçok ayette gölge sembolünü insanların idraklerine sunmuş ve böylece muhataplarda oluşturmak istediği etkinin gerçekleşmesini hedeflemiştir. Bu bağlamda gölge, Allah'ı ispat yollarından çok önemli bir delil niteliği taşımakta, manevî ve ruhanî bir derinliği kuşatmaktadır.

Konu ile ilgili ayetlerde gölgelerin, şuurlu bir varlıkta gördüğümüz secde ve tespih gibi hal ve hareketlere sahip olduğu vurgulanmıştır. Gölgelerin uzayıp kısılması Allah'ın varlığına, kudretine ve azametine delil kılınmıştır. Gölge, güneş altında yürürken veya sıcak bir günde dinlenirken rahatlama ve ferahlama sağlar. İnsanlar gölgenin günlük hayattaki bu ve benzeri faydalarına, uzayıp kısılmasındaki hikmetlerine yoğunlaştıklarında tevhide giden bir yol bulacaklardır.

Gölge diğer tabiat olaylarında olduğu gibi, bazı kavimlerin helakinin sebebi şeklinde tecelli etmiştir. Zira alım satımda hile yapan Eyke halkı, sıcaktan sığındıkları bir bulutun gölgesinde helak edilmişlerdir.

<sup>109</sup> Ergün, *Kur'an'ın Cennet Cehennem Anlayışının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması*, 86.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 6/179.

<sup>111</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 8/5523-5524.

---

Kur'an'da gölge, özellikle sıcak bölgelerde yaşayan insanlar için, dünya lütuflarından önemli bir nimet olarak takdim edilmiş, güneş ışıklarından korunacak bir gölgelik bulmak azımsanmayacak bir rahatlık vesilesi olarak sunulmuştur. Nitekim çöl yolculuğundaki İsrailoğullarına bahşedildiği bildirilen gölge nimetinde de bu duruma atıfta bulunulmuştur.

Yine Kur'an'da cennet nimetleriyle cehennem azabının anlatım ve teşbihlerinde de gölge metaforuna başvurulmuştur. Cennetliklerin nimetler içinde, mutlu bir hayat tasviri resmedilirken yine gölge unsuruna yer verilmiştir. Gölge nimetinin tam tersi bir unsur olarak cehennem azabının tarifinde de kendine yer bulmuştur.

Gölge ile ilgili ayetlerin işârî yorumlarından, bütün alemin bir gölge varlık olduğu, Allah Teâlâ'nın ise hakikî bir varlık olduğu neticesine varılmıştır.

Gölge, Kur'an'da nimet olarak zikredilen birçok lütuf arasında sayılmayı hak edecek kadar önemli bir ikram olarak takdim edilmiştir.



**Kaynakça**

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Akalın, Şükrü Haluk - vd. *Türkçe Sözlük*. ed. Belgin Tezcan Aksu. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2019.
- Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî*. thk. Ali Abdülbâri Atıyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Ayar Vargün, Sevda Çilem. "Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'inde Gölge Metaforu". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/2 (2020), 133-142.
- Begavî, el-Hüseyin b. Mesud el-Ferra. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, ts.
- Bezzâvî, Adullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. çev. Abdullah Öz vd. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 9 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd. *Kitâbu cemhereti'l-luğa*. thk. Remzi Münîr Ba'lbek. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Yavsî. *İrşâdü'l-âkli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ergün, Cemal. *Kur'an'ın Cennet Cehennem Anlayışının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı, Meâl-Tefsîr*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-âyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbuât, 1988.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati. Dâru'l-Mısıryye, ts.
- Giderer, Birsên. "Resim Sanatında Gölge". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/8 (2017), 73-92.
- "Gölge". *Meydan - Larousse*. ed. Safa Kılıçoğlu. 5/275. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1985.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâziḥ*. Beyrut: Dâru'l-Celîli'l-Cedîd, 10. Basım, 1413.

- <https://bonlinetr.unionjill.org/category?name=g%C3%B6lge%20boyu%20ve%20y%C3%B6n%C3%BC>
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: y.y., 1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ʿilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğîb*. 5 Cilt. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Kara, Ömer. *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karlığa, Bekir. "Fî Zılâli'l-Ḳur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni, İbrâhim el-İtifiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû Nebîl. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi al-Turâs al-Arabi, b.y.
- Pakoğlu, Abdullah. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Varlık Tasavvuru". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*. 163-171. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sayılı, Aydın. "İbn Sina/Doğumunun Bininci Yılı Armağani". 255-302. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân ʿan te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi` ve'l-İlan, ts.

- 
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Yiğit, Fevzi. *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.
- Youtube, "Nabil Nabil" (Erişim 14 Mart 2024). [https://www.youtube.com/watch?v=iMUr\\_wcQXJc](https://www.youtube.com/watch?v=iMUr_wcQXJc)
- Zebîdî, Muhammed Murteza ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. thk. Heyet (Kuveyt: et-Türasü'l-A'rabî, 1997). 40 Cilt. Kuveyt: et-Türasü'l-A'rabî, 1997.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ħakâ'iki ĵavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe İbn Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.

## 18. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Risâle fi'd- duhân Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri ve Tahlili

(Edition Critique and Analysis of Risâlah fi'd-dukhân by 18th-Century Ottoman Faqih  
Sacaqlizâdah Mehmed Efendi)

### Ramazan Çöklü

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üni. Assist Professor Çanakkale Onsekiz Mart Uni.  
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology  
Arap Dili ve Belagatı Arabic Language and Literature  
Çanakkale | Türkiye Çanakkale | Türkiye  
ramazancoklu55@hotmail.com orcid.org/0000-0002-3639-1600

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 24/Ocak/2024 Received | 24/January /2024  
Kabul Tarihi | 21/Haziran /2024 Accepted | 21/June/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

Çöklü, Ramazan. "18. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Risâle fi'd-duhân Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri ve Tahlili [Edition Critique and Analysis of Risâlah fi'd-Dukhân by 18th-Century Ottoman Faqih Sacaqlizâdah Mehmed Efendi]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 139-162.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1424780](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1424780)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



---

### Edition Critique and Analysis of *Risālah fi'd-dukhān* by 18th-Century Ottoman Faqih Sacaqlizādah Mehmed Efendi

**Abstract:** In the Ottoman period, scholars discussed current fiqh issues, topics that occupied the agenda of the scholars, and their place in sociocultural life mostly in treatises. This makes the treatises written in the Ottoman period important not only in terms of scholarship but also in terms of history and culture. In this study, the *Risālah fi'd-dukhān* written by Sacaqlizādah Mehmed Efendi, an Ottoman scholar, on the ruling of smoking tobacco was analyzed and its critical edition was realized. This work is important in three ways; the first is that it was written by Sacaqlizādah Mehmed Efendi, one of the famous and versatile scholars of the period. Sacaqlizādah was one of the most prominent scholars in the 18th century Ottoman society, both for the works he wrote and for the education, training and irshād activities he pioneered. Sacaqlizādah, who was Hanafi in practice and Māturīdī in belief, was a versatile scholar who took lessons from various teachers both in Anatolia and Damascus and wrote works in many fields of Islamic sciences. Sacaqlizādah, who taught in madrasas in Aleppo and Marash, has many works, some of which have not yet been published, in various branches of Islamic sciences such as Arabic language, hadith, kalām, qiraat, philosophy and logic, especially fiqh. Although many tobacco treatises written in the Ottoman period have been published and Sacaqlizādah Mehmet Efendi's opinion has been especially included in the studies on this subject, his work had not yet been published. However, Sacaqlizādah was one of the famous and respected scholars of his time. In this study, his aforementioned work has been brought to the world of science and his opinion on the subject has been explained in detail together with his evidences. Second, despite its small volume, the *Risālah fi'd-dukhān* bears traces of the religious, scholarly and sociocultural life of the Ottoman people of the period. The work contains information on the tobacco smoking technique, frequency, and some of the benefits that the people of that period expected from tobacco. Therefore, the treatise is important not only from a scholarly perspective but also from a historical perspective. The third is that it is the treatise of one of the two famous scholars in the Ottoman geography of the 17th and 18th centuries who had a teacher-student relationship. Namely, Sacaqlizādah Mehmed Efendi was a student of 'Abd al-Ghani al-Nablusi (d. 1143/1731), who argued that smoking tobacco was permissible, but unlike his teacher, he thought that smoking tobacco was haram. The two scholars may have discussed this issue during class. In this case, the *Risālah fi'd-dukhān* is the work of a scholar who disagreed with his teacher on the ruling of a current issue. Another important aspect of this study is that the debate on the ruling on tobacco and smoking is still alive today. In other words, with the advancement of science and technology today, more concrete information about the effects of smoking tobacco on human health has become available, and as a result, the number of those who argue that smoking is absolutely haram has increased. On the other hand, *Risālah fi'd-dukhān* also contains information that will be of interest to health professionals as well as those who are curious about the religious dimension of the issue. Those who claimed that smoking was permissible in 18th-century Ottoman society argued that it was beneficial to human health in various ways. Sacaqlizādah, who held that smoking tobacco was haram, based his opinion on a total of six proofs, three primary and three secondary. According to him, smoking tobacco is a characteristic of the unfaithful. It is an idle occupation that does not benefit the person and is forbidden by the head of state, to whom obedience is obligatory. In addition, tobacco is an intoxicating and filthy drink that leads to the waste of time and wealth. This study focuses on the copies of *Risālah fi'd-dukhān* in the Ottoman archives. As far as we can determine, there are at least 15 copies of the work. All of these copies, which are included in various magazines, are manuscripts and are in Arabic. In the introduction of the study, brief information about Sacaqlizādah Mehmed Efendi's life and scholarly personality is given. Then, the adventure of the emergence of tobacco and how the Islamic geography met with tobacco are mentioned. Then, the opinions of the scholars and their proofs regarding the jurisprudential ruling of smoking tobacco are explained. Subsequently, information about the manuscripts of the *Risālah fi'd-dukhān* is given and its critical edition is realized.

**Keywords:** al-Fiqh, Tobacco, Smoking, Ottoman, Sacaqlizādah.

## 18. Yüzyıl Osmanlı Fakihlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Risâle fi'd-duhân Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri ve Tahlili

**Öz:** Osmanlı döneminde âlimler; güncel fikhî meseleleri, ulemânın gündemini meşgul eden konuları ve bunların sosyokültürel hayatın içindeki yerini daha çok risalelerde tartışmışlardır. Bu da Osmanlı döneminde yazılan risaleleri sadece ilmî yönden değil, tarihî ve kültürel yönden de önemli kılmaktadır. Bu araştırmada da bir Osmanlı âlimi olan Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin tütün içmenin hükmüne dair yazdığı Risâle fi'd-duhân adlı eseri tahlil edilmiş ve tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. Bu eser üç yönden önemlidir; birincisi dönemin meşhur ve çok yönlü âlimlerinden Saçaklızâde Mehmed Efendi tarafından yazılmasıdır. Saçaklızâde, 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda gerek yazdığı eserlerle gerekse öncülük ettiği eğitim, öğretim ve irşad faaliyetleri nedeniyle öne çıkan âlimlerden biridir. Amelde Hanefî, itikatta Mâtürîdî olan Saçaklızâde, hem Anadolu'da hem de Şam'da çeşitli hocalardan ders almış, İslâmî ilimlerin birçok sahasında eserler yazmış çok yönlü bir âlimdir. İkincisi, Risâle fi'd-duhân'ın küçük hacmine rağmen dönemin Osmanlı halkının dinî, ilmî ve sosyokültürel hayatına dair izler taşımasıdır. Eserde o dönemdeki insanların tütün içme tekniğine, sıklığına ve tütünden umdukları bazı faydalara dair bilgiler yer almaktadır. Şu halde risale sadece ilmî yönden değil, tarihî yönden de önem arz etmektedir. Üçüncüsü ise eserin 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan iki meşhur âlimden birisinin risalesi olmasıdır. Şöyle ki Saçaklızâde Mehmed Efendi, tütün içmenin mubah olduğunu savunan Abdülganî en-Nablusî'nin (öl. 1143/1731) talebesidir, fakat kendisi hocasının aksine tütün çekmenin haram olduğunu düşünmektedir. İki âlim bu konuyu ders esnasında tartışmış olabilir. Bu durumda Risâle fi'd-duhân güncel bir meselenin hükmü hakkında hocasından farklı düşünen, ona muhalefet bir âlimin eseri olmaktadır. Araştırmayı önemli kılan bir diğer husus, tütün ve sigara içmenin hükmüne dair tartışmaların günümüzde hala canlılığını korumasıdır. Şöyle ki günümüzde bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle birlikte tütün içmenin insanın sağlığına etkilerine dair daha somut bilgilere ulaşılmış, bunun sonucunda sigaranın kesin bir şekilde haram olduğunu savunanların sayısı artmıştır. Diğer taraftan Risâle fi'd-duhân, meselenin dinî boyutunu merak edenlerin yanında sağlıkçıların ilgisini çekecek bilgiler de içerir. Zira 18. Yüzyıl Osmanlı toplumunda sigara içmenin mubah olduğunu iddia edenler, onun çeşitli yönlerden insan sağlığına faydalı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tütün içmenin haram olduğunu benimseyen Saçaklızâde, görüşünü üç asıl üç de tâli diyebileceğimiz toplam altı delille temellendirmiştir. Buna göre tütün içmek fâsık kimselerin özelliğidir. Kişiye fayda sağlamayan boş bir iştir ve kendisine itaatin farz olduğu devlet başkanı tarafından yasaklanmıştır. Bunların yanı sıra tütün sarhoş edici özelliği olan, pis bir içecek olup malın ve vaktin israf edilmesine yol açmaktadır. Araştırmada Risâle fi'd-duhân'ın Osmanlı arşivlerindeki mevcut nüshaları merkeze alınmıştır. Çeşitli mecmuaların içinde yer alan bu nüshaların tamamı el yazması olup dilleri Arapçadır. Araştırmanın giriş kısmında Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında kısa bilgi verilmiştir. Ardından tütünün ortaya çıkış serüveninden ve İslâm coğrafyasının tütünle nasıl tanıştığından söz edilmiştir. Daha sonra tütün içmenin fikhî hükmüyle ilgili âlimlerin görüşleri ve delilleri açıklanmıştır. Akabinde Risâle fi'd-duhân adlı eserin yazmaları hakkında bilgi verilmiş ve tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Tütün, Duhân, Osmanlı, Saçaklızâde.

### Giriş

Maraşlı Saçaklızâde Mehmet Efendi (ö. 1150/1737), gerek ilmî kişiliği gerekse eserleriyle yaşadığı döneme damga vuran Osmanlı âlimlerinden biri olmasına rağmen hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Adı, Mehmed b. Ebû Bekir'dir. Doğduğu yere nispetle Mar'aşî, ailesine nispetle

Saçaklızâde olarak anılmıştır. Babasının Maraş'taki camilerin birinde imamlık yaptığı aktarılan Mehmet Efendi'nin doğum tarihiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Eserlerinde geçen bazı ifadeler göz önünde bulundurularak hicrî 1070/1080/1650 yıllarında doğduğu düşünülmektedir.<sup>1</sup>

Amelde Hanefî, itikatta Mâtürîdî mezhebine müntesip olan Saçaklızâde Mehmet Efendi, ilk eğitimini memleketinde babasından almıştır. Sonrasında Anadolu topraklarında Tefsîrî Mehmed Efendi (ö. 1111/1699) ile Dârendeli Hamza Efendi'den (ö. 1105/1694) ilim tahsil etmiştir.<sup>2</sup> Ardından Şam'a giderek Abdülganî en-Nablusî'den hadis, tefsir ve tasavvuf dersleri almıştır. Halep ve Maraş'taki medreselerde ders veren Saçaklızâde'nin, başta fıkıh olmak üzere Arap dili, hadis, kelâm, kıraat, felsefe ve mantık gibi İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında, bir kısmı henüz neşredilmemiş çok sayıda eseri bulunmaktadır.<sup>3</sup> Çok yönlü bir âlim olan Saçaklızâde Mehmet Efendi, telif ve tedris faaliyetlerinin yanı sıra insanları irşad için de gayret etmiş, ömrünü ilim ve irfana adanmıştır. Vefat tarihi ile ilgili 1145 ve 1150 gibi değişik tarihler zikredilmektedir.<sup>4</sup>

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Risâle fi'd-duhân* da Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin yazdığı eserlerden biridir. Müellif bu risalesinde tütün içmenin hükmünü kısa ve öz olarak açıklamıştır. Osmanlı döneminde yazılan birçok tütün risalesinin neşredilmesine ve bu konuda yapılan çalışmalarda Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin görüşüne özellikle yer verilmesine rağmen eseri henüz neşredilmemişti. Oysa Saçaklızâde yaşadığı dönemin meşhur ve muteber âlimlerindedir. Bu çalışmada, onun sözü geçen eseri ilim dünyasına kazandırılacak ve konuyla ilgili görüşü delilleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır. Araştırmada önce sigaranın ortaya çıkışından, keyif verici bir madde olarak İslâm coğrafyasında yaygınlaşmasından ve sigara içmenin hükmüne dair mevcut fikhî ihtilaflardan kısaca söz edilecektir. Akabinde "*Risâle fi'd-duhân*"ın ilmî değeri açıklanacak ve tahlil edilecektir. En sonunda da risalenin tahkikli neşri gerçekleştirilecektir.

### 1. Tütünün/Sigaranın Ortaya Çıkışı ve İslâm Coğrafyasında Yaygınlaşması

Tütün bitkisi keyif verici bir madde olarak yüzyıllar önce yeni dünya yerlileri tarafından kullanılmaktaydı.<sup>5</sup> Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin aktardığı kadarıyla tütünü bilinen şekilde ilk kullanan Nemrut dönemindeki hekimlerdir. Rivayete göre başına bir sivrisinek giren Nemrut,

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/1016, Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/434-435; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368-370; Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Alimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (Kahramanmaraş: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005), 1/53-68; Kamil Ruhi Albayrak, "Saçaklızâde'nin İlahî Sıfatlara Yaklaşımı", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 128.

<sup>2</sup> Muhammet Sacit Kurt, *Bir Müfessir Olarak Saçaklızade Muhammed Efendi -I-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 8, 12.

<sup>3</sup> Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368-370.

<sup>4</sup> Saçaklızâde'nin vefatıyla ilgili kaynaklarda çeşitli tarihler verilmiştir. Çoğu eserde 1145'te vefat ettiği söylenir. Muhammet Sacit Kurt, Saçaklızâde'nin vefatıyla ilgili 1145, 1148 ve 1150 gibi farklı tarihlerin zikredildiğini açıkladıktan sonra onun 1148'de hayatta olduğunu ve bir talebesinin tuttuğu nota itibar ederek en doğru tarihin 1150 olduğunu belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kurt, *Bir Müfessir Olarak Saçaklızade Muhammed Efendi -I-*, 22-26.

<sup>5</sup> İzzettin Barış vd., *Sigara ve Gençlik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 1.

çektığı acıyı başına vurmaktan başka hiçbir şekilde dindirememekteydi. Sivrisinek onu o kadar huzursuz ediyordu ki neredeyse başına vurmaktan ölecek hale gelmişti. Bunun üzerine tütün dumanını içine çekip burnundan vermeye başladı ve dumanın beynine gitmesiyle birlikte acısı biraz olsun dindi. Böylece tütün, geleneksel tıpta hekimlerin kitaplarında faydalarından bahsedilen bir bitki olarak yer almaya başladı.<sup>6</sup>

Günümüz araştırmacılarından Fehmi Yılmaz, tütünün bundan sekiz bin yıl önce Güney Amerika'da ortaya çıktığını ve oradan kıtanın kuzey kısmına yayıldığını ifade etmiştir.<sup>7</sup> Hangi tarihte ortaya çıkarsa çıksın eski dünyanın tanıdığı tütün, Amerika kıtasının keşfiyle (1492) birlikte bütün milletlerin tartıştığı ortak konulardan biri haline gelmiştir. Kristof Kolomb, ekibiyle birlikte Küba adasına yaklaştığında yerlilerin pek çoğunun ağzında sarılmış kuru yaprakların tüttüğünü gördü. Amerika'nın yerlileri *Pétum* adını verdikleri bu bitkiyi kutsal sayıyorlar, düğün ve bayram gibi özel günlerde özellikle içiyorlardı. Onların inancına göre bu bitkinin dumanında bir hayır meleği bulunuyordu. Aşırı derece içtiklerinde başları dönüyor ve bunun Tanrı'nın kendilerini koruma altına aldığını gösteren bir cezbe hali olduğunu düşünüyorlardı. Yerel halka göre bu bitki adeta bin bir türlü hastalığın devasıydı.<sup>8</sup> Kıta insanının tütünü düzenli olarak ürettiğini ve çeşitli teknikler geliştirerek buna dair kullanım şekillerini iyiden iyiye tecrübe ettiğini fark eden Avrupalı seyyahlar, onu Avrupa kıtasına getirdiler. Böylece tütün, Amerika kıtasının keşfedilmesinden yaklaşık yarım asır sonra Avrupa'da da kullanılmaya başlandı.<sup>9</sup>

Avrupa kıtasına getirilmesiyle birlikte 16. yüzyılda dünyaya yayılan tütün, 17. yüzyılın ilk on senesi içerisinde İngilizler tarafından Akdeniz üzerinden deniz yoluyla İstanbul'a getirilmiştir.<sup>10</sup> Amerika kıtasından Avrupa'ya intikalinin tüccarlar eliyle gerçekleşmesi gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı coğrafyasında tütün lehine olumlu bir hava estirilmesinde etkili olmuştur. Zira tüccarlar, iyi bir gelir kaynağı olabilecek bu yeni bitkiye pazar oluşturma amacıyla onun keyif verici bir madde olmasının yanında belirli hastalıkların tedavisinde kullanılabileceğini iddia etmişlerdir.<sup>11</sup> Öyle ki tütün yapraklarının geçmeyen yaraları iyileştirdiğine ve başta verem olmak üzere pek çok hastalığa faydalı olduğuna inanılmaya başlanmıştır.<sup>12</sup> Böylece bu yeni bitki lehine güçlü bir kamuoyu oluşmuş, bu da tütün kullanımının hızla yaygınlaşmasına yol açmıştır.<sup>13</sup> Kendisine ilk

<sup>6</sup> Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân*, çev. Muhammet Emin Efe - Ahmet Şenharputlu (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 44.

<sup>7</sup> Fehmi Yılmaz, *Osmanlı imparatorluğunda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 2.

<sup>8</sup> Ali Birinci, *Tarih Yolunda: Yakın Mazînin Siyasî ve Fikrî Ahvali* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 258-259.

<sup>9</sup> Mehmet Kalaycı - Eyüp Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebü Sehl Nu'mân Efendi ve *Tahlilu'd-Duhân* Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 8.

<sup>10</sup> Birinci, *Tarih Yolunda*, 258-259. Sigaranın Osmanlı topraklarına gelişiyle ilgili farklı tarihler verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fehmi Yılmaz, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/1-4.

<sup>11</sup> Kalaycı - Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin", 8.

<sup>12</sup> İzzettin Barış vd., *Sigara ve Gençlik*, 1.

<sup>13</sup> Kalaycı - Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin", 10-11.



başlarda *tabaka/tabaja* denilen tütün, sonraları halk arasında *tütün*, resmi dilde ise *duhân* olarak adlandırılmıştır.<sup>14</sup>

Tütün kullanan kişilerde değişik hastalıkların görüldüğü çok eski zamanlardan beri bilinmekteydi. Onun sağlığa zararlı bir bitki olduğunu ilk önce din adamları anlamış ve kullanımı yasaklanmak istenmiştir. Ancak tütünün o dönemlerde daha çok üst tabaka insanları tarafından kullanılması ve iyi para getirmesi nedeniyle bu konuda başarılı olunamamıştır.<sup>15</sup> Osmanlı Devleti'nde tütün kullanımına dair ilk yasaklar 1. Ahmed (ö. 1026/1617) döneminde (1609) yürürlüğe girmiş, 4. Murad (ö. 1049/1640) döneminde (1631) ise devletin bütün bölgelerini kapsayan genel bir yasağa dönüşmüştür. Özellikle İstanbul'da 1633'te çıkan ve şehrin beşte birinin kül olduğu açıklanan yangından sonra denetimler sıkılaştırılmış ve sigara içenlere idama varan ağır cezalar verilmiştir. Fakat aleyhine söylenen onca söze, yazılan eserlere ve verilen cezalara rağmen tütün üretimi ve tüketimi Osmanlı topraklarında hızla yayılmıştır.<sup>16</sup> Öyle ki 1636 yılında tütün kullanımının ulaştığı yaygınlık Osmanlı kroniklerinde "Şüyû-ı şöhreti ol mertebe idi ki, kâbil-i tahrîr ta'bîr değildir." ifadesiyle tescillenmiştir.<sup>17</sup> Hatta Avrupalılar tütün içmeyi Türklerle özdeşleştirircesine tiryakiler için "Türk gibi tütün içmek." ifadesini deyim olarak kullanmışlardır.<sup>18</sup> Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin (ö. 1064/1654) tütün içmenin mubah olduğuna dair fetvasından sonra yasaklar gevşemiş, 1688'de vergilendirilmeye tabi tutulması tütünün devlet tarafından kabul gören bir ziraat ürünü haline gelmesine yol açmıştır.<sup>19</sup>

Tütünün Osmanlı topraklarına girmesinden itibaren dinî hükmü, yani haram mı yoksa helal mi olduğu tartışılmıştır.<sup>20</sup> Ancak ne tütün yasağının yürürlükte olduğu yıllarda ne de Bahâî Mehmed Efendi'nin fetvasından sonra yasağın fiilen göz ardı edildiği dönemlerde tütünün fikhî boyutuna yönelik tartışmalar sona ermemiş, sonraki yüzyıllarda, hatta günümüzde bile varlığını devam ettirmiştir.<sup>21</sup> Bu konuda hatırı sayılır derecede eser yazıldığı ve çalışma yapıldığı görülmektedir.

## 2. Tütün İçmenin/Sigaranın Fikhî Hükmü

Tütün içmenin/sigaranın hükmüyle ilgili doğrudan bir nass bulunmamaktadır ve yakın zamana kadar onun insan sağlığına etkisini kesin bir şekilde ortaya koyacak tıbbî ve bilimsel araştırma imkânları da mevcut değildir. Bu yüzden tarih boyunca tütün içmenin fikhî boyutuyla ilgili tartışmalar, sigaranın etkisi hakkında edinilen bilgi ve tecrübeye dayandırılmış birtakım

<sup>14</sup> Mustafa Boran, "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 426.

<sup>15</sup> İzzettin Barış vd., *Sigara ve Gençlik*, 3.

<sup>16</sup> Birinci, *Tarih Yolunda*, 259-260; Şenol Saylan, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizâde Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1402.

<sup>17</sup> Kalaycı - Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin", 10.

<sup>18</sup> Kadir Filiz, "Giriş", *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân*, mlf. Abdülganî b. İsmâîl en-Nablusî, 12.

<sup>19</sup> Yılmaz, "Tütün", 42/1-4.

<sup>20</sup> Birinci, *Tarih Yolunda*, 259-260; Boran, "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü", 427.

<sup>21</sup> Kalaycı - Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin", 11-12.

argümanlar etrafında dönüp durmuştur.<sup>22</sup> Tütün içmenin haram olduğunu savunanlar olduğu gibi helal, mubah ve mekruh olduğunu iddia edenler, hatta onun hükmü hakkında tevakkuf edenler yahut şartlara göre mezkûr hükümlerden birini seçenler bile olmuştur.<sup>23</sup> Hükmü hakkında kesin bir nas bulunmayan bu mesele, İslâm coğrafyasında taklidin hâkim olduğu ileri sürülen bir dönemde fikhî düşünceye belirli bir canlılık getirmiş, birçok usûl ve fûru' kavramının yeniden ele alınmasına yol açmıştır.<sup>24</sup>

Tütün içmenin haram olduğunu iddia edenler çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Kısaca özetlemek gerekirse; onlara göre sigara içmek insan sağlığına zararlıdır. Bugün modern tıpta bilimsel araştırmalar sonucu bu husus somut delillerle tespit edilmiş ve sigaranın iç organlara ciddi anlamda zarar verdiği, başta akciğer kanseri olmak üzere birçok hastalığın temel nedenlerinden biri olduğu tescillenmiştir.<sup>25</sup> Onlara göre Kur'an ve sünnette hakkında açık bir hüküm bulunmayan meselelerin hükmü kıyas ya da diğer içtihat usulleri ile tespit edilebilir. Çünkü sınırlı sayıdaki naslarla sınırsız olayları çözüme kavuşturmanın tek yolu olan içtihat ve kıyas, birer şer'î delildir. Bu itibarla rahatsız edici kokusu, malın ve vaktin israfına yol açması, insan sağlığına zararlı olması, ateş ve dumanı sebebiyle içen kişide cehennem ehline benzer bir görüntüye sebep olması gibi nedenlerle tütün içmenin sarhoş edici, uyuşturucu ve zehirli maddelere kıyas edilerek haram olduğu söylenmiştir.<sup>26</sup> Yine sigaranın haram olduğunu savunanlar meşhur filozof Galen'in (ö. 200 [?]) tütünden kaçınmayı tavsiye ettiğini,<sup>27</sup> tütünün en çok fâcir ve fâsık kimselerin tükettiğini,<sup>28</sup> kendisine itaatın zorunlu olduğu devlet başkanının/halifenin onu yasakladığını ileri sürmüşler,<sup>29</sup> bunun yanı sıra çeşitli rüyaları ve yorumladıkları âyetleri delil getirmişlerdir.<sup>30</sup> Başta bu araştırmada görüşleri incelenen Saçaklızâde Mehmed Efendi olmak üzere dört mezhepten çok sayıda âlim,<sup>31</sup> son dönem Arap bilginlerinden Abdülaziz b. Bâz, Seyyid Sâbık ve Yusuf el-Karadâvî, Hayrettin Karaman ve bu

<sup>22</sup> Hüseyin Baysa, "Ömer Müftî Kilîsî'nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 38.

<sup>23</sup> Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân, "Mukaddime", *Tahkiku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân ellezî yeşrabühü'n-nâsü'l-ân*. mlf. Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî, nşr. Dâru İbn Hazm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 57.

<sup>24</sup> Şükri Özen, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/5-9.

<sup>25</sup> Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân, "Mukaddime", 28-43.

<sup>26</sup> Boran, "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü", 434; Saylan, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım", 1426-1428. Mer'î b. Yûsuf, kötü kokusu ve içenin cehennem ehline benzer görüntüsü sebebiyle tütünün tenzihen mekruh olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Said Nuri Akgündüz, "Osmanlı Mısır'ında Hanbelî Bir Âlim Mer'î b. Yûsuf ve Duhân Risalesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 2.

<sup>27</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 67.

<sup>28</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 71.

<sup>29</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 26; Saylan, "Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım", 1428-1431.

<sup>30</sup> Mer'î b. Yûsuf, *Tahkiku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân*, 72-73; Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 122-125.

<sup>31</sup> Tütünle ilgili çalışmalarda söz konusu âlimlere yer verilmesi nedeniyle hâsılı tahsil etmemek için onları teker teker saymak istemiyorum. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Kalaycı - Eyüp Öztürk, "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin", 14; Özen, "Tütün", 42/5-9.

konuda görüş beyan eden birçok kişi tütün içmenin haram olduğunu benimsemiştir.<sup>32</sup> Mustafa Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü” isimli makalesinde bugün modern tıbbın gelişmesi ve yeni tıp teknolojilerinin kullanımı sayesinde sigaranın insan sağlığına son derece zararlı olduğunu tespit edildiğini söylemekte ve bugünkü bulgulardan haberdar olmaları durumunda, onu mubah görenlerin dahi görüşlerinden döneceğini ima etmektedir.<sup>33</sup>

Tütün içmenin haram olmadığını, yani mubah veya mekruh olduğunu iddia edenler öncelikle onu haram kabul edenlerin delillerini çürütmeye çalışmışlardır. Kendi görüşlerini de çoğunlukla “Eşyada asıl olan ibâhadır” kuralı çerçevesinde temellendirmişlerdir. Kısaca özetlemek gerekirse; bu görüşü benimseyenlere göre sigara içmenin haram kılındığını bildiren şer’î bir delil yoktur. Yüce Allah sigara içmeyi yasaklamamıştır. Bu tür meselelerde “Eşyada asıl olan ibâhadır.” prensibi gereğince hüküm verilir ki bu da tütün içmenin mubah olduğunu gösterir.<sup>34</sup> Yine onların nezdinde sigara içmek, toplumun çoğunluğunun alışkanlık haline getirdiği davranışlardan biri olmuştur. Müslümanlardan zorluğu gidermek, onları günahkâr olarak nitelemenin önüne geçmek ve fitneyi önlemek için en doğru yol onu mubah kabul etmektir.<sup>35</sup> Ayrıca devlet başkanına itaat etmek farz olsa da günah işlemekten korunmuş olmadıkları için bu, maslahat ile kayıtlanmıştır. Faydası açık ve zarar verdiği sadece bir iddia olan bir bitkinin yasaklanmasında ise maslahat yoktur.<sup>36</sup> Onlara göre eşyadaki fayda ve zararların tam olarak bilinmediği durumlarda mubahlık hükmü tercih edilir. Nitekim eski zamanlarda tütün üreticileri, tedarikçileri ve satıcıları; sigara içmenin sağlığa faydalı olduğunu iddia etmişler, birtakım doktorlar da sigaranın bazı hastalıkların tedavisinde kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>37</sup> Benzer şekilde deneyenler ve içenler tütünün akla ve sağlığa zararlı olmadığını bizzat müşahede yoluyla bildiklerini savunmuşlar ve çeşitli âyet, hadis ve ulemâ görüşlerini delil getirmişlerdir.<sup>38</sup> Mekke’den Halep’e, Şam’dan Mısır’a ve Hind’den Sind’e kadar birçok coğrafyada fakihler, talebeler, devlet erkânı, köle, yaşlı ve yetişkinler de dâhil olmak üzere pek çok insanın tütünün müptelası olduğunu belirten Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, onu içenin şahadetin kabulüne engel olan fâsıklıkla itham edilmesini yanlış bulmuştur. Nablusî, beş yaşındaki çocukların bile hiçbir zarar görmeden tütün içtiğini iddia etmiştir.<sup>39</sup> Yine tütün içmede onu içmeyi alışkanlık haline getirenler, yani tiryakiler için maslahat olduğunu ileri süren Nablusî, -kendi aktarımla- sohbetine devam eden bir kişiye tütünü bırakmasını emretmiştir. Bağımlı olan bu adam bir ay sonra delirecek, neredeyse kendisini boğacak hale gelince ona tekrar sigaraya

<sup>32</sup> Daha çok kişinin görüşü ve ayrıntılı bilgi için bk. Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, 434-440.

<sup>33</sup> Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, 434.

<sup>34</sup> Mer’î b. Yûsuf, *Tahkiku’l-burhân fi şe’ni’l-duhân*, 127, 138; Nablusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, 125-126.

<sup>35</sup> Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, 431; Özen, “Tütün”, 42/5-9.

<sup>36</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, 26, 112.

<sup>37</sup> Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihâl Seâdet-i Ebediyye* (İstanbul: Hakikat Yayınevi, 2014), 629-639.

<sup>38</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, 126-140.

<sup>39</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, 71. Nablusî’nin ifadesi şu şekildedir: “...حتى إني رأيت من الأولاد الصغار من يشربه مواظبا”. “عليه كأبناء الخمس سنين بلا تضرر له به”. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülganî b. İsmâil b. Abdilganî b. İsmâil en-Nablusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân fi hükmi ibâhati’d-duhân*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Dimeşk: Dâru Neynevâ, ts.), 64.

başlamasını telkin etmiştir.<sup>40</sup> Açıkça belirtmeliyiz ki beş yaşındaki bir çocuğun sigara içmesini, hatta müptela olacak derecede tiryaki olmasını, islâmî bilgisi hangi derecede olursa olsun günümüzde hiçbir kimsenin tasvip etmeyeceği âşikârdır. Daha da önemlisi, böyle bir durumda çocuğa müdahale etmek, ona nasihat edip psikolojik destek olmak gerekir. Benzer şekilde tiryaki olan birinin tütün içmediği takdirde delirecek, hatta kendisini boğacak kadar kontrolünü kaybetmesi, tütün içmede maslahat olduğunu değil, aksine onun zararlı olduğunu gösterir. Çünkü hiç tütün içmezken ona ihtiyaç duymayan birinin, alışkanlık haline getirdikten sonra onsuz ruh ve beden sağlığının bozulması tütünün zararlı bir bitki olduğuna delalet eder. İşte buna binaen Nablusî'nin tütün içmenin mubah olduğunu savunmak için kullandığı bu iki argümanın bilhassa günümüzdeki gelişmeler ışığında değerlendirildiğinde geçersiz olduğu açıktır ve bugün modern tıbbın tütün içmenin zararlarına yönelik kanıta dayanan bulgularından haberdar olmaları durumunda hem onun hem de bu fikri savunan diğer âlimlerin görüşlerinden vazgeçmeleri kuvvetle muhtemeldir. Çünkü günümüzde tütün içmenin faydalı ya da zararsız olduğuna dair öne sürülen iddiaların asılsız olduğu ve birtakım ticari emeller için reklam amaçlı yapıldığı ortaya çıkmıştır. İlaveten eski zamanlarda sigara içmenin haram olmadığını iddia edenlerin bir kısmı bunu sağlığa zarar vermemesi ve sarhoş etmemesi gibi şartlara bağlamışlar, aksi halde sigaranın tahrimen mekruh, içmeye devam edenlerin de fâsık olacağını söylemişlerdir.<sup>41</sup> Mesela Hanbelî âlim Mer'î b. Yûsuf (ö. 1033/1624) tütün içmenin; kötü koktuğu ve cehennem ehline benzerlik içeren bir fiil olduğu için tahrimen mekruh olduğunu savunmuş; ancak Allah'tan (c.c.) korkarak ve Resûlullah'a (s.a.v.) karşı edepli olmak amacıyla onun mutlak anlamda haram olduğuna hükmetmenin doğru olmadığını açıklamıştır. Zira ona göre tütün içmenin haram olduğuna hükmetmek, şeriatta haram olmayan bir şeyi haram kılma tehlikesi içermektedir.<sup>42</sup> O halde tütün içmenin haram olmadığını savunan âlimler bugün yaşasalar yahut bugün elde edilen bilgilere ulaşıyorlarsa belki de tütün içmeyi haram kabul edebilirlerdi. Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Abdülğanî b. İsmâîl en-Nablusî, Mer'î b. Yûsuf<sup>43</sup> ve Şevkânî (1250/1834) gibi pek çok âlim tütün içmenin haram olmadığını savunmuştur.<sup>44</sup>

### 3. Saçaklızâde'nin *Risâle fi'd-duhân* Adlı Risalesinin Konusu, Önemi ve Tahlili

#### 3.1. *Risâle fi'd-duhân*'in Konusu ve Önemi

*Risâle fi'd-duhân*, küçük hacmine rağmen muhtevası zengin bir eserdir. Osmanlı ulemâsının belli bir konu etrafında kaleme aldığı risaleler, çoğunlukla devrin ilim ve fikir adamları arasında tartışılabilen aktüel konuların, toplumun sosyokültürel yapısının ve dönemin entelektüel ilgi alanlarının resmedildiği tarihî değere sahip çalışmalardır. Bu eserleri önceki dönemlerde yazılan eserlerle mukayese etmek veya orijinallik aramak her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. Zira bu

<sup>40</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 112.

<sup>41</sup> Boran, "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü", 431.

<sup>42</sup> Mer'î b. Yûsuf, *Tahkiku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân*, 127.

<sup>43</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 38-43.

<sup>44</sup> Özen, "Tütün", 42/5-9.

risaleler, güncel fikhî bir meseleyi derli toplu bir şekilde açıklamak, mevcut görüşlerden birini yeni bilgilerle ve nakillerle destelemek, ilmiye sınıfı tarafından ileri sürülen popüler bir görüşü eleştirmek yahut kanunlaşan bir meseleye karşı çıkmak gibi amaçlarla yazılmış olabilir. Ulemânın bu tür eserlerde çoğunlukla toplumun o zamanki düşünce yapısını tasvir eden ve güncel hayatta karşılığı olan konulara yer verdiği görülmektedir.<sup>45</sup> Saçaklızâde'nin *Risâle fi'd-duhân* adlı risalesi de dönemin güncel fikhî meselelerinden tütün içmenin hükmüne dair kaleme alınmış, konunun kısa ve öz olarak anlatıldığı ilmî ve tarihî bir eserdir. Müellif bu risaleyi dönemin insanların alışkanlık haline getirdiği tütün içmenin hükmüne dair kendisine sorulan bir soruya cevap olarak yazmıştır.<sup>46</sup>

Müellifin mutasavvıf kimliği *Risâle fi'd-duhân*'ı daha da önemli kılmaktadır. Yaşadığı dönemin meşhur âlimlerinden olan Saçaklızâde Mehmed Efendi, Maraş'a geri döndüğünde birçok talebe yetiştirmiş ve insanların ıslahı için mücadele etmiş tasavvuf ehli bir zâttır. Halkın onun sözünü dinlemesi ve fikirlerini benimsemesi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim günümüzde çeşitli kütüphanelerde birçok nüshasının bulunması, risalenin o dönemde rağbet gördüğünü ve çoğaltılıp okunduğunu göstermektedir.<sup>47</sup>

Diğer taraftan daha önce de ifade edildiği üzere Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Şam'da kendisinden ilim tahsil ettiği, ilmî ve fikrî yönden etkilendiği hocası Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, sigaranın mubah olduğunu savunmuş ve bu konuda yazdığı "*es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân*" adlı eser o dönemde şöhret bulmuştur. Saçaklızâde'nin hocasının fikrinden ve eserinden habersiz olması mümkün değildir. Hatta o, düzenli bir şekilde tütün içen hocasını pek çok kez müşahade etmiş olmalıdır. Yine ikisinin, bu konuyu aralarında müzakere etmiş olmaları da muhtemeldir. Şu halde *Risâle fi'd-duhân* risalesi, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda aralarında hoca talebe ilişkisi bulunan iki tanınmış âliminin ihtilaf ettiği güncel bir konuyu ele almış olması nedeniyle de önem arz etmektedir.

### 3.2. *Risâle fi'd-duhân* Risalesinin Genel Özellikleri ve Tahlili

Saçaklızâde, Arapça olarak kaleme aldığı risalesinde tütün içmenin üç sebepten ötürü mahzurlu olduğunu söyleyip bunları açıklamış, eserin devamında görüşünü destekleyici mahiyette üç talî delile/argümana daha yer vermiştir. Ona göre tütün içmek şu üç nedenden dolayı caiz değildir:<sup>48</sup>

1. Tütün içmek fâsık kimselerin özelliğidir. Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin bu husustaki delili şu âyet-i kerimedir: *وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمَسُّكُمْ النَّارُ* "Zulmedenlere meyletmeyin. Yoksa size de ateş

<sup>45</sup> Şükrü Özen, "Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zındık Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 8.

<sup>46</sup> Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır: Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

<sup>47</sup> Tahkikten önce bu risalelerin bir kısmından söz edilecektir.

<sup>48</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

dokunur.”<sup>49</sup> Âyette geçen ظَلَمُوا “Zulmedenlere” ifadesiyle “Kendisine veya başkasına zulmedenler.” anlamının kastedildiğini açıklayan Saçaklızâde, Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) de âyeti bu şekilde yorumladığını belirtmektedir.<sup>50</sup> Ona göre *mutlak* olarak gelen âyet *umum* bildirmektedir ki Hanefî usulüne göre âmm lafızlar aksine güçlü bir delil bulunmadığı sürece kesinlik ifade ederler. Bu da tütün içmenin hitabın kapsamına dâhil olduğunu, daha açık bir ifadeyle caiz olmadığını gösterir.<sup>51</sup> Saçaklızâde, görüşünü Kādî Beyzâvî'nin yorumuyla desteklemektedir. Şöyle ki Beyzâvî'ye göre “ وَلَا تَرَكَتُوا ” fiilinin kökü olan “رَكُونَ” kelimesi kıyafetlerini giyinmek ve sözlerine hürmet etmek gibi başkasına (âyette zulmedenlere) az da olsa (az bir miktar) meyletme anlamındadır. Yani hitapta “Zulmeden kimselere az da olsa meyletmeyin/onların alışkanlıklarını makul bulmayın, sözlerini de hoş görmeyin.” anlamı kastedilmektedir. Tütün çekmenin fâsık kimselerin alışkanlığı olduğunu savunan Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye göre kim onu içer veya içine çekerse fâsık kişilere, tıpkı onların kıyafetlerini giymiş gibi yaklaşmış, meyletmiş olur. Ayrıca âyetin *zâhir* ifadesine göre zulmeden kimselere meyletmek, yani onların kendilerine özgü olan alışkanlıklarını hoş görüp benimsemek büyük günahlardandır. Zira hitabın *zâhirinde* nehy/yasaklama ve *vaîd/ceza* ifadesi vardır ki devamında “Yoksa size de ateş dokunur.” buyrulur uymayanların cehennem ateşinde yanacağı ifade edilmiştir. Saçaklızâde bu şekilde yasaklanan fiillerin tercih edilen görüşe göre büyük günah kabul edildiğini belirtmektedir. Yazar burada “Delikli çubuklarla dumanı içine çekme.” ifadesiyle tütün içme tekniklerinden birini de açıklamıştır.<sup>52</sup>

Saçaklızâde daha sonra kendisine yönelttiği “tütün içmenin/çekmenin fâsıklara özgü bir alışkanlık olduğunu nasıl iddia edersin?” sorusuna cevap olarak tütün içmenin/çekmenin hangi nedenlerden ötürü fâsıklık alameti olduğunu açıklar. Ona göre her kavmi birbirinden ayıran özellikler vardır. Şayet bir kişi kendi kavminin hassas olduğu bir davranışı terk ediyor ve diğer kavmin alışkanlığına iltimas gösteriyorsa bu, onun diğer kavme benzediğini gösterir. Bunun delili *سُئِلَ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ* “Suçlular simalarından tanınırlar da...” âyetleridir ki haddi aşanlar nasıl şairlere uyuyorsa kötü kimseler de tütün içenlere uymaktadır. Benzer şekilde suçlular yüzlerinden tanındığı gibi sigara içenler de rahatsız edici kokularından ve pis evlerinden tanınırlar. Bu da tütün içmenin fâsık kimselerin alışkanlığı olduğunu gösterir.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Hûd 11/113.

<sup>50</sup> Kādî Beyzâvî'nin ifadesi şu şekildedir: “... فإنه ظلم على نفسه أو غيره بل ظلم في نفسه”. Ayrıntılı bilgi için bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997), 3/151.

<sup>51</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/74-110.

<sup>52</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

<sup>53</sup> eş-Şuarâ 26/224.

<sup>54</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

Tütün içen kişilerin fâsıklara benzetilmesi bu konudaki en önemli argümanlardan biridir. Tütün içmenin haram olduğunu iddia edenler bunu delil getirirken mubah görenler de tütün içmenin fâsıklık alameti olmadığını savunarak bu iddiayı çürütmeye çalışmışlardır. Nitekim tütün içmeyi mubah kabul edenlerden Saçaklızâde'nin hocası Nablusî, tütün içmenin geçmişte ve o dönemde sâlihler, cezbe ehli sûfiler, kadılar, talebeler, ders ve fetva veren âlimler ve makam sahibi âmirler arasında da yaygın olduğunu belirtmiş, tütün kullanımının günahkâr ve fâsik kimselere özgü bir alışkanlık olmadığı hususunda onu mubah ve haram görenlerin fikir birliğinin bulunduğunu iddia etmiştir.<sup>55</sup> Şayet Saçaklızâde ile hocası arasında tütün içmenin fikhî hükmüne dair bir tartışma geçti ise onlar büyük olasılıkla tütün içme-fâsıklık ilişkisini konuşmuş olmalıdır. Zira bu argüman Nablusî'nin karşı çıktığı ve çeşitli delillerle asılsız bulunduğu iddialardan biri iken Saçaklızâde'nin de tütün içmenin haram olduğuna dair ileri sürdüğü temel üç delilden biridir.<sup>56</sup>

2. Özünde helal olsa bile boş fayda sağlamayan boş işlerle meşgul olmak haramdır. İcmâ ile sabit olan bu konuyu ulemâ çeşitli yerlerde defalarca açıklamıştır. Saçaklızâde bu delil kapsamında tütün içmenin sindirimi kolaylaştırdığını ve tedavi amacıyla kullanıldığını iddia edenlere cevap vermektedir. Ona göre sindirimi kolaylaştırması kişinin gece gündüz sürekli tütün içmesini gerektirmez ve tütün asla bir ilaç olamaz. Çünkü tütün, tecrübe edildiği gibi içen kişinin gücünü azaltmakta ve rengini sarartmaktadır. Haram olan bir şeyle tedavinin caiz olmadığını açıklayan Saçaklızâde, bu tür argümanların büyük bir yalan olduğunu savunmaktadır.<sup>57</sup>

Saçaklızâde'nin hocası Nablusî, tütün hakkında yazdığı risalenin başında Allah'a (c.c.) hamdederken, içinde "Ağır yemeklerin sindirimini kolaylaştıran.....tütün dumanını bu faydalarla donatan Allah'a (c.c.) hamdolsun" ifadesinin de bulunduğu tütün içmenin sağlığa faydalı olduğuna yönelik bir dizi övgü dolu sözler sarf etmiştir.<sup>58</sup> Tütün içmenin bedeni zayıflatmadığını belirten Nablusî'ye göre bu argüman tütün içmeyenlerin uydurduğu koca bir yalandır.<sup>59</sup> Nablusî ile Saçaklızâde'nin açıklamaları 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı'sında tütün içmenin fikhî hükmüne yönelik taraflar arasında vuku bulan tartışmalarda tütün-sağlık ilişkisinin de belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Saçaklızâde ve Nablusî bu konuda farklı düşünen dönemin iki meşhur âlimidir.

3. Devlet başkanı toplumun maslahatına binaen mubah olan bir şeyi yasakladığında ona itaat etmek farzdır. Padişahların koyduğu tütün yasağının tevâtür derecesine ulaştığını ileri süren Saçaklızâde, bunu tütün içmenin caiz olmadığına dair delil getirmektedir. Tütün içmenin mubah olduğunu iddia edenler ise padişahın kamu yararını gözeterek aldığı bu kararı doğru bulmamaktadır.<sup>60</sup> Nitekim Saçaklızâde'nin hocası Nablusî, günah işlemekten ve hata yapmaktan korunmuş olmadıkları için emir sahiplerine itaatin maslahata mebni olduğunu delil getirmiş ve tütün içmede insan için çeşitli faydalar olduğunu belirterek padişahın bu konudaki yasağının

<sup>55</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 72.

<sup>56</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

<sup>57</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

<sup>58</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 26.

<sup>59</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 121-122.

<sup>60</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

doğru olmadığını ima etmiştir.<sup>61</sup> Nablusî ile Saçaklızâde'nin açıklamaları, tütün içmenin 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı'sında siyâset-i şer'iyeye yetkisi kapsamında incelenen hükümlerden biri olduğunu göstermektedir.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, tütün içmenin caiz olmadığına dair yukarıdaki üç delili destekleyen üç argüman daha ileri sürmektedir. Bunların birincisi sarhoşluk vasfıdır. Saçaklızâde'nin iddiasına göre tütün içmeye yeni başlayanların bir kısmı çok fazla içtiğinde sarhoş olmaktadır. Diğer sarhoş edici içeceklerde olduğu gibi tütün içmeyi alışkanlık haline getirenler her ne kadar zamanla sarhoş olmasalar da bu durum ona sarhoş edici vasfı bulunan *nebîz*lerin hükmünü vermeye engel değildir. Bu konuda tercih edilen görüş; sarhoş edici vasfı bulunan *nebîz*lerin sarhoş edici seviyeye ulaşmasa da içilmesinin haram olduğudur.<sup>62</sup> Sarhoş olacak kadar içmenin haram olduğu hususunda zaten fakihler icmâ etmişlerdir. Tütün de sarhoş edici vasfı bulunduğu için sarhoş olacak kadar içilmesine bile haramdır.<sup>63</sup>

İkincisi tütünün habîs/pis olması, üçüncüsü ise tütün içiminde malın ve vaktin israf edilmesidir. Saçaklızâde'ye göre bu iki vasfı, onu hükmü açık olmayıp haram veya helal olma ihtimali bulunan şüpheli şeylerden biri yapmaktadır. Risalenin sonunda tütün içmenin boş işlerle uğraşan gafil ve fâsık kişilerin alışkanlığı olduğunu ve içenlerin, çıkardığı ateş ve duman sebebiyle cehenneme girecek insanlara benzediğini dile getiren Saçaklızâde, getirdiği delillerle onu mubah görenlerin iddialarının asılsız olduğunu ispat ettiğini açıklamıştır. Öyle ki Saçaklızâde'ye göre akıl sahiplerinin tütün içmenin/çekmenin haram olduğunu anlaması için takva sahibi insanların ondan kaçınması tek başına delil olarak yeter de artar.

Nablusî tütün içmenin, içen kişiyi keyiflendirdiğini, keyiflenmenin de tabiata ve insan mizacına uygun olduğunu ileri sürerek onu kullanmayı malı çarçur etme, savurganlık ve israf olarak görmeyen asılsız bir delil olduğunu iddia etmiştir.<sup>64</sup> Benzer şekilde o, tabiatı ve doğası gereği bir insanın pis bulduğu bir şeyden başka bir insanın hoşlanabileceğini belirterek muhaliflerinin tütünü habîs/pis kabul etmesine de karşı çıkmıştır. Daha da önemlisi, Nablusî, şayet tütün pis bir şey olsa bile bu özelliğin onun haram kabul edilmesini gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü pis bile olsa bir şey ancak hakkında şer'î delil bulunduğu takdirde haram olur.<sup>65</sup> Şu halde malı israf ve savurganlık oluşu, sarhoş edici vasfı bulunması ve pis oluşu gibi meseleler, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı'sında tütün içmenin fikhî hükmünü tespit etmeye çalışan âlimlerin delil olarak kullandığı meselelerdir.

<sup>61</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 26, 93-115.

<sup>62</sup> Hanefî mezhebinin imamları *nebîz*in hükmü hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'ü'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/115.

<sup>63</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakki'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b.

<sup>64</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 115-121.

<sup>65</sup> Nablusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, 89-92.



Netice itibariyle Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin, tütün içmeyi, üç asıl üç de tâli diyebileceğimiz toplam altı delil sebebiyle haram kabul ettiğini görmekteyiz. Asıl deliller; tütün içmenin fâsık kimselerin alışkanlığı olduğu, boş bir iş olduğu ve padişahın onu tüketmeyi yasaklamasıdır. Tâli deliller ise tütünün sarhoş edici vasfı taşıması, malın ve vaktin israf edilmesidir. Hocası Nablusî'nin aynı iddialara karşılık vermesi, Saçaklızâde'nin argümanlarının önceki yıllarda da tütün içmeyi haram kabul edenler tarafından delil olarak kullanıldığını gösterir. Bunun yanı sıra Saçaklızâde'nin görüşünü çeşitli âyetleri delil getirerek, umum, mutlak, zâhir ve maslahat gibi fıkıh usulü terimlerini kullanarak temellendirmiştir.

#### 4. *Risâle fi'd-duhân* Risalesinin Nüshaları

Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde *Risâle fi'd-duhân*'ın 15 farklı nüshasına ulaşılabilmektedir. Bu nüshaların sadece ikisinde istinsah tarihi vardır. En erken yazılan nüsha, Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin vefat ettiği 1150 tarihinde yazılmış olup Diyarbakır il kütüphanesinde 771/3 numarada bulunmaktadır. Bu nüsha tahkikte asıl kabul ettiğimiz nüshadır. Eserin bazı nüshalarında metnin yarısı yoktur,<sup>66</sup> birinin de son kısmı eksiktir.<sup>67</sup> Bazı nüshalar tam bir varak iken bazıları da bir varakın a veya b yüzüne sığdırılmıştır. Eserin ismi nüshaların bir kısmında "*er-Risâletü'd-duhâniyye*",<sup>68</sup> bazılarında "*Risâlet fi tahrîmi'd-duhân*"<sup>69</sup> ve diğer bir kısmında "*Risâle fi hakkî'd-duhân*"<sup>70</sup> olarak yazılmıştır.<sup>71</sup> Mevcut nüshalarının bir kısmı ise risalenin adı yazılmadan doğrudan besmele ile başlamıştır.

Bu çalışmada İSAM Tahkik Kuralları (İTNES) esas alınmıştır. Risalenin Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde mevcut olan bazı nüshalarına ait bilgiler; tahkikte esas alınan nüshalar ve rumuzları aşağıdaki şekildedir:

1. Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 771/3, İstinsah Tarihi: 1150, 11b.
2. Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 611/17, 70b, (.)
3. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, Koleksiyon No: BY00003480/6, 180a-180b, (.)

<sup>66</sup> Mesela bk. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *er-Risâletü'd-duhâniyye* (Diyarbakır: Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 611/17), 70b.

<sup>67</sup> Bk. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Risâletün fi hakkî'd-duhân* (Konya: Bölge Yazma Eserler Yazma Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY00003480/6), 180a-180b.

<sup>68</sup> Saçaklızâde Mehmed Efendi, *er-Risâletü'd-duhâniyye* (Diyarbakır: Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 611/17), 70b.

<sup>69</sup> Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Risâle fi tahrîmi'd-duhân* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 002311-CXXXI), 285b-286a.

<sup>70</sup> Saçaklızâde, *Risâletün fi hakkî'd-duhân* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3), 11b; Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Risâletün fi hakkî'd-duhân* (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 02165-010), 215a-215b.

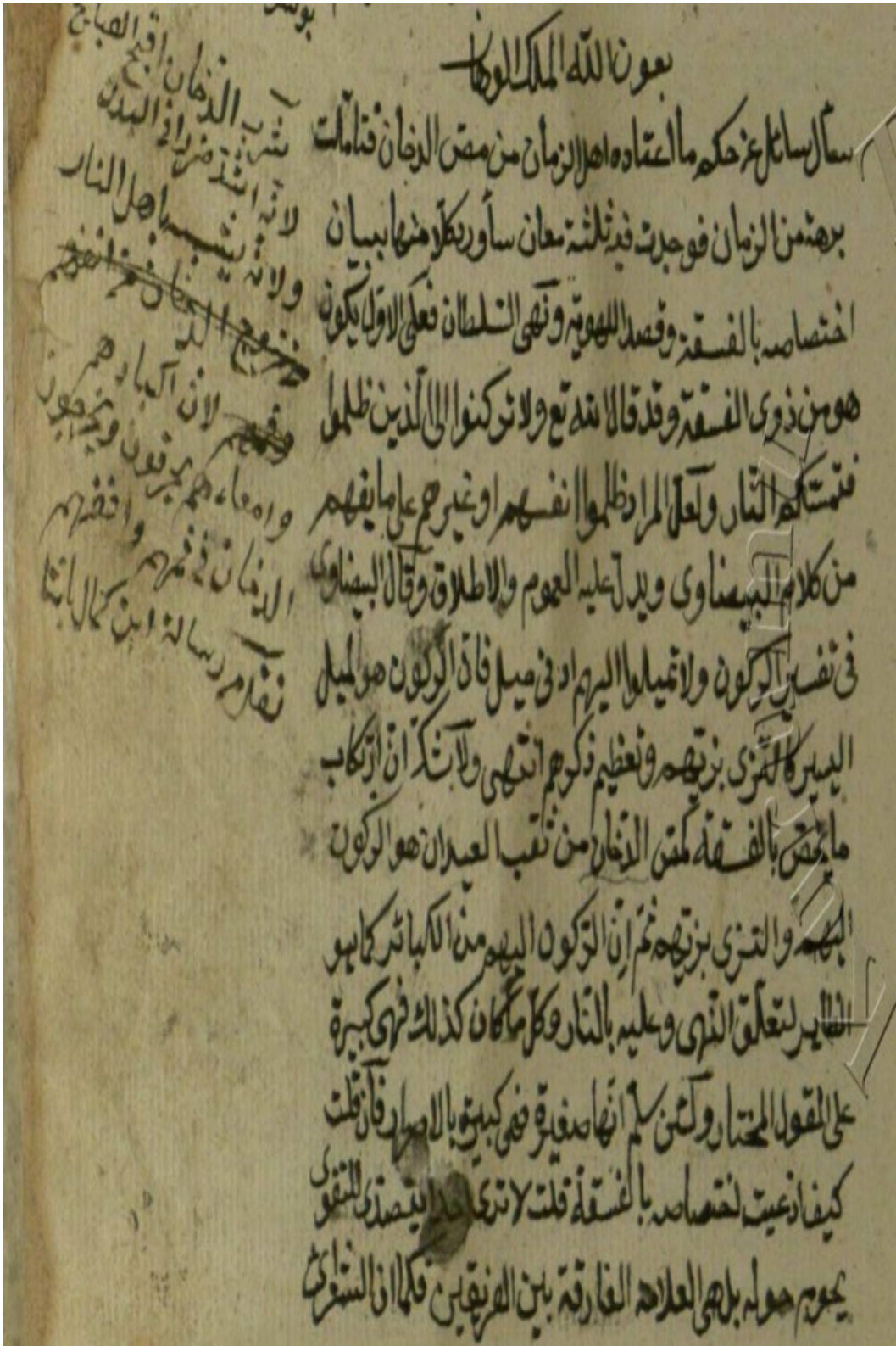
<sup>71</sup> Risalenin genel özellikleri için ayrıca bk. Kurt, *Bir Müfessir Olarak Saçaklızâde Muhammed Efendi* -I-, 90-92.

4. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 06 Hk 2215/3, 6b, ().
5. Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 60 Hk 274/6, 130a-130b, (ت).
6. Diyanet İşleri Başkanlığı, Yazma Eserler Kütüphanesi, Demirbaş No: 002311-CXXXI, 285b-286a.
7. Diyanet İşleri Başkanlığı, Yazma Eserler Kütüphanesi, Demirbaş No: 002313-XXX, 89a.
8. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 06 Hk 1744/7, 126b-127a.
9. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, Koleksiyon No: 02787-017, 138a.
10. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, Koleksiyon No: 00870-005, 12a-12b.
11. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, Koleksiyon No: 02165-010, 215a-215b.

هذه رسالة في حق الخاتم لانا ساجد على زاد

مسألة سألني عن حكم الغناء وهل الخاتم من جنس الخان، وما لقب العبدان، فتأملت برهمن من زمان، فوجدت في ثلثة  
 معاني: **مسألة** كلاً منها بيان، **اختصاصاً** بالفسقة وقصد اللبس، **وغيره** مسلطاً، **فعلية** لا بد أن يكون هن من زنى النفس  
 وقد قال الله تعالى ولا تتكفروا إلى الدين ظاهراً فتمتكم النار ولعل لا تظنون أنكم لست بآئدين، **فقد** قال الله تعالى  
 ويؤلف عليه الدين، **والإطلاق** وقال البيهقي في تفسير الركوع لا يتصل بهم لأنه قيل فإن الركوع هو ليل السير كالترتيب  
 بترتيبهم وتقدم ذكرهم انتهى، **ولا شك** أن الركوع ما يخص بالفسقة كقول الرخان من لقب العبدان هو الركوع البهيم  
 والترتيب بترتيبهم، **أن الركوع** البهيم من الكبار كما هو الظاهر لتعلق التوبيخ  
 والوعيد عليه بالنار وكل ما كان كذلك فهو كبيرة على القول المختار، **وليس** سلم الأهمية  
 فهو كبيرة بالأصرار أن قلت كيف ادعيت اختصاصهم بالفسقة قلت لا ترى أحداً يتصدق  
 بالتقوى بحرم حواء بل هي الصلاة الفارقة بين الفريقين كما ان الشعراء يشعرون الفادوا، **كأنه** لك لتباً من تقدم اختار الناس  
 وكان يعرفوا بها بسببها، **كذلك** تعرفهم بمتابعتهم وخباته ما أوعى، **وأما** قصد اللبس وإن كان محتمل فهو حرام إجماعاً  
 به الفقهاء في مواضع لا يحصى، **ومن** ادعى أنه أنا يفعل لا شراء الطعام فنقل فإياك تسترعب به الليالي والأيام، **ومن**  
 يدعى قصد التنازلي به فهو ليس به، **وإن** بل هو مصير اللوان، **ومضغ** القوي كما احسن من عانة ما به يتصل، **وتحلى** تسليم  
 فلا يجوز التنازلي بالحرام، **وما** بالهزلة، **الأصحاء** يفضلها الأهل الأكل بسببها، **وأما** السوط من ثوب اطاعتهم فيها  
 يوافق الساجد ما باحده الدين، **وقد** تواتر بينهم عنه، **وقب** معنى آخر وهو الكفر فانه يسكن من يدي به البتة إذا كان  
 منه نعم بدفع الكفر بالاعتقاد كما في سائر الكفرات فحكمه حكم الأبدية الكفر، **وهو** من سببها لا الاستكراه حرام على  
 القول المختار، **وأما** الاستكراه فإم بالاجماع وأن كانا من حلال صريح به في لغتهم، **ثم** انه يظن معنى من الحرب المكت  
 والسرف سرف المال وسرف السمات، **فحينئذ** يدخل في حد المشبهات، **وبالجملة** انه ليس الفسقة وكسب  
 الردة للمأثبات في اللغو، **استزقياً** في الغفلة والسهو، **فهم** في النار وعليها، **ينزل** بعد فائتها إليها، **فأما** النبوت  
 اشقاقه، **وكذب** ما ذكره اطعام، **فتمام** يعارضه، **ويجدل** بيارزها، **فأما** يأتي بجديته فيفسدها، **ليس** يكفي  
 لاولي انتهى، **انه** يتجنب أهل النجس، **فلعلك** يا أخى نفسك على آثارهم ان لا يؤمنوا بهذا الحديث، **اسمها**  
**تسليم** تسوية السوء كما جعل زاد، **أكرم** الله تعالى بالملوح، **والسعادة**

Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 771/3, İstinsah Tarihi: 1150, 11b.



وقال عيسى عليه الصلاة والسلام  
لا صفا لحق اقول لكم ان من طلب  
الزهد في كل الشئ والنوم  
في الزمان مع الكلاب كثير في حق  
طاهر القلوب من عينه

يتبعهم الفاوون كذلك المصان يتبعه خسر الناس وكما يعرف  
المجرمون بسياهم كذلك تعرفهم بنشركهم وخبايا شتما وديهم  
واما قصد اللهو وان كان تحلال فهو حرام اجماعا اخرج به الفقهاء  
في مواضع لا تحصى ومن ادعى انه انما يفعل لاستراء الطعام فقل  
فالك تسوعب به اللبالي والا ايام ومن يدعي قصد التداوي  
به فهو ليس بدوا بل هو مصغر الالوان ومضعف القوى  
كما الحق من عامة من به يعتلى وعلى التسليم فلا يجوز  
التداوي بالحرام وما بالى هؤلاء صحاء يفعلون ان هو الا انك  
مبين واما السلاطين فنجب طلعتهم فيما يوافق المصلحة بما  
اباحه الدين وقد تواتر نهيمهم عنه وفيه معنى آخر وهو السكوت  
فانه يسكوت من يتبدل به البتة اذا اكثر نعمه يندفع السكر بالغبيا  
كما في سائر المسكرات فحكمه الاشد من المسكوت وهو ان ما دون  
الاسكار حرام على القول المختار واما الاسكار فحرام بالاجماع وان  
كان من حلال الصبح به في الذرئتم انه مقلنة معينين اخرين الخبيث  
والشرف سرف المال وسرف الساعات فيدملج في حد الشبهات  
وبالجملة انه ليس الفسقة وضيع الميرة للثانين في نفق  
المستوفين في الغفلة والسهو فهم في التاروا وعليها ينتم  
بدخانها اليها فاذا انبعت انتقامهم وكرهت سادى اطفاؤ  
فقام يعارضنى مجدديا رضى فانما باقى حديث جابر بن عبد الله  
اليس يكفي لذوى النهى انه يتجنبه اهل التقى فعليك باخ  
نفسك على ثارهم ان يؤمنوا بهذا الحديث انتقامهم قرى الفقير  
محمد الشيبير  
باحتضانه

Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon No: 60 Hk 274/6, 130a-130b.

## 5. Risâle fi'd-duhân Risalesinin Tahkikli Neşri

[72] رِسَالَةٌ فِي حَقِّ الدُّخَانِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [١١ ظ]

[مقدمة]

سئل<sup>73</sup> سائلٌ عن حكم ما اعتاده أهلُ الزمان من مصِّ الدُّخَانِ من ثَقَبِ العِيدَانِ،<sup>74</sup> فَتَأَمَّلْتُ بُرْهَةً من الزمان فوجدت فيه ثلاثة<sup>75</sup> معانٍ سأوردُ كَلَامًا مِنْهَا بَيَانًا؛ اختصاصه بالفِسْقَةِ وقصدُ اللّهُو به<sup>76</sup> وَهَيُّ السُّلْطَانِ.

## [الفصل الأول: اختصاص الدخان بالفسقة]

فَعَلَى الأوَّلِ يَكُونُ هُوَ مِنْ<sup>77</sup> ذِي الفِسْقَةِ. وقد قال الله تعالى<sup>78</sup>: ﴿وَلَا تَرْتَكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود، ١١/١١٣]، ولعلَّ المراد: «ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ أَوْ غَيْرَهُمْ» عَلَى مَا يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ البَيْضَاوِيِّ<sup>79</sup> (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ العُمُومُ والإِطْلَاقُ. وَقَالَ البَيْضَاوِيُّ<sup>80</sup> فِي تَفْسِيرِ الرُّكُونِ: «[و] 81 لَا تَمِيلُوا إِلَيْهِمْ 82

<sup>72</sup> اسم هذه الرسالة في المكتبات الموجودة في تركيا مسجلة بعنوان شَتَّى؛ مثل "رسالة في مسائل الدخان"، و "الرسالة في الدخان"، و "رسالة في بيان حرمة الدخان"، و "رسالة في شرب الدخان". واخترت منها "رسالة في حق الدخان" عنوانا. لأنها كانت مكتوبة في مقدمة الرسالة التي اخترتها أصلية.

<sup>73</sup> هناك قصيدة نُسبت لعلِّي رضي الله عنه في هامش ق: كُنْتُ طِفْلاً صِرْتُ كَهْلاً، فَاتَ عُمُرِي مَتِي جَهْلاً، لَيْتَ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي، لَيْتَ أُنِّي مِثُّ طِفْلاً. و في هامش ت: شرب الدخان أفح القبايح لأنه أشدَّ ضرراً في البدن، ولأنه يشبه بأهل النار، لأن أكبادهم وأمعانهم يحرقون ويُخرجون الدخان في فمهم وافقهم نقله رسالة ابن كمال باشا.

<sup>74</sup> ت ق - من ثَقَبِ العِيدَانِ

<sup>75</sup> د: ثلاث

<sup>76</sup> ت ا: اللهوية

<sup>77</sup> د: في

<sup>78</sup> د: تع

<sup>79</sup> ا: القاضي

<sup>80</sup> البَيْضَاوِيُّ: هو الإمام القاضي ناصر الدين ابو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي المتوفى (٦٨٥/١٢٨٦).

<sup>81</sup> ت + و؛ ا - و

<sup>82</sup> ق - إليهم

أَدْنَى مِيلٍ، فَإِنَّ الرُّكُونَ هُوَ المِيلُ الِيسِيرُ كالتَّزْيِي 83 بِرَبِّهِمْ وتَعْظِيمِ ذِكْرِهِمْ» 84 انتهى. ولا شكَّ أَنَّ ارتكابَ مَا يُحْصَى بالفَسَقَةِ كَمَصِّ الدُّخَانِ مِنْ ثَقَبِ العِيدَانِ هُوَ الرُّكُونُ إِلَيْهِمْ وَالتَّزْيِي 85 بِرَبِّهِمْ. ثُمَّ إِنَّ الرُّكُونَ إِلَيْهِمْ مِنَ الكِبَائِرِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ 86 لِتَعْلُقِ النَّهْيِ وَالعِيدِ 87 عَلَيْهِ بِالنَّارِ. وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهِيَ 88 كَبِيرَةٌ عَلَى القَوْلِ المَخْتَارِ. وَلَئِنْ سَلَّمَ أَهْمَا صَغِيرَةٌ فَهِيَ كَبِيرَةٌ بِالإِصْرَارِ. إِنَّ 89 قُلْتُ: «كَيْفَ ادَّعَيْتَ اخْتِصَاصَهُ بِالفَسَقَةِ؟» قُلْتُ: «لَا تَرَى 90 أَحَدًا يَتَصَدَّى لِلتَّقْوَى يَجُومُ 91 حَوْلَهُ بَلْ هِيَ العَلَامَةُ الفَارِقَةُ بَيْنَ الفَرِيقَيْنِ، فَكَمَا أَنَّ ﴿[وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ﴾ [الشُّعْرَاءُ، ٢٦/٢٢٤]، 92 كَذَلِكَ المَصَاصُ يَتَّبِعُهُ أَحْسَنُ النَّاسِ، وَكَمَا ﴿بُعْرَفُ 93 المِجْرُمُونَ بِسِيمَاهُمْ﴾ [الرَّحْمَنُ، ٥٥/٤١]، كَذَلِكَ تَعْرِفُهُمْ بِنَتْنِ رِيحِهِمْ وَخَبَائِثَ مَا وَبِهِمْ».

### [الفصل الثاني: قصدُ اللهو بالدخان]

وَأَمَّا قِصْدُ اللَّهْوِ وَإِنْ كَانَ بِمَحَلٍّ فَهُوَ حَرَامٌ إِجْمَاعًا. صَرَّحَ بِهِ الفُقَهَاءُ فِي مَوَاضِعَ لَا تُحْصَى. وَمَنْ ادَّعَى أَنَّهُ إِتْمَا يَفْعَلُهُ لِاسْتِمْرَاءِ الطَّعَامِ فَقُلْتُ: «فَمَا بَالُكَ تَسْتَوْعِبُ 94 بِهِ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامَ؟» وَمَنْ يَدَّعَى قِصْدَ التَّدَاوِي بِهِ فَهُوَ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، بَلْ هُوَ مُضَعِفُ الأَلْوَانِ وَمُضْعِفُ القُوَى كَمَا أَحْسَنَ 95 مِنْ عَامَّةٍ مَنْ بِهِ يُبْتَلَى. وَعَلَى التَّسْلِيمِ فَلَا يَجُوزُ التَّدَاوِي بِالحَرَامِ. وَمَا بَالُ هَؤُلَاءِ الأَصْحَاءِ 96 يَفْعَلُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا إِفْكَ مُبِينٌ.

83 ت: كاترى

84 واستدامته. راجع إلى ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت. محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، ١١١/٣.

85 ت د: والتزى

86 ا: الظ

87 ت - الوعيد؛ ق: العيد

88 د ق: فهو

89 ت د ق + فإن

90 ا د: لا نرى

91 ا: يقوم

92 في هامش ت: وقال عيسى عليه الصلوة والسلا لأصحابه: لحق أقول لكم إنه من طلب الفردوس فأكل الشعير والنوم في المزابل مع الكلاب.

93 ق: يعرفون

94 د: نستوعب

95 ت: أحص

96 د: أصحاب ت: صحاء؛

### [الفصل الثالث: نهي السلطان عن شرب الدخان، ويليهِ دليل آخر لعدم جواز شرب الدخان]

وأما السُّلاطينُ فَتَجِبُ إِطَاعَتُهُمْ<sup>97</sup> فيما يُوافقُ المصلحةَ بما أباحهُ الدِّينُ. وَقَدْ تَوَاتَرَ تَهْمُهُمْ عَنْهُ. وفيهِ معنى آخر وهو السُّكَّرُ، فَإِنَّهُ يُسَكَّرُ مَنْ يَبْتَدِئُ<sup>98</sup> بِهِ البَتَّةَ، إِذَا أَكْثَرَ مِنْهُ.<sup>99</sup> نعم يَنْدَفِعُ السُّكَّرُ بالاعتِيادِ، كما في سائرِ الميسِكَراتِ. فَحُكْمُهُ، حُكْمُ<sup>100</sup> الأَنْبَدَةِ المِسْكِرَةِ، وهو: "أن ما دُونَ الاسكارِ حرامٌ" على القولِ المِخْتَارِ. وَأما الإِسْكَارُ فَحرامٌ بالإجماعِ وإن كان مِنْ حلالٍ، صُرِّحَ بِهِ فِي "الدُّرَرِ".<sup>101</sup> ثُمَّ إِنَّهُ مَطْنَةٌ معنِيَيْنِ آخَرَيْنِ: الحُبْتُ والسَّرْفُ؛ سَرَفُ المالِ وسَرَفُ السَّاعَاتِ. فَحِينَئِذٍ يَدْخُلُ<sup>102</sup> فِي حَدِّ الشُّبُهَاتِ وبالْجُمْلَةِ إِنَّهُ أُنِيسُ الفَسَقَةِ [و] وَضِعَ المردةِ الخائِضِينَ فِي اللُّغُو، المِسْتَعْرِقِينَ فِي العَقْلَةِ والسَّهْوِ. فَهُمْ فِي النَّارِ أَوْ عَلَيْهَا، يَنْتَمُونَ بِدُخَانِهَا إِلَيْهَا. فَإِذَا انْبَعَثَ اشْقَاهُمْ وَكَذِبَ مَا ذَكَرَ أَطْعَاهُمْ، فَقَامَ يُعَارِضُنِي، وَيَجْدُلُ يُبَارِزُنِي. فَإِنَّمَا يَأْتِي بِحَدِيثٍ يُفْتَرَى. أليسَ يَكْفِي لِأُولَى النُّهْيِ أَنَّهُ يَتَجَنَّبُهُ أَهْلُ التُّقَى. ﴿فَلَعَلَّكَ<sup>103</sup> بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف، ٦/١٨]

تَمَّتْ<sup>104</sup> الرِّسَالَةُ الشَّرِيفَةُ المُنَوَّبَةُ لِساجِقِي زادَهُ أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِالْفَلَاحِ والسَّعَادَةِ.

#### Sonuç

Tütünün ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler vardır. Bununla birlikte yeni dünyanın tanıdığı tütün ilk olarak Amerika'nın keşfiyle bulunmuştur. Yerel halkın iyiden iyice tecrübe ettiği tütün özel günlerde ve bayramlarda içilen, ruhu arındırdığı düşünülen bir bitkidir. Avrupalı seyyahların ve tüccarların ilgisini çeken tütün, çok geçmeden Avrupa'da denenmeye başlanmış, ardından Osmanlı coğrafyası da dâhil olmak üzere tüm dünyaya yayılmıştır. Bu yayılım İslâm coğrafyasında âlimlerin tütün içmenin hükmünü sorgulamasını beraberinde getirmiştir. Bu konuda hiçbir zaman fikir birliği olmamış, tütün içmeyi haram, mubah ve mekruh kabul edenler olduğu gibi hükmü hakkında delil buluncaya kadar tevakkuf edenler de olmuştur. Padişahın tütün yasağına ve idama varan cezalar vermesine rağmen tütün içenler her geçen gün artmıştır. Tütün içmenin haram olduğunu iddia edenler genel itibarıyla onun pis koktuğunu, içerken malın ve vaktin israf edildiğini ve içenin cehennem ehlinin halini andıran bir hale girdiğini iddia etmişler, çeşitli

<sup>97</sup> ت: طاعتهم

<sup>98</sup> ا: يتندي

<sup>99</sup> ت- منه

<sup>100</sup> ت: كحکم

<sup>101</sup> دُرر الحُكَّامِ فِي شَرْحِ عُررِ الأَحْكامِ لِمُحَمَّدِ بْنِ فَرَامُوزِ الشَّهِيرِ بِمَثَلِ الحُسْرُو.

<sup>102</sup> ت: فيدخل ح

<sup>103</sup> ت: فعليك

<sup>104</sup> ت: حرره الفقيه محمد الشهير بساجقلي ذاته



âyetleri delil getirerek bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Tütün içmeyi caiz görenler ise onu haram kabul edenlerin delillerini eleştirmenin yanında tütün içmenin sağlığa faydalı olduğunu ve şer'î bir delilin bulunmadığı şeylerde mubahlık hükmünün tercih edileceğini iddia etmişlerdir.

18. yüzyıl Osmanlı'sında çok yönlü bir âlim ve sûfî olan Saçaklızâde Mehmed Efendi de tütün içmenin fikhî hükmüne dair *Risâle fi'd-duhân* risalesini yazmıştır. Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde 15 civarında nüshasının bulunması, bu risalenin Anadolu'da popüler olduğunu gösterir. Risaleyi önemli kılan hususlar dönemin tartışmalı konularından birini incelemesi ve tütün içmeyi mubah kabul eden Nablusî'nin talebesi olan meşhur âlim Saçaklızâde'nin kaleminden çıkmış olmasıdır. Aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan kişilerin tartıştığı fikhî konulardan birini ele alması, *Risâle fi'd-duhân* risalesini tarihî ve sosyo-kültürel bakımdan da önemli kılmıştır.

Tütün içmenin haram olduğunu benimseyen Saçaklızâde görüşünü üç asıl, üç de tâli olmak üzere altı delille açıklamış, ayrıca bir iki âyeti de delil getirmiştir. Risale, o dönemde tütün içmenin haram olduğunu iddia edenlerin görüşlerini özlü bir şekilde aktarabilmiştir. Saçaklızâde, getirdiği deliller gereğince tütün içmenin; fâsık kişilerin alışkanlığı ve boş bir iş olması, padişahın yasaklaması, sarhoş edici vasfını taşıması, içerken malın ve vaktin israf edilmesi nedeniyle haram olduğunu iddia etmiştir. O, bu kısa risalede tütün içmenin sağlığa faydalı olmadığını da savunmuştur. Saçaklızâde bu eserde hocası Nablusî'nin genel itibarıyla karşı çıktığı görüşleri benimsemiştir.

Tütün içmenin hükmüyle ilgili tartışmalar ilk ortaya çıktığı zamandan bugüne hiçbir zaman canlılığını yitirmemiştir, gelişen teknoloji sebebiyle yitirecek gibi de gözükmemektedir. Bu itibarla tütün içmenin hükmüne dair yazılan eserleri günümüz okuyucularıyla buluşturmak ve günümüz insanının hizmetine sunmak önem arz etmektedir.

### Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. "Osmanlı Mısır'ında Hanbelî Bir Âlim Mer'î b. Yûsuf ve Duhân Risalesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (2022), 211-241.
- Albayrak, Kamil Ruhi. "Saçaklızâde'nin İlahî Sıfatlara Yaklaşımı". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 127-148.
- Barış, İzzettin vd. *Sigara ve Gençlik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Baysa, Hüseyin. "Ömer Müftî Kilîsî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 37-57.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997), 3/151.
- Birinci, Ali. *Tarih Yolunda: Yakın Mazînin Siyasî ve Fikrî Ahvali*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Boran, Mustafa. "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Işık, Hüseyin Hilmi. *Tam İlmihâl Seâdet-i Ebediyye*. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 130. Basım, 2014.
- Kalaycı, Mehmet - Öztürk, Eyüp. "18. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütünün Sosyo-Kültürel Zeminine Dair Bir Metin: Ebû Sehl Nu'mân Efendi ve *Tahlîlu'd-Duhân* Adlı Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 1-45.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kurt, Muhammet Sacit. *Bir Müfessir Olarak Saçaklızade Muhammed Efendi -I-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. Osmanlı Müellifleri. nşr. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Mer'î b. Yûsuf, Zeynüddîn b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Tahkîku'l-burhân fi şe'ni'd-duhân ellezî yeşrabühü'n-nâsü'l-ân*. nşr. Dâru İbn Hazm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Nâblusî, Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl. *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân*. çev. Muhammet Emin Efe - Ahmet Şenharputlu. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Nâblusî, Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl. *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati'd-duhân*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Dimeşk: Dâru Neynevâ, ts.
- Özcan, Tahsin. "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. 1/53-68. Kahramanmaraş: Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- 
- Özen, Şükrü. “Molla Lutfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin *Ahkâmü'z-zındîk* Risalesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-16.
- Özen, Şükrü. “Tütün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/5-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Risâle fî tahrîmi'd-duhân*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 002311-CXXXI, 285b-286a.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Risâlet fî hakki'd-duhân*. Diyarbakır: Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 771/3, 11b.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Risâlet fî hakki'd-duhân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 02165-010, 215a-215b.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *er-Risâletü'd-duhâniyye*. Diyarbakır: Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 611/17, 70b.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Risâletün fî hakki'd-duhân*. Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY00003480/6, 180a-180b.
- Saylan, Şenol. “Tütün Kullanımına Mutedil Bir Yaklaşım: Şevkizâde Süleyman Efendi'nin Duhân Risalesi”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1399-1439.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. çev. Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Fehmi. “Tütün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı imparatorluğunda Tütün: Sosyal, Siyasi ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

## Ahmet Hamdi Akseki'nin Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri

(Ahmet Hamdi Akseki's Views on the Method of Fiqh)

### Abdurrahman CANER

Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi Assoc. Professor, Ahi Evran University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
İslam Hukuku Anabilim Dalı Department of Islamic Law  
Kırşehir | Türkiye Kırşehir | Türkiye  
Abdurrahman.caner@ahievran.edu.tr orcid.org/0000-0003-0292-0639

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 29/Ocak/2024 Received | 23/January /2024  
Kabul Tarihi | 30/Nisan /2024 Accepted | 30/April/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

CANER, Abdurrahman. "Ahmet Hamdi Akseki'nin Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri [Ahmet Hamdi Akseki's Views on the Method of Fiqh]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 163-185.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1427441](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1427441)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Ahmet Hamdi Akseki's Views on the Method of Fiqh

**Abstract:** Ahmet Hamdi Akseki was an important scholar who lived during the Sultanate, Constitutional Monarchy, and Republic periods and witnessed the political, social, and intellectual movements of these transition periods. He wrote many works and articles in different fields, and his writings were published in the journals and magazines of the day, as well as in some foreign newspapers. Especially in the Republican administration, he assumed essential duties related to religious education, served as the Vice President of Religious Affairs for a long time, and later became the third president of this institution. He took an active role in many areas of religious life, from the organization of the Diyanet institution to the preparation of the curriculum of the Imam Hatip Schools to be established and the opening of the faculties of theology, and he was both the planner and the follower of the works. Although Ahmet Hamdi Akseki, who made significant contributions to the shaping of the religious life of the society in the recent period, did not write a detached work on the method of fiqh, it has been determined that he expressed his opinions on sharia evidence and some other issues of the method of fiqh. It has been observed that he utilized many concepts of *usul al-fiqh* and the principles of this science in the analysis of theological, ethical, practical, and legal issues. Although he put forward some conditions for having the capacity for *ijtihad* he stated that there is a need for *ijtihad* and innovation in order to respond to the requirements of social life and that religion is essentially prone to this. It has been observed that Ahmet Hamdi Akseki was generally in favor of reform. However, he stipulated that reform should be centered on the *Qurʾān* and *Sunnah*. In other words, he argued that it was necessary to reinterpret the *Qurʾān* and *Sunnah* in accordance with the perception of the age, not by excluding or distancing from these two sources. In particular, he opposed the imposition of reform and improvement from the outside and demanded that this important task be left to Muslim scholars and *mujtahid*. Ahmet Hamdi Akseki, who defended the permissibility and even necessity of annihilation in the matter of the rules of *Shariʿa*. and legal matters, stated that the religion had only laid down general principles in the matter of rules that could change with the change of time, place and temperament, and left the rest to *ijtihad*. He also touched upon the issue of *maqāṣid al-shariʿa* and used the term "spirit of the *shariʿa*" for this concept. Although Ahmet Hamdi Akseki did not criticize the methodology of fiqh in general, he did criticize some of its different issues. As a matter of fact, he attributed the reason for the failure of the sects to flourish properly to their inability to understand the high purpose of Islam fully. According to him, the sects abandoned the principle of ease and preferred the path of violence and difficulty, which caused people to dislike and hate that sect. Again, he suggested *talfik* for a higher purpose. According to him, sects perform their historical functions, but today, the benefit, unity, and brotherhood of Muslims are more important than anything else. For this reason, the opinion that is the strongest in terms of evidence should be preferred and applied, regardless of sectarian differences and prejudices. Ahmet Hamdi Akseki, who was well-liked by the public and scholars, believed that all sects, despite their differences, are fed from the same source and aim to achieve the same goal. He emphasized the importance of unity and the need to transcend sectarian biases in the pursuit of a comprehensive understanding of the method of fiqh. This study aims to make a modest contribution to the field by identifying his views on the method of fiqh.

**Keywords:** Islamic law, Fiqh Procedure, Ahmet Hamdi Akseki, *Ijtihad*, *Maqāṣid al-shariʿa*, *Maslahat*

## Ahmet Hamdi Akseki'nin Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri

**Öz:** Ahmet Hamdi Akseki, Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşamış, bu geçiş dönemlerinin siyasi, sosyal ve fikri hareketlerine şahit olmuş önemli bir ilim adamıdır. O, farklı alanlarla ilgili birçok eser ve yazı kaleme almış, yazdığı yazılar, o günün dergi ve mecmualarında yayımlanmış, hatta bir kısım dış ülkelerin gazetelerinde tefrika edilmiştir. Özellikle Cumhuriyet yönetiminde din tedrisatıyla ilgili mühim görevler üstlenmiş, uzun süre Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığını yürütmüş ve sonrasında bu kurumun üçüncü başkanı olmuştur. Diyanet kurumunun teşkilatlanmasından kurulacak olan İmam Hatip Okullarının müfredat programlarının hazırlanmasına ve ilahiyat fakültelerinin açılmasına kadar dini hayatın pek çok alanıyla ilgili aktif rol almış, işlerin hem planlayıcısı hem de takipçisi olmuştur. Toplumun yakın dönemdeki dini hayatın şekillenmesinde önemli katkıları olan Ahmet Hamdi Akseki'nin fıkıh usulüne dair müstakil bir eser yazmadığı görülmekle beraber, şer'î deliller hakkında ve fıkıh usulünün diğer bir kısım meseleleriyle ilgili görüş beyan ettiği tespit edilmiştir. Hatta itikadi ahlâkî, ameli ve fer'î meselelerin tahlilinde birçok fıkıh usulü kavramından ve bu ilmin ilkelerinden yararlandığı müşahede edilmiştir. O, ictihad ehliyetine sahip olabilmek için bazı şartları ileri sürse de ictimaî hayatın gereklerine cevap verebilmek için ictihada ve teceddüde ihtiyaç olduğunu ve dinin de özü itibarıyla buna yatkın olduğunu dile getirmiştir. Ahmet Hamdi Akseki'nin, genel anlamda islahat taraftarı bir fikre sahip olduğu müşahede edilmiştir. Ancak o, islahatın Kur'an ve sünnet merkezli olmasını şart koşmuştur. Diğer bir ifadeyle o, bu iki kaynağı dışlayarak ya da onlardan uzaklaşarak değil, aksine Kur'an ve sünneti asrın idrakine uygun bir şekilde yeniden yorumlamanın gerekli olduğunu savunmuştur. Özellikle o, islahat ve iyileştirmenin dışarıdan dayatma şeklinde olmasına karşı çıkmış, bu mühim vazifenin Müslüman âlim ve müçtehitlere bırakılmasını talep etmiştir. Şer'î ve fer'î meselelerin ahkâmı konusunda neshin caiz hatta gerekli olduğunu savunan Ahmet Hamdi Akseki, zamanın, mekânın ve mizacın değişmesiyle değişebilen ahkâm konusunda dinin sadece genel prensipler vazettiğini, gerisini ictihada havale ettiğini belirtmiştir. O, makâsîdû's-şer'îa konusuna da temas etmiş ve bu kavram için şeriatların ruhu tabirini kullanmıştır. Ahmet Hamdi Akseki, fıkıh usulünün geneline dair olmasa da bir kısım fer'î meselelerine yönelik bazı eleştiriler yöneltmiştir. Nitekim o, mezheplerin layığıyla intişar edememesinin sebebi olarak onların İslam'ın yüksek gayesini tam olarak anlayamamalarına bağlamıştır. Ona göre mezhepler kolaylık prensibini terk ederek şiddet ve güçleştirme yolunu tercih etmiş bu da insanların o mezhepten soğumalarına ya da ona karşı tavır almalarına neden olmuştur. Yine o, üst amaç için telifi önermiştir. Buna göre mezhepler tarihi fonksiyonlarını icra etmekle beraber bugün için Müslümanların maslahatı, vahdet ve kardeşliği her şeyden daha mühimdir. Bu sebeple mezhep farkı ve taassubu gözetmeksizin delil bakımından en güçlü olan görüş tercih edilmeli ve uygulanmalıdır. Neticede bütün mezhepler aynı kaynaktan beslenmiş ve aynı hedefe ulaştırmayı gaye edinmiştir. Halkın ve ilim ehlinin teveccühüne mazhar olan Ahmet Hamdi Akseki'nin fıkıh usulüne dair görüşlerinin tespiti önemlidir. Bu çalışma onun fıkıh usulüne dair görüşlerini tespit ederek alana mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Ahmet Hamdi Akseki, İctihad, Makasîdû's-şer'îa, Maslahat

### Giriş

Dini hayatımızın şekillenmesinde ve yönlendirilmesinde rol alan yakın dönem âlimlerimizden biri Ahmet Hamdi Akseki'dir (ö. 1951). Bu sebeple şahsiyetiyle alakalı onlarca çalışma yapılmış, birçok yönden ilmî araştırmalara konu olmuş ve hakkında sempozyum düzenlenmiştir. Bununla beraber Ahmet Hamdi Akseki'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini ihtiva eden toplu bir çalışmaya

rastlanmamıştır.<sup>1</sup> Onun fıkıh usulüne yönelik doğrudan bir eserinin olmayışı bunda etkili olabilir. Ancak Ahmet Hamdi Akseki'nin fıkıh usulüne yönelik doğrudan bir eserinin olmaması onun bu alanla ilgili görüş belirtmediği anlamına gelmez. Zira o hem klasik medrese eğitimini almış hem müderrislik yapmış hem de uzun yıllar Diyanet riyasetinin üst kurumlarında çalışmış, daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı yapmıştır. Böyle ilmi müktesebâta haiz bir zatın elbette fıkıh usulüne dair görüşleri olacaktır. Eserlerinin farklı bölümlerinde değişik mevzularla ilgili fikir beyan ederken fıkıh usulünün kapsamına giren bir kısım konulara da değinmiştir. Hem alaylı hem mektepli ve aynı zamanda üç farklı dönemi yaşamış olan bir zatın fıkıh usulüne dair görüşlerinin bilinmesi önemlidir. Onun fıkıh usulüne yönelik müteferrik yerlerde zikrettiği hususları tespit ederek alandaki ilmi faaliyetlere mütevazı bir katkı sunmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Fıkıh usulüne yönelik görüşleri tespit edilmeye çalışılırken önce onun matbu ve ulaşılabilen eserlerine başvurulmuş, sonra hakkında fikir beyan eden diğer şahısların çalışmalarına müracaat edilmiştir. İnsanın fikrî yapısının oluşumunda yaşanan dönemin ve yetişme ortamının önemli bir etkisi olduğuna göre burada evvela onun hayat hikâyesine kısaca temas edilecek, sonra fıkıh usulünün müteferrik meselelerine dair görüşlerine yer verilecek daha sonra üzerinde ittifak edilen şer'î delillerden Kitap, sünnet, kıyas ve icma ile ilgili görüşlerine değinilecektir. Dolayısıyla konu üç ana başlıkta incelenecektir.

### 1. Ahmet Hamdi Akseki'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

1887 yılında Antalya'nın Akseki ilçesine bağlı Güzelsu nahiyesinde doğan Ahmet Hamdi,<sup>2</sup> erken yaşlardan itibaren ilme merak sarmış, evvela babasından Kur'an öğrenmiş, sonra kendi nahiyesinde bulunan medrese hocalarından Arapça ders almıştır. Daha sonra Ödemiş'e giderek orada Arapçasını geliştirmiş, Farsçayı öğrenmiş bunlara ilave olarak akâid, fıkıh, tefsir ve hadis gibi temel İslam ilimleri alanında eğitim görmüştür.<sup>3</sup>

1905 yılında 18 yaşında iken dini eğitimini ilerletmek için İstanbul'a giden Ahmet Hamdi, Fatih semtine yerleşerek oranın önemli müderrislerinden Bayındırlı Şükrü Efendi'nin (ö. 1936) ders halkasına dâhil olmuş ve ondan icazet almıştır.<sup>4</sup> Bu arada Tokatlı Hacı Şakir Efendi ve Aksekili Hacı Mustafa Hakkı Efendi gibi dönemin önemli âlimlerinden özel dersler alarak kendisini geliştirmeye çalışmıştır.<sup>5</sup> Dini ilimlerin yanında edebiyata da merak saran Ahmet Hamdi, Mehmet Akif'in

<sup>1</sup> Ahmet Hamdi Akseki'nin fikhî görüşlerini içeren bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *Fıkıhçı Olarak Aksekili Ahmet Hamdi Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004); Abdullah Kahraman, "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 298-312.; 2013; Abdullah Durmuş, "Ahmet Hamdi Akseki'de Taaddüd-i Zevcât," *Fıkıh ve İslam Tarihi* (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu, Antalya, 2013); Ali İhsan Topçuoğlu, "Ahmet Hamdi Akseki ve Temel Haklarla İlgili Hukukî Görüşleri", *Fıkıh ve İslam Tarihi* (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu, Antalya, 2013).

<sup>2</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1:27.

<sup>3</sup> Kahraman, "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Âlimi: Ahmed Hamdi Akseki", 298.

<sup>4</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 1/35.

<sup>5</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/35.

yanında başta Muallakât-ı seb'â olmak üzere birçok edebi metin okumuştur.<sup>6</sup> Bilahare Dâru'l-Fünûnun Ulûmu'l-Âliye bölümüne girmiş, söz konusu bölümün kapatılması üzerine Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye okuluna kaydını alarak buradan mezun olmuştur. Bütün bu ilimlerle yetinmeyen Ahmet Hamdi, Medresetü'l-Mütehassısın'ın felsefe ve kelam bölümüne kaydını yaptırmış burayı da birincilikle bitirmiştir.<sup>7</sup> Otuz iki yaşına geldiğinde; medreselerde öğrencilere, camilerde halka açık ders verme yetkisine sahip olma anlamına gelen dersiâm unvanını elde etmiştir.<sup>8</sup>

Ahmet Hamdi, dersiâm unvanını elde ettikten sonra siyasi ve dini içerikli makaleler ve yazılar kaleme almış ve bunları o dönemin mühim gazetelerinden biri olan Hikmet Ceridesinde neşretmiştir. Yazdığı yazılar ilim çevrelerinde makes bulmuş hatta makaleleri Mısır ve Ürdün gibi dış ülkelerdeki münevverlerin dikkatini çekerek oradaki gazetelerde tefrika edilmiştir.<sup>9</sup> Başyazarlığını Mehmet Akif'in yaptığı *Sebilürreşâd*'ın sıkı bir takipçisi olan Ahmet Hamdi, Balkan Harbi öncesinde bu mecmuanın muhabiri olarak Balkanlarda bulunmuş, Bulgaristan ve Romanya'daki Müslümanları irşad etmiştir. Birçok münevver gibi yaşadığı dönemin koşullarından etkilenen Ahmet Hamdi, meşrutiyet fikrini heyecanla savunmuş ve istibdat yönetimini de eleştirmiştir. O, İttihat ve Terakki Fırkası içinde yer almakla beraber İttihâd-ı İslam fikrini benimsemiş, İslam dünyasının eski günlerine dönmesi için yöneticilerin asabiyet fikrini terk ederek din birliğini esas almalarını ve bunun da ancak asr-ı saâdet dönemindeki temel ilkeleri referans almakla mümkün olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>10</sup>

Ahmet Hamdi, gençliğinden itibaren çevresinde olup biten hadiselerle ilgi duymuş ve fikri hareketlerin içinde yer almıştır. O, İslam coğrafyasının geniş bir kesimini fikir ve düşünceleriyle etkileyen başta Cemalettin Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rıza (ö. 1935) gibi şahsiyetlerden etkilenmiştir. Nitekim Akseki, henüz Dârülfünununun birinci sınıfında okurken fikirlerini önemseydiği ve elinden düşürmediği Reşid Rıza'nın *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* isimli eserini *Mezâhibin telfiki ve İslâm'nun Bir Noktaya cem'î* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.<sup>11</sup> Aynı şekilde Reşid Rıza'nın *el-Menâr* mecmuasında neşredilen haftalık derslerini de tercüme etmiştir. Ahmet Hamdi Akseki, yalnızca bu zatlardan değil, başta medrese hocaları olmak üzere ilim ve fikir sahibi birçok şahsiyetten etkilenmiştir. Bunların arasında Mehmet Akif (ö. 1936), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Babanzâde Ahmed Nâim (ö. 1934) ve Ferid Bey'in

<sup>6</sup> M. Suat Mertoğlu, "Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu: *Sebilürreşâd* Yazarı Ahmed Hamdi Akseki'nin İslam Dünyasına İlgisine Dair Notlar.", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 117; Kahraman, "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki", 298.

<sup>7</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1:82.

<sup>8</sup> Kahraman, "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki", 298.

<sup>9</sup> Mertoğlu, "Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu: *Sebilürreşâd* Yazarı Ahmed Hamdi Akseki'nin İslam Dünyasına İlgisine Dair Notlar", 166; Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/70.

<sup>10</sup> Karşlı, "Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği", 1286.

<sup>11</sup> Bu eser, Hayreddin Kahraman tarafından "İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri" adıyla sadeleştirilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında 1974 tarihinde Ankara'da basılmıştır. Bk. Ahmet Hamdi Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'in Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974).



(ö. 1944) yeri başkadır. Zira bunların hepsi o günün ilim dünyasında öne çıkan şahsiyetler olup Akseki'ye doğrudan hocalık yapmışlardır.<sup>12</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, Medresetü'l-Mütehassîsîn'in son sınıfında iken Heybeliada'da bulunan Mekteb-i Bahriye-i Şahane'de din ve ahlak dersleri hocası olarak tayin edilmiş, akabinde İstanbul'un tarihi muhtelif camilerinde kürsü şeyhi olarak görevlendirilmiştir. Daha sonra farklı medreselerde müderrislik yapmıştır.<sup>13</sup>

Millî Mücadele başladığında Anadolu'ya geçerek milli mücadeleyi desteklemiş ve yeni Türkiye devletinde birçok görev icra etmiştir. Bu çerçevede 1922 yılında Ankara Lisesi Ulum-i Diniyye Muallimliğine tayin edilmiş, aynı yıl Umûru Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Tedrisat Umum Müdürlüğü görevini de üstlenmiştir.<sup>14</sup> Kurulan yeni devletin din eğitimi müfredatının hazırlanmasında rol almış, önemli hizmetler görmüş ve Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin (ö. 1941) isteği üzerine Diyanet İşleri Reisliği Heyeti Müşâvere azalığına tayin edilmiştir.<sup>15</sup> Bu arada Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri ile *Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhî'nin* yayıma hazırlanmasında ve neşredilmesinde önemli katkı sağlamıştır. 1925 yılında istiklal mahkemelerinde yargılanmış ve beraat etmiştir. 1939 yılında Diyanet İşleri Reis Muavinliğine tayin edilmiş, 1947 yılında ise M. Şerafettin Yaltkaya'nın vefatı üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı üçüncü reisi olarak göreve atanmış ve vefat tarihi olan 1951 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür.<sup>16</sup>

Arapça, Farsça ve İngilizce dillerini bilen Ahmet Hamdi Akseki, klasik İslam ilimlerine vakıf olduğu gibi Auguste Comte, Friedrich Max Müller, Moris Zastrof, Spencer, Jean-Jacques, Rousseau, Gustave le Bon, Hobbes, Kant, Bacon, Taylor, John Davenport gibi pek çok İngiliz, Alman ve Fransız filozof ile ilim adamlarının eserlerini okumuş ve onlardan iktibaslarda bulunmuştur.<sup>17</sup>

Cumhuriyet döneminde İslam'a büyük hizmetleri olan Ahmet Hamdi Akseki, 1924 yılından 1951 yılına kadar neredeyse fasilasız olarak Diyanet riyâseti'nde bulunmuş ve tüm bu süre boyunca adeta başkan gibi görev icra etmiştir. Din eğitimi müfredatının hazırlanmasından birçok kaynak eserin neşredilmesine, ezanın tekrar aslî hüviyetinde okunmasından imam hatip mekteplerinin ve ilahiyat fakültelerinin açılmasına varıncaya kadar pek çok çalışmanın içinde yer almış, bunların teorisyenliğini yapmış ve takipçisi olmuştur. Dini değerlerin cemiyet hayatından çıkarılmaya çalışıldığı bir dönemde bu değerleri hayatla buluşturmak hatta onu hayatın merkezine yerleştirmek için yapabileceğinin en iyisini yapmaya çalışmıştır.

Ahmet Hamdi Akseki, hemen hemen her kesime hitap edecek şekilde eser telif etmiştir. Telif ettiği bu eserlerde muhatapların anlayabileceği basit ve yalın bir dil kullanmıştır. Yaklaşık yetmiş

<sup>12</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/91-95.

<sup>13</sup> Kahraman, "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Âlimi: Ahmed Hamdi Akseki", 299.

<sup>14</sup> Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi", 1/293; Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/183.

<sup>15</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/183.

<sup>16</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/390.

<sup>17</sup> Akseki, *Ahlak Dersleri*, 59-61.

eser ve 657 makale/yazı kaleme alan Ahmet Hamdi Akseki'nin bu çalışmalarından bir kısmı kendisi hayatta iken bir kısmı vefat ettikten sonra neşredilmiş, bazıları ise henüz neşredilmemiştir.<sup>18</sup> *İslam Dini, Peygamberimizin Vecizeleri, Ruh ve Bekay-ı Ruh, Mezâhibin Telfiki ve İslam'ın Bir Noktaya Cem'i, İslam Fitri, Tabî ve Umûmi Bir Dindir, Ahlak Dersleri, Askere Din Kitabı, Yavrularımıza Din Dersleri, Köylüye Din Dersleri, Düşmana Karşı ve Yeni Hutbelerim*, bilinen eserlerinden sadece bir kaçını oluşturmaktadır.<sup>19</sup>

## 2. Fıkıh Usulünün Müteferrik meseleleriyle ilgili Görüşleri

Tarihi süreçte mahiyeti ve icra ettiği fonksiyonu açısından fıkıh usulü ilmine bakıldığında onun önemli bir ilim olduğu kabul edilmiş ve bu yönüyle ciddi bir tenkide tabi tutulmamıştır. Ancak belirlenen metotların erişilmek istenen hedefi tutturmada yeterli olup olmadığı tartışılmıştır. Ahmet Hamdi Akseki'nin fıkıh usulüne dair doğrudan bir eseri olmadığından onun bu ilmi tenkit ve değerlendirmelere tabi tutarak görüş ve önerilerde bulunduğunu gösteren bir metodun varlığından bahsedilemez. Bununla beraber eserleri incelendiğinde onun fıkıh usulüyle ilgili bazı dolaylı değerlendirmelerde bulunduğu söylenebilir. Bu başlıkta onun dolaylı da olsa fıkıh usulünün farklı meselelerine yönelik bir kısım görüşleri tespit ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

### 2.1. İctihad ile İlgili Görüşleri

Ahmet Hamdi Akseki, birçok eserinde farklı meselelerle bağlantılı olarak ictihad mevzusuna temas etmiş,<sup>20</sup> *İslam Dini İbâdet, İtikâd, Ahlâk* adlı eserinde, ictihadın tanım ve şartları hakkında bilgi vermiştir. Söz konusu eserinde o, ictihadın tanımını şöyle yapmıştır; "İctihad, bir hükmü şer'îyi, delîli şer'îsinden istinbat ve istihrac hususunda olanca ilmi kuvvetini sarf etmektir."<sup>21</sup> Buna göre fûrûata yönelik şer'î hükmü delilinden çıkarmak diğer bir ifadeyle Kur'an ve sünnetten o hükmü anlayıp ortaya koymak için bütün gücünü sarf etmek ve bütün enerjisini ortaya koymaya ictihad, bu işle uğraşan kişiye de müctehid denir. Ahmet Hamdi Akseki, müctehid ve fakih kavramlarını aynı anlamda kullanmış ve kişinin ictihad ehliyetine sahip olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüştür. Zikredilen şartlar şöyle sıralanmıştır;

- Kur'an'ın lafız ve terkiplerinin manasını ve aynı zamanda şer'i anlamlarını tamamiyle kavramış olmak.
- Hâs, âm, nâsih, mensuh, mutlak, mukayyed, emir, nehiy, mücmel, mübeyyen gibi Kur'an'ın bütün meselelerine vakıf olmak.
- Kur'an'ın hükümlerine yönelik olan sünneti metin ve senediyle bilmek.

<sup>18</sup> Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi", 1/35.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bk. Kahraman, "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Âlimi: Ahmed Hamdi Akseki", 301-302.

<sup>20</sup> Bk. Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*, 204.

<sup>21</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini İtikat, İbâdet, Ahlak* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 38.

- İcma konusuna hâkim olmak ve nerelerde icma varid olduğunu tamamiyle bilmek.
- Kıyası bütün yönleriyle bilmek başka bir ifadeyle kıyasın mahiyetini, çeşitlerini, şartlarını, hükmünü, makbul ve merdûd olan cihetlerini kavramış olmak.<sup>22</sup>

Ahmet Hamdi Akseki'ye göre sayılan şartlardan biri dahi noksan olması durumunda kişi müctehid olamaz. Müctehid vasfını alabilmek için ileri sürülen şartlara bakıldığında bunların hepsine vakıf olmanın o kadar kolay olmadığı söylenebilir. Zira bu şartlara göre ictihad faaliyetinde bulunabilmek için sadece Arapça bilmek ya da bir kısım dini malumata sahip olmak yetmez. İleri düzeyde Arapça dil bilgisi yanında Kur'an'ın manasını, muhtevasını, Kur'an kavramları arasındaki ilişkiyi, sünneti, onun teşrî değerini, Kur'an ahkâmıyla olan münasebeti, icma, kıyas ve onların muhtevalarıyla ilgili birçok mevzuu da bilmek gerekir.

Ahmet Hamdi Akseki, ictihad ehliyeti için şartları zorlaştırırsa da ictimaî hayatın gereklerine cevap verebilmek için ictihada ve teceddüde ihtiyaç olduğunu ve dinin de özü itibarıyla buna yatkın olduğunu dile getirmiştir. Ona göre kâinatın sonsuz nizamı içerisinde âlem daima yenilenmekte ve ileriye doğru gitmektedir. İnsanlar da sürekli yenilenen bu âlemde yeni arayış ve buluşlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla zaman geçtikçe insanlar yenilenmek ihtiyacı hisseder. Akli ve ilmi önemseyen, ahlak ve fazileti önceleyen ve aynı zamanda insanlığın mutluluğunu gaye edinen bir din, ilerleme ve gelişme safhalarının herhangi birinde donup kalmaz. O, Hz. Peygamber'in "İki günü eşit olan aldanmıştır."<sup>23</sup> ve "Allah, her asrın başında bir müceddid gönderecek."<sup>24</sup> şeklinde varid olan hadislerine atıf yaparak İslam'ın bir terakki ve teceddüd dini olduğunu şöyle izah etmiştir;

*"İslam dini tam manasıyla bir ilerleme ve yenilenme dinidir. O, temel ilkeleri sabit kalmak şartıyla bizi sürekli şer'î hükümlerde dahi yenilemeye davet ve böyle bir yeniliğin kabulüne teşvik ediyor. Bundan dolayıdır ki ictihada büyük bir önem verilmiş ve ictihad, dinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir."*<sup>25</sup>

Ahmet Hamdi Akseki'ye göre İslam dini, günlük hayatla ilgili zamanın, mekânın, eşhasın, mizacın tesirlerini nazarı dikkate alarak bu hakikatlerin yalnız genel hatlarını çizmiş ve hususi seyirlerini ictihad alanına havale etmiştir. Yine ona göre İslam dini taklitten ziyade tahkiki emretmiş ve hatta yalan olduğu yakinen belli olan sözleri delil kastı ile dinlemeyi menetmiştir.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Akseki, 39; Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*, 204.

<sup>23</sup> Bu rivayetin tamamı şöyledir: *من استوى يومه فهو مغبون ومن كان غده شراً من يومه فهو ملعون ومن لم يتعاهد النقصان من نفسه فهو في نقصان ومن كان في نقصان فالموت خير له* "İki günü eşit olan aldanmıştır. Bugünü dünden kötü olan lanetlenmiştir. Arttırmaya çalışmayıp yerinde sayan ziyandadır. Ziyan eden kişinin ölmesi kendisi için daha hayırlıdır" bk. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 8:35; *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlim*, 5:57.

<sup>24</sup> Hadisin Arapça metni şöyledir: *ان الله يعث هذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجد لها دينها* "Şüphesiz ki Allah, her yüzyılın başında bu ümmete dîmî işlerini yenileyecek bir müceddid gönderecektir. bk. Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak eş-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts) "Kitabu'l-melâhim", 1.

<sup>25</sup> Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 48-49.

<sup>26</sup> Akseki, 86.

Ortaya çıkan dîni meselelerin çözümünüyle alakalı Ahmet Hamdi Akseki, şu metodu önermiştir: Önce kitap ve sünnetin açık naslarına bakılmalıdır. Sorunun çözümünde nas, diğer delillere tercih edilmelidir. Sonra zahir ve mefhum gibi delalet yollarına başvurulmalıdır. Daha sonra sırasıyla Hz. Peygamberin fiiline, takrir ve tasvibine, icmâa, kıyasa ve istishaba müracaat edilmelidir. İki delil çelişmesi durumunda ise önce ikisiyle de amel edecek şekilde uzlaştırma yoluna gidilmeli, bu mümkün değilse tercih sebeplerine göre iki delilden biri diğerine tercih edilmelidir.<sup>27</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, Müslümanların geri kalış sebeplerini anlatırken İslami müesseselerin Avrupa'daki terakkiye ayak uyduramadığını ve özellikle eğitim düzeninin neredeyse tamamıyla bozulduğunu dile getirmiş bunun bir sebebini de ictihad kapısının kapalı olması fikrine dayandırmıştır. O, Müslümanların üzerlerinde bulunan ölü toprağı atıp terakki etmelerinin yegâne çıkış noktasını ıslah meselesinde görmüştür. Ancak ona göre geçmişin müktesebatı hakkında ıslahatta bulunurken ve bunun için ictihada başvururken başkalarının telkini ve dayatması olmamalı, bizzat liyakat ve ehliyet sahibi Müslüman ulemanın öncülüğünde bu iş gerçekleşmelidir. Diğer bir ifadeyle dini yıkmaya çalışan art niyetlilere bu iş havale edilmemelidir. Dolayısıyla ıslahat ve tecdit, dini yıkmaya matuf değil, onu ihya etmeye, İslam'ın ve Müslümanların maslahatı gözetilerek ihtiyaç oranında yapılmalıdır. O konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir;

*“Bizim öncelikle söylemek istediğimiz bir şey varsa o da şudur: İslam'ın kurtulması herhalde bu şekilde olacak bir yeniliğe bağlıdır; bu olmadıkça İslam'ın düzelmesi mümkün değildir. Fakat âlimlerimiz gözlerini açarak bu ıslahatı ve yeniliği kendileri yapmalıdır. Eğer gereksiz yere kendilerine müceddit, müctehid süsü veren ve fakat dini yıkmaktan başka amaçları olmayan birtakım züppeler yenilik yapacağız diye -maazallah- kirlili ellerini bir kere de dine sokacak olurlarsa sonra pek pahalıya mal olur. Âlimler de hem dünyada hem de ahirette manevi mesuliyetten kurtulamaz.”<sup>28</sup>*

Dine sonradan giren ve zaman içinde dinin bir parçasıymış gibi algılanan bir kısım bid'at ve hurafelerin dinden ayıklanması ve bunun için mücadele edilmesi gerektiğini savunan Ahmet Hamdi Akseki, Müslümanlar arasında ihtilafa neden olan bir kısım meseleler üzerinde durmaktan ziyade ittifak ve vahdeti sağlayan noktalara yoğunlaşmak gerektiğini savunmuştur. O, Müslümanların vahdet ve ittifakını önemseydiği için ameli mezheplerin ihtilafa neden olan bir kısım yaklaşımlarının üst amaçlar doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesini önermiştir. Buna göre vahdet esasına dayanan İslamiyet her konuda birliği emreder. Bundan dolayı ayrıntı olarak görülen bazı hususlardaki farklılıklar, keyfi değil delile dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Burada yapılacak şey, ihtilafli meselelerde her müctehidin dayandığı delili önyargısız bir şekilde iyi incelemek ve bunun üzerinde durmak, bu şekilde kısmen bir telfik<sup>29</sup> meydana getirmektir. Ona

<sup>27</sup> Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*, 212.

<sup>28</sup> Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*, 21.

<sup>29</sup> Ahmet Hamdi Akseki, telfik'in gerekçesini *Mezâhibin telfiki ve İslam'ın Bir Noktaya Cem'i* adlı eserde şöyle temellendirmiştir; İhtiyaç, maslahat ve menfaat her şeyden önce gelir. Bu sebeple günümüzde hiç olmazsa dört mezhep imam ve fakihlerinin kitap ve görüşlerinden halka ve zamana uygun olanlar alınarak boş söz, düğüm ve münakaşadan uzak, herkesin kolayca anlayabileceği bir şekilde son derece süzölmüş bir kitap telif edilmeli, idare de

göre bu her vakit caizdir. Fakat bunu yaparken garaz, siyaset, heva ve hevesât değil, ilim hâkim olmalıdır. Usul ve hilâfiyât denilen İslami ilimlerde bu meseleye büyük bir ehemmiyet verilmiştir. Bilgisi kıt kimselerin böyle bir şeyden bahsetmeleri veya bu konuda görüş beyan etmeleri ise haltı mezhepten yani mezhepler hakkında yakışksız söz söylemekten başka bir şey değildir. O, mezheplerin ihtilaf noktalarının telfiki ile ilgili önerisinin pratik hayatta karşılığını ise şöyle izah etmiştir: *Bu öneri, öncelikle insanlar arasında mezhep ihtilafları sebebiyle vuku bulmuş gerginlikler varsa onun kalkmasına ve bazı meselelerin kolaylıkla hallolmasına hizmet edecektir.*<sup>30</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın bir Noktaya Cem'i* adlı eserin mukaddimesinde telfik uygulamasının gerekçesini daha açık bir şekilde izah etmeye çalışmış ve artık sadece bir mezhebe bağlanmanın zamanı olmadığını, bütün mezheplerden yararlanmak gerektiğini belirterek; *“mademki bütün mezhepler aynı kaynaktan beslenmiş o halde ümmetin faydasına olan şeyler nerede ise onu almak lazımdır”*<sup>31</sup> demiştir. Esasında Cemâlettin Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'ya ait olan bu görüşü Ahmet Hamdi Akseki savunmuştur. Zarûret durumunda diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanılabileceği ya da taklit edilebileceği genel kabul görmüştür.<sup>32</sup> Nitekim kanunlaştırma faaliyetinin bir sonucu olarak hazırlanan *Mecelle*'de, Hanefi mezhebinin görüşleri esas alınmakla beraber bazı mevzularda diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir. Ahmet Hamdi Akseki, *Mecelle*'ye benzer ancak farklı görüş ve düşüncelere açık olması yönünden daha kapsayıcı, daha anlaşılır ve birlik noktalarını ön plana çıkaran fikhî bir çalışmanın ortaya konmasını önermiştir. O, bu önerisiyle zarûret, ihtiyaç ve maslahat olmadan sadece sorumluluktan kaçmak için farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanılabileceğine kapı aralamamıştır. Zira böyle bir yönelim, dinî referansları hafife almak ve onlarla alay etmek anlamına gelecektir ki bunu kabul etmek mümkün değildir.

Ahmet Hamdi Akseki, bulunduğu konum gereği sonradan ortaya çıkan bir kısım dini meselelere muhatap olmuş ve zamanın icaplarını da göz önünde bulundurarak bunlarla ilgili görüş ve düşüncelerini açıklamıştır. Bu bağlamda radyodan Kur'an okunmasının caiz olup olmadığı tartışılmıştır. O, *Kur'an ve Gramofon* adlı bir eser telif ederek radyodan Kur'an okunabileceğini şu gerekçeye dayandırmıştır; *“Bir işten maksat ne ise hüküm ona göre verilir. Gramofona Kur'an okumak yahut gramofondan Kur'an dinlemek, öğretmek veya öğrenmek ya da ondan ibret almak, ondan manevi istifade etmek gibi maksada dayanıyorsa bunda bir mahzur yoktur. Belki mühim*

---

mucibiyle amel olunmasına bir irade çıkarmalıdır. Bu şekilde hem Müslümanların maslahatına riayet edilmiş hem de mezhepler arasındaki uzaklaşma kalkarak İslam düşüncesi bir nokta etrafında toplanmış olur. Saygıdeğer âlimlerin bu yolda vuku bulacak bir himmetiyle emin olalım ki şimdiye kadar milletin ilerlemesine set çeken ne kadar engel ve müşkülât varsa hepsi ortadan kalkarak, İslam dininin gerçekten kıyamete kadar meydana gelecek olan vakia ve hadiselerin hükümlerini ihata ettiği ağıyar nazarında da ortaya çıkacaktır. Zaten hakkında nas bulunmayan içtihadı bırakılmış meselelerde Müslümanların başı, hangi müctehidin reyî ile amel olunmak üzere emrederse o şekilde amel olunmak gerekli değil mi? bk. Akseki, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*, 23.

<sup>30</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/429.

<sup>31</sup> Akseki, *Mezahibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*, 21.

<sup>32</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, 508; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 16:15.

bir fayda vardır.”<sup>33</sup> Ahmet Hamdi Akseki aynı gerekçelerle hutbenin vaaz ve nasihat kısmının Arapçadan başka bir lisanla okunabileceğine de cevaz vermiştir.<sup>34</sup> Ayrıca o, dini gün ve vakitlerin tespitinde modern aletlerin verilerinden yararlanılabileceği, zekât için belirlenen nisap miktarlarının günümüz şartlarında yeniden değerlendirilmesi gerektiği, ağır işlerde çalışan işçilerin oruç tutmak yerine fidye verebileceği görüşünü de benimsemiştir.<sup>35</sup>

## 2.2. Maslahat İlkesine Dair Görüşleri

Faydanın sağlanması zararın defedilmesi manasına gelen maslahat,<sup>36</sup> temelde nasların nasıl yorumlanması ve uygulanması ya da naslarda doğrudan temas edilmemiş meseleler, aslî kaynaklardaki hükümlere hâkim olan ruh ve düşünceye muvafık olarak nasıl çözüme kavuşturulabilir sorularına cevap arayan ve bu yönüyle içtihatla yakın ilişkili olan zihni bir çaba olarak tanımlanmıştır.<sup>37</sup> Ahmet Hamdi Akseki birçok eserinde maslahatı bu manada kullanmış ve naslarda yer alan ahkâmın maslahat temelinde değerlendirilmesi ve ahkâmın konulmasındaki illetin ve o illetteki ruhun iyi kavranması gerektiğini belirtmiştir. O, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken soru cevap şeklinde cereyan eden diyalogda Muaz'ın cevaplarına Hz. Peygamber'in memnuniyet izhar etmesini maslahat kavramıyla ilişkilendirmiş ve şöyle demiştir: “Muaz, karşılaştığı problemlerde dine aykırı bir harekette bulunmadan işi çözüme kavuşturacağını bildirmiş, Hz. Peygamber de bu cevaplarıyla Kur'an'ın ya da şer'î ahkâmın ruhunu iyi kavradığına kanaat getirdiği için memnuniyetini izhar ederek onu tebrik etmiştir.”<sup>38</sup> Yine ona göre amme maslahatına taalluk eden hadiseler karşısında akli kullanmadan nassa çakılıp kalmak, doğrudan doğruya nasta bir şey bulamayınca onun hakkında bir hüküm vermemek, İslam'ın ruhunu anlamamak ve ona muvafık hareket etmemek demektir.

Ahmet Hamdi Akseki, maslahat ilkesinin önemini Kur'an'da yer alan şu örnek üzerinden açıklamaya çalışmıştır:

Kur'an'da içki ve kumar yasaklanmıştır. Bu yasağın üç temel gerekçesinden bahsedilmiştir:

Birincisi: İçki ve kumar, insanlar arasında fitne ve fesat çıkmasına ve sosyal hayatın bozulmasına sebep olmaktadır.

İkincisi: İnsanları Allah'ı zikretmekten ve onu anmaktan alıkoymaktadır.

Üçüncüsü: İnsanı ibadetten (namazdan) alıkoymaktadır. İçki ve kumarın yasaklanması bu üç gerekçeye dayandırılmıştır. Ahmet Hamdi Akseki bu üç gerekçeyi zikrettikten sonra şu noktaya dikkat çekmiştir: Burada yasağın illeti beyan buyurulurken umumun menfaatine ve ictimai nizamı taalluk eden ta'lil, Allah'ı zikir ve namazdan alıkoymak üzerine takdim olunmuştur. O,

<sup>33</sup> Akseki, “Gramofon ve Radyo ile Kur'an”, 103.

<sup>34</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/210.

<sup>35</sup> Karaman, *Fıkıhçı Olarak Aksekili Ahmet Hamdi Efendi*, 42-43.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2:516.

<sup>37</sup> Dönmez, “Maslahat”.

<sup>38</sup> Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 430.

görüşünü pekiştirmek için şöyle bir rivayeti de zikretmiştir: Hz. Peygamber, yanındakilere “Size oruç, namaz ve sadakadan daha efdal bir şeyi haber vereyim mi? dedi. Yanındakiler “evet” dediler. Hz. Peygamber; “İki kişinin arasını düzeltmek oruç, namaz ve sadakadan daha efdaldır. Muhakkak ki iki kişinin arasının bozulması öldürücü bir zehirdir.”<sup>39</sup> Ona göre İslam'ın teşri nitelikli hükümleri hep bu maslahat esası üzerine kurulmuştur.<sup>40</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal* adlı eserinde naslarda yer alan bütün emir ve yasakların mutlaka bir maslahata mebni olduğunu beyan etmiş ve bunu farklı örnekler üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. O, bu anlamda gusül, abdest, namaz ve teyemmüm gibi günlük ibadetlerin farz kılınmasında birçok hikmet ve maslahatın olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu tür ibadetlerle ilgili emir ve nehiylerde, kulluk ve emre imtisal her ne kadar asıl ise de bunun mutlaka bir de hikmet ve maslahat boyutu vardır. Dolayısıyla Allah'ın emrettiklerinde kişi ve toplum için maddi veya manevi bir fayda, yasakladıklarında bir zarar söz konusudur. Örneğin o, abdestin farz kılınışıyla ilgili şöyle demiştir;

“Biz biliyoruz ki Allah Teâlâ, her şeyi bilen ve hikmetle yapandır. Emrettiği ya da yasakladığı her şeyde birçok hikmetler vardır. Hikmet gereği kullarına maddi ya da manevi, bedeni veya ruhî bir faydası olmayan şeyleri emretmez. Emrettikleri de bir hikmete dayalıdır, yasakladıkları da... Bunda hiçbir Müslümanın, tereddüdü yoktur. Mademki böyledir, şu hâlde Allah Teâlâ'nın «abdest» ile emretmesinde de mutlaka bir hikmet, kullarına ait bir maslahat ve faydası vardır. Abdest üzerine bina edilen birçok hüküm ve menfaatin olmaması imkân haricindedir.”<sup>41</sup>

### 2.3. Nesih ile İlgili Görüşleri

Nesih konusunu etraflıca işlemeye çalışan Ahmet Hamdi Akseki, bu kavramın kelime ve terim anlamı üzerinde durmuş ve aynı zamanda neshin tarihi süreçteki fonksiyonuna dikkat çekmiştir. Yine farklı şeriatlarla beraber aynı şeriatla gerçekleşen neshin vukuu, şartları ve hangi alanla sınırlı olduğuna da vurgu yapmıştır. O, mevzuyla ilgili zaman zaman kaynak belirtmeksizin usul âlimlerine referansta bulunmuş ve onların bazı görüşlerine yer vermiştir.

Ahmet Hamdi Akseki, neshin, kelime olarak hem izale hem de nakil manasında kullanıldığını ancak onun esas manasının tebdil olduğunu vurgulamış ve *“Biz bir ayeti başka bir ayetle tebdil edersek”*<sup>42</sup> ayetini buna delil getirmiştir. Buna göre kelime anlamı itibarıyla bir şeyi kaldırıp onun yerine başka bir şeyi koymaya nesih, ikinci şeye nâsîh, kaldırılana da mensûh denilir.

Neshin terim anlamı konusunda usul âlimlerinden nakilde bulunan Ahmet Hamdi Akseki, onu; “Herhangi bir şer’î hükmün hilafına sonradan diğer bir delili şer’î’nin delâlet etmesi”<sup>43</sup> şeklinde

<sup>39</sup> Ebû Dâvud, *Sünenî Ebî Dâvûd* “Edep”, 58; Ebû İsa Muhammed b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizî*. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1975) “Sifetü'l-kıyâme”, 56.

<sup>40</sup> Akseki, *İslam Fitri Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 431.

<sup>41</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966), 139.

<sup>42</sup> *Kur'an Yolu Meâli* el-Nahl 16/101.

<sup>43</sup> Akseki, *İslam Fitri Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 258.

tanımlamıştır. O bu tanımdan hareketle şu tespiti yapmıştır: “İman ve itikat konularında nesih olamaz. Aynı şekilde geçmiş, hâl ve gelecek zamanla ilgili verilen haberlerde nesih cari olamaz. Akli ve hissi hükümlerde de nesih yoktur. Ebediyetle sınırlandırılan hükümlerde de nesih gerçekleşemez.” Dolayısıyla ona göre nesih sadece ahkâm-ı şer'îye ile sınırlıdır. Buna göre nesih, emir ve nehiy gibi inşâî mana içeren ve aynı zamanda îcad ve iradeyi gösteren hükümlerde cereyan eder.<sup>44</sup> O, bütün bu noktalara temas ettikten sonra söz konusu yerlerde gerçekleşen neshin mutlak ve gerçek bir nesih değil, göreceli ve değişken olduğuna dikkat çekerek şöyle demiştir; *Allah'a ve biz insanlara göre neshin mahiyeti değişebilmektedir. Zira Allah'ın ilmi açısından meseleye bakıldığında nesih hakikatte bir beyandır. Yani evvelki hükmün müddetinin sona erdiğinin beyandır. O hükmün ne kadar süreceği Allah katında malumdur. Fakat bize göre nesih, hükmün beyanı değil, onun kaldırılıp yerine başka hükmün konulmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın hükmü/ilmi açısından nesih meselesine bakıldığında hiçbir zaman hükümden caymak ya da hükmü bilmemek manası çıkmaz.*<sup>45</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, nesih konusunda sağlam bir bakışı kazandırmak için konuyu derinlemesine tahlil etmiş ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Allah'ın kevn âleminde bugün var ettiğini yarın yok ederek diğer bir şeye tebdil etmekle ilmüne, kudretine, iradesine hiçbir eksiklik arız olamaz. Çünkü tüm bu işlemlerde gerçekte bir tebdil değil, beyan söz konusudur. Aynı şey hüküm koymada da geçerlidir. Diğer bir ifadeyle Allah, farklı zamanlarda farklı hükümler koymakla ilminde, iradesinde -haşa- bir eksiklik değil, bilakis her birinde bir kemal hikmetini ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın ezeli ilminde belirlenen her şey ve her hüküm yerli yerinde varid olmuştur ve gerçekte hiçbir kelimesi değişmemiştir.

Neshin hem aklen caiz hem de naklen sabit olduğu görüşünü destekleyen Ahmet Hamdi Akseki, aklen caiziyetini, hükmün konulmasında etken olan illet kavramıyla şu şekilde temellendirmiştir. “Şayet kulların menfaati, şer'î hükümlerin belirlenmesinde illet kabul edilmezse - ki Eş'ariler bu görüşü savunmuşlardır- Allah, dilediğini yapacağından hiçbir hikmet ve maslahata bakmaksızın koyduğu şeriatı değiştirir, tebdil ve tağyir eder. Kulların menfaati şer'î hükümlerin tayininde illet kabul edilirse - ki çoğunluk bu görüşü savunmuştur- zamanının değişmesiyle insanların menfaati değişeceğinden şer'î hükümlerin değişmesi de caiz olur. O halde bir hükmü nesih etmek suretiyle onun müddetinin sona erdiğini beyanda hiçbir zaman cehalet söz konusu olamaz.”<sup>46</sup> O, neshin naklen caiz oluşuna ise semavi kitaplardaki tebdili ve Kur'an-ı Kerim'in bizzat neshin varlığını kabul ederek bundan haber vermesini örnek vermiştir. Ona göre Kur'an, neshin vukuunu bildirmekle bunun gayet tabii olduğuna da işaret etmiştir. Nitekim tabiatla her şey insanın hayır ve menfaati için var edilmiştir. Dolayısıyla bunların vazifesi insana hizmettir. Bu vazifeyi ifa etmede zorlananlar ya da yapamayanlar yerlerini başkalarına devretmek durumundadırlar. Hayati olan bu kaide tabiatın her alanında câridir. Yapılan araştırmalardan da anlaşıldığı üzere Kur'an'dan önceki semavi kitaplar birtakım sebeplerle asıllarını muhafaza edememiştir. Bunlara kendi mensupları tarafından ya bir kısım

<sup>44</sup> Akseki, 259.

<sup>45</sup> Akseki, 259.

<sup>46</sup> Akseki, 259.



ilaveler yapılmış ya da var olan bir kısım hakikatleri silinmiş ve tebdil edilmiştir.<sup>47</sup> Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde buna işaret edilmiştir.

Diğer semavi dinlerde ve hatta İslam dininde neshin cevazını göreceli olarak kabul eden Ahmet Hamdi Akseki, bunun dinin esasını kabul edilen iman ve inanç esaslarında değil, ameli alanın bir kısmıyla sınırlı olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>48</sup> Bakara Suresinin 62. ayeti ile Maide Suresinin 70. ayetini (Bakara suresinin 62. ayetinin maide suresinin yetmişinci ayeti ile nesih edildiği iddiası)<sup>49</sup> gerekçe göstererek inanç esaslarında da neshin vaki olduğunu iddia edenlere şiddetle karşı çıkan Ahmet Hamdi Akseki, bunların ya çok cahil ya da art niyetli olduklarını ifade etmiş ve bunun aynı zamanda açık bir iftira olduğunu da eklemiştir. Ona göre iki hüküm arasında neshin vâki olabilmesi için onlardan birinin müsbet diğerinin menfi olması, iki hükmün birbiriyle tearuz vaziyetinde olması ve aynı zamanda biri diğerinden tarih bakımında önce olduğunun bilinmiş olması gerekir. Ona göre söz konusu ayetler arasında belirtilen şartlar yoktur ki nesihden bahsedilebilsin. Ayrıca tartışmaya konu alan ayetler esasa dayalı hüküm içermektedir. Esasa dayalı hükümler arasında neshin olamayacağını eski yeni bütün âlimler ittifak etmiş ve onlardan hiçbiri bu ayetler arasında neshin olduğunu iddia etmemiştir.<sup>50</sup>

Şer'î ve fer'î meselelere gelince Ahmet Hamdi Akseki, bu tür meselelerin ahkâmında neshin caiz hatta gerekli olduğunu söylemiştir. Ona göre zamanın, mekânın ve mizacın değişmesiyle değişebilen ahkâm konusunda din sadece genel prensipler vazetmiş, gerisini ictihada havale etmiştir. O mevzuyla alakalı şu ayetleri referans vermiştir; *"Bilmiyorsanız bilene sorunuz"*,<sup>51</sup> *"فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"* *"Deki herkes kendi karakterinin gereğini yapar"*,<sup>52</sup> *"لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرَعًا وَ لِكُلِّ مِنْهَا جَا"* *"Her biriniz için bir şeriat ve yol tayin ettik."*<sup>53</sup> Ona göre zaman, mekân ve şahıslara bağlı olarak değişebilen hükümler, insanların nefislerini arındırmak, ahlaklarını güzelleştirmek, kalplerde Allah sevgisi ve Allah korkusunu artırmak, ictimai ve sosyal hayatlarını tanzim etmeye matuf olarak vazedilmiştir. Dolayısıyla Ahmet Hamdi Akseki, bu tür hükümleri hastaya verilen ilaca benzetmiştir. Uzman bir doktorun ilaç verirken hastanın mizacına, zaman ve mekâna dikkat ederek ona göre tedavi ve gerektiğinde daha önce verdiği ilacı değiştirmesi nasıl uygun ise Allah'ın fer'î meselelerle ilgili hükümleri kullarının maslahat ve menfaati doğrultusunda zaman, mekân, mizaç ve istidatların değişmesine bağlı olarak koyduğu hükümleri artırması, eksiltmesi ya da tamamıyla kaldırıp yerine yeni hüküm koyması da hikmet ve maslahata uygundur. Aslında ona göre nesih bir kanundur ve bir hakikattir. Bunu inkâr etmek, yaratılıştaki değişiklikleri inkâr etmek ya da şu âlemde meydana gelen değişikliklerin kanunsuz olduğunu iddia etmek demektir. Bu ise âlemde ortaya çıkan değişim ve dönüşümlerin hep birer sebep ve kanun çerçevesinde

<sup>47</sup> Akseki, 260.

<sup>48</sup> Akseki, 302.

<sup>49</sup> Akseki, 301.

<sup>50</sup> Akseki, 303.

<sup>51</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>52</sup> el-İsra 17/84.

<sup>53</sup> el-Mâide 5/48.

meydana geldiğini bilmemekten başka bir şey olamaz.<sup>54</sup> Onun şu sözleri mevzuyu özetler niteliktedir;

*Bizim yakînî ve kat'î imanımız şudur: Allah'ın halk ve emrinde bir nesih ve tebdil kanunu vardır. Allah'ın bu kanunu tabiatın her noktasında kendisini göstermektedir. Eğer böyle olmasaydı âlemde ne bir tahavvül olur ne de akitlerde, mukavelelerde, kanunlarda değişikliğe imkân bulunurdu. Fakat bu kanun, esasta değil, zamanların ve mekânların, ahval ve mesâlih'in değişmesiyle alakalı olan fer'î meselelerde cereyan eder. Geçmiş dinlerde ve Müslümanlığın ilk devirlerinde mensuh olduğu beyan olunan hükümlerde işte hep bu sınıftan olanlardır.*<sup>55</sup>

#### 2.4. Hüsün ve Kubuh ile İlgili Görüşleri

Hüsün ve kubuh konusu mahiyeti itibariyle kelimelerle alakalı bir mevzu olmakla birlikte fıkıh usulü konuları arasında da yer almış ve tartışılmıştır. Fıkıh usulü âlimleri bu mevzuyu daha çok vahiy ve nübüvvet olmadan akıl vasıtasıyla din ve şeriatın idrak edilip edilmeyeceği dolayısıyla peygamber gönderilmeden dinin fūrûundan insanların sorumlu tutulup tutulmayacağı yönünden tartışmışlardır.<sup>56</sup> Ahmet Hamdi Akseki, eserlerinde meseleyi her ne kadar kelâmî açıdan tahlil etse de satır aralarında onun fikhî yönüne de temas etmiştir.

Hüsün ve kubuh meselesiyle ilgili klasik dönem eserlerinde yer alan görüşlere atıfta bulunan Ahmet Hamdi Akseki,<sup>57</sup> Hanefilerin genel görüşünü benimsemiş ve bu doğrultuda fikir beyan etmiştir. Buna göre İnsan aklıyla Allah'ın varlığını bilebilir, hayır ile şerri, fazilet ile rezâleti ayırt edebilir. Bununla beraber dinin menşei vahiydir. Diğer bir ifadeyle din hem aklîdir hem de naklîdir. Dolayısıyla peygamber olmadan da insanlar, Allah'ın varlığına inanmakla mükellef tutulabilir. Fakat ahkâm-ı diniyye ve şer'îyyeye muhatap olabilmeleri, diğer bir ifadeyle dinin emir ve nehiyelerinden sorumlu olabilmeleri için vahye muhatap olmaları gerekir. Konuyla ilgili şu ifadeler ona aittir;

*“İnsan, akıl ve fitrat ile Allah'ı idrak etmek istidadında ise de cumhur-i ehl-i sünnete göre bundan ötesini idrak etmek hususunda akıl kâfi değildir. İşte bunun içindir ki insanlarda fitri olan bu düşünce, zaman zaman ilahi vahye muhatap olan mürşitler, peygamberler aracılığıyla tenbih, tezkir, teyid ve takviye olunmuş; bu suretle vahyi ilahiye mazhar olan mürşitlere tabi olanlarda bu fikir inkişaf ederek onlar, hakkı görmüşler, doğruyu bulmuşlardır. Onları inkâr edenler ise fitratlarının gerilemesiyle dalalet vadilerinde dönüp durmuşlar ve Hakkı bulamamışlardır.”*<sup>58</sup>

#### 2.5. Makâsîdü's-şeriâ ile İlgili Görüşleri

<sup>54</sup> Akseki, *İslam Fitrî Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 262.

<sup>55</sup> Akseki, 302.

<sup>56</sup> Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2000), 8/198; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseyinî İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/28.

<sup>57</sup> Akseki, *İslam Fitrî Tabîi ve Umûmî Bir Dindir*, 183.

<sup>58</sup> Akseki, 198.

Usul eserlerinde makâsîdü’ş-şerîa; “İslam’ın koyduğu hükümlerin gayeleri” şeklinde tanımlanmış ve aslah, hüsun-kubuh, ta’lil ve fitrat gibi kavramlarla temellendirilmeye çalışılmıştır.<sup>59</sup> Ahmet Hamdi Akseki’ye göre Allah’ın emrettiklerinde ya da nehyettiklerinde mutlaka ya bir maslahatı temin ya da bir mefseti defetme gayesi vardır.<sup>60</sup> Diğer bir ifadeyle emretmiş olduğu şeylerde ya halis katışıksız bir maslahat vardır ya da zarar olsa dahi faydası zararından çoktur. Aynı şekilde yasakladığı şeylerde ya tamamen bir kötülük vardır ya da faydası olsa da zararı faydasından çoktur. O, eserlerinde yukarıda zikredilen kavramlarla bağlantılı olarak makâsîd konusuna temas etmiş ve bu kavram için şeriatların ruhu tabirini kullanmıştır.<sup>61</sup> Ona göre bu ruh sadece İslam peygamberinin şeriatında değil, bütün peygamberlerin şeriatlarında mevcuttur. Diğer bir ifadeyle bütün peygamberlerin şeriatları incelendiğinde veya itikadi, ameli ahlaki prensipleri ve aynı zamanda kıssa ve mev’izeleri tetkik edildiğinde bunların hepsi beş temel esası muhafazaya matuf olduğu görülecektir. Bunlar; din, nefis, akıl, nesil ve maldır. Bu durumda bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri şeriatların ortak paydası bu beş esası muhafaza etmektir.<sup>62</sup>

Ahmet Hamdi Akseki’ye göre bu beş şey, zaruri maksatlardır. İlahi şeriatlara uyma konusunda insanların teşvik edilmesinin asıl hikmeti bu beş maksadı muhafaza etmek ve böylece beşeriyeti sonsuz bir hayata ve ebedi bir saadete kavuşturmaktır. Bütün peygamberler bu ana maksatlarda hem fikirdir. ihtilaf, bunları muhafaza etmenin yol ve yöntemi konusundadır. Bu yol ve yöntemin zaman ve mekânın hususiyetine göre değişkenlik arz etmesi gayet doğaldır. İşte bunun için birbirini müteakip gönderilen peygamberlerin her biri, genel olan bu maksatları gerçekleştirecek şeriatları tebliğ etmişler ve bu maksatları muhafaza etmenin yollarını bildirmişlerdir. O, *İslam Fitrî Tabî ve Umûmî Bir Dindir* adlı eserinde konuyla ilgili şöyle demiştir.

Vaz’ı şeriattan maksat, insanların maddi ve manevi, dünyevi ve uhrevi saadetlerini temindir. Bu ise onların hal ve iktidarlarına, mizaç ve istidatlarına göre bir nevi belirlenen hükümlere yapışmakla meydana geleceği şüphesizdir. Aynı zamanda bu istidat ve iktidar; zaman, mekân ve mizacın değişmesine bağlı olduğundan Allah, insanlara kendi hallerine, kendi zamanlarına kendi mizaçlarına uygun ahkâmı göndermiş, hal ve maslahatın icabına göre bazı ahkâmı da tebdil eylemiştir ki hikmete en muvafık ve en uygun olan da budur.<sup>63</sup>

### 3. Şer’î Delillerle İlgili Görüşleri

Bilindiği üzere fıkıh usulü eserlerinde üzerinde ittifak edilen şer’î deliller; Kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklinde sıralanmıştır. Zikredilen sıralamada ehemmiyet sırası ve kaynak olma vasfı göz önünde bulundurulmuştur. Ahmet Hamdi Akseki ise ittifak edilen delilleri Kitap, sünnet, kıyas ve icma şeklinde zikrederek kıyasa üçüncü sırada, icma’ya ise dördüncü sırada yer vermiştir. O, kıyasın icthadla yakın ilişkisinden ve fonksiyonundan ve aynı zamanda Hz. Peygamber

<sup>59</sup> Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü’ş-şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

<sup>60</sup> Akseki, *İslâm Dînî İtikat, İbâdet, Ahlak*, 36.

<sup>61</sup> Akseki, 118.

<sup>62</sup> Akseki, *İslam Fitrî Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 262.

<sup>63</sup> Akseki, *İslam Fitrî Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 261.

döneminde sahabenin kıyası aktif bir hüküm çıkarma metodu olarak kullanmasına Hz. Peygamber'in bizzat müsaade etmesinden dolayı böyle bir tercihte bulunduğunu belirtmiştir.<sup>64</sup> Çalışmada bu yaklaşım esas alınarak onun şer'i delillerle ilgili görüşlerine yer verilecektir.

### 3.1. Kitap

Ahmet Hamdi Akseki, Kitab'ı yani Kur'an'ı; "Peygamberimiz Muhammed Aleyhisselam'a Allah tarafından vahiy suretiyle inzal olunan ve bize kadar tevatüren gelen nazm-ı celil"<sup>65</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ona göre diğer bütün deliller Kur'an'ın haricinde olmayıp temelde ona râcidir. Bu yönüyle Kur'an, şer'î hükümlerin esas ve aslî-usûlüdür. Ahmet Hamdi Akseki, Kur'an'ın günümüze kadar bozulmadan ulaşmasını onun en büyük mucizelerinden biri olarak dile getirmiş ve tercümesinin Kur'an yerine geçemeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla ona göre başka lisanlarla yapılan tercümelemlerle ibadet yapılamaz. Çünkü tercümelemler, Kur'an ifadelerindeki incelikleri ve muradı ilahiyi tam olarak yansıtamaz.<sup>66</sup> Yine ona göre Kur'an'ın dört temel unsuru vardır. Bunlar; lafız olması, Arapça olması, Hz. Muhammed'e nazil olması ve tevatür yoluyla nakledilmiş olmasıdır. Bu dört unsurdan biri eksik olması durumunda Kur'an olamaz.<sup>67</sup> Dolayısıyla Kur'an hem lafız hem de mana yönüyle Allah kelimidir. Nitekim o mevzuyla alakalı şöyle demektedir: "Kur'an ancak Kitab-ı münezzel'in ismi olduğu ve bundan başkasına Kur'an denemeyeceği hususu ulûm-ı İslamiye de mühim bir bahistir.<sup>68</sup> Her ne kadar Arapçanın dışında başka lisanlarla ibadet edilebileceğine dair bir görüşün Ebu Hanife'ye nispet edildiği rivayet edilse de o bu konuda aynı kanaatte değildir. Ona göre Ebu Hanife bu görüşünden daha sonra vazgeçmiştir. Zira Ebu Hanife'nin mevzuyla ilgili içtihadı kendisine sorulduğunda o şöyle demiştir; "Ebu Hanife, bu içtihadından rucû etmiştir, o görüşü bırakmıştır."<sup>69</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, Kitab-ı münezzel dışında başka lisanlarla ibadet edilemeyeceği görüşünü kesin bir dille ifade ederken aynı hassasiyeti hutbe için ortaya koymamıştır. O, her ne kadar hutbenin tamamının başka lisanlarla okunabileceği görüşünü ileri sürmese de en azından vaaz ve nasihat kısmının bir başka dilde okunabileceği fikrine meyletmiştir. Sonuç olarak Akseki, 1925 yılı Diyanet İşleri bütçe müzakereleri sırasında hutbenin başka lisanlarla okunmasıyla ilgili şöyle demiştir;

*"Şimdiye kadar doğal olarak bu işi beceren imamlardan bazıları hutbeyi Türkçe okumuşlardır. Hakikaten işin ehli olanlar birçok camide Türkçe hutbe okuyorlar, halkı bilgilendiriyorlar. Fakat bir kısmı da vardır ki yirmi otuz kuruşla çalıştırılıyor. Bunlar Türkçeyi de Arapçayı da beceremezler. Yalnız ellerinde bir (hutbe) mecmuası vardır. Onu da yüzünden okuyorlar. Dolayısıyla bunlar için ne yapılırsa fayda vermez.*

<sup>64</sup> Akseki, *İslâm Dîni İtikat, İbâdet, Ahlak*, 37-39.

<sup>65</sup> Akseki, 37.

<sup>66</sup> Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 444.

<sup>67</sup> Akseki, *İslâm Dîni İtikat, İbâdet, Ahlak*, 108-9.

<sup>68</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/218.

<sup>69</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/215.

*Bundan sonra inşallah hatiplerin maaşları fazlalaşır biz de adamakıllı hatipleri istihdam ederiz. O hatiplere de gerekli olan talimatı veririz ve hepsinin Türkçe hutbe okumasını sağlamaya çalışırız.”<sup>70</sup>*

### 3.2. Sünnet

Ahmet Hamdi Akseki, sünneti; “Kur’an-ı Kerim’in dışında kalan Peygamberimizin sözleri ve işleri”<sup>71</sup> şeklinde tanımlamıştır. Buna göre o, sünneti temelde kavli ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmış, takrîrî sünneti de fiili sünnetin bir nev’i olarak görmüş olmaktadır. Ahmet Hamdi Akseki, hadis ve sünnet arasındaki farka da dikkat çekmiş, sadece Hz. Peygamberin sözleri için hadis terimini; kavli, fiili ve takrîrî sünnetin bütünü için ise sünnet kavramını kullanmıştır.<sup>72</sup> Ona göre sünnet, şer’î delillerin en önemli iki aslından biridir. Bu sebeple sahabe, Kur’an’da yer alan şer’î hükümlerin tafsilatına dair binlerce sünnet ve hadisi hıfzedip sonraki nesillere aktarmışlardır. Emevî hükümdarlarından Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) zamanında ise şer’î hükümlerin tafsilatına dair dört bin hadis tedvin ve tasnif edilerek kayıt altına alınmıştır.<sup>73</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, sünnetin delil olma yönünü temellendirmek için bilgi edinme vasıtalarına dikkat çekmiş ve sünneti bilgi edinme vasıtalarından haber-i sadıkla ilişkilendirmiştir. Haber-i sadık’ın da haber-i mütevatir ve haber-i resûl olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirten Akseki, bilhassa mütevatir haberin bilgi ifade edebilmesi için söz konusu haberin hisse ve müşahedeye dayalı olması ve onun aklen muhal olmayıp mümkünattan olması gerektiğini şart koşmuştur. Ona göre bilginin tevatür derecesine ulaşabilmesi için onun sahabe, tabiin ve tebe-i tabiinin her üç tabakasında da yalan söylemeleri aklen mümkün olmayan bir cemaat tarafından nakledilmiş olması gerekir. İşte Kur’an’ın bütünü bu şekilde nakledildiği gibi birçok dini mesele de bu şekilde sabit olmuştur. Ona göre mütevatir bilgi ile sabit olan dini meselelerin hükümleriyle amel etmek farzdır. Beş vakit namaz, onların rekât sayıları ve tebliğ çerçevesindeki diğer dini hükümler bu kapsamdadır. Dolayısıyla bu yolla sabit olan dini ahkâmı inkâr etmek küfrü gerektirir. Yine Ahmet Hamdi Akseki’ye göre Hz. Peygamberin verdiği haberler ya da söylediği şeyler, haber-i resûl kapsamında değerlendirilir ve bu tür bilgiler de kesinlik ifade eder. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamberin geçmiş ya da gelecekle ilgili verdiği haberler katiyet ifade eden haberlerdir. Mütevatir haberle sabit olan bir şeyde şüphe etmek nasıl caiz değilse bu da öyledir. Onların, oldu dedikleri mutlaka olmuş, olacak dedikleri de olacaktır.<sup>74</sup>

Ahmet Hamdi Akseki’ye göre Kur’an’ın mücmel ayetlerini beyan etmek, onları açıklamak sünnetin en önemli fonksiyonlarından biridir. Ona göre bir kanunu beyan etmek onu tefsir etmek o kanunu vazedenin en tabiî hakkı olduğu gibi Kur’an’ın beyan ve tefsiri de öncelikle Peygamber’in hakkıdır. O konuyla alakalı şöyle demektedir;

<sup>70</sup> Kara-Gündoğdu, *Diyaret İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, 1/210.

<sup>71</sup> Akseki, *İslâm Dîni İtikat, İbâdet, Ahlak*, 37.

<sup>72</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Canlı, “Riyazü’s-Sâlihîn ve Tercemesi” Adlı Esere Yazmış Olduğu Mukaddime Bağlamında Ahmed Hamdi Akseki’nin Hadis ve Sünnete Bakışı”.

<sup>73</sup> Akseki, *İslâm Dîni İtikat, İbâdet, Ahlak*, 37.

<sup>74</sup> Akseki, *İslâm Dîni İtikat, İbâdet, Ahlak*, 40-42.

“Beş vakit namaz Kur'an'da vardır. Ancak bu husustaki ayetler mücmel idi. Mücmel ayetleri tefsir edecek olan Nebi'nin (sallallahu aleyhi ve sellem) sözleri ve işleridir. İşte bunları da Peygamber Efendimiz tefsir ve beyan buyurmuştur. Gerçi bu ayetlerin manalarını olduğu gibi anlayanlar da vardır. Fakat mücmel olan ayetleri herkes olduğu gibi anlayamayacağı için onlar, tefsir ve beyana muhtaçtır. Eğer bunu Kur'an'dan anlayamıyorsak Resûl-i Ekrem sallallahü aleyhi ve sellem Efendimizin ayetleri tefsir ve beyan eden hadislerine ve işlerine müracaat ederiz. Çünkü bir kanunu tefsir ve beyan etmek ancak o kanunu vazedenin hakkıdır. İşte burada da mesele aynıdır.”<sup>75</sup>

### 3.3. Kıyas

Ahmet Hamdi Akseki, kıyası; "Başka bir hadisede evvelce Kitap veya Sünnetle sabit olmuş şer'î bir hükmün mislini, müşterek bir illet ve sebebe mebni diğer bir hadisede izhar etmektir"<sup>76</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ona göre kıyasın şer'î delil olarak kabul edilmesi aslında sorunları çözmede cemiyete teşri hakkı tanımak demektir. Bu da onlara büyük bir rahmet ve vüs'at anlamına gelmektedir. Şöyle ki; şer'î hükümlerin asıl kaynağı olan Kitap ve sünnette yer alan meseleler ve onların hükümleri, lafız itibarıyla sınırlı sayıdadır. Olay ve hadiseler ise sınırsızdır. Dolayısıyla her hadise ve vaka hakkında Kitap ve sünnette sarîh bir nassın bulunamayacağı gayet tabîidir. Bu sebepledir ki zaman geçtikçe ve insanlar arasındaki muameleler çoğaldıkça bireysel hükümlere ihtiyaç hâsıl olacaktır. Kıyas deliline ve icthada başvurmadan bunlar çözüme kavuşturulamaz.<sup>77</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, kıyas ve icthad arasında sıkı bir ilişki kurmakta hatta kıyası bir icthad faaliyeti olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre her kıyasta bir icthad, her icthatta da bir kıyas vardır. Onun icthada dair düşüncelerine daha önce yer verildiğinden burada ayrıca tafsilata girilmeyecektir.

### 3.4. İcmâ

Ahmet Hamdi Akseki icmâ'ı; "Bir asırda bulunan İslam müctehitlerinin şer'î bir mesele hakkında ittifak etmeleri"<sup>78</sup> şeklinde tanımlamıştır. O, bu tanımda "Hz. Peygamberin vefatından sonra" kaydını düşmemiştir. Tanım bu yönüyle ağıyarını mâni olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle tanım, müttarid değildir. Zira söz konusu tanıma göre Hz. Peygamber döneminde de icma mümkün olabilecektir. Hâlbuki Hz. Peygamber hayatta iken icmâ'dan bahsedilemeyeceği konusunda ittifak edilmiştir.<sup>79</sup> Ona göre icmâ, netice itibarıyla bir icthad faaliyetidir. Dolayısıyla Kitap ve sünnette hakkında bir nas bulunmayan meselelerde müctehitler tarafından icthad yapmak suretiyle verilen hükümlerde ittifak hâsıl olması durumunda buna icmâ-ı ümmet denilmiş olur. O halde

<sup>75</sup> Akseki, *İslam Fitrî Tabî ve Umûmî Bir Dindir*, 436.

<sup>76</sup> Akseki, *İslâm Dînî İtikat, İbâdet, Ahlak*, 38.

<sup>77</sup> Akseki, 39.

<sup>78</sup> Akseki, 38.

<sup>79</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 16/114; Âmidî Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Riyad: Dâru's-Sâmi', 2003), 1/307; Vehbe Zühayli, *el-Vecîz fî Usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 47.

kıyas ile icma arasında temel fark, kıyasta ictihad sonucu oluşan hüküm üzerinde ittifak sağlanmazken diğerinde ittifakın sağlanmış olmasıdır.

Görüldüğü üzere Ahmet Hamdi Akseki, kıyas ve icmâ'ı temelde bir ictihad faaliyeti olarak görmüş ve bunları ümmete verilen teşrîf hakkı kapsamında değerlendirmiştir. Bu yönüyle kıyas ve icmâ'ı, ümmet için büyük bir rahmet ve vüs'at kaynağı olarak kabul etmiştir. Nitekim o, bu iki delil için; “İslam Dini; kıyas ve icmâ- ümmeti delil kabul etmekle cemiyete teşri hakkı vermiş oluyor ki, beşeriyet için vüs'at ve rahmettir”<sup>80</sup> ifadesini kullanmıştır.

### Sonuç

Ahmet Hamdi Akseki, siyasi, fikri ve kültürel yönden büyük bir hareketliliğin yaşandığı Osmanlı devletinin son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamıştır. O, Osmanlı Devleti'nin girdiği çöküş buhranından çıkmak ve yeniden ayağa kalkmak için attığı adımlara ve giriştiği ıslahatlara şahit olmuş, fikri hareketlerin bir kısmından etkilenmiş ve bunların bazılarında da aktif rol almıştır. Osmanlı ilim ve kültür bakiyesi üzerine kurulan yeni Cumhuriyet Devleti'nin kuruluş aşamasında ise kritik görevlerde bulunmuştur. Ülke genelinde bulunan cami ve mescitlerin idaresi ve buralara imam-hatip, vaiz, kayyim gibi memurların atanması ve diğer din işlerinin deruhte edilmesi amacıyla kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nda uzun süre başkan yardımcılığını yapmış ve daha sonra bizzat bu kurumun başına geçmiştir. Görevi boyunca yeni rejimin din konusunda yapmak istediği reformlarla ilgili baskılara maruz kalmış, istiklal mahkemesinde idamla yargılanmış ancak yine de İslam'ın temel prensipleri konusunda tavizkar davranmamış, doğru bildiklerini yazmaktan veya ifade etmekten çekinmemiştir. Ancak o bu konuda idarecilerle sert bir tavır içine girmektense yumuşak bir üslup ve duruşu tercih etmiştir. Başka bir ifadeyle o, diklenmeden dik durmaya çalışmıştır.

Ahmet Hamdi Akseki'nin, genel anlamda ıslahat taraftarı bir fikre sahip olduğu müşahede edilmiştir. Ancak o, ıslahatın Kur'an ve sünnet merkezli olmasını şart koşmuştur. Diğer bir ifadeyle o, bu iki kaynağı dışlayarak ya da onlardan uzaklaşarak değil, aksine Kur'an ve sünneti asrın idrakine uygun bir şekilde yeniden yorumlamanın gerekli olduğunu savunmuştur. Özellikle o, ıslahat ve iyileştirmenin dışarıdan dayatma şeklinde olmasına karşı çıkmış, bu mühim vazifenin Müslüman âlim ve müçtehitlere bırakılmasını talep etmiştir.

Yapılan araştırmalarda Ahmet Hamdi Akseki'nin fıkıh usulüne dair müstakil bir eser yazmadığı görülmekle beraber, şer'î deliller hakkında ve fıkıh usulünün diğer bir kısım meseleleriyle ilgili görüş beyan ettiği tespit edilmiştir. Hatta itikadi ahlâkî, ameli ve fer'î meselelerin tahlilinde birçok fıkıh usulü kavramından ve bu ilmin ilkelerinden yararlandığı müşahede edilmiştir. Bununla beraber onun fıkıh usulünün geneline dair olmasa da bir kısım fer'î meselelerine yönelik bazı eleştiriler yönelttiği söylenebilir. Nitekim Ahmet Hamdi Akseki, mezheplerin layıkıyla intişar edememesinin sebebi olarak onların İslam'ın yüksek gayesini tam olarak anlayamamalarına bağlamıştır. Ona göre mezhepler kolaylık prensibini terk ederek şiddet ve güçleştirme yolunu

<sup>80</sup> Akseki, *İslâm Dini İtikat, İbâdet, Ahlak*, 38.

tercih etmiş bu da insanların o mezhepten soğumalarına ya da ona karşı tavır almalarına neden olmuştur. Yine o, üst amaç için telifi önermiştir. Buna göre mezhepler tarihi fonksiyonlarını icra etmekle beraber bugün için Müslümanların maslahatı, vahdet ve kardeşliği her şeyden daha mühimdir. Bu sebeple mezhep farkı ve taassubu gözetmeksizin delil bakımından en güçlü olan görüş tercih edilmeli ve uygulanmalıdır. Neticede bütün mezhepler aynı kaynaktan beslenmiş ve aynı hedefe ulaştırmayı gaye edinmiştir. Ancak onun bu görüş ve önerisinin teoride ve pratikte bazı müşkülleri barındırdığı söylenebilir. Çünkü delil bakımından en güçlü olan görüşün tespiti zor olduğu gibi zamanın değişmesiyle maslahatın da değişeceği göz önünde bulundurulduğunda toplumları kapsayıcı genel fikhî ilkelerin belirlenmesi konusunda uzlaşımın sağlanması zordur.



### Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlak Dersleri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Akseki, "Gramofon ve Radyo ile Kur'an". *Sebülürreşâd* 7 (1951), 107.
- Akseki, *İslâm Dînî İtikat, İbâdet, Ahlak*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Akseki, *İslam Fitrî Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i (İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974.
- Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sâmi', 2003.
- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akseki, Ahmet Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/293-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/423-27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Canlı, Mustafa. "Riyazî's-Sâlihîn ve Tercemesi" Adlı Esere Yazmış Olduğu Mukaddime Bağlamında Ahmed Hamdi Akseki'nin Hadis ve Sünnete Bakışı". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34/1 (2013), 126-43.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/79-84. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, Abdullah. "Ahmet Hamdi Akseki'de Taaddüd-i Zevcât". *Fıkıh ve İslam Tarihi*. Antalya, 2013.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak eş-Sicistânî. *Sünenî Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebubekir Ahmed b. Mervân. *el-Mücâlesetü ve Cevâhiru'l-İlim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.
- Heyet, çev. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseyinî. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed. B. İshak b. Musa. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arab, 1409.
- Kahraman, Abdullah. "Zor zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 298-312.
- Kara-Gündoğdu, İsmail-Rabia K. *Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*. 2 Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıhçı Olarak Aksekili Ahmet Hamdi Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

- Karslı, Bahset. "Cumhuriyet Dönemi Din-Siyaset Tartışmaları: Ahmet Hamdi Akseki Örneği". *Turkish Studies* 5/9 (2014), 1279-98.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mertoğlu, M. Suat. "Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu: Sebilüreşâd Yazarı Ahmed Hamdi Akseki'nin İslam Dünyasına İlgisine Dair Notlar." *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 163-77.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Topçuoğlu, Ali İhsan. "Ahmet Hamdi Akseki ve Temel Haklarla İlgili Hukukî Görüşleri". *Fıkıh ve İslam Tarihi*. Antalya, 2013.
- Zühayli, Vehbe. *el-Vecîz fi Usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.

## İbn Hacer el-Askalânî'nin Cervânîler Emîrliği Hakkındaki Rivayetine ve Bu Rivayet Eksenli Anlatıma Tenkitler

(Criticisms Of Ibn Hacıjar al-Askalânî Narration About The Emirate Of Jarwânids And The Narration Based On This Narration)

### Yasin KURNAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üni. Assist Professor, Niğde Ömer Haalisdemir Uni.,  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Islamic History and Arts  
Niğde | Türkiye Niğde | Türkiye  
yasinkurnaz@windowslive.com orcid.org/0000-0001-5930-8382

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 5/Şubat/2024 Received | 5/February/2024  
Kabul Tarihi | 1/Mayıs /2024 Accepted | 1/May/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

### Atıf | Cite as:

Kurnaz, Yasin. "İbn Hacer el-Askalânî'nin Cervânîler Emîrliği Hakkındaki Rivayetine ve Bu Rivayet Eksenli Anlatıma Tenkitler [Criticisms To Ibn Hacer Al-Asqalani's Narration About The Emirate Of Jarwanids And The Explanation Based On This Narration]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 186-204.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1431841](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1431841)

### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Criticisms Of Ibn Hâdjjar al-‘Askalânî Narration About The Emirate Of Jarwânids And The Narration Based On This Narration

**Abstract:** Baḥrain is an island country. It met Islam during the time of the Prophet. In later periods, it sometimes came to the fore with apostasy movements and sometimes with the rebellions of the Khāridjites. Baḥrain became a Qarmaṭian stronghold during the period when the ‘Abbāsids lost power. After the Qarmaṭians were put to an end by the ‘Uyūnids, a new period was experienced in which the local people had a say in city politics. In this period, Baḥrain went beyond the borders of the island of Evāl, as it was known in history, and hosted a number of dynasties with a vast geography, including some settlements in the east of the Arabian peninsula. These dynasties that ruled the region after the collapse of the Qarmaṭians were generally Shī‘a. One of the Shī‘a emirates in the region is the Jarwânids, which is the subject of our study. It was founded in the towns of Baḥrain in the last quarter of the 8th or 14th century and, contrary to claims, was shorter-lived. Jarwânids are the local Arabs of the region. They ruled the islands of Evāl, al-Aḥsā and Qatif, and expanded their borders from Naḍjd an ‘Asīr regions to ‘Umān. However, not even half a century later, they had to recognize the dominance of the Emirate of Hormuz, which was in its heyday in the east of the Persian Gulf. Although they sometimes took some actions and initiatives to make their presence felt, they couldn't achieve sufficient success. No domestic study has been done about the political life of the Jarwânids. Studies abroad are insufficient in terms of their results. There is only one narration that conveys the political life of the Jarwânids to us. This narration by Ibn Hâdjjar al-‘Askalânî has been the starting point of all studies on the subject. However, it is understood that this narration has not been subjected to any criticism. When the history of Baḥrain was analyzed in detail, the information conveyed in the narration raised some questions. Moreover, the events seem to not match each other in the historical context. Moreover, it wasn't easy to find information confirming the narration. This study analyzed the claim that the Jarwânids were founded in the early 8th or 14th century, the number of emirs who remained in power, and the duration of their rule. It is evaluated whether the political life of the emirate can last more than a century despite its limited power. Based on Ibn Hâdjjar al-‘Askalânî's narration, the works that provide information about the region's history were examined, and some contradictions were encountered in these works. In addition to the narration mentioned above, other works provide information about the Jarwânids. The narratives in Ibrāhīm al-Ḥifẓī's Tārīkhu ‘Asīr and Shu‘ayb al-Dūsirī ‘Imtā’u’s-Sāmīr are based on the narration by Ibn Hâdjjar al- ‘Askalânî. The works are criticized for not citing sources in the narration of events and lack of clear information about the identity of the author. Some sources mention all the local people in the region as Baḥrain Arabs in the narration of the events. On the other hand, it has been observed that some studies highlight certain families as the subjects of the events based on the expression Baḥrain Arabs, and they do this according to their own preferences without citing the source. However, there are some debates about the authenticity of these works. Within the framework of all these, the political history of the Jarwânids needs to be clarified, and some mistakes need to be corrected. In our study, Ibn Hâdjjar al-‘Askalânî's narration has been analyzed in detail for this purpose, and contemporary works written in the same context have been examined. In this study, in which we have made some suggestions about the political history of the Jarwânids, we have tried to rewrite the possible historical events in light of all these data. It is hoped that our research will be a stepping stone for further studies with a better understanding of the region's history.

**Keywords:** Islamic History, Jarwânids Emirate, ‘Uṣfūrīds, Baḥrain, Qatif, al-Aḥsā, Evāl Island.

## İbn Hacer el-Askalânî'nin Cervânîler Emîrliği Hakkındaki Rivayetine ve Bu Rivayet Eksenli Anlatıma Tenkitler

**Öz:** Günümüzde bir ada ülkesi olan Bahreyn Hz. Peygamber döneminde İslâm'la tanışmıştır. Sonraki dönemlerde kimi zaman irtidat hareketleri, kimi zaman da Hâricîlerin isyanlarıyla gündeme gelmiştir. Bahreyn, Abbasîlerin güç kaybettiği dönemde ise Karmatîlerin bir kalesi konumuna gelmiştir. Karmatîlere Uyûnîler tarafından son verilmesinden sonra yerel halkın şehir siyasetinde söz sahibi olduğu yeni bir dönem yaşanmıştır. Sözü edilen bu dönemde Bahreyn, tarihteki adıyla Evâl Adasının sınırlarını aşmış ve Arap yarımadasının doğusundaki bazı yerleşim yerlerini de kapsayan geniş bir coğrafyaya sahip birtakım hanedanlıklara ev sahipliği yapmıştır. Karmatîlerin yıkılmasından sonra bölgede hüküm süren bu hanedanlıklar genellikle Şîî'dir. Bölgedeki Şîî emirliklerden birisi çalışmamızın da konusunu oluşturan Cervânîlerdir. Bahreyn beldelerinde 8/14. asrın son çeyreğinde kurulmuş ve iddiaların aksine daha kısa ömürlü olmuştur. Cervânîler bölgenin yerel Araplarından olup, Evâl Adası, Lahsâ ve Katîf'te hüküm sürmüş, sınırlarını Necid ve Asîr bölgelerinden Uman'a kadar genişletmişlerdir. Ancak daha yarım asır bile geçmeden Basra Körfezi'nin doğusunda en parlak dönemini yaşayan Hürmüz Emirliğinin hâkimiyetini tanımak zorunda kalmışlardır. Kimi zaman varlıklarını hissettirecek bazı eylem ve girişimlerde bulunmuşlarsa da yeterli başarıya ulaşmaları mümkün olmamıştır. Cervânîlerin siyasi hayatı hakkında yurt içinde yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Yurt dışındaki çalışmalar ise sonuçları itibariyle yetersizdir. Emîrliğin siyasi hayatını bize aktaran tek bir rivayet vardır. İbn Hacer el-Askalânî'nin aktardığı bu rivayet konu hakkında yapılan tüm çalışmaların hareket noktası olmuştur. Ancak söz konusu bu rivayetin herhangi bir kritiğe tabi tutulmadığı anlaşılmıştır. Bahreyn tarihi detaylıca incelendiğinde rivayette aktarılan bilgiler zihinlerde bazı soru işaretleri oluşturmuş ve dahası tarihsel bağlamda hadiselerin birbiriyle uyuşmadığı görülmüştür. Üstelik aktarılan rivayeti teyit eden bilgi bulmakta güçlük çekilmiştir. Çalışmamızda Cervânîlerin 8/14. asrın başlarında kurulduğu iddiası başta olmak üzere iktidarda kalan emîrlerin sayıları ve iktidar süreleri incelenmiştir. Emîrliğin siyasi hayatının kısıtlı bir gücü olmasına rağmen bir asırdan fazla sürmesinin imkân dâhilinde olup olmayacağı değerlendirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayeti esas alınarak bölge tarihi hakkında malumat veren eserler incelenmiş ve bu eserlerde bazı çelişkilerle karşılaşmıştır. Sözü edilen rivayetin yanı sıra Cervânîler'le alakalı bilgiler sunan başka eserler de vardır. İbrâhim el-Hıfzî'nin *Tarîhu Asîr* ve Şuayip ed-Dûsirî'nin *İmtâ'u's-sâmir* adlı eserlerindeki anlatımlar İbn Hacer el-Askalânî'nin aktardığı rivayete dayanmaktadır. Ancak bu eserlerin sıhhatiyle ilgili bazı tartışmalar bulunmaktadır. Eserler, olayların aktarımında kaynak göstermemeleri, müellifin kimliği hakkında net bilgilerin bulunmaması gibi nedenlerle eleştirilmektedir. Bazı kaynaklar hadiselerin aktarımında bölgedeki yerel halkın tamamını Bahreyn Arapları olarak zikretmektedir. Buna karşın kimi çalışmaların Bahreyn Arapları ifadesinden hareketle olayların öznesi olarak belli aileleri öne çıkardıkları ve bunu kaynak göstermeksizin kendi tercihleri doğrultusunda yaptıkları görülmüştür. Tüm bunlar çerçevesinde Cervânîlerin siyasi tarihinin aydınlatılması ve bazı yanlışların düzeltilmesi gerekmektedir. Çalışmamızda bu gayeye matuf olmak üzere İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayeti ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve aynı bağlamda kaleme alınan çağdaş eserler tetkik edilmiştir. Cervânîlerin siyasi tarihine dair bazı önerilerde bulunduğumuz bu araştırmada, olması muhtemel tarihi hadiseler tüm bu veriler ışığında yeniden kaleme alınmaya çalışılmıştır. Bölge tarihinin daha iyi anlaşılmasıyla araştırmamızın sonraki çalışmalara bir basamak olması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Cervânîler Emîrliği, Ufûrîler, Bahreyn, Katîf, Lahsâ, Evâl Adası.

## Giriş

Günümüzde Basra Körfezi'nde bir ada ülkesi olan Bahreyn, tarihte daha geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Kaynaklarda "Bahreyn beldeleri" ifadesiyle, Bahreyn'in eski adı olan Evâl Adası ve Arap Yarımadası'nın doğusu kastedilmektedir. Bu bölgedeki önemli şehirler arasında Evâl Adası, Katîf ve Lahsâ yer almaktadır. Bahreyn beldeleri, Hz. Peygamber döneminde İslâm'la tanışmıştır. İrtidat hareketleri ve Hâricîlerin isyanlarına sahne olan Bahreyn beldeleri Karmatîlerin 3/9. asırda bölgeyi ele geçirmesiyle Şîî yönetim altına girmiştir. Şîî iktidar, Karmatîlerden sonra sırasıyla Uyûnîler, Usfûrîler ve Cervânîlerle devam etmiştir.

Usfûrîlerden sonra bölgeyi ele geçiren Cervânîler Emîrliği hakkında kuruluş tarihi başta olmak üzere ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Taradığımız kaynaklar arasında sadece İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine* isimli eserinde konuya dair bir bilgi yer almaktadır. Bu rivayet, Cervânîler hakkındaki temel kaynak olarak kabul edilmiş ve emîrliğin siyasi tarihi bu rivayet üzerine inşa edilmiştir. Özellikle İbrâhim b. Ali Zeynelabidin el-Hıfzî'nin (öl. 1372/1952) *Târîh-i Hıfzî* ve Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî'nin (öl. 1364/1945) *İmtâ'u's-sâmir bi tekmileti müt'ati'n-nâzir* isimli eserlerinde bu rivayete dayalı kaydedilen bilgiler kaynak verilmeksizin aktarılmış ve bu yüzden sunulan malumatın sıhhat derecesi tespit edilememiştir. Yurt içinde ve yurt dışında, konu olan rivayete dair kapsamlı bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Rivayetin herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan kabulü, bazı tarihsel bilgilerde karmaşaya ve soru işaretlerine yol açmıştır. Rivayeti yalanlayan pek çok olay ve hadisenin başka kaynaklarda yer aldığı döneme dair veriler sıralandığında rivayetin verdiği bilgilerin diğer kaynaklarla çeliştiği görülmüştür. Dahası, rivayeti esas alarak tarihteki olayları anlatan çalışmalarda da bu sorunlardan kaynaklanan çelişkiler göze çarpmıştır. Ülkemizde ise Cervânîlerle ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Tüm bu sorunlar göz önüne alındığında, yeni bir araştırmaya ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmamızda, Cervânîler dönemi hakkında İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayeti eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiş, rivayete dayalı anlatımlar ve bu anlatımlarda öne çıkan eserler de incelenmiştir. Ayrıca, rivayetin çelişkilerine çözüm önerileri sunulmuş ve Cervânîlerin siyasi tarihi hakkında yeni bir bakış açısı ortaya konmuştur. Araştırmamızda önce İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayeti ve bu rivayet bağlamında emîrliğin siyasi tarihi aktarılmıştır. Ardından rivayete ve bu rivayete bağlı anlatımlara eleştiriler yöneltmiştir. Daha sonra bu anlatımlarda öne çıkan eserlere dair tenkitlere sırasıyla yer verilmiştir.

### 1. Cervânîler Emîrliği Hakkındaki Rivayet

İbrâhim b. Nâsır b. Cervânî'nin anlatan ve bazı tartışmalara yol açan İbn Hacer el-Askalânî rivayeti, önemi nedeniyle çalışmamızda tam olarak yer almıştır:

*"İbrâhim b. Nâsır b. Cervânî el-Mâlikî, Kureyş'in kollarından Benî Mâlik'e mensuptu. Katîf'in yöneticisiydi. Dedesi Cervânî, Katîfte yönetici olan Saîd b. Megâmis b. Süleyman b. Rumeysse el-Karmatî'yi 705'te söküp çıkardı ve Bahreyn beldelerinin tamamına hükmetti. Sonra Cervânî vefat edince yerine oğlu*

*Nâsır geçti. Nâsır'ın vefatının ardından yerine oğlu İbrâhim b. Nâsır geçti. 820'de İbrâhim b. Nâsır hâlâ hüküm sürmekteydi ve Râfizîlerin büyüklerindendi.”<sup>1</sup>*

Görüldüğü üzere İbn Hacer el-Askalânî, Cervânîlerin son hükümdarı İbrâhim b. Nâsır Cervân'ı anlattığı rivayetinde Cervânîlerin, Kureyş kabilesine mensup Benî Mâlik kolundan olduğunu, Cervân'ın Saîd b. Megâmis b. Süleyman b. Rumeyse'yi Bahreyn beldelerinden çıkararak bölgeye hâkim olduğunu söylemiştir. Rivayete göre 705/1305-1306 yılında Bahreyn beldelerini ele geçiren Cervân ölünce yerine oğlu Nâsır, ondan sonra da Nâsır'ın oğlu İbrâhim geçmiştir. Ayrıca Cervânîlerin Rafizîlerden oldukları bildirilmiştir. Sonraki dönem eserleri, bu rivayeti sorgulamaksızın kabul etmiş ve yapılan çalışmalarda da aynı rivayet eksenli bir anlatım, tahlil edilmeksizin yerini almıştır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki İbn Hacer'in verdiği bilgileri teyit eden başka bir rivayet bulunmamaktadır. İbn Hacer'in rivayeti de zihinlerde bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Çalışmamızda bu soru işaretlerine sırasıyla yer verilmiştir. Ancak bunun öncesinde Cervânîler hakkında yapılan çalışmalara göre emîrliğin siyasi tarihinin nasıl şekillendiği aktarılmış, ardından İbn Hacer el-Askalânî rivayetine ve bu rivayeti esas alarak emîrliğin siyasi tarihini şekillendirenlerin aktarımlarındaki çelişiklere yer verilmiştir. Daha sonra Cervânîlerin siyasi tarihi hakkında alternatif bir anlatımın nasıl olabileceğine dair öneriler sunulmuştur. Şimdi İbn Hacer el-Askalânî rivayeti bağlamında şekillenen Cervânîlerin siyasi tarihine dair anlatım ele alınacaktır.

## 2. İbn Hacer el-Askalânî Rivayeti Bağlamında Cervânîler Emîrliği Siyasi Tarihi

### 2.1. Lahsâ Anlaşması ve Cervânîlerin Lahsâ, Katîf ve Evâl Hâkimiyeti

Saîd b. Megâmis yaklaşık 700/1300'de Uşûrîlerin yönetimindeki Lahsâ'ya girdi. O yıllarda Mânî b. Uşûr b. Râşid'in oğulları kendi aralarındaki çekişmelerle emîrliğin zayıflamasına neden olmuştu. Uşûrîler, Saîd b. Megâmis ve beraberindekilere karşı koyacak yeterli güce sahip değillerdi. Bu nedenle kendilerine yardım edebilecek müttelikler aramaya başladılar. Çevrelerinde güçlü bir kabile olarak Cervânîleri buldular. Soyları Bîşe'deki kabilelere dayanan Cervânîlerin çoğu Rafizî'ydiler.<sup>2</sup> Nitekim Uşûrîlerin bazı kolları, Cervânîlerle Lahsâ adı verilen bir anlaşma imzaladı.<sup>3</sup> Bu anlaşmayla Bahreyn beldeleri Cervânîlerin kontrolüne geçti.<sup>4</sup> Lahsâ, Katîf

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1972), 1/83.

<sup>2</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb* (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübnâniyyîn, 1980), 106-107; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/397; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/83; Abdüllatîf en-Nâsır Humejdân, "İmâretü'l-'Uşûriyyîn ve Devruha's-Siyâsi fi târihi Şarki'l-Cezîreti'l-Arabiyye", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 15 (1979), 121.

<sup>3</sup> İbrâhim b. Ali Zeynü'l-Âbidîn el-Hıfzî, *Târîhu Asîr ru'yetün târihiyyetün hilâle hamsete kurân* (Riyad: Dârü'l-Eymân, 1413/1992), 50.

<sup>4</sup> Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir bi tekmileti müt'ati'n-nâzir* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1365/1945), 15, 201. Şuayb ed-Dûsirî, Necid kabilelerinin Rebîa b. Fadl el-Lâmî komutasında, Lahsâ emîri İbrâhim b. Nâsır b. Cervân'la

ve Bahreyn'in geri kalan bölgelerine Cervânîler Emîrliği denildi.<sup>5</sup> Zamanla Necd, Basra ve diğer bölgeler de ele geçirildi.<sup>6</sup> Bîşe'deki bazı kabilelerle ittifak halinde olan Cervânîler, Usfûrîler ve Bîşe bölgesindeki halkla yaptığı anlaşmalarla yarımadanın doğusunda ve ortasındaki nüfuzlarını arttırdı.<sup>7</sup>

Cervânîler, başta Evâl Adası olmak üzere, Saîd b. Megâmis'in Bahreyn beldelerindeki güçlerini devirmeyi başardı. Ali b. Musa b. Nâsır b. Battal komutasındaki Cervânî kuvvetleri, Saîd b. Megâmis'in Katîf yöneticisi Tâhir b. Abdülmuhsin'i 706/1306'da mağlup etti.<sup>8</sup> Yenilgiye uğrayan Tâhir b. Abdülmuhsin, beraberindekilerle Yemâme'ye gitti ve Necidli kabilelerle birlikte Cervânîlere karşı koymaya devam etti. Onun Cervânîlerle mücadelesi 740/1339'da Selîme Savaşı'nda öldürülmesine kadar sürdü. Cervânîler 740/1339'da Necid'i ele geçirerek emîrliklerine bağladılar. Savaşın Selîme olarak adlandırılmasının sebebi, savaşın aynı isimli bir mevkiye gerçekleşmesiydi.<sup>9</sup>

## 2.2. Cervânîlerin Basra Hâkimiyeti

718/1318'de Usfûrîler ve Cervânîler olmak üzere Bahreyn Arapları Basra'ya saldırdılar.<sup>10</sup> Saldırıdan yüklü miktarda ganimet elde ederek geri çekildiler. Bu ganimet onlar için önemli bir zafer ve kazanımdı.<sup>11</sup>

755/1354'te Basra'yı ele geçirmek için tekrar saldıran Bahreyn Arapları, Moğollarla karşılaştılar ve onları yenmeyi başardılar. O yıllarda Irak hükümdarlığına Hasan-ı Büzürg geldi.<sup>12</sup> Hükümdarlığının ilk yıllarında Rebîa kabilesinin önde gelen isimlerinden birisi olan Fevvâz b. Mühennâ et-Tâi kendisinden yardım istedi. Fevvâz b. Mühennâ et-Tâi, Âl-i Fadl şeyhlerinden biriydi ve Celâyirîlerle ittifak halindeydi. Fevvâz, Lahsâ anlaşmasıyla ittifak halinde olan Bahreyn

birlikte, Asîr kabilelerine karşı birleştiğini ve bu olayın 721/1321 yılından sonra olduğunu zikreder. bk. Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 201.

<sup>5</sup> Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc ve Şarki'l-Cezîreti'l-Arabiyye el-Müsemmâ İklîmü Bilâdi'l-Bahreyn* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2006), 406.

<sup>6</sup> Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 106; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, ts.), 4/83-84; Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15, 201-207.

<sup>7</sup> Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15; İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 51.

<sup>8</sup> İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 49-50.

<sup>9</sup> İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 49-50.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 4/83-84.

<sup>11</sup> Basra'dan ganimet olarak sadece deve cinsinden elde ettikleri miktar 10.000'di. bk. Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 99; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer* (Suudî Arabistan: Ahsâ, 1992), 2/183-184; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 409.

<sup>12</sup> Celâyirîlerin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Hasan-ı Büzürg (1340-1356), Hasan Celâyirî, Hasan el-Kebîr ve Hasanü'l-Eykânî olarak da bilinir. Hasan-ı Büzürg İlhanlı hükümdarı Muhammed'in iktidara gelmesini desteklemiştir. Muhammed iktidara gelince Hasan-ı Büzürg'e görevler vermiştir. O da bölgede hâkimiyetini sağlamıştır. 1335 yılında Ebû Saîd'in ölümüyle mahalli hanedanlıklar kurulmuş, 1340'da Hasan-ı Büzürg kendi hanedanlığının başına geçmiştir. Geniş bilgi için bk. Abdülkadir Yuvalı, "Hasan-ı Büzürg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/311-312.



Araplarını ağır bir yenilgiye uğrattı. Bahreyn Arapları, kuvvetlerinin büyük bir kısmını kaybederek Basra'yı terk etmek zorunda kaldı.<sup>13</sup>

### 2.3. Cervânîlerin Necid ve Asîr Bölgesi Hâkimiyeti

Uşûrîler ve Cervânîler arasındaki ittifaka bir süre sonra Benî Lâm da katıldı. Asîr emîri Abdülvehhab b. Ğanim b. Sakar'ın<sup>14</sup> iktidarında Lahsâ emîri, İbrâhim b. Nâsır b. Cervân'dı. Lâm kabilesi o dönemde Necid kabilelerinin en güçlüsüydü.<sup>15</sup> Cervânîler, Benî Lâm ve Uşûrîler bir kuvvet olarak hareket etmeye başladılar. Bu üçlü ittifak Necid'in güneyini yeniden kontrol altına aldı. Asîr emîrinin Evdah şehri valisi Muhammed b. Sa'd b. eş-Şarkî öldürüldü. Bu durum Cervânîleri daha da güçlendirdi ve Evdah şehrinin Asîr'in kuzeyine kadar uzanan bölgesinin ve çevresinin kontrolünü ele geçirmelerini kolaylaştırdı. Cervânîlerden olan Şerif Ukayl b. Saîd b. Megâmis'in 721/1321'de Evdah'tan uzaklaştırılmasına kadar Cervânîler bu güçlü konumlarını koruyabildi. 721/1320'de Şerif Ukayl b. Saîd b. Megâmis'in Evdah'tan uzaklaştırılmasının ardından Cervânîler, Necid ve Asîr vilayetlerini tekrar ele geçirmeye çalıştı.

Cervânîler 740/1339'da Selîme Savaşı'nda Emîr Tâhir b. Abdülmuhsin'i yenerek Necid'e hâkim oldu. Fakat ilerleyen yıllarda Emîr Tâhir'in oğlu İbrâhim b. Tâhir b. Abdülmuhsin, Necid'deki Veşim bölgesine hâkim olmayı başardı ve 790/1392'ye kadar Merât şehrini, karargâhı olarak kullandı.<sup>16</sup> Ancak Merât'ı karargâh edinmesinin ardından İbrahim b. Tâhir b. Abdülmuhsin, komutanı Serah b. Mutarrif el-Ankârî et-Temîmî tarafından öldürüldü. Serah, Benî Cervân'a ait bir mevâlîydi. Kendisine Rafizî denilse de anlaşıldığı kadarıyla o, yaşadığı dönemde Şii ve Rafizî arasında çok fazla bir ayrım yapılmadığı için Şia'ya mensuptu.<sup>17</sup> Serâh'ın İbrâhim b. Abdülmuhsin'i öldürmesi üzerine Benî Cervân'a bağlı mevâlî kabileler toplanarak 815/1412'de bir saldırı gerçekleştirdiler. Necid bölgesinin Berra beldesinde gerçekleşen savaşta Serah ve beraberindekiler öldürüldü. Saldırıyı gerçekleştiren grubun lideri, İbrâhim b. Tâhir'in oğlu Ali b. İbrahim b. Tâhir'di. Bu sayede babasının intikamını almış olduğu gibi yönetimi de devralmayı başardı.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Ebü'l-Mehâsin (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. el-Hasen el-Hüseynî, *Min züyüli'l-İber*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, ts), 6/302; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/181.

<sup>14</sup> Nesebi için bk. Şuayb ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 7, 33, 159.

<sup>15</sup> O dönemde liderleri de Rebîa b. Fadl b. el-Haccî el-Lâmî idi. bk. Şuayb ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 89. Tay kabilesi Hicaz Araplarındandır. III. yüzyılda Yemen'den Kuzey Arabistan'a göç edip özellikle Şemmer platosu ile Nüfûd çölü arasındaki bölgeye ulaşmışlar, burada Adnânîler'den Benî Esed'i mağlûp ederek onların topraklarının bir kısmına yerleşmişlerdir. Bundan dolayı bölgedeki Ecâ ve Selmâ sıra dağlarına Cebelitay adı da verilir. Lâm kabilesi Benî Tay'dan gelmektedir. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emşâr* (Ebûzabî: el-Mecmeu's-Sikâfî, 1423/2003), 4/258; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Dârü'l-Ceyl, 1411/1991), 382; Şuayb ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 4/356; Âdem Apak, "Tay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/187-188.

<sup>16</sup> Şuayb ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 201-202.

<sup>17</sup> İbrâhim el-Hifzî, *Târîhu Asîr*, 50

<sup>18</sup> İbrâhim el-Hifzî, *Târîhu Asîr*, 49-50.

785/1383 yılının sonunda Cervânîler ve Usfûrîler, Necid kabilelerinden bazılarının ve Benî Lâm'ın katılımıyla Asîr'in çevresine girdiler. Kısa sürede Bîşe ve bölgesini ele geçirdiler.<sup>19</sup> Bîşe'yi merkez edinerek ordu sevkiyatı için bir karargâh haline getiren müttefik kuvvetler, buradan hareket ederek bölgenin kalan kısımlarını da zapt ettiler. Bîşe şehri, Asîr emîri Abdurrahman b. Abdülvehhab'ın iktidar sınırları içerisindeydi ve buraya vali olarak Âl-i Felîte'nin eşrafından Muhammed b. Nâsır b. Mübarek atanmıştı. Cervânî-Usfûrî ittifakına karşı direniş gösteren vali bu mücadele sırasında öldü. Cervânî ve Usfûrîlere Aneze, Mutayr, Temîm, Ukayl ve Lâm kabileleri de destek veriyordu.<sup>20</sup> Ancak Asîr emîri Abdurrahman b. Abdülvehhab, Bîşe'yi korumak için müttefik kuvvetlere karşı koydu. Gerçekleşen pek çok çarpışmadan sonra müttefik kuvvetleri bölgeden çıkarmayı başardı. Bu savaşlardan en önemlisi Ecza Savaşı'ydı. Asîr emîri Abdurrahman, Usfûrî-Cervânî ittifakını yenerek Necid güçlerini dağıttı. Böylece Bîşe ve çevresi bir kez daha Asîr emîrinin hâkimiyetine girdi.<sup>21</sup>

O dönemde Necid bölgesi Cervânîler ve Cebrîler arasında bölündü. Cebrîlerin en güçlü emîrlerinden Seyf b. Zâmil, Necid'de hâkimiyetini sağladı. Seyf b. Zâmil, Yemâme bölgesine emîr olarak Ali b. İbrahim b. Tâhir b. Abdülmuhsin'i atadı. Kısa sürede Necid'in tamamında Cervânîlere bağlı olan emîrlerin hepsini görevden aldı.<sup>22</sup>

#### 2.4. Cervânîlerin Yıkılışı

Hürmüz emîri Seyfeddin Mehâr ile kardeşi 2. Fahreddin Turanşah arasında çıkan çatışmada<sup>23</sup> 2. Fahreddin Turanşah Arap kabile liderlerinden yardım aldı. Cebrîlerden olan Lahsâ yöneticilerinin de yer aldığı 840/1437-843/1439 yılları arasında süren bu çatışma 2. Fahreddin Turanşah'ın Hürmüz'de iktidarı devralmasıyla ve bölgeyi itaati altına almasıyla bitti. Evâl Adası ve Katîf doğrudan Hürmüz Emiliğinin hâkimiyetine girerken, Lahsâ idarecileri 2. Fahreddin Turanşah'a bağlı olmakla birlikte kabilevi kimliklerini korudular.<sup>24</sup> Bu durum Turanşah'ın 875/1470'te vefatına kadar devam etti.<sup>25</sup> Aynı dönemde Cebrî hükümdar Seyf b. Zâmil, son Cervânî

<sup>19</sup> Bîşe şehri Mekke'nin güneyindedir. bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/529.

<sup>20</sup> Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15, 33.

<sup>21</sup> Savaş el-Eczâ denilen bir yerde geçtiği için bu isim verilmiştir. bk. Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 33.

<sup>22</sup> İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 50.

<sup>23</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'il-'umr*, thk. Hasan Habeşî (Mısır: Lecnetü İhyâ'it-Türâsî'l-İslâmî, 1389/1969), 3/102; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân Sehâvî, *eğ-Đav'ü'l-lâmî li-ehli'l-ğarnî't-tâsî* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 6/175.

<sup>24</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'il-'umr*, 3/102; İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmurî, *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye* (Re'sülhayme: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Vesâikiyye, 2000), 2/151-153; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 431. Humeydân'ın Münecimbaşı Ahmet Dede'den nakille aktarımı ve geniş bilgi için bk. Humeydân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 113; Yasin Kurnaz, "Bahreyn Beldelerinde Usfûrîler Emirliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Aralık 2023), 610-611.

<sup>25</sup> İbrâhim Hûrî ve Ahmed Celâl et-Tedmurî, *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye*, 2/153; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 245.

emîri İbrâhim b. Nâsır'ı öldürerek Bahreyn beldelerinde Cervânîleri, Katîf'te de Usfûrîleri devirdi.<sup>26</sup>

### 3. Cervânîler Hakkındaki Rivayete Yönelik Eleştiriler

#### 3.1. Rivayette Geçen Saîd b. Megâmis Kimdir?

İbn Hacer el-Askalanî'nin rivayetine göre Cervânîler Saîd b. Megâmis'in elinden Bahreyn beldelerini almıştır. Bu durumda Usfûrîlerin hâkimiyetine son veren ailenin Cervânîler değil Saîd b. Megâmis ve ordusu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak rivayette bazı belirsizlikler de mevcuttur. Bunlardan en önemlisi, Râfizî olduğu bildirilen Saîd b. Megâmis b. Süleyman b. Rumeyse'nin kimliği ve hangi aileye mensup olduğudur. Bu konu üzerinde daha fazla araştırma ve tartışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Humejdân, Saîd b. Megâmis'in kimliğiyle ilgili üç farklı ihtimal ele almış ve konuya dair bir durum değerlendirmesi sunmuştur.

Birincisi, onun 8/14. asrın ilk yarısında Bahreyn beldelerindeki emîrlerden birisi olmasıdır. Zira olayların muasırı İbn Fazlullah el-Ömerî (öl. 749/1349) 8/14. asrın ilk yarısındaki Usfûrî emîrlerin isim listesini kaydetmiştir. Ancak bu listede böyle bir isim yer almamaktadır. Listeye göre o yıllarda Bahreyn, Mânî b. Usfûr'un evlatları tarafından yönetilmektedir ve onun aktarımında Cervânî'nin adı geçmemektedir. Gerek Lahsâ'da gerekse Katîf'te ve diğer pek çok bölgede yönetici olarak Usfûrî aile bireylerinin isimleri zikredilmektedir.<sup>27</sup> Humejdân, Saîd b. Megâmis'in, listede yer alan İbn Sa'd b. Megâmis veya kardeşi olabileceğini öne sürmektedir. Zira bu listede Usfûrî emîrlerinin ve aile büyüklerinin isimleri üç mertebede verilmekte ve bahsi geçen isim üçüncü mertebede yer almaktadır. Ona göre bu isim kayda geçerken İbn Hacer ya da müstensihler tarafından bir hata yapılmış olma ihtimali vardır. İsmi üçüncü mertebede olması, Saîd b. Megâmis'in nüfuzunun sınırlı olduğu ve Bahreyn'in tamamına hükmedebilmesinin mümkün olmadığı anlamına gelir.

İkincisi, Saîd b. Megâmis'in Mekke Şerifi Ebû Nümeys'in torunlarından birisi olma ihtimalidir. Zira Mekke Şerifliği'nin, 8/14. asırda Irak bölgesinde İlhanlılar ve Celâyirliler döneminde nüfuzu artmıştır. Böyle düşünüldüğünde Şerif Ahmed b. Rumeyse b. Ebû Nümeys Irak'ın güneyinde etkin olmuş olabilir. Nitekim bölgede Megâmis ismini taşıyan bazı torunlarından söz edilmesi bu ihtimali daha da güçlendirmektedir. Bu isimlerin Şerif Rumeyse'nin torunu olma ihtimali üzerinde durulabilir. Çünkü İbn İnebe (öl. 828/1424) bu kişilerin Megâmis'in torunları olabileceğini isim vermeksizin beyan etmiştir. Eğer böyleyse Megâmis veya oğlunun burada Bahreyn beldelerini ele geçirecek güce nasıl ulaştığı yeni bir soru işareti olarak karşımıza çıkmaktadır. Megâmis ya da oğlu Saîd'in Irak'ın güney kabilelerinden ve hatta o yıllarda Irak ve İran topraklarının belli bir kısmında hâkim olan Celâyirlilerden aldığı destekle bölgeyi ele geçirmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak Humejdân bu şekilde bir başarıyı, kabilelerin tabii yapısından dolayı uzak bir ihtimal olarak

<sup>26</sup> Sehâvî, *eğ-Đav'ü'l-lâmi'*, 1/190; Âl-i Abdülkadir Muhammed b. Abdullah Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid bi târihi'l-Ahsâi'l-kadîm ve'l-cedîd* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 120; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/187.

<sup>27</sup> Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397; Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 121.

görür.<sup>28</sup> Ayrıca Megâmis ailesinin 10/16. asırda Lahsâ'da yaşayan Mekke Şeriflerinin akrabaları olma ihtimali de zikredilmiştir.<sup>29</sup> Eğer Saîd b. Megâmis 746/1345-1346 yılında vefat eden Mekke şerifinin torunlarından birisi ise bu torunun 8/14. asrın başında tarih sahnesinde yer alması uzak bir ihtimal olarak karşımıza çıkar.<sup>30</sup>

Üçüncü ihtimal ise bu kişinin 795/1393 yılında Timurlenk'e karşı Basra'ya yapılan saldırıda Bahreyn saflarında yer alan, Basra ve Bahreyn'in sahibi olarak tavsif edilen Salih b. Cevlân olmasıdır. Aynı rivayete göre Salih b. Cevlân, Usfûrîleri buradan çıkarmıştır. Salih b. Cevlân hakkındaki bilgilerde de bazı karışıklıklar mevcuttur. Şöyle ki Salih b. Cevlân'ın Basra'da bulunan Benî Ukayl kabilelerinden birine mensup olduğu söylenmiştir ki bunlar Benî Mâlik, Ubade ve Hafâce'dir. Öte taraftan onun Benî Usfûr emîrlerinden biri olduğu ifade edilmiştir. Salih b. Cevlân'ın nüfuzu Bahreyn'den Basra'ya kadar uzanmış ve orada yaşamaya başlamıştır. Kendisi oraya yerleşince Saîd b. Megâmis'i Bahreyn beldelerine nâib olarak atamıştır. Saîd b. Megâmis, Salih b. Cevlân ölünceye kadar Bahreyn'de hükmetmiştir. Ya da Saîd b. Megâmis, Salih b. Cevlân Basra'da Timurlenk'e yenilince Bahreyn'i ele geçirerek buranın yegâne hâkimi olmuştur. Saîd b. Megâmis'in Salih b. Cevlân vasıtasıyla bölgede hâkimiyetini kurduğunu bildiren aktarımın, Saîd b. Megâmis'in Mekke şerifiyle akraba olma ihtimaliyle çelişmediği söylenmiştir.<sup>31</sup>

Salih b. Cevlân'dan bahsedilmişken burada İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayetine bir eleştiri daha yöneltilir. Salih b. Cevlân'ın 795/1393 yılında Timurlenk'le karşılaştığını bildiren rivayette onun Bahreyn ve Basra'nın sahibi olduğu rivayet edilmektedir. Bu durumda söz konusu rivayet İbn Hacer el-Askalânî'nin aktardığı bilgilerle çelişmektedir. Zira Cervânîler ve Salih b. Cevlân'ın yönetim tarihleri çakışmaktadır.<sup>32</sup>

### 3.2. Cervânîler Emîrliğinin Kurulduğu Tarih Üzerine Tartışmalar

İbn Hacer'in rivayetinde açıklığa kavuşturulması gereken en önemli nokta Cervânîlerin Bahreyn beldelerinde tam hâkimiyeti sağladığı ve Usfûrîlerin yıkıldığını bildirdiği tarihtir. Nitekim rivayet, Cervânîlerin kuruluş tarihi olarak 705/1305-1306 senesini vermektedir. Cervânîler, bölgedeki iktidarı Saîd b. Megâmis'in elinden almıştır. Saîd b. Megâmis'in Bahreyn beldelerinde hâkimiyet kurduğu tarih de net değildir. Muhammed Abdülkadir'e göre Saîd b. Megâmis'in iktidarı ele geçirdiği tarih 8/14. asrın başlangıcıdır.<sup>33</sup> Bu durumda Usfûrîler'in yıkılış tarihi çok daha öncesi olmalıdır. Ancak bazı kaynaklarda Usfûrîlerin sonraki yıllarda birtakım siyasi faaliyetlerde bulunduğu dair bilgiler mevcuttur. İbn Fazlullah el-Ömerî 8/14. asrın muasırı olarak Bahreyn beldelerinde hâlâ Usfûrîlerden Manî b. Usfûr neslinin hâkimiyetinden

<sup>28</sup> Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 120.

<sup>29</sup> İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/144; Ebû'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. el-Mühennâ İbn Inebe, *'Umdetü't-ţâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*, ts., 132-135.

<sup>30</sup> Bu kişinin Mekke Şerifinin neslinden geldiği ihtimali ve bu ihtimalin zayıflığı hakkındaki yorumlar için bk. Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 120-121.

<sup>31</sup> Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 120-121.

<sup>32</sup> Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 120-121.

<sup>33</sup> Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 119.

bahsetmektedir.<sup>34</sup> Cervânîlerin yahut Saîd b. Megâmis'in iktidarından ise söz edilmemektedir. Eğer o dönemde iktidarda Cervânîler ve ondan önce Saîd b. Megâmis varsa bu isimlerin kaynaklarda anılmama nedeni bilinmemektedir. Yukarıda da değinildiği üzere Saîd b. Megâmis'in Usfûrî emîrlerden birisi olduğu ve isminin bir yazım hatası sonucu yanlış kaydedildiği düşünülürse doğru ismin İbn Sa'd b. Megâmis olması gerekmektedir. İbn Sa'd b. Megâmis listede üçüncü mertebededir ki bu da onun hâkimiyet sınırlarının son derece sınırlı olduğunu göstermektedir ve dolayısıyla Bahreyn beldelerinin tamamına hükmettiği bilgisinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Yine Hürmüz emîri Turanşah döneminde Bahreyn'de yaşanan olaylarda bölgedeki yöneticiler arasında Benî Cervân ismi geçmemektedir. Bu olaylarda<sup>35</sup> Bahreyn adalarında Usfûrîlerden Ahmed b. Râşid, Katîf'te ise yine Usfûrî ailesinden Şeyh Mâcid'in yönetici olduğu belirtilmektedir. Aktarılan hadiseler 8/14. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Bahreyn'in tamamına hükmettiği bildirilen Cervânîlerden ise bahsedilmemektedir.<sup>36</sup> Yine İbn İnebe'nin, hocası ve kayınpederi Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed el-Kâsım b. Muayye'den (öl. 776/1374) aldığı rivayete göre<sup>37</sup> o dönemde Yemâme bölgesine hâlâ Benî Âmir'in hâkim olduğu anlaşılmaktadır.<sup>38</sup>

### 3.3. Cervânî Emîrlerin İktidarda Kalma Sürelerine Yönelik Eleştiriler

Sorgulanması gereken bir diğer nokta ise rivayette Cervân'ın 705/1305'te yönetime geçtiği bilgisidir. Yerine oğlu Nâsır, Nâsır'dan sonra da torunu İbrâhim iktidara gelmiştir. İbrâhim b. Nâsır'ın Katîf'teki yöneticiliği 820/1417'de de devam etmektedir. Bu durumda üç idarecinin yönetimleri 115 seneden fazladır ve ortalama idare süreleri neredeyse 40 yıldır. Humejdân bu ortalamanın pek gerçekçi olmadığını savunarak rivayetin sıhhatine itiraz etmiştir.<sup>39</sup>

Humejdân, İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayetine itirazlarını dile getirdikten sonra hadiselerin gerçekte nasıl meydana geldiğine dair bazı önerilerde bulunmuştur. Ona göre öncelikle rivayette yer alan tarihte bir zapt hatası veya tahrif vardır. Söz konusu hata İbn Hacer el-Askalânî'den ya da müstensihlerden kaynaklanmış olabilir. Bu durumda Usfûrîlerin yıkılış tarihi için yaklaşık bir tarih belirlemek gerekir. Usfûrîler bir veya yarım asır daha siyasi varlıklarını sürdürmüştür. Cervânîlerin Usfûrîleri yıktığı tarih 775-790/1375-1392 yılları arasında olmalıdır. Tarihlerdeki bu belirsizlik Timurlenk'in ortaya çıkışıyla Basra Körfezi'nde yaşanan karışıklıktan kaynaklanmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bk. Kurnaz, "Bahreyn Beldelerinde Usfûrîler Emirliği", 610-613.

<sup>36</sup> Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 181-186; Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 110-111.

<sup>37</sup> İbn İnebe, *'Umdetü't-tâlib*, 116.

<sup>38</sup> İbn İnebe, *'Umdetü't-tâlib*, 116; Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 122.

<sup>39</sup> Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 122.

<sup>40</sup> Humejdân, "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 122.

### 3.4. Cervânîlerin Kabilesi ve İbrâhim b. Cervân'ın İktidarda Olduğu Döneme Dair Çelişkiler

Cervânîler, Abdülkays kabilesinin kollarından ve aslen Kureyşli olan Benî Mâlik'e mensuptur. Muhammed Abdülkâdir, İbn Hacer el-Askalânî'nin Cervânîlerin Benî Mâlik b. Âmir'den geldiğini söyleyerek yaptığı hatayı düzeltmeye çalışır. Her iki kabile de Abdülkays'ın kollarındandır. Ayrıca değinilmesi gerekir ki Ali İbnü'l-Mukarreb el-Uyûnî'nin şiirlerinde İbrâhim b. Abdullah b. Cervân defalarca zikredilmiştir. Lahsâ'nın zenginlerinden ve seçkinlerinden olarak anılan İbrâhim'in, Uşfûrî iktidarı kurulurken hadiselerin çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır. Cervânîler bir başarı sağladıysa bunu Bahreyn beldelerinde mahalleler, yaylalar ve bazı kabile kollarıyla sağladığı bir anlaşma üzerine kurmuştur. Yayla ve köylerde yaşayan sakinlerin liderleri, hâkimiyetlerini yaymaya çalışan Cervânîlerle birlikte olmuşlardır. Humejdân o yıllarda Cervânîlerin ekonomik olarak gelişmiş seviyede olduğunu iddia etmiştir. Ona göre yayla ve köy sakinleriyle aralarında onları Bahreyn zenginlerine tebaa olmaya borçlu kılan iktisadi bir bağıllık bulunmaktadır.<sup>41</sup>

Bir başka önemli nokta ise Cervânîlerin, hükmü Bahreyn adalarını kapsamasa dahi Hürmüz memleketine tabi olması gerekliliğidir. Zira Sehâvî (öl. 902/1497) Hürmüz emîri Fîrûz Şah'ın hükmünün 719/1418'de bittiğini ve o dönemde Hürmüz Emîrliği'nin sınırlarının Bahreyn, Lahsâ ve Katîf'i de içerdiğini belirtmektedir. Fîrûz Şah'tan sonra iktidara gelen oğlu Seyfeddin Mehâr'ın hükmü ise 740/1436-1437'de bitmiştir. Seyfeddin Mehâr'ın, Katîf ve Bahreyn'e ayrı ayrı yöneticiler atadığının rivayet edilmesi, bölgenin hâlâ Hürmüz Emîrliğine bağlı olduğuna ve iddia edildiği üzere Cervânî iktidardan söz edilemeyeceğine bir başka delildir.

Görüldüğü üzere Benî Uşfûr ya da Benî Cervân siyasi otoritelerini kaybetse de bölgede ekonomik varlıklarını sürdürmüşlerdir. Nitekim Sehâvî Muhammed b. Muhammed el-Ömerî'nin 823/1420 yılında Hac mevsimi sonrası Hicaz'dan Acem'e Benî Ukayl'in refakatinde yaptığı yolculuğu anlatır.<sup>42</sup> Bu da Benî Ukayl olarak anılan Benî Amir'in bölgede askeri gücünü hâlâ koruduğunu gösterir. Bu askeri varlık onların iktisadî faaliyetlerde de aktif olduğunun delilidir. Zira Arap Yarımadası'nda Hac ve ticaret yollarında koruma hizmeti sunmak, bölgesel hâkimiyet ve diğer kabileler nezdinde diplomatik saygınlık kazandırırken, kabileye önemli bir ekonomik gelir de sağlama anlamına gelir.<sup>43</sup>

## 4. Rivayete Bağlı Anlatımlara Yönelik Eleştiriler

### 4.1. Lahsâ ya da Ahsâ Anlaşması

Cervânîlerin Saîd b. Megâmis'i devirerek iktidara geldiği iddiasını savunan ve bu aktarımı yapan en önemli eser *Târîhu Asîr*'dir. Eserin şerhindeki aktarıma göre Saîd b. Megâmis yaklaşık 700/1300'de Lahsâ'ya girince o yıllarda iç çekişmelerle zayıflayan Uşfûrîler Cervânîlerle Lahsâ

<sup>41</sup> Humejdân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 119-122.

<sup>42</sup> Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmi'*, 9/256-257.

<sup>43</sup> Nitekim bir süre sonra yeni bir siyasi oluşumla bölgede iktidarı devralacaklardır. Çok sürmeyecek ve Benî Âmir, Cebri'ler adıyla yeni bir emirlik kurarak bölgeyi tekrar hâkimiyetlerine alacaktır. bk. Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmi'*, 1/190; Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 120; Abdurrahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/187.

adında bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. Ardından yaşanan çatışmalarda<sup>44</sup> Cervânîler, Saîd b. Megâmis'i yenerek<sup>45</sup> Bahreyn beldelerini hâkimiyetleri altına aldı.<sup>46</sup> Kanaatimizce burada Cervânîlere atfedilen sözde hâkimiyet, siyasi alanda idi ve sınırları iddia edildiği üzere<sup>47</sup> tüm Bahreyn beldelerini kapsamıyordu. Zira ekonomik ve politik kontrol Bahreyn'in birçok bölgesinde Benî Cervân'a sadık bazı Ufûrîlerin elinde kaldı.<sup>48</sup> Karmaşıklığın en önemli sebebi ise İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayetini kabul edenlere göre Ufûrîlere Bahreyn Arapları denilmeye devam edilmesiydi.<sup>49</sup>

Cervânîler döneminde meydana gelen Necd, Basra ve diğer bölgelerde birçok askeri genişlemelerin Cervân Devleti adı altında gerçekleştirildiği iddia edilirken,<sup>50</sup> komutanlar ve askeri güçlerin Ufûrîlerden olduğunun bildirilmesi<sup>51</sup> büyük bir çelişki olarak karşımıza çıkar. Yine Şuayp ed-Dûsirî, eserinde Benî Ukayl kabilelerinin Necd'in güneyine hâkim olmak için bazı harekâtlar düzenlediğini ifade etmiştir. Buradaki Vâdî ed-Devâsir'e 780/1378'de girdiğini bildirmektedir. Çatışmanın sonunda bu bölgenin Cervânîlere ilhakının Lahsâ anlaşmasıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ancak aynı eser komutanlığını Sa'd b. Mübârek el-Ufûrî'nin yaptığını söylemektedir.<sup>52</sup> Askeri güce sahip olan ve ordusunun başında hareket eden Ufûrî ailesinin, neden başarılı bir Necd harekâtının sonuçlarındaki kazanımları Cervânîlere verdiği bir soru işaretidir.

Bu bilgilerden sonra Cervânîlerin Bîşe'deki bazı kabilelerle ittifak kurarak Ufûrîler ve Bîşe bölgesiyle ayrı ayrı anlaşmalar yaptığı ve bu sayede yarımada'nın doğusunda ve ortasında güçlü bir nüfuz elde ettiği iddia edilmiştir. Ancak bu iddialar tarihsiz ve kaynaksızdır.<sup>53</sup> Cervânîlerin iktidara 8./14. yüzyılın başında geldiği ve Benî Âmir'e mensup oldukları belirtilerek yönetimin başka bir kabileye geçmediği savunulmaktadır.<sup>54</sup> Buna karşın bölgedeki Arap ailelerinin birbirleriyle karıştırıldığı ve hepsine birden Benî Âmir veya Benî Ukayl denildiği görülmektedir.<sup>55</sup>

<sup>44</sup> Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 106-107; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/83; İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 50.

<sup>45</sup> İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 49-50.

<sup>46</sup> Şuayp ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15, 201. Şuayp ed-Dûsirî şöyle der: Necd kabileleri Rebîa b. Fadl el-Lâmî komutasında Lahsâ emiri İbrahim b. Nâsır b. Cervân'la birlikte Asîr kabilelerine karşı birleşti. Bu olay 721/1321 yılından sonra oldu.

<sup>47</sup> İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 51; Şuayp ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15, 201; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 406.

<sup>48</sup> Sehâvî'nin anlattığına göre Muhammed b. Muhammed el-Ömerî hac mevsimi bitince Hicaz'dan acem beldelerine doğru Benî Ukayl eşliğinde 823/1420'de ayrıldı. Onların Arap yarımadasında saygınlığı devam etmekteydi. Sözü edilen durum Benî Ukayl'in bu tarihe kadar iktisadi gücünün varlığını göstermektedir. bk. Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmi*, 9/256-257; Humeydân "İmâretü'l-'Ufûriyyîn", 124.

<sup>49</sup> Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 406. Ayrıca bk. Hüseyinî, *Min züyûli'l-İber*, 6/302.

<sup>50</sup> Şuayp ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15, 201-207

<sup>51</sup> Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 106; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 7/397; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 4/83-84.

<sup>52</sup> Şuayp ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15.

<sup>53</sup> Şuayp ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15; İbrâhim el-Hıfzî, *Târîhu Asîr*, 51.

<sup>54</sup> Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 119.

<sup>55</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-cümân fi't-târîf bi-kabâ'ili 'Arabi'z-zamân*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısırî, 1982), 121; Kurnâz, "Bahreyn Beldelerinde Ufûrîler Emirliği", 588.

Sonuç olarak, Cervânîlerin Bahreyn beldelerinde yönetimi ele geçirdiği iddiaları,<sup>56</sup> bu anlaşmalarla güçlendirilmeye çalışılmaktadır.

Esas itibarıyla Cervânîler Emîrliği olarak iddia edilen bölge, o dönemde önce Tayyibîlere, ardından Hürmüz'e bağlı olarak yönetilmiştir.<sup>57</sup> Bizzat Hürmüz Emîrliği tarafından bölgeye yöneticiler atanmış ve hatta bazı durumlarda bölgenin ileri gelenleri, Hürmüz emîrinden bölgelerine atama yapılmasını talep etmiştir.<sup>58</sup> Bu bilgiler ışığında, o dönemde bağımsız bir Cervânîler Emîrliği'nden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

#### 4.2. Basra Saldırısı ve Necid İktidarı

Daha önce Bahreyn Araplarının 718/1318'de Basra'ya ganimet amaçlı saldırdıklarına ve saldırıdan sonra geri döndüklerine değinilmişti.<sup>59</sup> Bazı tarihçiler, bu saldırıyı Cervânîlerin gerçekleştirdiği bir askerî harekât olarak yorumlamıştır. Bu yorumun dayanağı, saldırıya katılanların "Bahreyn Arapları" olarak tanımlanmasıdır. Ancak sözü edilen yorumda çelişkili bir durum mevcuttur. Usfûrîlerin de Cervânîlerle yaptıkları anlaşma gereğince bu savaşa katıldıkları belirtilmektedir.<sup>60</sup> Dolayısıyla hem Cervânîler hem de Usfûrîlerin "Bahreyn Arapları" ifadesiyle kastedilmiş olması pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca, 755/1354 senesindeki Basra saldırıları da Hüseyinî'nin "Bahreyn Arapları" ifadesinden<sup>61</sup> hareketle Cervânîlerin Basra'dan ayrılması olarak yorumlanmıştır.

#### 4.3. Bahreyn Adalarının Hürmüz İktidarına Girmesi

Bahreyn beldeleri önce Tayyibîlerin,<sup>62</sup> ardından Hürmüz Emîrliği'nin hâkimiyeti altına girdi. Hürmüz Emîrliği daha sonra Tayyibîlerin körfezde sahip olduğu yerleri de ele geçirdi.<sup>63</sup> Hürmüz emîri Kutbettin 2. Tehemten, Cervânîler ve Usfûrîlerin Lahsâ anlaşması olmasına rağmen Lahsâ ve Katîf gibi önemli şehirlerini zapt etmeyi başardı.<sup>64</sup> 747/1346'da Kutbettin 2. Tehemten'in

<sup>56</sup> Ahsâî, *Tuhfetü'l-müstefid*, 119; Şuayip ed-Dûsirî, *İmtâ'u's-sâmir*, 15.

<sup>57</sup> Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, 217; Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, 19-21; İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/176.

<sup>58</sup> İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/211; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 181-186; Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, 17-18. Geniş bilgi için bk. Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 186; Humejdân, "İmâretü'l-'Usfûriyyîn", 110-111.

<sup>59</sup> Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 4/83-84.

<sup>60</sup> Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 409.

<sup>61</sup> Hüseyinî, *Min züyûli'l-İber*, 6/302.

<sup>62</sup> Abdülmuhammed Âyetî, *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf* (Tahran, 1349), 161-162, 186, 202-203; Muhammed b. Alî b. Muhammed Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, tsh. Mîr Hâşim Muhaddes (Tahran: Müessesetü İntişârat-i Emir-i Kebîr, 1363ş.), 217; Muînüddîn Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, nşr. Pervin İstahrî (Tahran: İntişârat-ı Esâtîr, 1383ş.), 19-20; Humejdân, "İmâretü'l-'Usfûriyyîn", 99.

<sup>63</sup> Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, 217; Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, 20-21; Ebü Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta* (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-'Arabî, ts.), 1/176; Abduurahmân Âl-i Molla, *Târîhu Hecer*, 2/181.

<sup>64</sup> Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, 217; Netanzî, *Müntehabü't-tevârih*, 20-21; İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/176.



ölümüyle yerine oğlu Turanşah geçti ve 747-779/1346-1377 yılları arasında iktidarda kaldı.<sup>65</sup> Bahreyn beldelerinde ise Hürmüz Emîrliği'nin kendi iç mücadelelerinden kaçan aile bireylerinden Şenbe, Bahreyn'de yönetimi ele geçirdi. Burada uyguladığı sert politikaları, halkın isyanına yol açtı ve Şenbe öldürüldü. Ada yöneticileri arasında çıkan anlaşmazlıklar, onların Turanşah'ı adaya davet etmelerine ve adanın yönetimini ona devretmelerine sebep oldu.<sup>66</sup>

Turanşah Evâl'e gelerek bir süre kaldı ve askerlerini yerleştirdi.<sup>67</sup> Buradaki hâkimiyete ve yönetime gösterdiği özenden anlaşıldığına göre Turanşah adamlarından birini Evâl'e yönetici atadı. Evâl'den sonra Katîf'e giden Turanşah, bölgenin yöneticisi Mâcid el-Uşfûr'nin itaatini kabul etti ve burada bir süre ikamet etti.<sup>68</sup> Tahmin edildiğine göre bu ziyaret 760/1360 veya 770/1370'lerde gerçekleşti.<sup>69</sup> Turanşah'ın bu dönemden 779/1377'deki ölümüne kadar olan hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamakla birlikte<sup>70</sup> aktarıldığı üzere sonraki dönemlerde de Evâl Adası, Katîf ve diğer bölgeler Hürmüz'e bağlı kalmaya devam etti. Hem Evâl Adası'nda hem de Katîf'te Hürmüz'e bağlı idareciler ve askerler bulundu. Bu askeri gücün başında ise sultan tarafından tayin edilen bir komutan yer aldı.<sup>71</sup>

##### 5. *Târîhu Asîr* ve *İmtâ' u's-sâmir* isimli Eserler Üzerine Bazı Mülâhazalar

Muhammed Mahmud Halil *Târîhu'l-Halîc* isimli eserinde, yukarıda sıralanan eleştiriler çerçevesinde ve İbn Hacer el-Askalânî rivayeti bağlamında Cervânîlerin siyasi tarihini anlatmıştır. Yazar eserinde sadece İbn Hacer el-Askalânî'ye dayanmakla kalmamış, aynı zamanda İbrâhim b. Ali Zeynü'l-Âbidîn el-Hıfzî'nin *Târîhu Asîr ru'yetün târîhiyyetün hilâle hamsete kurûn* ve Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî'nin *İmtâ' u's-sâmir bi tekmileti mü't'atî'n-nâzir* isimli eserlerinden de birçok alıntı yapmış ve aktarımlarını detaylandırmıştır. Yine Muhammed Mahmud Halil'in çalışmasını oluştururken istifa ettiği eserlerden konumuzdan kopmadan genel hatlarıyla söz etmekte fayda vardır.

İbrâhim el-Hıfzî'nin eseri incelendiğinde, aktarımlarında herhangi bir kaynak kullanmadığı görülmüştür. Bu durum çalışmanın verdiği bilgilerin güvenilirliğini zedelemektedir. Eserin

<sup>65</sup> Pedro Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira, With His "Kings to Hormuz" and Extracts From His "Kings of Persia"*, İngilizceye Çev. William F. Sinclair (London, 1902), 181-186; Netanzî, *Müntehabü't-tevârîh*, 17-18. İbrâhim Hürî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye*, 2/141

<sup>66</sup> İbn Battûta, *Rihletü İbn-i Battûta*, 1/211; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 181-186; Netanzî, *Müntehabü't-tevârîh*, 17-18.

<sup>67</sup> Geniş bilgi için bk. Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 186; Humeydân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 110-111. Turan Şah isminin Yusûf Şah olarak zaptına örnek için. bk. Netanzî, *Müntehabü't-tevârîh*, 20-21.

<sup>68</sup> İbrâhim Hürî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye*, 2/143-144; Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 185-186.

<sup>69</sup> Humeydân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 112-113.

<sup>70</sup> Teixeira, *The Travels of Pedro Teixeira*, 186.

<sup>71</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, 3/102; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/175; İbrâhim Hürî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye*, 2/150; Netanzî, *Müntehabü't-tevârîh*, 18-19; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 427-428. Ayrıca bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/190; İbrâhim Hürî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî, *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye*, 2/150; Humeydân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 112-113.

müellifi, şarihi ve içeriği hakkında ciddi soru işaretleri bulunmaktadır. Buna göre dile getirilen eleştirilerden bazıları şöyledir: Eserin müellifinin vefat tarihiyle şârihinin vefat tarihi arasında bir yıl fark vardır. Benzer üsluplara sahip olmaları nedeniyle ikisinin aynı kişi olduğu düşünülmektedir. Şârihin ismi belirtilmiş olmakla beraber kim olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca eserin *İmtâ'ü's-sâmir* isimli eserle de aynı üsluba sahip olduğu belirtilmiştir. Elimizde dördüncü baskısı bulunan kitabın ilk üç baskısı bulunmamaktadır. Yayıncının ismi belirtilmiş olmakla birlikte kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserde Türklerin camileri yıktıklarından bahsedilmektedir. Oysa Müslüman olan Türklerin böyle bir şey yapması pek muhtemel görünmemektedir.<sup>72</sup>

Yine çalışmanın dayandığı bir başka eser ise Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî'nin *İmtâ'u's-sâmir bi tekmileti müt'ati'n-nâzir* isimli eseridir. Ancak bu eserin Şuayb ed-Dûsirî'ye ait olmadığı iddiaları ortaya atılmıştır. Bu iddialar, eserin el yazmalarının müellifin diğer yazılarıyla karşılaştırıldığında farklılık göstermesi, vefatında evinde böyle bir eserin bulunmaması ve akrabalarının da Şuayb ed-Dûsirî'nin terekesinde bu eserden bahsetmemesine dayanmaktadır.<sup>73</sup>

Çalışmamızda yararlandığımız bu iki makalede, İbrâhim el-Hıfzî ve Şuayb ed-Dûsirî'nin eserlerine yönelik çeşitli eleştiriler yer almaktadır. Biz bu eleştirilerin doğruluğunu değerlendirecek kadar detaylı bir inceleme yapmadık. Zira bu, ayrı bir çalışmaya konu olacak ve bu çalışmanın sınırlarını aşacak bir araştırmayı gerektirmektedir. Ancak konumuzla ilgili olarak ifade edilebilir ki, Cervânîlerin siyasi tarihine ışık tutma noktasında hem Şuayb ed-Dûsirî'nin hem de İbrâhim el-Hıfzî'nin eserleri tek başına yeterli değildir. Bu eserlerin yanında başka kaynaklara da ihtiyaç duyulmaktadır.

Sonuç olarak Cervânîlerin,<sup>74</sup> Uşfûrî Emîrliğini 100-150 yıllık bir hâkimiyet döneminden sonra 8/14. asrın son çeyreğinde yıkarak kendi iktidarını kurduğu söylenebilir.<sup>75</sup>

### Sonuç

Günümüzde Bahreyn, Evâl Adası olarak bilinen bir ada devletidir. Tarihte ise Bahreyn Beldeleri denilince bu adanın dışında Lahsâ, Katîf, Hecer gibi şehirler de zikredilmiştir. Sözü edilen sınırlarda Karmatîler ve onlardan sonra sırasıyla bölge halkından Uyûnîler, Uşfûrîler ve Cervânîler hüküm sürmüştür.

Bahreyn'de hüküm süren Cervânîler, tıpkı selefleri gibi Şîî olup bölgenin yerel Araplarındandır. Uşfûrîlerin zayıflamasından sonra kendilerini bölgede hissettirip kısa süreliğine de olsa bölgede hâkimiyet kurmayı başarmışlardır. Evâl Adası'ndan başlayarak Katîf ve Lahsa gibi

<sup>72</sup> Al-Jazirah Corporation, "Kitâbü Târîhu Asîr beyne'l-Hakîkati ve't-Tezvîr" (Erişim 22 Ocak 2024).

<sup>73</sup> Al-Jazirah Corporation, "Hakâiku ve bi'l-Vesâiku fi Nisbeti Kitâbü İmtâ'u's-Sâmir ilâ Ğayri Müellifihî Şuayb" (Erişim 22 Ocak 2024).

<sup>74</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/83.

<sup>75</sup> Humeydân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 122. Kesin bir tarih verilemiyor olması Timurlenk'in ortaya çıkmasıyla birlikte bölgede ortaya çıkan karışıklıkla ilgilidir. bk. Humeydân, "İmâretü'l-'Uşfûriyyîn", 123.

çevre şehirleri de sınırlarına dâhil edip kısa sürede Necid ve Asîr bölgelerinden Uman'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada hüküm sürmüşlerdir.

Cervânîler hakkında yurt içinde herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Yurt dışındaki çalışmalar da yetersiz düzeydedir. Bu durumun başlıca sebebi, kaynaklarda emîrlik hakkındaki bilgilerin yetersiz olmasıdır. Konuyla ilgili tek kaynak İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayetidir. Sonraki çalışmalar da bu rivayeti herhangi bir tahlile tabi tutmadan kabul etmiş ve bu rivayet üzerinden anlatım sunan eserlerden yararlanmışlardır. Ancak bu eserlerin hakikat değeri ve kime ait olduğu üzerinde tartışmalar mevcuttur. İbn Hacer el-Askalânî'nin rivayeti Cervânîler hakkında tek kaynak olmasına rağmen, kendi içinde bazı çelişkiler barındırmaktadır. Rivayette ismi geçen ve o yıllarda Bahreyn beldelerinin hâkimi olarak aktarılan Saîd b. Megâmis'in kimliği başta olmak üzere, emîrliğin kuruluş tarihi, emîrlerin iktidarda kalma sürelerine yönelik eleştiriler ve emîrliğin kurulduğu tarihte Usfûrîlerin hâlâ yönetimde olduğuna işaret eden rivayetlerin bulunması konunun yeni bir anlatımla ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Rivayete bağlı anlatım sergileyen çalışmalarda da emîrliğin Usfûrî askeri güçlerle genişlediği iddiası, "Bahreyn Arapları" olarak ismi geçen halkın sadece Cervânîler olarak zikredilmesi belli başlı sorunlar olarak yer almıştır. Ayrıca hadiselerde kaynak ve tarih gösterilmemesi ve o dönemde bölgede Cervânîlerin değil Hürmüz Emîrliğinin hâkimiyetinin tespit edilmesi, kaydedilmesi gereken diğer problemlerdir.

Cervânîler hakkında bilgi veren bazı eserlerin güvenilirliği de tartışmalıdır. Özellikle *Tarîhu Asîr ve İmtâ'u's-sâmîr* isimli eserler, olayların aktarımında kaynak göstermemeleri ve müelliflerin kimlikleri hakkında net bilgiler vermemeleri gibi nedenlerle eleştirilmektedir. Bu durum, eserlerin güvenilirliğini sorgulamakta ve Cervânîlerin siyasi tarihi hakkında doğru bir anlatı oluşturmayı zorlaştırmaktadır. Tüm bu gerekçeler göz önüne alındığında, Cervânîler'in siyasi tarihi hakkında yeni bir anlatıma ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Cervânîler Bahreyn beldelerinde kurulmuş ve iddiaların aksine daha kısa ömürlü olmuştur. Kanaatimizce 8/14. asrın son çeyreğinde iktidara gelmişlerdir. Emîrliğin ilk yıllarında sınırları muhtemelen Evâl Adası'ndan ibarettir. Kısa zamanda Lahsâ, Katîf ve Hecer'i ele geçirmiş ve sınırlarını Uman'a kadar genişletmişlerdir. Ancak yarım asır bile geçmeden Basra Körfezi'nin karşı tarafında en parlak dönemini yaşayan Hürmüz Emîrliği'nin hâkimiyeti altına girmişlerdir. Zaman zaman varlıklarını hissettirerek belli şehir ve bölgelerde iktidardan pay koparmayı başarsalar da nihayetinde yine Bahreyn beldelerinin halkından olan ve bölgede güçlenen Cebrî Emîrliği'ne boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Cebrîlerin iktidara gelmesi, Karmatîlerle başlayarak Cervânîlere kadar uzanan Bahreyn beldelerindeki Şîî iktidarın da sonu olmuştur.

## Kaynakça

- Abdülmuhammed Âyetî. *Tahrîr-i Târîh-i Vaşşâf*. Tahran, 1349ş.
- Ahsâî, Âl-i Abdülkadir Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'l-müstefid bi târihi'l-Ahsâî'l-kadîm ve'l-cedîd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Baskı, 1987.
- Al-Jazirah Corporation. "Hakâiku ve bi'l-Vesâiku fî Nisbeti Kitâbü İmtâ'u's-Sâmir ilâ Ğayri Müellifihî Şuayb". Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.al-jazirah.com/2001/20011028/wo1.htm>
- Al-Jazirah Corporation. "Kitâbü Târîhu Asîr beyne'l-Hakîkati ve't-Tezvîr". Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.al-jazirah.com/2000/20000604/wo1.htm>
- Apak, Adem. "Tay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/187-188. İstanbul; TDV Yayınları, 2011.
- Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Muhtaşar fî aḥbâri'l-beşer*. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyeti'l-Mısıriyye, ts.
- Humeydân, Abdüllatîf en-Nâsir. "İmâretü'l-'Usfûriyyîn ve Devruha's-Siyâsî fî târihi Şarki'l-Cezîreti'l-Arabiyye". *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 15 (1979), 69-140.
- Hüseynî, Ebü'l-Mehâsin (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. el-Hasen. *Min züyûli'l-'İber*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, ts.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh. *Rihletü İbn-i Battûta*. Beyrut: Dârü'ş-Şarki'l-'Arabî, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1411/1991.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emşâr*. Ebûzabî: el-Mecmeu's-Sikâfî, 1423/2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. thk. Hasan Habeşî. Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969.
- İbn Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. el-Mühennâ. *'Umdetü't-ṭâlib fî ensâbi âli Ebî Ṭâlib*, ts.
- İbrâhim b. Ali Zeynü'l-Âbidîn el-Hıfzî. *Târîhu Asîr ru'yetün târihiyyetün hilâle hamsete kurân*. Riyad: Dârü'l-Eymân, 1413/1992.
- İbrâhim Hürî ve Ahmed Celâl et-Tedmürî. *Saltanatü Hürmüzi'l-Arabiyye*. Re'sülhayme: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Vesâikiyye, 2000.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ḳalâ'idü'l-cümân fî't-târîf bi-ḳabâ'ili 'Arabi'z-zamân*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 1982
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Lübnâniyyîn, 1980.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubḥu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- 
- Kurnaz, Yasin. "Bahreyn Beldelerinde Usfûrîler Emirliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/2 (Aralık 2023), 593-616.
- Muhammed Mahmud Halil. *Târîhu'l-Halîc ve Şarki'l-Cezâreti'l-Arabiyye el-Müsemmâ İklîmü Bilâdi'l-Bahreyn*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2006.
- Netanzî, Muînüddîn Netanzî. *Müntehabü't-tevârîh*. nşr. Pervin İstahrî. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1383ş.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *eđ-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Mecma'u'l-ensâb*. tsh. Mîr Hâşim. Tahran: Müessesetü İntişârât-i Emîr-i Kebîr, 1363ş.
- Şuayb b. Abdülhamîd ed-Dûsirî. *İmtâ' u's-sâmir bi tekmileti mü't'ati'n-nâzir*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1365/1945.
- Teixeria, Pedro. *The Travels of Pedro Teixeria, With His "Kings to Hormuz" and Extracts From His "Kings of Persia"*. İngilizceye Çev. William F. Sinclair. London, 1902.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1995.
- Yuvalı, Abdülkadir. "Hasan-ı Büzürg". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/311-312. İstanbul; TDV Yayınları, 1997.

## Üsûlûcyâ ve Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi'de Akıl Teorisi

(Theory of Intellect in Üsûlûcyâ and Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi)

### Şenol KORKUT

Prof. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences  
Felsefe ve Din Bilimleri | philosophy and religious  
Tokat | Türkiye | Tokat | Türkiye  
senol.korkut@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1899-8967

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 12/Şubat/2024 | Received | 12/February/2024  
Kabul Tarihi | 14/Mayıs /2024 | Accepted | 14/May/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 | Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

KORKUT, Şenol, “Üsûlûcyâ ve Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi'de Akıl Teorisi [Theory of Intellect in Üsûlûcyâ and Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi]”. Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 205-230.

[https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1435905](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1435905)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Theory of Intellect in ŪsŪlŪcyâ and Risâle fî'l-İlmi'l İlâhi

**Abstract:** This article aims to examine Plotinus' theory of intellect in Arabic translation literature. Plotinus' theory of intellect (Nous) was transferred to Islamic thought through works called *The Theology of Aristotle*, which was attributed to Aristotle, and *Risâle fî al-İlm al-İlâhî*, which was attributed to al-Fârâbî. The author of *the Theology of Aristotle* displayed a free attitude towards the *Enneads*, took the theories out of their context, expanded them according to his understanding and belief, and tried to transform them into a theistic consistency. For example, logos is translated by "word" in the *Theology of Aristotle*. In this context, words such as reason, logic, or their derivatives are not preferred. In *the Theology of Aristotle*, the "active word" is generally used as the equivalent of the Stoic concept of "seed cause" used by Plotinus or Aristotle's concept of "cause that has entered matter." This usage is contrary to the vocabulary of meaning and word choice of the Greek-Arabic translation literature. In these texts, the main idea is preserved that the intellect emanates from the One, and the spirit emanates from the intellect. However, in *the Theology of Aristotle*, creation and emanation are made functional in a way that there is no tension or contradiction between them. According to *the Theology of Aristotle*, the intellect emanates from the One. The intellect is complete and perfect. In the realm of intellect, potentiality is superior to actuality. The intellect is in a kind of movement both to the One through contemplation and to the lower realm, but since this movement does not necessitate and necessitate a place, it is in a kind of tranquillity. The movement of the intellect is reasoning. A situation in which the intellect does not intellect is not possible. Therefore, the movement of the intellect is not on a ground that cancels the tranquility. In *the Theology of Aristotle*, the intellect is attached to the One in a Platonic manner. In *the Theology of Aristotle*, some elements that are attributes of the One in the *Enneads* are given to the intellect, and some attributes belonging to the intellect are given to the One or shared between them. By constructing the theory of knowledgeable ignorance of the intellect, *the Theology of Aristotle* constructed a theory that ignorance or ignorance would be superior to knowledge. The primary purpose of this theory is to protect the Neo-Platonist theory of an ignorant and thoughtless God against criticism from theistic religions. Accordingly, the intellect cannot have the knowledge of the One, because obtaining knowledge is in itself a cause-and-effect relationship. If the results show knowledge of the cause, then the results rise to the category of the cause of the cause. Therefore, it is impossible for the intellect, which is the result of the One, to know about the One. The intellect is in a state of ignorance that constitutes the highest level of knowledge about the One, which is above it, and about the sensory world, which is below it. Likewise, obtaining knowledge necessitates a need. Therefore, the intellect does not need any knowledge about the lower world, the world of the soul, which it does not need in any way. In this case, when the author of *the Theology of Aristotle* says that God cannot know and perceive things below Himself, this situation brings with it the conclusion that God cannot know future-tense propositions. This fact implies that Plotinus' God cannot entirely escape criticism from theistic religions. The same contradiction applies to reason in its circumstances. In *the Theology of Aristotle*, the intellect is the cause of all substances and vital elements. The intellect's actions are the substances themselves. No substance takes place after the intellect, except that the intellect is the act of the intellect. However, since the intellect is the act of the actual first agent, it brings the essence into being through its actions. In this context, the duty of the intellect is always to intellect. It is in a state of contemplation about the One and things. Likewise, since the intellect intellects being, being acquires the identity of being, and being becomes being because it is intellected by the intellect. Just as the One radiates to the intellect, the intellect sheds its light on the world of the soul and creates the sensory realm, which is the world of the soul. According to *the Theology of Aristotle*, the intelligences are of various kinds. Although they exist as the intellect in the higher world, they are a different category in the lower world. Just as the intellect in man is different from that in other living beings, the place of the intellect in the higher world is higher than the others.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Plotinus, Enneads, the Theology of Aristotle, Risâle fî İlmi'l-İlâhî, Nous.

### ŪsŪlŪcyâ ve Risâle fî'l-İlmi'l İlâhî'de Akıl Teorisi

**Öz:** Bu makalenin amacı Plotinus'un Arapça çeviri literatüründeki Akıl teorisini incelemektir. Plotinus'un akıl (Nous) teorisi, Aristoteles'e atfedilen ŪsŪlŪcyâ ve Fârâbî'ye atfedilen Risâle fî İlmi'l-İlâhî adlı eserler üzerinden İslâm düşüncesine intikal etmiştir. ŪsŪlŪcyâ müellifi, Enneadlar karşısında özgür bir davranış sergilemiş, teorileri bağlamından kopartarak

kendi anlayış ve inancına göre genişletmiş ve teistik bir kıvama dönüştürmeye çabalamıştır. Örneğin Üsulucya'da logos sözcüğü, "kelime" terimi ile karşılanmıştır. Bu bağlamda akıl yahut mantık veya bunların türevleri gibi bir sözcük tercih edilmemiştir. Üsûlücyâ'da "aktif kelime" genellikle Plotinus'un kullanmış olduğu Stoacılıktaki "tohumsal neden" veya Aristoteles'in "maddeye girmiş neden" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu kullanım, Yunanca-Arapça çeviri literatürünün anlam ve kelime seçimi dağarcığına aykırı bir tercihtir. Bu metinlerde Aklın Bir'den Ruh'un da Akıldan taşmasına dair ana fikir korunmuştur. Ancak çeviri metinlerinde yaratma ve sudur aralarında herhangi bir gerilim ve çelişki olmayacak şekilde işlevsel kılınmıştır. Üsûlücyâ'ya göre Akıl Bir'den taşmıştır. Akıl, eksiksiz, tam ve mükemmeldir. Akıl âleminde bilkuvvelik bilfillikten üstündür. Akıl hem Bir'e temaşa yoluyla hem de aşağı âleme bir tür hareket halindedir ancak bu hareket mekânı gerekli ve zorunlu kılmadığı için bir tür sükûn halindedir. Aklın hareketi akletmektedir. Aklın akletmediği bir durum mümkün değildir. Dolayısıyla aklın hareketi sükûnu iptal eden bir zemin üzerine değildir. Üsûlücyâ'da Akıl Eflatuncu bir tarzda Bir'e yapılandırılmıştır. Üsûlücyâ'da, Enneadlar'da Bir'in niteliği olan bazı unsurlar Akla, Akla ait olan bazı nitelikler de Bir'e verilmiştir veya aralarında paylaştırılmıştır. Üsûlücyâ, Akla dair bilgili cahillik teorisini inşa etmekle, ceahlin veya ceahletmenin bilgidan üstün olacağı şeklinde bir teori inşa etmiştir. Bu teorisinin asıl amacı ise, Yeni-Eflatunculuğun bilgisiz ve düşüncesiz Tanrı teorisini teistik dinlerden gelebilecek eleştiriyeye karşı korumaktır. Buna göre Akıl Bir'in bilgisine sahip olamamaktadır; çünkü bilgi elde etmek başlı başına bir sebep-sonuç ilişkisidir. Eğer sonuçlar sebebin bilgisine sahip olursa bu durumda sonuçlar sebebin sebebi kategorisine yükselmektedir. Bu nedenle aslında Bir'in sonucu olan Aklın, Bir hakkında bilgi sahibi olması mümkün değildir. Akıl hem kendisinden yukarı olan Bir hakkında hem de kendisinden aşağı olan duyuşal âlem hakkında bilginin en üst kademsini oluşturan bir ceahl halindedir. Keza bilgi elde etmek başlı başına bir muhtaçlığı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Aklın herhangi bir şekilde ihtiyaç duymayacağı aşağı âlem yani ruhun dünyası hakkında bir bilgiye ihtiyacı yoktur. Bu durumda Üsûlücyâ müellifi Tanrı'nın kendinden altındaki şeyleri bilemeyeceğini ve idrak edemeyeceğini söylerken aslında bu durum Tanrının gelecek zamanlı önermeleri bilemeyeceği şeklindeki bir sonucu da beraberinde getirmektedir. Bu olgu, Plotinus'un Tanrı'sının teistik dinlerin eleştirilerinden tam olarak kurtulamayacağını ima etmektedir. Aynı çelişki kendi özel koşullarında akıl için de geçerlidir. Üsûlücyâ'da Akıl bütün cevherlerin ve hayati unsurların sebebidir. Aklın hareketleri cevherlerin bizâtihi kendileridir. Aklın fiili olmasının dışında Akıl'dan sonra yer alan herhangi bir cevher yoktur. Ancak Akıl hakiki ilk olan fâilin fiili olduğundan, Akıl hareketleriyle cevherleri meydana getirir. Bu bağlamda Aklın görevi daima akletmektir. O hem Bir hakkında hem de eşya üzerinde temaşa halindedir. Keza Akıl varlığı aklettiği için varlık, varlık kimliğini kazanmakta, varlık da Akıl tarafından akledildiği için varlık olmaktadır. Bir'in Akla ışması gibi Akıl da ruhun dünyasına ışığını saçmakta ve ruhun dünyası olan duyuşal alemleri yaratmaktadır. Üsûlücyâ'ya göre akıllar çeşit çeşittir. Yüce âlemden Akıl olarak bulunmalarına rağmen aşağı âlemden farklı bir kategoridirler. İnsandaki akıl nasıl ki diğer canlılardakinden farklı ise, yüce âlemden akılın yeri de diğerlerine göre daha yücedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Plotinus, Enneadlar, Üsûlücyâ, Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi, Akıl.

## Giriş

Plotinus'un (öl. MS. 270) Akıl (Nous) teorisi, filozofa dair Arapça çeviri literatüründe özgün halinden farklı bir şekilde yer almış, bir dizi felsefi dönüştürme, dinileştirme Eflatun (MÖ.427-348)-Aristoteles'i (MÖ.384-322) uzlaştırma teşebbüslerinin süreçlerine tabi tutulmuştur. Bu teori *Enneadlar*'ın IV, V ve VI. kitabının bir özeti olduğu varsayılan Aristoteles'e atfedilen *Üsûlücyâ* ve *Fârâbî'ye* (870-950) atfedilen *Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi* adlı eser üzerinden İslâm düşüncesine intikal etmiştir. Biz bu çalışmamızda önemine binaen Aristoteles'e atfedilen *Üsûlücyâ* ve *Fârâbî'ye* atfedilen *Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi* adlı eserlerdeki Akıl teorisini konuya dair ulaşabildiğimiz çalışmalar eşliğinde tetkik edeceğiz. İslâm felsefesi literatüründe *Üsûlücyâ*'nın *Enneadlar*'ın IV, V ve VI. kitaplarının özeti olduğu şeklinde yaygın bir görüş vardır. Ancak Plotinus'un Arapça çevirileri üzerine çalışmalar yapan akademisyenler bu metinlerin *Enneadlar* esas alınmak üzere çok daha sentezci, karmaşık ve teorilerin başka bir zihin dünyasına dönüştürülmüş olduklarını tespit



etmiştir. Aristoteles'e atfedilen *Üsûlücyâ* ve Fârâbî'ye atfedilen *Risâle fi'l-İlmi'l İlâhi*, *Enneadlar*'ın ilgili bölümlerinin bire bir çevirisi değildir. Çeviriler esas alınan metindeki bir konudan diğerine atlamaktadır. Müellif metinler karşısında oldukça özgürdür. Müellif felsefi bir fikir veya teoriyi *Enneadlar*'dan koparmakta, bilahare onları kendi anlayış ve inanışına göre genişletmektedir.<sup>1</sup> Fattal'a göre ise Grek dilini bilmeyen metnin Arapça şarihi örneğin Plotinusçu logos'u nesnelere yaratılmasından hareketle anlama kaygısı taşıdığı için *Üsûlücyâ*'nın metninde ilaveler, yanlış çeviriler, hatta aşırı yorumlamalar yapmaktadır.<sup>2</sup> Fattal'a göre ilaveler, yanlış çeviriler ve aşırı yorumlamaların kaynağı ise, *Üsûlücyâ*'nın *Enneadlar*'a dair Porfirus yorumlarının Süryanice'deki bir şerhinin Arapça'ya çeviri olmasıdır.<sup>3</sup>

*Üsûlücyâ*'nın kısa versiyon olmak üzere birincisi Arapça, uzun versiyon olmak üzere bir de Latince bulunmaktadır. Latince versiyon, kısa versiyonda olmayan eklemeler ve farklılıklar içeren on dört kitaptan oluşur.<sup>4</sup> Bu versiyonun İsmaili öğeleri de içeren bir dizi Yeni-Eflatuncu öğretiyi mündemiç olduğu iddia edilmektedir.<sup>5</sup> *Enneadlar* ve *Üsûlücyâ* farklılığının sebebine yönelik ileri sürülen tezlerden birisi de Hristiyan mütercim-şârihin metnindeki kendi inancıyla çalıştığı yerleri kasıtlı olarak değiştirdiği yönündedir. Zimmerman ve Adamson bu tasarrufları büyük oranda metnin mütercimi İbn Nâimâ el-Hımsî'nin (Ö.?) yaptığını, Kindî'nin (801-873) katkısının ise çok az olduğunu kabul etmiştir. D'Ancona ise Kindî'nin söz konusu dönüştürmede daha büyük bir rol oynadığını el-Hımsî'nin katkısının ise daha az olduğunu ileri sürmüştür. *Enneadlar* ile *Üsûlücyâ* arasındaki farklılıkların nereden kaynaklanmış olabileceğine dair bir diğer tez ise söz konusu yorumların Porfirus'tan gelmiş olabileceği yönündedir. Buna göre *Enneadlar* editörü olarak Porfirus, (234-305) Plotinus'u bazı noktalarda yorumlamış, bu yorumlar söz konusu metinler üzerinden Arapça'ya çevrilmiş ancak Grekçe asılları kaybolmuştur. Konuyla ilgili başka bir tez ise metinlerin Süryanice'den Arapça'ya çevrildiği, yorumların Süryanice çeviri sürecinde metinlere giydirildiği, Arapça'ya ise bu haliyle çevrildiği konusundaki iddiadır. Bu seçenekte ise, Süryanilerin yadsınamaz bir gerçek olarak felsefi eserlere yaptığı müdahaleler söz konusudur.

Adamson'a göre, Plotinus'a ait metinlerin söz konusu dönüştürülme süreçlerinde Kindî ve çevresinin Yunan felsefesine bakışı da önemli bir unsurdur. Bu ekibin felsefe çevirilerine yönelik bir niyeti ve yöntemi vardır ki o da Yunan felsefesini ve tabii ki Aristoteles ve Plotinus felsefelerini tamamen tutarlı bir bütün olarak sunmaktır. Onlar bu amaçla sadece Aristoteles'i ve Plotinus'u değil Proclus (412-485) ve İskender Afrodisî'yi (200) de bu niyet ve yöneliş çerçevesinde çevirmişlerdir.<sup>6</sup> Öte yandan Karakaya'ya göre, *Üsûlücyâ* üzerinden Kindî ve çevresinin çeviri faaliyetlerine bu zaviyeden bakmak, bütün bir İslâm felsefesinin söz konusu muharref tercüme üzerinden inşa edildiği şeklinde bir anlamla sonuçlanacaktır ki bunun kabul

<sup>1</sup> Peter Adamson, "The Theology of Aristotle", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 1 Şubat 2024).

<sup>2</sup> Michel Fattal, *İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos*, trc. Zeki Özcan, (İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2024), 138.

<sup>3</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 149.

<sup>4</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 101.

<sup>5</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 102, 103.

<sup>6</sup> Adamson, "The Theology of Aristotle".

edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla eserin Grekçe'den Süryanice'ye çeviri sürecini, Süryanilerin felsefi metinler karşısındaki inisiyatifçi tutumlarını ihmal etmemek gerekir.<sup>7</sup> Daha da önemlisi Porfirus'un hem Aristoteles hem de Plotinus ekseninde Eflatun'u harmonize etme yöntemi ile beraber, her iki felsefi akımın da uzlaştırılmasına yönelik yeni ve uzun bir dönemin başlamış olması gerçeği,<sup>8</sup> *Enneadlar-Üsûlûcyâ* farklılıklarının kaynağının hangi mecra olabileceğine yönelik mevcut seçeneklerden en güçlüsünün Porfirus olabileceğini göstermektedir.

### 1. *Üsûlûcyâ*'da Akıl Teorisi

Plotinus'un akıl teorisinin dönüştürülmesine geçecek olursak, Kraus'a göre, Akl'ın (Nous) yaratıcı veya yarı-tanrı olduğu düşüncesi yani pagan veya panteist bir ton taşıyan veya böyle bir yoruma elverişli olan boyutları *Üsûlûcyâ*'da elenmiştir. Keza *Enneadlar*'da Akl'a verilen birçok sıfat teolojik nedenlerle *Üsûlûcyâ*'da Mutlak İyi'ye yani Bir'e atfedilmiştir. Kraus'un iddiasına göre, şüphesiz Aristotelesçi tonlara büründürülmüş böylesine bir Yeni-Eflatuncu okuma tarzı Müslümanlar arasında bu metinlerin oldukça rağbet görmesine sebep olmuştur.<sup>9</sup> Zimmermann ise *Üsûlûcyâ*'da Hristiyan eğilimlerin bulunduğunu kabul etmesine rağmen, bu yöndeki yorum ve değişikliklerin, el-Hımsî tarafından bizatihi Hristiyanlık adına yapılmadığını, sadece Müslüman okuyucuların Plotinus'u daha rahat okumalarını sağlamak amacıyla yapıldığını ve Kraus'un dikkat çektiği Hristiyan eğilimleri bu gözle okumak gerektiğini ifade etmektedir.<sup>10</sup> D'Ancona'ya göre, Plotinus'un ilk ilkenin mümkünlüğü şeklindeki argümanı ve Bir hakkında bıraktığı teistik boşluklar iman dolu bir müellifçe *Enneadlar*'ın Arapça versiyonunda yeniden inşa edilmiştir. Çünkü eseri mütercim Hristiyan el-Hımsî çevirmiş, Müslüman Kindî tarafından ise düzeltilmiştir.<sup>11</sup> *Enneadlar* ve *Üsûlûcyâ* arasındaki en önemli dönüştürmelerden birisini de Plotinus metafiziğine, Aristotelesçi metafizik öğelerin yedirilmesi oluşturmaktadır. D'ancona'ya göre, el-Hımsî daha önce Aristoteles'in *Sofistik Deliller* ve *Fizik*'ini çevirdiği için, bu çeviri süreçlerinde edindiği terminolojik ustalığı *Enneadlar*'a da uygulamak istemiştir.<sup>12</sup> Bu görüşleriyle D'Ancona yukarıda bahsettiğimiz üzere *Enneadlar-Üsûlûcyâ* farklılığının kaynağının hangi mecra olabileceğine dair en zayıf seçeneğe odaklanmakta, eserin Süryanice'den çevrilmiş olduğu ve Porfirus'un *Enneadlar*'a yönelik şerhçiliğini göz ardı etmektedir. Kindî ve çevresinin bu bağlamdaki tasarruflarını, Bedevî'nin de vurguladığı şekilde, çevrilen eserlere yeni bir içerik inşa etmektense, Arapça bilgisi bakımından yetkin olmayan Süryani mütercimlere ıstılah ve lafızlar bakımından yardımcı olmak yani tercüme ıslahı yapmak, olarak görmek gerekir.<sup>13</sup> Öte yandan Süryani mütercimlerin de dahil olduğu Kindî ve çevresinin felsefi ve teolojik mirasa aynı perspektiften

<sup>7</sup> Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 35.

<sup>8</sup> Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 30.

<sup>9</sup> Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l- İlmi'l-İlâhi" *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/20, (Ocak2006), 187,188.

<sup>10</sup> Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 188.

<sup>11</sup> Cristina D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Haz: John J. Cleary, (Louvain, Leuven University Press, 1997), 424.

<sup>12</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 432,433.

<sup>13</sup> Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 174.

baktıkları söylenemez. Süryani filozof Yahya İbn Adî'nin teslis konusunda Kindî'ye yazdığı reddiyede tevhid ve üç hipostaz (teslis) savunuculuğu ekseninde her iki filozofun da felsefi literatürü devreye sürdüğü görülmektedir. Kindî Aristoteleci literatürü kullanarak açık bir tevhidçi teori inşa ederken, Yahya İbn Adî aynı felsefi literatür açısından "üçlü birlik" teorisini inşa etmiştir.<sup>14</sup> Şu hâlde *Üsûlücyâ*'daki üçlü hipostazların birbirinin alanlarında gezdirilmesi, Müslüman bakış açısından ziyade Süryanilerin felsefi mirasa yaklaşım yöntemlerine daha yakın bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir, Akıl ve Ruh temel dayanak veya ilke üzerine inşa edilmek bakımından *Enneadlar* ve *Üsûlücyâ*'nın zemini ortaktır; ancak her dayanak söz konusu felsefi dönüştürmeden payımı almıştır. Örneğin *Enneadlar*'da Bir, varlık ötesi olduğu için cevher değildir. *Üsûlücyâ*'da ise Mahza Bir bariz bir şekilde cevher olarak nitelendirilmiştir.<sup>15</sup> Bu tür felsefi dönüştürmeleri, bir tür salt dinileştirme olarak yorumlamak indirgemeci bir tutum olacaktır; çünkü *Üsûlücyâ* Plotinus sonrası Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma geleneğinin yani aynı zamanda felsefi bir yöntem geleneğinin bir ürünüdür. Bu bağlamdaki bir dinileştirme felsefi boyutları ihmal eden bir içerikte değildir. Plotinus'un öğretilerini teistik bir dinî terminolojiye dönüştürmenin ilk ayağını Bir yani Tanrı için kullanılan kavramlarda gözlemlemek mümkündür. Plotinus'un Bir'i için *Üsûlücyâ* en genel anlamıyla Saf İyi/Hayrun Mahz kalıbını kullanmaktadır. Keza Bir için Bârî Teâlâ,<sup>16</sup> Hâlık<sup>17</sup> gibi dinî terimler de tercih edilmiş ve Aristotelesçi illet ve ilke teorisi Bir'in en başlangıç ve temel sıfatı olarak kullanılmıştır.

*Enneadlar*'ın V.2.1.1. kısmındaki "Bir her şeydir ve onlardan birisi değildir" şeklindeki önerme *Üsûlücyâ*'da "salt Bir, her şeyin sebebidir ve O herhangi bir şey gibi değildir; bilakis O, şeyin başlangıcıdır, O herhangi bir şey değildir aksine bütün her şey O'nda bulunur" şeklindeki bir önermeye dönüştürülmüştür.<sup>18</sup> Buradaki "sebebe" anlayışı bilahare Tanrı'yı ilk ilke olarak konumlandırmayı beraberinde getirmiştir.<sup>19</sup> Keza *Üsûlücyâ*'da Tanrı'ya sık sık yaratıcı ve ilk varlık (enniyye) olarak atıf yapılmıştır. Tanrı yaratıcı olma vasfıyla Plotinusçu sudur nazariyesi ile işlevsellik kazanmıştır. Ancak yaratıcılık ile sudur teorisi arasında metinde bir gerilim sezilmemektedir. Böylelikle Tanrı ilk önce Akıllı yaratmakta (ibda), Akıl aracılığıyla da diğer bütün şeyleri yaratmaktadır. Ancak bu yaratma düşünüp taşınarak veya tasarlayarak bir yaratma süreci değildir. Çünkü bir şeyi düşünüp tasarlamak için ilksel bilgiler gerekir, bu ise yaratıcı için söz konusu değildir. Bu mantığa göre bir düşünce başka bir düşüncenin sonucudur; böylece düşünceler sonsuzca bir başka düşünceye dayanır.<sup>20</sup> Bu nedenle Bir'in Akıllı yaratması tasarlama veya bir düşüncenin sonucu değildir.

<sup>14</sup> M. Nesim Doru, *Süryânî Düşüncesinde Metafizik*, (İstanbul: Divan Kitap, 2016), 137,138.

<sup>15</sup> Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 174.

<sup>16</sup> *Üsûlücyâ*, çev. Cahid Şenel, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi,2017), 98.

<sup>17</sup> *Üsûlücyâ*, 100.

<sup>18</sup> *Üsûlücyâ*, 324.

<sup>19</sup> Adamson, "The Theology of Aristotle".

<sup>20</sup> *Üsûlücyâ*, 182.

Bu süreçte Plotinusçu Nous Bir'e sık sık benzeştirilmekte, Akıl ilk ilke Tanrı'nın düşüncesi olarak, işlevsel olmaktadır. Bir için ise bir yandan sıfatların yüklendiği pozitif teolojinin öbür yandan ise onun başka hiçbir varlığa benzemeyeceği şeklindeki negatif teolojinin unsurları aralarında herhangi bir gerilim olmaksızın kullanılmaktadır.<sup>21</sup> Yani Plotinus metafiziğinin Bir için inşa ettiği katıksız negatif teolojinin bu babda yumuşatılması söz konusudur.

Üsûlücyâ'ya göre, Akıl zamansız, tam ve yetkin olarak yaratılmıştır; çünkü onun neliği ve yaratılışının başlangıcı tek bir seferde birlikte meydana gelmiştir.<sup>22</sup> Bu bağlamda hem Bir hem de Akıl yetkin ve tamdır. Çünkü Tanrı'nın fiili tam ve yetkin olduğu için onun filinin bir sonucu olan Akıl da tam, yetkin ve mükemmel olmak durumundadır.<sup>23</sup> Akl'ın sıfatları zâtıyla birlikte yaratıldığından onun sıfatlarının tamamı onda hazır bulunur ve hiçbirinin diğerine bir önceliği yoktur.<sup>24</sup> Akl'ın tam ve yetkin olmasının sebebi, mükemmelliğin üstünde yer alan, hak olan salt Bir'den meydana gelmiş olmasıdır. Bu mükemmelliğin üstünde olan şeyin, eksik olan şeyi aracısız meydana getirmesi mümkün değildir.<sup>25</sup>

Bu aşamada, *Enneadlar*'ın ilgili pasajı ile *Risâle fi'l-İlm-i-l-İlâhî*'de buna denk düşen metni bir örnek üzerinden karşılaştırmak, bahse konu felsefi dönüştürmeleri daha bariz bir şekilde ortaya koyacaktır.

Eğer onun Tanrı'yı bildiğini kabul edersek, o zaman kendini bildiğini de kabul etmemiz gerekir. Çünkü o, Tanrı'dan aldığı her şeyi, Tanrı'nın bütün bağışlarını ve güçlerini tanıyacaktır; onları tanımayı öğrenerek, bizzat kendini tanıyacaktır; çünkü onun kendisi, Tanrı'nın bir bağışı veya daha çok bağışlarının bir bütünüdür. O halde eğer, Tanrı'yı ve güçlerini tanır, Tanrı'dan geldiğini ve kendinde onun gücünü tanıdığını öğrenerek kendini tanır.<sup>26</sup>

Bu metnin *Risâle*'deki karşılığı ise şu şekildedir.

Eğer birisi derse ki: 'Akıl, Allah Te'âlâ'yı bilir ve onu arzular ve dolayısıyla O'nu idrak ederken yolur: ve hiç kimse iddia edemez ki o (akıl), Allah Te'âlâ'yı bilirse (aynı zamanda) kendi zatını bilemez; bu gerçekten kabul edilemez bir şeydir, çünkü (o takdirde), o ve bilgisi bir (ve aynı) şey olmaz.' Biz (cevaben) deriz ki: Eğer aklın Allah Te'âlâ'yı bildiğini ve onu arzuladığını mümkün görürsek, o zaman (aklın) O'nu bildiği zaman kendi zatını da bilebilmesini mümkün görürüz. Çünkü aklın, kuvve ve ilimden (sahip olduğu) her şeyi ona, o değerli ve yüce Cevher vermiştir. Bu sebeple, akıl bütün güçlerini ve bilgilerini, illetlerin illeti olan kendi illetinden aldığını bildiği zaman, <kendi zatını> da bilir; çünkü o (kendisi de), bu illet'in hediyelerinden (ihsanlarından) biridir –ve hatta Allah Te'âlâ'nın değerli hediyelerinin bütünüdür.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Adamson, "The Theology of Aristotle".

<sup>22</sup> Üsûlücyâ, 190.

<sup>23</sup> Üsûlücyâ, 192.

<sup>24</sup> Üsûlücyâ, 196.

<sup>25</sup> Üsûlücyâ, 326.

<sup>26</sup> Plotinus, *Enneadlar*, trc. Zeki Özcan, (Bursa; Asa Kitabevi, 1996), 60.

<sup>27</sup> Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 197.

Akl'ın sûdur ettikten veya yaratıldıktan sonra Bir'e yönelme süreci de yine dini öğeleri çağrıştıracak bir felsefi terminoloji eşliğinde irdelenmektedir. Buna göre, Akıl, Bari Teâlâyâ yöneldiği ve ona ulaşmak için basiretini ona arz ettiği zaman, O'ndan sadece küçük ve az bir şey elde eder ve O'nu bu (elde ettiği) sıfatla nitelendirir; fakat akıl O'nun bütün sıfat(lar)ına ulaşamaz ve onları niteleyemez. Akıl Bârî Teâlâyı bilmek istediği zaman, O'nu bilmek için uğraştığı, O'nun hakkında bir şey bildiğini sandığı zaman, ancak O'ndan uzaklığını artırır; zira O'nu niteleme hususundaki uzaklığı, O'nun hakkında elde ettiği şeylerden daha fazladır.<sup>28</sup>

*Üsûlûcyâ'da* Bir sıfatların ötesindedir. Açıkça bu durum İslâm'ın ana akımlarının Tanrı tasavvuruna ters bir durumdur.<sup>29</sup> Bu olgu *Enneadlar-Üsûlûcyâ* farklılığında Kindî ve çevresinin bir inisiyatifi olmadığına dair başka bir gerekçe olarak ileri sürülebilir. D'Ancona'ya göre, *Üsûlûcyâ* müellifi Plotinus'un Akıl'a verdiği bazı özellikleri Bir'e yüklemiştir. Örneğin *Enneadlar'da* Akıl için ilk bilici kavramı *Üsûlûcyâ'da* Bir'e yüklenmiştir. *Enneadlar'a* göre, Akıl kendi kendine bilir, *Üsûlûcyâyâ* göre, kendi kendini bilen Bir'dir. *Enneadlar'da* Akıl için onun bilgisinin bütün bilgilerden, onun cevherinin bütün cevherlerden üstün olduğu bildirilmiş, *Üsûlûcyâ* bu özellikleri Bir'e vermiştir. Bütün zihinleri aşan üstün ilk bilgi *Enneadlar'da* Akıl'a verilmişken, *Üsûlûcyâ'da* Bir'e verilmiştir. *Enneadlar'da* Akıl'ın bilgisinin ikinci tözler değil birinci tözler hakkında olduğu vurgulanırken, *Üsûlûcyâ'da* bu özellik Bir'e verilmiştir.<sup>30</sup> Bütün bunları bir tür dinileştirme süreci olarak yorumlamaktansa Plotinusçu felsefeyi Aristotelesçi metafizik ile bir uzlaştırma faaliyetleri olarak görmek gerekir.

D'Ancona'ya göre, *Üsûlûcyâ'da* Bir ve Akıl doğası bakımından farklı olmasına rağmen toptan iki ayrı bir dayanak olarak el alınmaz.<sup>31</sup> Akıl daha ziyade tanrısal Akıl'a dönüşmüştür. Cehlde ("bilgili cahillik" nosyonunda) olduğu gibi Bir, bir bakıma Akılı, Akıl'da Bir'i temsil etmektedir. Bu babda cehl için en açıklayıcı tabirin "bilgili cahillik" olabileceğine işaret etmek gerekir. *Üsûlûcyâ'da* ilk ilke tözden ve Akıl'dan farklı olmasına rağmen bilgi açısından iki farklı tözden bahsedilemez. İlk ilke tözden yani Akıl'dan ve bilgidan üstün olmasına rağmen tamamen onlardan da mahrum/ayrık değildir.<sup>32</sup> D'Ancona'ya göre, Aristoteles'in Tanrı için kullandığı Akıl kalıbı Arapça literatürdeki Plotinus'un Bir'ine yedirilmiştir. *Üsûlûcyâ* müellifi Akıl'daki formları yaratıcıya yerleştirmiştir.<sup>33</sup> Keza *Üsûlûcyâ* müellifi Plotinus'un nedensel bir güç olarak Akıl'a verdiği makul güzelliği, Akıl'a değil Tanrı'ya yerleştirmiştir.<sup>34</sup> *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*'de Bârî 'Azze ve Celle'nin güzellikle nitelendirileceği, iyi (hayr) 'nin güzellikten önce geleceği, zaman itibarıyla değil hakikat ve gerçeklik itibarıyla önce

<sup>28</sup> Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 208.

<sup>29</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica" 422-423; *Üsûlûcyâ*, 324-326

<sup>30</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 430,431

<sup>31</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 430, 431.

<sup>32</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 431.

<sup>33</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 433.

<sup>34</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 433.

geleceği, İyî'de kuvve bulunduğu, İyî'nin gücünün güzelliğin gücünü yaratacağı ve o İyî'nin bütün her şeyin illeti olacağı ifade edilmektedir.<sup>35</sup>

Plotinus'un ilâhî akli bu manada yaratıcı adına veya neredeyse onun bir parçası olarak işlevsel olmuştur.<sup>36</sup> Üsûlûcyâ yaratma ve sudur sürecinde Akli tam yetkin bir nitelikte donatmıştır. Akli kendinde tam kuvvete ve taşan nura sahip olduğu için kendi zâtında durmaya güç yetiremez. O bir yandan yüce olana bir yandan da bayağı olana yönelmektedir. Bu yönelmede nurunu daha yukarıya değil daha aşağıya vermekte ve aşağı âlemin yaratılmasının bir sebebi olmaktadır. Bu durum Akli'nin nefse düşmesi olarak açıklanmaktadır.<sup>37</sup>

Böylece *Enneadlar*'da oldukça ötelenmiş ve soyutlanmış olan Bir, Üsûlûcyâ'da Akli'a yaklaştırılmıştır. Bu yaklaştırmada da Üsûlûcyâ müellifinin hem Plotinus hem de Aristoteles metafiziğini iyi biliyor olması hem de bunları birbirlerine benzeştirebilme becerisi en temel etken olmuştur.<sup>38</sup> D'Ancona'ya göre, bu tutum Eflatun'un *Timaeus* adlı eserinde ilâhî Akli'nin ontolojik mevkisinin yükseltilerek Tanrı'ya yapılandırılmasına benzer bir yaklaşımdır.<sup>39</sup> Kanaatimizce bu durum Üsûlûcyâ üzerinde belirginleşen; dolayısıyla Plotinus külliyyatını zemin olarak Eflatun ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma sürecinde, şarihlerin her iki filozofun (Eflatun ve Aristoteles) külliyyatındaki hangi öğenin hangi bağlamda devreye sürülebileceğine yönelik bir maharet kazandığını da göstermektedir.

### 1.1. Akli'nin Sûduru, Birliği ve Sabitliği

Üsûlûcyâ'ya göre, Akli, Mutlak Basit olan Bir yaratmıştır. Plotinus'ta Akli Bir'den zorunlu olarak taşmış bulunurken, Üsûlûcyâ'da yaratma eylemi bu ilk varlık sahası için devreye girmiştir. Ancak Akli ile yaratıcı arasında aracı varlık veya ontolojik bir boşluk söz konusu değildir. Akli Bir'den zamansız olarak çıkmıştır. Dolayısıyla yaratma söz konusu olmasına rağmen Akli da ezeli ve ebedidir. Üsûlûcyâ'da Akli varlığın illetidir ve çokluğun ortaya çıktığı düzey Akli sahasıdır. Akli aynı zamanda zamanın illetidir. Karakaya'nın da ifade ettiği üzere Akli zamanın genel sebebi, Ruh ise özel sebebidir ancak zamanın kipleri açısından Akli'nin bir mahluk olarak işlevsel olduğu yer Ruh sahasıdır.<sup>40</sup>

Üsûlûcyâ'ya göre, Akli Bir'den taşan ilk varlıktır. Dolayısıyla Akli mükemmeldir çünkü o mükemmel olan Bir'den taşmıştır. Ancak Akli'nin mükemmelliği Bir'deki gibi tam mükemmellik değil eksik mükemmelliktir. Bir ve yaratıcı, Akli da yaratılan olduğu için bu anlayışta yaratana-yaratıcı ilişkisi açısından geçerli olan birçok husus Bir-Akli ilişkisi için de geçerlidir. Dolayısıyla Akli, Bir'in üstün ve mükemmel niteliklerinden daha eksilmiş ve zayıflamış olan sıfatları

<sup>35</sup> Üsûlûcyâ, 337.

<sup>36</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 437.

<sup>37</sup> Üsûlûcyâ, 230.

<sup>38</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 438.

<sup>39</sup> D'Ancona, "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica", 438, 439.

<sup>40</sup> Üsûlûcyâ, 108, 111; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akli ve Nefs*, 177.

taşımaktadır. Örneğin “hakiki tam” Bir olmasına rağmen Akıl eksik bir varlıktır.<sup>41</sup> Keza Akıl’daki faziletler bazen bulunup bazen kaybolan faziletler değil aksine daimî ve ebedîdir. Akıl bunları ilk Sebep’ten elde ettiği için ondaki bu sebepler ve faziletler daimidir ve sonradan elde edilmiştir. Bu sebepler daimiliğini akılın bakışını sürekli ilk sebebe yöneltmesinden almaktadır.<sup>42</sup>

Üsûlûcyâ’ya göre, Akl’ın bir başka özelliği ise onun sabit olmasıdır. Bu sabitlik onun düşünme/akletme işlemi açısından oldukça önemsenmiştir. Yani Akıl kendini düşünmekle/akletmekte aynı zamanda eşyanın bütünü düşünmektedir. Şu hâlde Akıl sürekli bilfiil halde bulunmak zorundadır. Bilfiil olduğu için de onun zatını sürekli düşündüğü bir durum ortaya çıkmaktadır. Yani Akıl zatını düşünmekle bütün varlığı kuşatıcı bir kimliğe sahip olmaktadır. Ancak Akl’ın iki tür düşünme veya temaşa etkinliği vardır. Akıl kendi zatını temaşa etmekle, bilahare ise aklî kozmozun dışındaki âlemi düşünmektedir. Birinci durumda sadece Akıl kendisini düşünmekte, ikinci durumda ise hem kendini hem de hissî/duyusal âlemi temaşa etmektedir. Akl’ın hissî/duyusal âlemi temaşa etmesi ise Plotinusçu metafiziğe uyumlu diyebileceğimiz şekilde Ruh vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Ancak onun Ruh vasıtasıyla duyusal âlemi temaşa etmesi sabitlik sıfatına bir halel getirmemektedir. Üsûlûcyâ bu bağlamı şu şekilde açıklamaktadır:

Akıl bir şeyden diğerine intikal etmeyerek, tek bir hâl üzere sabittir. Bir şeyi bilmesi için kendine dönmesine ihtiyacı yoktur. Aksine o, hâlinde ve fiilinde zâtı sabit ve kâimdir. Bilgisine ulaşmak istediği şey sanki onun maddesi gibi olur, böylece o görülen ve bilinen sûretinin şekli alır. Akıl görülen ve bilinenin sûretiyle şekillendiğinde, bilfiil onun gibi olur. Akıl bilfiil bilinen şey gibi olduğunda, bilfiil değil bilkuvve olarak ne ise o olur. Akıl bilgisini istediği şeye bakışını yöneltmediği müddetçe bilkuvve olarak ne ise o olur, çünkü o zaman bilfiil ne ise o olmuş olur.<sup>43</sup>

Bu bağlamda kullanılan bilfiillik ise, Ruh dünyasındaki bilfiillik değil, bilkuvvelığın kodlarında ve onu aşamayan bir bilfiillik türüdür. Negatif ve pozitif teolojinin Akıl üzerindeki yansıması söz konusu bilfiillik bilkuvvelik ilişkilerinde de ortaya çıkmaktadır. Ancak Yeni Eflatuncu teorinin genel özelliği olarak bilhassa Aklî âlemde bilkuvvelığın daima bilfiillığe bir üstünlüğü vardır.

*Enneadlar* ile Üsûlûcyâ’daki bir diğer farklılık ise kendisini Ruh’un Akıl’dan nasıl sudur ettiği meselesinde göstermektedir. Plotinus felsefesinde Ruh hareketsiz Akli-İLKE’nin cevherinin taşması sonucu varlık kazanmıştır.<sup>44</sup> Üsûlûcyâ’ya göre ise, Ruh, Akl’ın bir arzusu veya iradesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Akıl, Ruh vasıtasıyla tikelleri tasavvur edebilmektedir. Bu olgu Akl’ın sabitlik içindeki dinamikliği ile de örtüşmektedir. Akıl hem daha üst âlemi hem de daha aşağı âlemi tasavvur ve temaşa etmek bakımından sürekli bilfiildir. Bu bilfiillığın bir sonucu olarak Akıl bütün cevherlerin ve hayati unsurların sebebi olmaktadır. Üsûlûcyâ’ya göre, Akl’ın hareketleri cevherlerin bizâtihi kendileridir. Akl’ın fiili olmanın dışında akıldan sonra yer alan herhangi bir

<sup>41</sup> Üsûlûcyâ, 326; Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 178.

<sup>42</sup> Üsûlûcyâ, 316.

<sup>43</sup> Üsûlûcyâ, 110.

<sup>44</sup> Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, 146.

cevher yoktur. Ancak akıl hakiki ilk olan fâilin fiili olduğundan, akıl hareketleriyle cevherleri meydana getirir. Bu yüzden onun dışındaki şeyler değil, bizâtihi o, bu kuvvete sahip olur. Akıl cevherlerde hareket eder ve cevherler bu hareketlere tâbidirler. Hakk, hakkın mecrasında hareket eder ve bu alanın dışına çıkmaz. Bu mekân sadece Akl'a aittir ve orası sade bir basitliğe değil, aksine süslenmiş bir basitliğe sahiptir. Akıl orada durmaksızın devamlı hareket edendir, eğer durursa kesinlikle fiilde bulunamaz ve zaten fiilde bulunmazsa o kesinlikle akıl da olamaz. Akl'ın fiilde bulunmaması mümkün değildir.<sup>45</sup> Üsûlûcyâ'ya göre, yüce âlemde soyut cevherler akıl adıyla anılırlar. Bu nedenle cevherler orada sâbit olarak bulunurlar ve yönecekleri herhangi bir yer de yoktur. Tüm küllî aklî cevherler bir arzu ve iştâyâya sahipken, onlardan sonra ve üstte bulunan Akıl için bu durum söz konusu değildir.<sup>46</sup>

Bu babda Akl'ın kendisi cevher olduğu gibi hareketleri de cevherdir. Böylelikle Akıl hem hayatın kaynağı hem de koruyucusu konumundadır.<sup>47</sup> Üsûlûcyâ'daki şu pasaj durumu daha açık bir şekilde anlatmaktadır.

Şeylerin hepsi akıldan [kaynaklanır] akıl [bizâtihi] şeylerdir. Akıl olduğunda şeyler de olur, şeyler olmadığında akıl da olmaz. Ancak şeylerin sıfatlarının tamamı akılda bulunduğundan akıl şeylerin tamamı [demektir]. Akılda ona uygun olan şeyi yapan dışında bir sıfat bulunmaz. Böylece akılda başka bir şeyin oluşuna mutabık olan dışında başka bir şey yoktur.<sup>48</sup>

Karakaya'nın da dikkat çektiği üzere burada Akıl diğer varlıkların yaratıcısı olarak takdim edilmemekte, şeylerin varlığının faili olarak zikredilmektedir. Bu durum varlık vasfı kazanmış her şeyde Akl'ın müdahalesinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu silsilede Bir, ilk yaratıcı olarak yerini almakta, Akıl ise aracı bir neden olarak şeylerin yaratılmasında bir fiil olmaktadır. Akıl yaratıcılık nurunu/ışığını Bir'den almakta ve onu kendinden aşağı âleme yansıtmaktadır. Akıl söz konusu faillik sürecinde Ruh'un alanına inmekte, bundan daha aşağıda bir faillik sergilememekte, tekrar kendi varlık sebebi olan Bir'e dönmektedir. Çünkü Akıl asıl varlık kaynağının Bir olduğuna dair bir bilinç durumundadır.<sup>49</sup>

Plotinus'un Akl'ın hareketi ve sabitliği arasında yaptığı açıklamalar bir şekilde Üsûlûcyâ'da da yer bulmuştur. Ancak metnin diğer alanlarında da olduğu gibi ana metnin ivmesi felsefi dönüştürme yönünde değiştirilmektedir. Örneğin Akl'ın Bir'den ve Akıl'dan Ruh'un taşıdığı noktada Üsûlûcyâ hem yaratma hem de taşmayı birbirine zarar vermeyecek şekilde kullanmıştır. Akl'ın Bir'den, Ruh'un Akıl'dan taşması aynı zamanda artık önüne geçilemez bir yaratma sürecini de ifade etmektedir.<sup>50</sup> Üsûlûcyâ'ya göre, Akl'ın hareketli olması, Ruh dünyasındaki hareketin

<sup>45</sup> Üsûlûcyâ, 246.

<sup>46</sup> Cahid Şenel, "Üsûlûcyâ ve Yeni-Eflatuncu Felsefe", Üsûlûcyâ, haz. Cahid Şenel, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 33.

<sup>47</sup> Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 179.

<sup>48</sup> Üsûlûcyâ, 248.

<sup>49</sup> Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 178, 179.

<sup>50</sup> Cahid Şenel, Üsûlûcyâ ve Yeni-Eflatuncu Felsefe", 47.



işlevlerinin sınırları içinde açıklanamaz. Bu harekette bir değişim ve dönüşümden bahsedilemez ki *Üsûlûcyâ* müellifi bu durumu müstevi hareket olarak tanımlamıştır. Yani Ruh dünyasındaki hareket ölçütleriyle bakıldığında bu tür bir harekette değişim ve dönüşüm olmaksızın bir hareket söz konusudur. Dolayısıyla Akıl zatına ve diğer varlıklara bakarken aslında bir hareket içindedir ancak bu tür bir harekette değişim ve dönüşüm unsurları mevcut değildir. Akıl Ruh'un suretini yaratırken aynen Bir'in Akıl yaratırken sakin olması gibi bir sakinlik yani bilkuvvelik içindedir ve Akıl bu yaratma fiilinde Bir'i taklît etmektedir. Kanaatimizce buradaki hareketliliği bilkuvvelik dairesi içindeki bilfiillik şeklinde açıklayabilmek mümkündür. Çünkü Akl'ın bilfiil olmadığı bir zaman mümkün değildir; dolayısıyla hareketsiz olduğu yani temasadan kesildiği bir olasılık da mevcut değildir. Ancak bunlar paradoksal bir şekilde bilkuvvelik içinde cereyan etmektedir.

*Üsûlûcyâ*'da logos "kelime" terimi ile karşılaşmıştır. Bu babda Akıl yahut mantık gibi veya bunların türevleri gibi bir sözcük tercih edilmesinden ziyade *fâil kelime*, *kelime-i feâle*, *kelimet'ül fevâil* şeklindeki tamlamalar kullanılmıştır. Oysa başka eserlerde logos için Akıl veya Akıl kökenli bir kelime tercih edilmiştir. Dolayısıyla anılan kullanım Yunanca-Arapça çeviri literatürünün anlam ve kelime seçimi dağarcığına da biraz aykırı durmaktadır. Ancak Arapça felsefi literatürünün tam olarak olgunlaşmadığı bir dönemde bu durum gayet normaldir. Ruhun akli yönüne ve sonsuzluğuna yönelik vurguda önemli bir terim olarak "kelime" sebebiyle Akl'ın altındaki fiiller ve yetiler meydana gelmektedir.<sup>51</sup> *Üsûlûcyâ*'da "Kelime"nin 60 kullanımı vardır. Bu terim çoğu zaman "fiil" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. *Üsûlûcyâ*'da "aktif kelime" (kelime'tün-fâiletün) genellikle Plotinus'un kullanmış olduğu Stoacılıktaki "tohumsal neden" veya Aristoteles'in "maddeye girmiş neden" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır.<sup>52</sup> Aynı şekilde "aktif kelime" bir nesnenin neliğini belirleyen Aristoteles'in "biçimsel neden"ini karşılamak için de kullanılmıştır.<sup>53</sup> "Kelime" teriminin kullanımına dair konumuzla yakından ilgili bir husus ise, Plotinus'un *Enneadlar* IV, 4 (28) 39,11-17 pasajında "Evrenin Akli" ve "siteyi koyan Akıl" tabirlerinin "evrenin kelimeleri/kalimât al-âlam) ve "sitenin kelimeleri/kalimât el-medeniyye" olarak çevrilmesidir.<sup>54</sup> Plotinus ilgili bağlamda, evrenin aklının, yurttaşların eylemlerini ve niyetlerini önceden bildiği için yasayı siteye koyan Akl'a benzediğini, evrenin aklının bütün bunları yasalar koyarak düşündüğünü ve yurttaşların tutkularını, eylemlerini, onuru ya da onursuzluğunu ve sitede spontane olarak uyuşacak her şeyi yasalarla uyuşturabildiğini, ifade etmektedir. *Üsûlûcyâ* müellifi ise bu bağlamı, "evrenin kelimeleri"nin (kalimât al-âlam), sitenin işlerini anlayan ve onlardan her birini kendi yerine yerleştiren "sitenin kelimelerine" (kalimât al-medeniyye) benzeyeceği şeklinde karşılamıştır. Keza *Üsûlûcyâ* müellifi evrenin kelimelerinin sitenin insanların yapmaları gereken şeyi yapmaları, yapmamaları gereken şeyi yapmamaları gereken şeylerden ayırmalarına; övülebilir olan şeye yönelmelerine, kınanacak olan şeyi kendilerine yasaklamalarına, iyi eylemleri için ödüllendirmelerine ve kötü eylemleri için

<sup>51</sup> Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 181.

<sup>52</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 105.

<sup>53</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 106.

<sup>54</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 110.

cezalandırılmalarına yarayan geleneğe (*sunne*) benzeyeceğini söylemektedir.<sup>55</sup> Yine müellif, evrendeki kelimeler sitenin yurttaşları için geleneğin oynadığı rolü evren için oynadığından dolayı olup biten şeyleri iyiye yönelttiğinden bahsetmektedir. Plotinus'un tümel akıl ve sitenin yönetici ilkesi olan yasaya dair açıklamalarını daha ile bir şekilde şerheden Üsûlücyâ müellifi, Fattal'a göre, söz konusu analojinin terimlerini Müslüman bakış açısına uydurmuştur. Bu bada "evrenin kelimeleri" evreni sürekli yöneten Tanrı'nın Kelam'ına, Müslüman sitesinin üyelerinin uymak zorunda oldukları "sitenin kelimeleri" de Peygamber'in sözlerini ve hadislerini içerecek bir kıvama sürüklenmiştir.<sup>56</sup> Kanaatimizce Fattal bu yorumları yaparken *Enneadlar- Üsûlücyâ* farklılığının kaynağı olarak, bunun Kindî ve çevresinin tasarrufları olabileceğine dair mesele hakkındaki en zayıf tez üzerinden hareket etmektedir. Bu bağlamdaki söz konusu dönüşümde Eflatun ve Aristoteles felsefeleri olmak üzere, felsefi eserlerin Süryani dünyaya sadece tercümeyle değil, yorum ve şerhlerle nakledildiği gerçeği dikkate alınmalıdır.<sup>57</sup> Fattal'ın söz konusu dinileştirmeye dair yorumları kabul edilse bile, bu türden bir dinileştirmenin kaynağı, Müslüman bakış açısından ziyade, İslâm felsefesinin oluşum dönemine kadar hem Eflatun hem de Aristoteles felsefelerini birbirine entegre etme süreçleri, hem de İslâm öncesi Yahudi ve Hristiyan kültürünün egemen olduğu coğrafyada salt yorumsuz Aristoteles metinlerine (aynı zamanda Plotinus metinlerine) ulaşmanın mümkün olmadığı gerçeği<sup>58</sup> olmak durumundadır.

## 1.2. "Bilgili Cahillik" /Cehl Tabiri ve Teorisi

Konumuza dair önemli bir diğer husus ise Aklî Varlık alanında bilgi/marifet ve cehl kavramlarına yüklenen anlamlarda kendisini göstermektedir. Plotinus *Enneadlar*'da temaşacı akıl ve diskürsif akıl ayrımları yapmış, ikisinin de bilgi elde yöntemlerinin farklı olduğunu ifade etmiş, keza bu iki aklın elde edeceği bilgi değerlerinin statüsünün farklı olacağını ifade etmiştir. Üsûlücyâ'ya göre, akıl hem birdir hem de çoktur. Akl'ın altındaki kuvvetlerde ve fiil de tümel logostan taşmaktadır. Bu nedenle canlılar ve akıllarının tamamı külli akılda bulunmaktadır. Ancak ruhun akleden kısmı zayıf akıl veya zayıf görme kategorisine denk düşmektedir. Bu nedenle diskürsif düşünce zayıf görme veya zayıf akıl için geçerlidir. Tümel akıl için böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>59</sup> Bu manada külli akıl ateş gibidir, ruh da ateşten yayılan sıcaklık gibi olduğu için ruhtaki akıl tümel Akl'a göre gölge kategorisindedir.<sup>60</sup> Akıllar çeşit çeşittir. Yüce âlemde akıl olarak bulunmalarına rağmen aşağı âlemde farklı bir kategoridirler. İnsandaki akıl nasıl ki diğer canlılardakinden farklı ise, yüce âlemdeki aklın yeri de diğerlerine göre daha yücedir.<sup>61</sup>

Bu bağlam *Enneadlar* ile uyumludur; ancak Plotinus literatüründe temaşacı akıl hiçbir şekilde Üsûlücyâ'da geçtiği ve yorumlandığı şekliyle cehl yani bilgisizlik veya bilmeden önce bilmek

<sup>55</sup> Üsûlücyâ, 198, 199.

<sup>56</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 110, 111.

<sup>57</sup> Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 36.

<sup>58</sup> Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 37.

<sup>59</sup> Üsûlücyâ, 163.

<sup>60</sup> Üsûlücyâ, 272.

<sup>61</sup> Üsûlücyâ, 358.

şeklinde ifade edilen bir nosyon temelinde konumlandırmamıştır. *Üsûlûcyâ*'da Akıl düzeyinde bilgi cehalet, cehalet de bilgi ile eşdeğer tutulmuştur.

Adamson'a göre, "bilgili cahillik" kavramı veya bilgiyi aşan cahillik kalıbı Yeni-Eflatunculuk öğrencileri için âşinâ olunan bir tamlamadır. Kavram daha ziyade 15. yüzyıl filozofu Nicolas Cusa (1401-1464) ile yakından ilgili olsa da ilk olarak Yeni-Eflatunculukta ortaya çıkmıştır. Bilgiyi aşan bilgi veya cehl/cehletmek kavramı ilk önce Porfirus'a atfedilen bir metinde mevcuttur ancak kavram daha geniş bir şekilde *Üsûlûcyâ*'da ortaya çıkmakta ve işlenmektedir.<sup>62</sup> *Üsûlûcyâ*'nın ilgili pasajı şu şekildedir.

Birisi şöyle söylese: Nefis bu âleme gelmeden önce onu vehmediyorsa o zaman kesinlikle oradan çıkıp yüce âleme ulaştıktan sonra da vehmeder. Onu vehmediyorsa hatırlaması da kaçınılmazdır. Ancak siz nefsin, aklî âlemdeyken bu âlemden kesinlikle bir şey hatırlamadığını söylemişsiniz. Deriz ki: Nefis, orada olmadan önce bu âlemi vehmetse bile, onu ancak aklî bir vehmetmeyle vehmeder, bu fiil bilgi değil bilgisizliktir. Ancak bu bilgisizlik de tüm bilgilerden daha faziletlidir. Böylece akıl, ilimden daha değerli bir cehaletle kendi üstündekinden habersiz kalır. Bu şerefli şeyleri düşünmek nefsi oraya inmekten alıkoyar. Süflî âlemi düşünürse, yüce âlemden bayağı olana iner. Ancak orada birçok vecihle bulunur. Dolayısıyla akıl, üstünde yer alan illetinden habersizdir –ki o en uzakta bulunan "ilk illet"tir– ve onu tam olarak bilemez, çünkü akıl onu tam olarak bilmiş olsaydı onun üstünde yer alır ve onun illeti olurdu. Bir şeyin illetinin üstünde yer alması ve illetinin illeti olması imkânsızdır, bu durum sebepli olanın kendi sebebi için sebep olması ve sebebin de kendi sebebi olduğu şeyin sebeplisi olması anlamına gelir ki bu gerçekten çok çirkindir. Daha önce söylediğimiz üzere akıl, kendinin altında yer alan şeylerin bilgisine sahip değildir. Akıl şeylerin sebebi olduğu ve şeyler de onda bulunduğu için, akıl onların bilgisine ihtiyaç duymaz. Akl'ın bilgisizliği/cehaleti bilgiden yoksun olması değildir, aksine o en üst seviyedeki bir bilgidir. Akıl, şeyleri onların kendilerini bildikleri gibi değil bundan daha üst, daha faziletli ve daha yüksek bir bilme şekliyle bilir. Şeylerin kendilerine dair bilgileri akıl nezdinde bilgisizliktir, çünkü o tam ve doğru bir bilgi değildir. Bu yüzden akıl kendi altında yer alanların bilgisine sahip değildir dedik. Bununla Akl'ın, onun altında yer alanların kendilerine ilişkin bilgileri gibi değil, onları tam anlamıyla bilmesini kastediyoruz. Akıl onların bilgilerine ihtiyaç duymaz çünkü onların sebebi kendisidir ve onların hepsi onun sebeplisidir. Bu böyle olduğu için onların bilgisine ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde nefis de sebebi olduğu şeyleri daha önce zikrettiğimiz cihetle bilmez. Dolayısıyla nefis, akıl ve ilk sebep nefsin üzerinde bulunduğu için nefis onların dışında başka şeylerin bilgisine ihtiyaç duymaz.<sup>63</sup>

Bu pasajda Akl'ın yukarıya yani Bir'e yönelik bilgisizliği bilgi-sebep ilişkisi üzerine kurulmuştur. Bu yöntemle göre bir şey, nedenini tam olarak bilemez, bilirse bildiği şeyin nedeni olur. Bu nedenle Akıl Bir'i idrak etmekten acizdir. Bu mantıkta nedenler hiyerarşisine dair bir

<sup>62</sup> Peter Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", *Medieval philosophy and the Classical Tradition* Haz. John Inglis, (London. Curzon Press, 2002), 91, 92.

<sup>63</sup> *Üsûlûcyâ*, 120.

epistemoloji söz konusudur. Sebep sonucunu bilir ancak sonuç sebebini bilemez. Adamson'a göre, bu durum Aristoteles'in kanıtlama teorisi ile yakından ilgilidir; Aristoteles'e göre, şeylerin nedenlerini bilen kişi kendilerini bilen kişiden daha üstündür. Keza her sanatta usta olan kişi tek sanatta usta olan kişiden daha üstündür. Böylelikle *Üsûlûcyâ* müellifi bu noktalarda Aristoteles külliyatından yararlanmakta ancak bunu Yeni-Eflatuncu aşkın bir dünyanın özel koşullarına uyarlamaktadır.

“Akıl”ın aşağı âleme dönük bilgisizliğine gelince, Akıl buna ihtiyaç duymaz; o onların sebebidir çünkü aşağı âlemdeki her şey Akıl'dadır. Tamda bu anlamda bilgi, duyuşal şeylerin birbirlerine yönelik malumatına referans vermektedir. Oysa Akıl duyuşal şeylerin üstündedir. O halde o, bu türden bir bilgiye sahip olamaz. Akıl bu türden bir bilgi elde etmede başarısız olur. Bu olgu, Aristotelesçi Tanrı'nın bilgisine dair bir nüveye delalet eder. Tanrı özünü bilmekle kendini bilir. Aristoteles, tam bilginin, sebeplerin bilgisi olduğunu söylemiştir. Müellif ise Aristoteles ile çelişecek şekilde bunu daha üst bir kıvama taşımıştır. Yani *Üsûlûcyâ* müellifi Aristoteles'in epistemolojisini cehl yönünde dönüştürmüş, Akıl'ın cahilliği konusunda Aristoteles külliyatından yararlanmıştır. Ancak Aristoteles'te cahilliğin bilgiden üstün olduğuna dair herhangi bir unsur yoktur.<sup>64</sup>

Bu noktada *Üsûlûcyâ*'daki “bilgili cahillik” anlayışının kökenlerini, aklî alanda bilkuvvelîğin bilfiillikten üstün olacağı şeklindeki Yeni-Eflatuncu gelenekte aramak gerekir. Çünkü *Üsûlûcyâ*'nın II-23 nolu pasajı *Enneadlar* IV. 4.4-5 nolu pasajı temelinde inşa edilmiştir. Plotinus ilgili pasajda ruhun aklî âleme çıktığında hatıralarını canlandırdığını; bir bakıma zihnini toparladığını, bu hatıraların aşağı âlemdeyken kendisinde bilkuvve olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Bu hatıralar aklî âlemde imajlar olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla aklî âlemde ruhun mazisindeki bilkuvvelikler yeşermiştir. Ruh daha önce gördüğü şeyi ortaya çıkarmıştır. Burada Plotinus'a göre, ruh aşağı âleme düşmekle hatıralarını kaybetmekte yukarı âleme çıkmakla tekrar kazanmaktadır. *Üsûlûcyâ*'nın VIII-168-171 pasajında ise buna paralel olarak şu fikirler işlenmektedir. Aşağı/suflî âlemde bilfiillik bilkuvvelikten daha mükemmeldir. Ancak yukarı/ulvî âlemde bilkuvvelik bilfiillikten daha üstündür. Çünkü aklî cevherlerdeki bilkuvvelîğin kendi kendisinden ziyade bir şeyden bir şeye doğru hareketi veya fiil halinde olmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü bu aklî cevherler ruhsal şeyleri duyuşal şeylerin farkında olan bir tasavvurla algırlarlar. Bilkuvvelik burada tasavvur veya imaja benzer fakat duyuşal dünyada bilkuvvelik fiil haline gelmeye ve duyuşal şeyleri algılamaya ihtiyaç duyar. Bu durumda onlar cevherlerin kabukları konumundadırlar. Onların cevher olamamasından ve şeylere takılmış gölge olmalarından başka onların cevher olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle onlar fiile ihtiyaç duyarlar. Cevherler, ilintilerinden sıyrıldığı ve güç olarak ifşa oldukları zaman kendi kendilerine yeterli olurlar ve cevherleri idrak için bir fiile veya harekete ihtiyaç duymazlar.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Adamson, “Forms of Knowledge in Arabic Plotinus”, 94, 95

<sup>65</sup> Adamson, “Forms of Knowledge in Arabic Plotinus”, 95.

*Üsûlûcyâ* müellifi burada bilkuvvelîği iki anlamda kullanmıştır. Yüksek/ulvi âlemde idrak etme bir şeyden bir şeye hareket etmeksizin ortaya çıkmaktadır. İdrak etme herhangi bir farklılık olmaksızın böyle bir şeye zorlanmıştır. Çünkü burada bilkuvvelikten bilfiillîğe doğru bir hareket yoktur. İdrak bilfiillik olmadan ortaya çıkmaktadır. Bilkuvvelik bizzat idraktır. Burada akletmenin tanımı tamamen Plotinusçudur. *Üsûlûcyâ* müellifi Plotinusçu akletmeyi bilkuvvelîğin bir türü olarak yeni bir tarzda ele almaktadır. Aşağı/duyusal/sufî dünyada da algılama adım adım ve aşama aşama olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu bir tür harekettir ve diskursiflik bilkuvvelîğin bilfiillîğini gerektirmektedir.

*Üsûlûcyâ*'ya göre, ruh aklî dünyaya çıktığında sadece kendi kendine görür ve aklî âlemde şey kendi bilkuvvelîği üzerinedir. Çünkü şeyler burada basit haldedir ve basitlik sadece kendisi gibi basit olanca algılanır. Ancak duyusal âlemde, birçok çaba vasıtasıyla kazanılır. Çünkü orda kabukların/yüzeylerin çokluğu vardır. Gayret orada bilfiilliktir ve bilfiillik gerçek anlamda basit şeyleri kavrayamaz.<sup>66</sup>

Adamson'a göre, aynı akıl yürütme burada farklı bir şekilde ele alınır. Müellif bilkuvvelikçe kavranan basitliğe vurgu yapar. Birleştirme, bir şeyin bilkuvvelikten bilfiillîğe doğru hareketi ile ortaya çıkar. Buradaki mantık şudur. Bilkuvvelikten bilfiillîğe hareket eden şey çokluğa muhtaçtır. Çünkü bu türden bir bilfiillîğin işlevselliği bir şeyden diğerine hareket eder. Ancak bilkuvvelikte hareket eden bir süreç ve değişim söz konusu değildir.<sup>67</sup> Çünkü onun ilk ve ebedî durumu toptan bir idrakin ürünüdür. Kabukların veya bedenlerin içinden çıkılamayacak şekilde algıdaki çokluğu ile bağlantılı değildir.

*Üsûlûcyâ* müellifi bilkuvvelîği daha yüksek bir açıklama ile ikiye ayırmaktadır. Bir kerede elde edilen bilkuvvelik ki bu yukarı âleme aittir. Düşük bilkuvvelik ki, hareketi veya fiili gerekli kılar. *Üsûlûcyâ* müellifi VIII. 167 nolu kısımda bu farklılığı şu şekilde vurgular.<sup>68</sup> Hareket/fiillik duyusal dünyada bilkuvvelikle doludur. Keza bilfiillik daha önce algılandığı şeyi algılamaktan engellenmiştir. Devamında ise bilkuvvelîğin sahip olmadığı haldeki bilfiillîği nasıl algıladığı vurgulanmaktadır. Buna göre eğer birisi algılayanın bir şeyi bilkuvvelikle algıladığını söylerse, o fiil ile algılanış olur. Algının sonraki formu daha güçlüdür çünkü fiil zorlanmıştır. Eğer algılama algıladığı şeyi onun izlenimi ile algılasa bu durumda bilkuvvelik sonraki şeyin izlenimi ile ortaya çıkar. Bu durumda bilfiillik bir izlenimdir. Bu babda bilfiillik bilkuvvelîğin derin tefekkürüdür. Bu durumda yüksek bilkuvvelik ortaya çıkmaktadır. Böylesine tasvir edilen bir bilkuvvelik Arsito'nun bilkuvvelik teorisine zıt bir şeydir.<sup>69</sup> "Bilgili cahillik" hakkındaki bütün bu konular, *Üsûlûcyâ* müellifinin başka bir pasajını tetkik ettiğimizde daha âşikâr hale gelir:

Nefsin aklî şeylerde fiili kullanmayı terk etmesi ve bu âlemi idrak etmek için düşünmeye ihtiyaç duymaması, bu kuvvetin nefse dönmekten çok, [zaten] nefisten ayrılmadığı için uyanması

<sup>66</sup> *Üsûlûcyâ*, 246,248, 254.

<sup>67</sup> Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 97.

<sup>68</sup> *Üsûlûcyâ*, 252.

<sup>69</sup> Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 97.

bunun kanıtıdır. Ne var ki [nefis] düşünüp taşınmaya ihtiyaç duymaksızın bu âlemde bulunmadan evvel gördükleri şeyleri görür. Dolayısıyla fiil gözden geçirmenin çeşitlerinden bir tür olduğu için nefis, gözden geçirmeye ihtiyaç duymadığında fiile de ihtiyaç duymaz. Böylece fiil ya görünen bir şeye ya da tabii bir şeye yönelik olur. Sabit kuvvete gelince o, düşünüp taşınma olmaksızın doğru bir şekilde şeylerin oluştuğu cevherlerde bulunur, zira sabit kuvvet ayan beyan şeyleri idrak eder.<sup>70</sup>

Burada *Üsûlûcyâ* müellifi aşama aşama düşüncenin yani diskürsif düşüncenin bir türüne odaklanmıştır ve bilkuvvelik bu tür bir düşüncenin daha fazla üstünde konumlandırılmıştır. Bu aşamada algı, tefekkür ve düşünce olmaksızın ortaya çıkabilir. *Üsûlûcyâ*'daki mantık şu şekildedir: Ruh eğer Akıl seviyesine çıkarsa diskürsif düşüncenin üstüne yükselecektir. Böylece aracsız bir şekilde görüntüyü/vizyonu kıyaslayabilen bir akletme türünü kazanabilecektir.

Şu hâlde *Üsûlûcyâ*'ya göre, biz algılama formunun başka aşkın bir tanımına sahip oluruz. Bu algılama türü olumsuzluk olarak tanımlanır. Yani cahilliğin yerine bilkuvvelik ikame edilmiştir. Çünkü bilkuvvelik daha aşağı algının yani fiilin ve bilginin yokluğunu gerekli kılar. Buna göre *Üsûlûcyâ* müellifi fiil ve bilkuvvelik kavramlarına dair terminolojiyi kökensel olarak Plotinusçu diskürsif düşüncenin yokluğu olarak ve bu minval üzere kavramsallaştırarak kullanmaktadır.<sup>71</sup>

Şu hâlde Arapça'ya çevrilen Plotinus külliyyatı, *Enneadlar*'ın içeriğine uygun olabilecek şekilde Tanrı'nın bir düşünceye sahip olamayacağını söylemektedir. Metinlerin bazıları ve *Üsûlûcyâ*, aynı durumu Akıl âlemine de dolayısıyla kozmik akıl düzeyine de uygulamıştır. Yani burada İlâhî Bilginin/Bilgisizliğin İlâhî Cahillik temelinde Akıl düzeyini de kapsayacak şekilde genişletilmesi söz konusudur. Bu durum Aristotelesçi Tanrının bilfiilliliğine yönelik Plotinusçu eleştiri ile de uyumludur. Yani bilkuvveliğe üstünlük vermeye yönelik Yeni-Eflatuncu gelenek daha ziyade Plotinus'un Aristoteles'in Akıl, Âkil ve Mâkûl şeklinde nitelendirdiği Tanrı anlayışına yönelik Plotinusçu anti-tezden kaynaklanmıştır.

*Üsûlûcyâ* müellifi Tanrı'nın bilgidен yoksun olduğunu kastetmemektedir.<sup>72</sup> Ancak onun bilgisi farklıdır ve Akıl'ın veya akletmenin daha üst bir çeşidini yani cehli içermektedir. Buna göre eğer bir tür çokluktan bahsedilecekse veya çokluğun bilgisi söz konusu olacaksa Tanrı bu bağlamda bir bilgiye sahip değildir ve bilgidен yoksundur. Çünkü çokluğun bilgisinde bilen ile bilinen olması zorunludur. Adamson'a göre, *Üsûlûcyâ* müellifi burada okura Plotinus'un doktrinini takip etmediğini ima etmekte veya bu konuda okura numara çekmektedir. Ancak bunun yerine "bilgili cahillik" kavramını inşa etmekte yani teistik dinlerin olası tepkisini düşünerek Plotinus'un bilgisiz Tanrı'sını kurtarmaya çalışmaktadır. Şu hâlde *Üsûlûcyâ* müellifi zımnen Tanrı'nın kendinden altındaki şeyleri bilemeyeceği ve algılayamayacağını/idrak edemeyeceğini söylemenin çirkin olacağını söylerken, Adamson'a göre, aynı çirkin sonuç Tanrının geleceği bilemeyeceğini da zorunlu olarak beraberinde getirmektedir. Bu olgu İslâm felsefesinde Gazzâlî'nin (1058-1111) İbn

<sup>70</sup> *Üsûlûcyâ*, 256.

<sup>71</sup> Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 98.

<sup>72</sup> Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 100.

Sînâ'ya (980-1037) yönelik itham ve tenkitlerini (İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde Tanrı'nın tikelleri bilmeyeceği) hatırlatmakta ve daha ileri bir düşünce derinliğini beraberinde getirmektedir. Adamson'a göre, *Üsûlücyâ* müellifi söz konusu müstakbel durumun bir şekilde farkındadır.

Konuya ayrıntılı bir şekilde eğilen Adamson, daha ileri bir şekilde "bilgili cahillik" tabirinin kökeninin Porfirus'a ait olabileceğini ileri sürmüştür ve bu iddiasını da Arapça Plotinus külliyatındaki ilgili pasajlarla Porfirus'a ait metinleri karşılaştırarak göstermeye çalışmıştır. Kanaatimizce bu yaklaşım oldukça gerekçelendirilmiştir. Yani Plotinus ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma teşebbüsünün en mühim siması olarak Porfirus, diğer alanlarda yaptığı uzlaştırma girişimini bu alanda da göstermek istemiştir. Bu görüş yabana atılamaz çünkü *Esûlücyâ*'nın takdim yazısında çevirinin, Porfirus'un yorumu/tefsiri olan kitabının el-Hımsî tarafından çevrildiğine dair bir not vardır ki bu bağlamda kullanılan "tefsir" tabiri modern araştırmacılarca oldukça müzakere edilmiştir.<sup>73</sup> Ancak öbür yandan D'Ancona söz konusu kavramsallaştırmada başka bir kaynağın örneğin sahte-Dianiousçu bir metnin kaynak olarak kullanılmış olabileceğini ileri sürmüştür. Buna karşın Adamson *Üsûlücyâ*'daki "bilgili cahillik" kökenleri konusunda önceki kaynakların oldukça kıt imkânlar sunduğunu ileri sürer. Buradaki dönüştürmenin *Enneadlar* VI.9.6'dan yararlanılarak olması imkânsız değildir. Adamson'a göre, burada sebeplilikçe oluşturulan Aristoteles'in bilgi teorisinin, tespit edilen uygun bağlamlara yerleştirilmiş olabileceği de mümkündür. Keza Adamson "bilgili cahillik" tezinin Yunanca kaynaklardan kaba-taslak bir şekilde çevrilmiş olamayacağını ancak müellifin "bilgili cahillik" tezini bizzat kendisinin metne yedirmiş olabileceğinin büyük bir ihtimal olduğunu ileri sürmüştür. Yani Plotinusçu ve Aristotelesçi teorinin romantik bir şekilde birbirlerinin alanında gezdirilmesidir söz konusu olan. Müellifi bu türden bir motivasyona sürükleyen şey ise, Plotinus'un Tanrısının bilgisine/bilgisizliğine dair söylediği boşlukları dinî önermelerle doldurma teşebbüsüdür. Müellifin görüşleriyle uyumlu olan bütün bu şeyler, onun kendi çevresiyle bağlantılıdır. O metinleri, ilgili çevrenin parametreleri doğrultusunda, bir çevirmen için elverişli olabilecek bir şekilde kullanmış ve bir çevirmenden beklenen şeye göre dizayn etmiş olabilir. Yani müellif, ilk kaynaklara dayanarak "bilgili cahillik" kavramını kendisi inşa etmiş olabilir.<sup>74</sup>

Aynı minval üzere Karakaya da *Üsûlücyâ*'daki söz konusu bağlamların Porfirus felsefi ekseninde yapılandırıldığı kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmiş, Porfirus'un Aklî âlemdeki bilgi düzeyleriyle ilgili olarak felsefi gelenekte olmayan bir şey yaptığını, aşkın alanda ilâhi bilginin duysal bilgiden veya bilgisizlikten önce olduğu tezini savunduğunu, bunu da cehl/ignorance kavramıyla inşa ettiğini ifade etmiştir. Cehl bütün bilgi formlarından daha üst bir bilgi türüne referans vermektedir. Akıl kendi üstündeki şeyi bir tür cehl ile bilmektedir. Cehl bilgi türleri içinde en şerefli bilgidir. Akl'ın bu cehli, mutlak manada bilginin yokluğu manasına gelmemektedir. Akl'ın cehli ilk illeti bilmekle yeterli değildir. Çünkü akıl ilk illeti tam olarak bildiği

<sup>73</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 99.

<sup>74</sup> Adamson, "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus", 104.

zaman ilk illetin illeti konumuna geçmektedir. Bu nedenle ilk illet tam olarak bilinemez veya ruhun bilgi türleri ile bilinmez ancak cehledilir.<sup>75</sup>

Şu hâlde *Üsûlücyâ*'ya göre, Akıl'ın kendi katmanının dışında ve aşağısında bulunan bilgisi cehldir. Bu bağlamda bilgi bir muhtaçlığın ürünü olarak ortaya çıkan malumat değerine referans vermektedir. Cehl ise bir muhtaçlık sonucu ortaya çıkmış bilgi değil, bilgisizliğe değil aksine en üstün bilgi formuna referans vermektedir. Buna göre ruhun bilgisi tevehhüm çerçevesinde Akıl'ın bilgisi de cehl üzerine inşa edilmiştir.

*Üsûlücyâ*'ya göre, Akıl bir halden diğer bir hale intikal etmemektedir. Bir bilgi elde etme sürecinde, şeyin ilminden kendi zatına hareket etmeye ihtiyacı yoktur. Kendi fiili ve durumu üzerinde sabit bir şekilde kaimdir. Eğer bir şey onu bilmek isterse onun için bir suret haline gelmekte, böylece Akıl kendisi için suret yani bilinen ve bakılan şeyi tasavvur etmektedir. Eğer Akıl'ın tasavvuru kendisine bakılan ve bilinen vasıtasıyla olursa, o bilfiil olmaktadır. Eğer Akıl bilfiil bilinen olursa, o bilfiil değil bilkuvve olmaktadır. Yani Akıl özü itibariyle bilkuvve olmakla beraber Akılca bilinmek istenen şey onu bilfiil hale getirmektedir.<sup>76</sup>

### 1.3. Akıl'ın Hareketi

*Üsûlücyâ*'da Akıl babında üzerinde vurgu yapılan bir diğer konuda akıl-hareket ilişkisidir. Akıl hareket halindedir, kendisinden başka şeylerde olan hareket Akıl'dan doğmaktadır ve şeyler ancak Akıl'a doğru hareket etmektedir. Akıl'daki bu hareketin bir mekânı yoktur. Bu hareket dolayısıyla onun değişmesi de mümkün değildir. Akıl'ın hareketi illetini bilme isteğinden doğmaktadır ki bu illet, ilk illet yani Bir'dir. Keza Akıl nesnelere düzenlemek yani tertip için hareket etmektedir. Bu durumda Akıl temasını nesnelere üzerine doğrultmaktadır; çünkü bu sistemde duysal âlemin öğeleri olarak nesnelere üzerinde tasarrufu olan hipostazdır. Bu temaşa vasıtasıyla Akıl nesnelere hareket vermektedir. Bu bağlamda hareket iki türdür: Ya kendi kendine yönelik bir hareket ya da nesnelere üzerine bir harekettir. Birinci tür harekette hareket eden hareket ettiği için zatını açığa çıkarmakta ve kendi istikametinden sapmaktadır. Oysa Akıl'ın hareketi bu iki durumdan da hâlidir ve bu haliyle Akıl'ın hareketi sükûna yakın bir harekettir. O nesnelere bütünü olduğu için gerek kendi kendini temaşa ederken yaptığı hareket gerekse nesnelere yönelik temaşası ile yaptığı hareket zatını ortaya çıkarmamakta ve onu doğrultusundan saptırmamakta dolayısıyla bu tür bir hareket sükûna yakın bir hareket olmaktadır.<sup>77</sup> Akıl hareketle aklettiği için, akıl hareketle akletmesine rağmen bir halde başka bir hale dönüşmeyip değişmediğinden de sükûnun bunlara eklenmesi gerekir.<sup>78</sup> *Üsûlücyâ*'ya göre akıl sürekli olarak, tek bir hal üzere ve birbirine benzeyen müstevi hareketlerle hareket eder. Akıl, hareketlerinden bir tanesi üzerinde kalmaz, aksine o hareketlerinin toplamıdır. Onun cüzi hareketi de bir tane değildir aksine o da çoktur. Akıl'ın hareketinin ilki ile sonu arasında bulunan hareketlerin her biri, kendi altlarında yer alan

<sup>75</sup> *Üsûlücyâ*, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 183.

<sup>76</sup> *Üsûlücyâ*, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 176.

<sup>77</sup> *Üsûlücyâ*, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 180.

<sup>78</sup> *Üsûlücyâ*, 278.



hareketlerin tamamında bulunur. Son harekete gelince sanki o bir çizgi yani cüzleri birbirine benzeyen ve aralarında bir farklılık bulunmayan katı bir cisim gibidir. Akl'ın son hareketinde çokça yetkinlik bulunmaz, zira onda canlılığa yol açacak bir harekete geçirici başka bir kuvvet yoktur.<sup>79</sup>

#### 1.4. Akl'ın Temaşası

Üsûlücyâ Akl'ın bilmek ve temaşa etmek eylemleri arasında bir paralellik kurmaktadır. Akıl bilmek istemediği şeyi temaşa da etmemektedir. O hiçbir şey üzerine boş olmaz. Akl'ın görevi daima akletmektir. Akletmediği bir durum söz konusu değildir. O daima düşündüğüne göre, eşya üzerinde de daima bir bakışa sahiptir. O olduğu şey üzerinde ebedî olarak bilfiil değildir. Akıl bütün nesnelere toplamıdır. Akıl ancak zatını aklettiğinden dolayısıyla sadece nesnelere toplamını akletmektedir. Akıl kendisini gördüğünde veya temaşa ettiğinde aslında eşyanın hepsini görmektedir. O olduğu gibi bilfiil olur çünkü o bakışıyla veya temaşasıyla zatiyle yüz yüze gelmekte veya onunla karşılaşmaktadır. Yani Akıl böylelikle eşyanın tamamını kuşatmış durumdadır. O bakışını nesnelere yönelttiğinde onları kuşatan bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde o olduğu şekliyle bilkuvve değil farklı bir boyutta bilfiil bir haldedir. Üsûlücyâ'ya göre, Akıl bakışını/temaşasını bir kerede nesnelere yöneltmektedir. Böyle bir durum onun fiili olmaktadır. Akl'ın bir kerede eşyayı temaşa etmesi ve bir kerede de kendi zatını temaşa etmesi farklılık barındıran bir husus değildir. O bilgisinin yankısı olması dolayısıyla Akıl olmaktadır. Dolayısıyla onun bilgisi kendi zatının dışında bir bilgi değildir. Yani Akl'ın bilgisi hissî değildir. Bedenin bilgisi ise hissîdir ve beden ruh vasıtasıyla bilmektedir. Akl'ın bilme sürecinde ise böylesine bir aracılık söz konusu değildir. Keza Ruh bir şeyi bilirken bir şeyden bir şeye hareket ederek adım adım veya aşama aşama bilmekte (diskursif düşünceyle) oysa Akl'ın bilme sürecinde böyle bir şey söz konusu olmamaktadır. Çünkü Akıl belirli bir sabitlik üzerinden bilgi sahibi olmakta ruh ise ancak belirli bir hareketin sonucu bilgi sahibi olmaktadır.<sup>80</sup>

Üsûlücyâ'da bahsedilen bir diğer konu ise Akıl-varlık ilişkisidir. Âlemdeki şeylerden her biri aynı zamanda akıl ve varlıktır; orda akıl ve varlık birbirinden ayrılmaz. Akıl varlığı aklettiği için akıldır; varlık ise akıl tarafından akledildiği için hem Akl'ın akletmesi hem de varlığın ikisinin dışında başka varlığı akletmesinin sebebi olduğu için varlıktır. Varlık akıl için yaratıcı illettir. Akıl ve varlık birlikte yaratılmıştır; bundan dolayı birbirlerinden ayrılmazlar.<sup>81</sup>

#### 2. Risâle fi'l İlmi-l-İlâhî de Akıl Teorisi

Risâle fi'l İlmi-l-İlâhî'de, Akıl öncelikle ruh için bir suret ancak madde içindeki bir suret olarak tanımlanmıştır.<sup>82</sup> Buna göre Akıl, ruhu tıpkı ruhun bedeni şekillendirmesi gibi şekillendirmektedir.<sup>83</sup> Akl'ın ruhta biçimlendirdiği suretler ise hakiki suretlerdir. Ancak ruh

<sup>79</sup> Üsûlücyâ, 244.

<sup>80</sup> Üsûlücyâ, 120, 122; Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, 185.

<sup>81</sup> Üsûlücyâ, 278.

<sup>82</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 191.

<sup>83</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 192.

Akıl'dan başka bir şeydir ve Akıl ondan üstündür. *Risâle*'de, "kelime" kullanılmamış *logosun* karşılığı olarak teolojik kaygılardan ötürü Mutezile kelâmının bir unsuru olarak yani sıfatların selbini çağrıştıracak şekilde hatalı bir şekilde *sıfat*, aynı zamanda *kıyas* ve *mantık* terimleri tercih edilmiştir.<sup>84</sup>

*Risâle* müellifine göre, Akıl bütün her şeydir ve her şey ondadır. O şeylerin Akıl'da bulunması sanki Akıl onların mahalli imiş gibi değildir fakat o şeylerin faili gibidir ve onlar içerisinde bir illet gibidir. Bütün şeyler, Akıl'da bir aradadır. Hepsinin illeti odur fakat onlar birbirinden farklıdır.<sup>85</sup>

*Risâle* müellifi burada Akl'ın bütün nesnelere aynı olduğunu ileri sürerken Plotinusçu Akıl-varlık eşitlemesinin özüne Aristotelesçi neden anlayışını yerleştirmiştir. Bu aşamada Akıl düzeyinde monadsal manada bir akıllar çokluğu vardır. Her akıl özel bir kuvveye sahiptir ve tek bir şeyi ihata etmekte yani kuşatmaktadır. Öbür yandan ise Külli Akıl bütün bu kuvveleri ve şeyleri ihata etmektedir.<sup>86</sup> *Risâle* müellifi bu Küllî Akl'ın bilfiil Akıl olduğunu, şeyleri araştırma ihtiyacı duymayacağını, çünkü şeylerin hepsinin onda olduğunu, yani şeylerin onda kazanılmış halde değil ontik bir nitelik olarak durduğunu işaret etmektedir. Şu hâlde Küllî Akıl ne tefekkür eder ne de mahiyetindeki şeyleri aramak/araştırmak için bir çaba gösterir. Küllî Akıl'da araştırma, tefekkür, aranıp durma söz konusu değilken insanî akıl yani nefis-i nâtika bunlarla iş görmektedir. Bu haliyle şeyler İlk Akıl için bir düşünce malzemesi değildir. Düşünülen şey de düşünen şeyden önce gelir. Buna göre Akıl'da önce de düşünülebilecek bir şey olmadığı için Akl'ın düşünceye ihtiyacı yoktur.<sup>87</sup> Yani biz *Risâle*'de de yukarıda *Üsûlûcyâ* temelinde tetkik ettiğimiz minval üzere Akıl için "bilgili cahillik/cehletme" tezinin işlendiğini gözlemliyoruz.

Şu hâlde *Risâle*'de birincisi Küllî/Kozmik Akıl, ikincisi de insan ruhunun düşünen kısmı yani nefis-i nâtika olmak üzere iki akıl vardır. *Risâle*'de nefis-i nâtika'ya Akıl'dan yana daha fazla vurgu yapılması, Plotinusçu Akıl-ruh kesin ayrımının yapıldığı sınırın kaldırılarak Aristotelesçi manada bir tefekkür alanının açıldığını söyleyebiliriz. Bu olgu Akl'ın temaşacı düşüncesi ile ruhun diskürsif düşüncesine dair ayrımları da bir nebze hafifletmektedir. Buna göre ruhun duyuşal kısmı sadece kendi dışında olanı bilir, ruhun düşünsel kısmı ise vehim bilgisi ve duyumun vehme sunduğu şeylerden elde ettiği şeyi bilir, sonra bu şeyleri seçer; ya onları birleştirir yahut ayrıştırır. Ruhun düşünen kısmı ise Akl'ın ona arz ettiği şeyleri de bilir. Bizdeki duyu hizmetçi konumunda nefis-i nâtika yani insanî akıl ise hükümdar konumundadır.<sup>88</sup>

*Risâle* müellifine göre, kendini bilen ve kendi dışındakilerin bilgisine muhtaç olmayan Akıl, düşüncenin üstündedir. Bu bağlamda Akıl'da gözlemleyen şey ve gözlemlenen şey bir ve aynıdır.

<sup>84</sup> Fattal, "İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos", 109, Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 190, 199, 200, 202.

<sup>85</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 192.

<sup>86</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 192.

<sup>87</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 193.

<sup>88</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 195.

Yine *Risâle* müellifine göre, Akl'ın makulü ilk cevherdir ve ilk cevherde ilk makuldür. Makul akledenin fiilidir. Burada Aristotelesçi Akıl, Âkil ve Makul şeklinde nitelendirilen Tanrı anlayışına bir eleştiri vardır. *Risâle* müellifi bu durumu fail ve mefulün aynı şey olduğu temelinde açıklamaktadır.<sup>89</sup> Şu hâlde Hakiki Akl'ın makulatı da hakiki makulattır. O hakiki varlıktır (enniyye), onun meydana getirdiği varlıklar (enniyyat) hakiki varlıklardır. Bunlar hakiki ilkelerdir. Akletmeyen bir akıl mümkün olmayacağı için Akıl kendi zatıyla birliktedir, kendi zatındadır ve o kendisi akıl olan şeydir. Şu hâlde Akl'ın kendi hakkındaki bilgisi zorunlu olarak kendisiyle veya varlığı ile birliktedir. Dolayısıyla Akl'ın bilgisi bir arzu ve istekten veya arayıştan kaynaklanmaktadır.<sup>90</sup> Bu noktada *Risâle*, *Üsûlûcyâ'*dan farklılaşmaktadır çünkü, Akılın fiilinin arzu, istek veya bir tür arayıştan kaynaklandığına dair bir içerik *Üsûlûcyâ'*da yoktur.

*Risâle* müellifi, Akl'ın Tanrı hakkındaki bilgisini *Enneadlar* temelinde açıklar ancak burada Aristotelesçi illet/sebeup kavramı devreye sürülerek Akıl-Bir ilişkisi irdelenir. Buna göre Akıl Allah Teâlâyı bilir, O'nu bildiği zamanda kendisini bilir. Çünkü Akl'ın kuvve ve ilimde (sahip olduğu) her şeyi ona, o değerli ve yüce cevher vermiştir. Akl'ın illeti/nedeni Bir'dir. Akl'a bütün güçlerini illeti olan Tanrı vermektedir. Akıl bu güçlerini illetinden aldığı bildiği zaman kendi zatını da bilmiş olur. Akıl Tanrı'nın değerli hediyelerinin/inayetinin bir bütünüdür. Akıl ilimdir, güçtür ve cevherdir. Bütün bunlar onda tek bir şeydir. Akl'ın Akıl olması ruhun illetli olduğu gerçeğini yok etmez. Akıl Allah Teâlâ'yı biliyorsa ki biliyordur, bu durum Akl'ın Allah'ın güçlerini de bildiğini beraberinde getirir. Akıl Allah Teâlâ'nın güçlerini bilmekle kendi zatını da bilir, çünkü kendisi Allah Teâlâ'nın güçlerinden birisidir. Akıl Allah Teâlâ'dan aldığı güç sebebiyle güç yetirdiği şeye güç yetirir. Akl'ın Allah Teâlâ'yı tam bir bilgiyle bilmeye gücü yoksa Akıl bu yüzden nâkis olur. Ancak Akıl aldığı güç dolayısıyla hem bilme hem de görme gücü bakımından tamdır.<sup>91</sup>

*Risâle* müellifinin buradaki verdiği bilgilerden yola çıkarak Plotinus metafiziğinde Akıl âleminde oldukça soyutlanmış ve uzaklaştırılmış Bir yani Tanrı'nın D'Ancona'nın da vurguladığı gibi Akl'a ontolojik olarak yakınlaştırıldığını, hatta Tanrı ve Akl'ın bir güç paylaşımı içinde olduğunu, Akl'ın Tanrı'nın bir parçası ve gücü olarak çalıştığını söyleyebiliriz. *Enneadlar* ile *Risâle* arasında metafizik bakımdan en bariz farklılık burada kendisini hissettirmektedir ki, bu metafizik tavırda *Risâle* müellifinin aynı şekilde felsefi gelenekleri uzlaştırma itkileri önemli bir unsur olarak ifşa olmaktadır.

*Risâle* müellifine göre, Akl'ın başka bir özelliği ise onun sükûn halinde yani hareketsizlik içinde bulunmasıdır. Müellife göre, sükûnet, fâilin fiilini yaparken fiilinin dışındaki her şeyden ârî olmak durumuna delalet eder. Akl'ın fiili yani hareketi de böyledir. Kendi dışındaki şeylerden ârîdir ve sükûn halindedir.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 196.

<sup>90</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 196.

<sup>91</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 197.

<sup>92</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 198.

*Risâle* müellifine göre, duyusal dünyada şeyler birbirini görmezler, oysa Akıl dünyasında, makul olan şey bir renk veya şekil gibi cismanilik barındırmadığı için Akıl kendi maiyetindeki makulatı görmektedir. Bu dünyadaki makulatlar bu yönüyle cismani dünyadaki hakikatlerden ayrılmaktadır. Bu nedenle Akıl kendisini ve sahip olduğu şeyleri görür çünkü o, onun kendisinin fiilidir ve onun fiilidir. Bu nedenle Yüce Akıl'da bulunan makul, Akl'a aittir.<sup>93</sup> Bu makul Akl'a hamledilir ve o artık Akıl olmuştur çünkü hamil ve mahmul burada tek bir şeydir.<sup>94</sup>

Bu bağlamda *Risâle* müellifi Akıl'da bulunan şeyi daha detaylı bir şekilde inceleme konusu yapar. Akıl'da bulunan şey ilk fiil ve ilk nurdur. Bu nur ilk olarak kendi zatını aydınlatmaktadır. Bu haliyle Akıl kendi zatıyla yani nuruyla hem aydınlatıcı hem de aydınlanandır.<sup>95</sup>

*Risâle* müellifi aynı akış sistematiğini ruha da uygular. Buna göre ruh Akıl için ancak bir resim veya imgedir. Ruhun düşünen kısmına bilgiler Akıl'dan gelir. Ruh Akıl'dan gelen bir ışık gibidir. Bu ışık Akl'a bağlıdır. Akl'ın çevresindedir. Ruh Akl'ın mahallidir. Ruh Akıl bilmek istediği zaman kıyas yoluna başvurmaz ve buna ihtiyaç duymaz. Çünkü o daimî basit bir Akıldır, kendisini bilmek için parçalara ayrılmaya ihtiyaç duymaz ve kendisini basit bir tarzda bilir.<sup>96</sup>

*Risâle* müellifi Akl'ın çokluk barındırması meselesini de Akl'ın Tanrı'yı görme/temaşa sürecinin bir sonucu olarak irdeler. Buna göre Akıl İlk İllet olan Tanrı'yı görmeyi/temaşayı arzular ancak kendi görme gözüyle göremez, dolayısıyla kendine geri döner; gezinme ve tefekkürün çokluğu sebebiyle çok hale gelir. Akıl ilk illetin bilgisini edinerek sükûna ermek ister. Bu istek onu harekete geçirir. Söz konusu hareketten önce kendisinde belirli tasavvurlar vardır. Ancak kendine görüldüğü zaman kendisinde daha önce olmayan bir şeylere döner. İşte o şeyler onu çoklaştırır.<sup>97</sup>

*Risâle* müellifinin Plotinus'un Akıl nazariyesine adapte ettiği bir diğer sıfat da onun iradeye sahip olmasıdır. *Enneadlar*'dan daha belirgin bir şekilde vurgu yapılan böylesine bir irade anlayışında da mütercim ve redaktörün aynı şekilde felsefi gelenekleri uzlaştırma, teistik dinlerden gelebilecek eleştirilere karşı dönüştürme isteğinin olduğunu söyleyebiliriz. Akıl ile fiili arasına iradeyi yerleştiren metin şu şekildedir:

Ve diyoruz ki: Akıl ve onun fiili arasında irade vardır. Zira o, irade eder, sonra yapar, çünkü o, varolması (enniyye) sebebiyle değil akıl olması hasebiyle eylem yapar. Akıl, bilendir (âlim) ve bilen de mür'iddir (irade eder). Yani o, bir şeyi ister ve onun bilgisini arzular. Akıl bu sıfat üzere olduğu zaman, şüphesiz ki o çoktur, tek değil. Dolayısıyla o İlk Fail değildir; çünkü ilk failin fiilini önceleyen bir irade yoktur; çünkü o, sadece kendi varlığı hasebiyle (*bi-enmihi fekat*) eylemde

<sup>93</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 198.

<sup>94</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 199.

<sup>95</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 199.

<sup>96</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 199.

<sup>97</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 200.

bulunur. Yani O, akıllı yaratmayı irade etmiş ve akıl bu iradeden sonra (var) olmuş değildir. Ne de O, başka bir şeyin (var) olmasını (önce) irade eder, sonra da o şey var olur.<sup>98</sup>

Burası önemli bir noktadır. *Risâle*, Akıl ve fiili arasına iradeyi yerleştirmekle *Üsûlûcyâ*'dan farklılaşmaktadır çünkü *Üsûlûcyâ*'da Akl'ın ve fiilin arasında bir irade olduğuna dair herhangi bir içerik yoktur. Bu bağlamda *Risâle* müellifinin, *Enneadlar*'a *Üsûlûcyâ*'dan daha ileri bir teistik dönüşürme uyguladığını söyleyebiliriz.

*Enneadlar* ve Arapça'ya çevrilen Plotinus külliyyatında önümüze çıkan bir diğer unsur ise Akıl için ışık metaforunun kullanılmasıdır. Ancak Yeni-Eflatunculuğun Akıl için kullandığı ışık metaforu, Aristotelesçi geleneğe Faal Akıl için kullanılan ışık metaforundan birçok bakımdan farklılık arz etmektedir. Güneş Bir'i değil Akıllı temsil etmektedir ancak Akıl'da ışığını Bir'den almaktadır. Akıl Bir'in ışıklarıyla donatılmıştır. Bir'den aldığı ışığı aynı şekilde Bir'in Akıllı ışıması gibi Akıl da maddeye vuruncaya değin ruh'un bölgelerini ışıtmaktadır. Aynı metafor *Risâle*'de de vardır ancak bu seferde ışığın yayılması hem sûdur hem de yaratma sürecinin bir parçasıdır. Şu hâlde aklî şeyler, Akl'ın ışığından bir ışıktır ve bu ışık aklî şeylerde kalır ama ne onlardan ayrılır ne de onlar onunla aynı olur, o, onlardan başka bir şeydir.<sup>99</sup> İlk Fail'in fiili, Akıl'dır. Akıl yalnızca o yüce Cevher'den, Güneş ışığının Güneş'ten eşyaya akıp gittiği gibi akıp gelen bir ışıktır. İşte bu tarz üzere İlk Fail aklî (şeylerin) tümünü yaratmıştır, kendisinden yayılan ışığı kendisinden uzaklaştırmaksızın bütün bu aklî şeylerin hepsinden yücedir.<sup>100</sup> İlk Fail, şeyleri yaratmak istediği zaman, kendi ışığından bir ışık olan Akıllı yarattı; sonra Akıl duyuyu (hiss) meydana getirir ve o da Akl'ın ışıklarından bir ışıktır.<sup>101</sup>

### Sonuç

Plotinus'un Arapça çeviri literatürü *Enneadlar* temel olmak üzere, büyük oranda Porfirus'un tasarrufları ile Eflatun ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma geleneğinin zemininde bir dizi dönüşürmeye tabi tutulmuştur. Akıl, asli öğretilerdeki Bir'in bazı sıfatları ile mücehhez kılınmıştır. Bu manada akıl eksiksiz, tam ve mükemmeldir ancak bu niteliklerini Bir'den almaktadır çünkü daima Bir'e dönük ve onu temaşa içindedir. Akıl varlıkla eşdeğerdir. Akıl varlığı düşündüğü için varlık varlık olmakta; varlık da akıl tarafından düşünüldüğü için varlık kimliğini kazanmaktadır. Akıl şeylerin bütününe delalet etmektedir. Bu literatürde bilkuvvellik bilfiillikten üstün tutulduğu için Akıl için "bilgili cahillik/cehletme" teorisi inşa edilmiştir. Bu inşada teistik dinlerce kabul edilmeyecek bilgisiz Akıl ve Tanrı kavramı, Aristotelesçi unsurlar da devreye sürülerek teistik bir evrene dönüşürmek amaçlanmaktadır. Ancak bu dahi Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri bilmesi ve varlığı tam olarak kuşatacak bir Tanrı bilgisi için yeterli olmamıştır. *Üsûlûcyâ* ve *Risâle* fi'l ilm-i l-ilâhî' bu çıkmazı cehl'in veya cehletmenin, bilgidен üstün olduğu şeklindeki bir teori inşa ederek aşmaya çalışmıştır. Buna göre Akl'ın cehl etmesi aşağı âlemin bilgisinden üstün bir

<sup>98</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 200.

<sup>99</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 201.

<sup>100</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 201.

<sup>101</sup> Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser", 204.

bilme tarzıdır. Ayrıca bu literatürde sûdur teorisi ve yaratma birbirine halel getirmeyecek bir şekilde işlenmiştir. Bir'in herhangi bir düşünüp tasarlama olmaksızın taşarak Akli meydana getirmesi, Akl'ın ise ışığını ruha yayması aynı zamanda bir yaratma sürecini ifade etmektedir. Akıl hareket etmektedir ancak bu bir mekânda hareket olmadığı için aynı zamanda sükûn içinde bulunduğu işaret etmektedir. Keza külli Akl'ın düşünmesi, aşama aşama bir düşünceyi zorunlu kılan insan ruhunun düşünen kısmının düşünme şekli yani diskürsif düşünceden farklıdır.

### Kaynakça

- Adamson, Peter. "The Theology of Aristotle". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 1 Şubat. 2024. <https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/>
- Adamson, Peter. "Forms of Knowledge in Arabic Plotinus". *Medieval philosophy and the Classical Tradition*. Haz. John Inglis 90-106, London. Curzon Press, 2002.
- Bedevî, Abdurrahman. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*. trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yay., 2002.
- D'Ancona, Cristina. "Divine and Human Knowledge in the Plotiniana Arabica". *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Haz: John J. Cleary. 419-443, Lauvain. Leuven University Press, 1997.
- Doru, M. Nesim. *Süryânî Düşüncesinde Metafizik*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Fattal, Michel. *İslam Felsefesinde Aristoteles ve Plotinos*. trc. Zeki Özcan. İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2024.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Plotinus. *Enneadlar*. trc. Zeki Özcan. Bursa; Asa Kitabevi, 1996.
- Üsûlûcyâ. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Şenel, Cahid. "Üsûlûcyâ ve Yeni-Eflatuncu Felsefe". *Üsûlûcyâ*. Haz. Cahid Şenel. 1-56, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Terkan, Fehrullah. "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l- İlmî'l-İlâhî". *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/20, (Ocak2006), 185-226.

## Fizik Bilimin Işığında Tanrı'nın Varlığı

Yazar: Frederick Robert Tennant

The Being of God, in the Light of Physical Science

Outhor: Frederick Robert Tennant

Çeviri | Translated by

Mehmet DEMİRTAŞ

Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University

İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences

Felsefe ve Din Bilimleri | philosophy and Religious Sciences

Tokat | Türkiye | Tokat | Türkiye

mehmetdem06@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9537-3851

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article

Geliş Tarihi | 20/Şubat/2024 | Received | 20/february /2024

Kabul Tarihi | 26/Haziran /2024 | Accepted | 26/June/2024

Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 | Published | 30/June/2024

### Atıf | Cite as:

Tennant, Frederick Robert. "The Being of God, in the Light of Physical Science". çev. Mehmet Demirtaş. Essays on Some Theological Questions of the Day. ed. Henry Barklay Swete. 55-101. New York: the Macmillan Company,1906. Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 231-259.

### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





### The Being of God in The Light of Physical Science

**Abstract:** This article written by Frederick Robert Tennant (1866-1957), one of the contemporary British religious philosophers and theologians, is located between pages 55-101 of the journal titled "Periodic Essays on Some Theological Problems" edited by Henry Barclay Swete, published by a group of Cambridge University academics in 1906. Tennant, who conducted research on the subjects of philosophy, theology and positive science, witnessed the rapid change and transformation process in science during the period he lived. During this period, the popularity of the "theory of evolution" put forward by Darwin in particular and the rapid developments in positive science caused some to understand that the data presented by science prevented belief in the existence of God. In fact, many scientific hypotheses and generalizations began to be seen as final and necessary truths due to their practical effectiveness as bodies of research. In a discussion on the existence of God in the light of physical science, Tennant first tells his readers that the establishment of an appeal court regarding the validity of the theistic position made in the name of science and the claims that theistic arguments cannot be defended are not true and that he will make a critical assessment in his article to eliminate them. In this context, he considers himself a student of science and more generally opens up a discussion of the difficulties that are said to prevent belief in the existence of God in things that fall under the title of physical science. Our philosopher first criticizes naturalism because it sees "the concept of God as not only unnecessary, but also unacceptable." According to him, science, or rather naturalism, which tries to identify itself with science and express its tendency, will inevitably turn into materialism as long as it is built on faulty metaphysics and avoids epistemological reflection. In this case, there will always and necessarily be a conflict between science and religion, and expanding the scope of science will not eliminate this. According to Tennant, it is this first-glance view of the world that science seeks to examine more narrowly and to understand more closely. In order to explain a particular event, that is to show its similarity to previously known events, it tries to refer it to a general class of such events. Science considers only those aspects and relations of things which are relevant to the practical work of description, prediction and control, only those aspects of things which are, or are believed to be, amenable to mathematical treatment and calculation. Physics has achieved this ideal of unity much more perfectly than biology, and thus all science approaches one aspect of the theologian's idea of God. For if nature is a coherent whole, does it not presuppose a single foundation, and therefore, in the light of what has gone before, a single supreme intelligence and a single cause? Is this possible without an intellect that reveals and preserves this? If so, God is not an unnecessary hypothesis, even if science has no need for such a concept. According to Tennant, the concept of God as universal intelligence seems indispensable in order to complete the knowledge we have obtained from the various physical sciences and to secure the reality of the universe that science attempts to interpret. Some of the more general truths which science has taught us about the universe have been found to contain implications which are necessary both for their interpretation and for the unification of scientific knowledge, and which point to theistic doctrine. The analysis of the causal interaction by which science has made the universe relatively intelligible has led us to affirm that such interaction between individual things is inconceivable without the assumption of a plurality-embracing ultimate being, which is probably, though not necessarily, identical with what the theist means by God. Tennant believes that an investigation into what constitutes the reality of the external world forces us to assume an infinite and eternal mind. According to him, if causality is not entirely subjective and is the counterpart in nature of what we mean by activity in beings endowed with will, then the argument from the course of nature to the first cause will seem valid. The argument contained in this last line of thought is strengthened by the results mentioned earlier. For if the mind is the primary element and matter and energy are merely its structures, it becomes absurd to attribute the course of the world to the eternal action of energy or matter.

**Keywords:** Philosophy of Religion God, Physics, F.R.Tennant, Science, Naturalism, Theism.

### Fizik Bilim Işığında Tanrı'nın Varlığı

**Öz:** Çağdaş İngiliz din felsefecisi ve teologlarından biri olan Frederick Robert Tennant'ın (1866-1957) yazmış olduğu bu makale, bir grup Cambridge Üniversitesi öğretim üyelerinin 1906 yılında editörlüğünü Henry Barclay Swete'in yaptığı "Periyodik Bazı Teolojik Sorunlar Üzerine Denemeler" adlı derginin 55-101 sayfaları arasında yer almaktadır. Felsefe, teoloji ve pozitif bilimin konuları üzerine araştırmalarda bulunan Tennant,

yaşadığı dönem itibarıyla bilimdeki hızlı değişim ve dönüşüm sürecine şahit olmuştur. Öyle ki bu dönemde özellikle Darwin tarafından öne sürülen “evrim teorisinin” revaçta olması ve pozitif bilimdeki hızlı gelişmelerin bazılarıncı, bilimin ortaya koyduğu verilerin Tanrı'nın varlığına inanmaya engel olduğu şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur. Hatta birçok bilimsel hipotez ve genelleme, araştırma organları olarak pratik etkinlikleri nedeniyle, nihai ve zorunlu gerçekler olarak görülmeye başlanmıştır. İşte Tennant, fizik biliminin ışığında Tanrı'nın varlığına ilişkin bir tartışmada okuyucularına ilk olarak bilim adına yapılan teistik durumun geçerliliğine ilişkin bir temyiz mahkemesi oluşmasının ve teistik argümanların savunulamayacağına yönelik iddiaların doğru olmadığını ve bunları bertaraf etmek için makalesinde eleştirel bir değerlendirme yapacağından bahseder. Bu bağlamda o, kendisini bilimin öğrencisi olarak kabul etmekte ve daha genel olarak fizik bilimi başlığı altında yer alan şeylerin Tanrı'nın varlığına olan inancın önüne geçtiği söylenen zorlukları tartışmaya açmaktadır. Burada ilk olarak filozofumuz, natüralizmi “Tanrı kavramını sadece gereksiz değil, aynı zamanda kabul edilemez.” olarak görmesinden dolayı tenkit eder. Ona göre bilim, daha doğrusu kendisini bilimle özdeşleştirmeye ve onun eğilimini ifade etmeye çalışan natüralizm, hatalı metafizik üzerine inşa edildiği ve epistemolojik yansımadan kaçındığı sürece, kaçınılmaz olarak materyalizme dönüşecektir. Bu durumda bilim ve din arasında her zaman ve zorunlu olarak bir çatışma olacaktır ve bilimin alanının genişletilmesi bunu ortadan kaldırmayacaktır. Tennant'a göre bilimin daha dar bir şekilde incelemeye ve daha yakından anlamaya çalıştığı şey, dünyanın ilk bakışta bu görüntüsüdür. Başlangıçta vurgulandığı gibi bilimin dünyayı incelemekteki amacı, onda meydana gelen değişim sıralarını tahmin etmek ve böylece onu kontrol etmek için onu bilmektir. Belirli bir olayı açıklamak, yani onun daha önceden bilinen olaylara benzerliğini göstermek için onu bu tür olayların genel bir sınıfına göndermeye çalışır. Bilim, şeylerin yalnızca tanımlama, tahmin ve kontrol gibi pratik işleriyle ilgili olan yönlerini ve ilişkilerini, yalnızca matematiksel işleme ve hesaplama uygun olanları ya da uygun olacağına inandıklarını dikkate alır. Fizik, bu birlik idealinin gerçekleşmesine biyolojiden çok daha mükemmel bir şekilde ulaşmıştır ve böylece tüm bilim, teoloğun Tanrı düşüncesinin bir yönüne yaklaşır. Çünkü eğer doğa tutarlı bir bütün ise tek temeli ve dolayısıyla daha önce olup bitenlerin ışığında tek yüce zekâyı ve tek sebebin gerekli olduğunu varsaymaz mı? Bunu ortaya çıkaran ve koruyan bir zihin olmadan bu mümkün müdür? Eğer öyleyse, bilimin böyle bir kavrama ihtiyacı olmasa da Tanrı gereksiz bir hipotez değildir. Tennant açısından evrensel akıl olarak Tanrı kavramı, çeşitli fizik bilimlerinden elde ettiğimiz bilgileri tamamlamak ve bilimin yorumlamaya çalıştığı evrenin gerçekliğini güvence altına almak için vazgeçilmez görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı, Fizik, F.R.Tennant, Bilim, Natüralizm, Teizm.

### I. Eleştiri

1. Fizik bilimin natüralistlik 'eğilim ve yaklaşımı'.
2. (a) Dünyanın 'kendi kendine var olduğu' varsayımı.  
(b) Dünyanın bir hukuk saltanatı tarafından kontrol edilen bir mekanizma olduğu iddiası.

### II. Yapıcı Eleştiri

1. Bilim, teizmin cevapladığı felsefi sorulara yol açar.
2. Doğanın seyrinin kökeni. İlk Sebep Argümanı.

3. Doğadaki nedensellik her şeyi kapsayan bir varlığı ima eder.
4. Bu varlığın özellikleri akıl, irade ve birliktir.
5. Bu tür bir idealizm, modern bilimin eğilimini temsil etmektedir.
6. Doğanın düzeni, eylemlerini kısmen anlayabildiğimiz bir yüce zekâyı ima eder. Kozmik teleoloji.
7. Doğadaki görünür mantıksızlık unsurunu açıklama girişimi. Bilimin ışığında fiziksel kötülük.
8. Sonuç. Kişisel bir Tanrı inancıyla uyumlu bilim.

#### I.

1. İçinde bulunduğumuz çağ şüphesiz bir bilim çağıdır: Fizik biliminin gayretli bir şekilde takip edildiği, bilimsel yöntemin çeşitli düşünce alanlarında uygulandığı ve bilimsel araştırma yoluyla elde edilen sonuçların giderek daha zengin ve etkileyici bir şekilde toplandığı bir çağdır. Fizik bilim adına onun bir yöneme sahip olduğu ve diğer çalışmaların yöntem ve sonuçlarından kesin ve aynı zamanda objektif olması bakımından farklı sonuçlar elde ettiği iddia edilmektedir. Fiziksel gözlemler tekrarlanabilir, doğrulanabilir ve böylece bilimsel doktrinlerdeki subjektif unsur yani, bireysel varsayım ve kişisel görüş unsuru ortadan kaldırılabilir.

Bu nedenle doğa bilimlerinin teorileri için kanıt, doğrudan gözlem ve deneyin ulaşamayacağı konulardaki spekülasyonların sonucu olanlara kıyasla daha mümkündür ve sonuç olarak bilimin temsilcileri arasında diğer düşünce ve bilgi dallarının temsilcilerine kıyasla daha büyük bir oybirliği bulunur.

Bilimsel yöntemin doğa hakkındaki bilgimizi zenginleştirmek ve onu pratik kullanımlara uygulama konusundaki bu başarısı ve bilimsel öğretinin büyük bir kısmının kabul edildiği uzlaşa, her ikisi de felsefenin bir doğa metafiziği sunmadaki tekrarlanan başarısızlıkları ve felsefi okullar arasındaki temel farklılıklarla tezat oluşturarak daha etkileyici hale getirilmiş, bize fizik biliminin damgasıyla gelen her şeye sınırsız bir güven üretmekten geri kalmamıştır.

Gerçekten de birçok bilimsel hipotez ve genelleme, araştırma vasıtaları olarak pratik etkinlikleri nedeniyle nihai ve zorunlu gerçekler olarak görülmeye başlanmış ve bazı çevrelerde sistematize edilmiş, birleştirilmiş ve tamamlanmış olan bilimin, felsefenin mümkün olan tek ve biricik sistemi için yeterli olduğu düşünülmektedir.

Bu nedenle günümüzde fiziğin her konuda son sözü söyleme gücüne ve hakkına sahip olduğuna dair yaygın bir inancın var olması doğaldır. Aslında bilimin popülerleşmesinin son zamanlarda ulaştığı seviye göz önüne alındığında, bu yaygın görüşün iyi temellendirilmiş olup olmadığı konusunda herhangi bir şüphe uyandırmak belki de faydasız bir iştir. Böyle bir sorgulama pek çok okuyucuya daha da nankörce gelecektir. Zira bu sorgulama bilimden felsefeye ya da bilim araştırmacısının kendi yöntemine ve düşünce tarzına bağlılığı ölçüsünde biraz da küçümseyerek "salt metafizik" olarak adlandırmaya yatkın olduğu şeye sürekli başvurmayı

gerektirmektedir. Bununla birlikte başlangıçta şunu belirtmek gerekir ki bilimsel gerçekler sığ genellemelere belki de diğerlerinden daha yatkındır ve burada daha da önemlisi bilim, her ne kadar okurlarının çoğu ve görünüşe göre öğretmenlerinin çoğu bu gerçeğin farkında olmasa da kendisini yanlışlığı bilimsel yöntemlerin yararlılığını en azından etkilemeyecek olan belirli metafizik varsayımlarla ifade etmektedir. Doğa hakkındaki ampirik gerçeğin keşfi ancak evrenin daha büyük bilmecelerine bir çözüm sağlama yönündeki her türlü iddiayı tamamen geçersiz kılacaktır. Dolayısıyla günümüzün bilimsel dogmatizmine kendimizi teslim etmeden önce sorgulanması gereken şey, herkesin haklı olarak etkilendiği fizik biliminin etkili yöntemleri ve sağlam sonuçları değil, gerçekliğin ve bilginin doğasına ilişkin temel ön kabulleridir.

Ancak fiziğin gücüne ve fikri doğruluklarına olan popüler inanç ne kadar geçerli olursa olsun, günümüzde pek çok düşünceli insanın Tanrı'nın ve ruhani bir dünyanın varlığına olan inanca karşı tutumunun, bu tür bir inancı haklı çıkarma olasılığına ilişkin olarak bilimin açıklamaları veya çıkarımları olarak gördükleri şey tarafından belirlendiğine şüphe yoktur.

Doğa bilimi taraftarları arasında teizmin herhangi bir biçimini reddetme eğilimi hüküm sürdüğü sürece, bu eğilim kısmen bilimin yüce bir aklın varlığı ve faaliyeti konusunda bilimin hükmünü temsil eden bazı temsilcilerin etkisinden kısmen de bilim adamlarının veya araştırmacıların günlük olarak yaşadığı, hareket ettiği ve onları teistik düşünce biçimlerinden tamamen vazgeçmeye sevk eden alışılmış bir zihin eğilimini/halini türettiği entelektüel atmosferden kaynaklanmaktadır.

Bu nedenle fizik biliminin ışığında Tanrı'nın varlığına ilişkin bir tartışmada günümüz okuyucularına hizmet edebilmek için ilk olarak bilim adına yapılan teistik pozisyonun geçerliliğine ilişkin bir temyiz mahkemesi oluştuğu ve teistik argümanları savunulamaz bulunduğu iddiasının eleştirel bir değerlendirmesini içermelidir.

Bu tür bir olumsuz eleştiri, birbirinden kolaylıkla ayrılamayan iki sorunun gündeme getirilmesini içerecektir: Yani felsefeden farklı ve metafizikten ayrılmış olarak bilimin, yüce bir varlığın varlığına veya yokluğuna karar verme kapasitesi ve evrenin teistik yorumuna karşı bilimsel önermeler ve genellemeler tarafından öne sürülen gerçek argümanların geçerliliği. Eğer natüralizmin bilimsel temeline ilişkin bu tür eleştirel bir değerlendirme, bilim adına tüm rasyonel teolojinin yanlış temellendirildiğini kanıtlarsa, o zaman ikinci olarak bilimin sağladığı doğa bilgisinden ve bu bilginin izin verdiği ölçüde teist filozof ve Hristiyan teolog tarafından benimsenen Tanrı kavramına bir içerik sağlamak için olumlu ya da yapıcı bir girişim için yer olacaktır.

Daha ileri gitmeden önce, ilerleyen sayfalarda 'bilim' kelimesinin iki kullanımının ayırt edilmesi gerektiği açıklanmalıdır; aksi takdirde bilimsel düşüncenin en iyi temsilcilerinden bazılarının haksızlık yapılmış gibi görünebilir. Aslında günümüzde fizik biliminin doğasına ve alanına ilişkin iki anlayış mevcuttur.

Doğa bilgisi araştırmacılarının çoğunun bilimi metafizikle doludur. Onlar, doğa kanunları gibi terimleri fiziksel gerçekleri, somut varlıkları ifade etmek için kullanır. Hatta atomlardan ve eterden sanki bunlar gerçekmiş gibi duyularımıza sunulan fenomenlerden daha gerçekmiş gibi bahseder. Maddenin yok edilemezliğini ve evrenin enerjisinin korunumunu mutlak ve nihai ilkeler olarak kabul eder. Doğanın mekanik açıklamasını, onun tam ve tek açıklaması olarak sunar. Okuyucu birazdan bu bilimin yanlış bir şekilde adlandırıldığını daha açık bir şekilde görecektir: Bu aslında iki kalın metafizik katman arasında bir tür gerçek bilim sandviçidir; bunun alt katmanı metafizikten devralınan gerçeklikle ilgili ön varsayımlardan oluşur. Üst kısmı ise bilimsel araştırmalarla ulaşılan ve mantıksız bir şekilde evrensel olarak geçerli ilkelerle özdeşleştirilen genellemelerden oluşur.

Öte yandan, bilimsel ortodoksluğun önyargılarına karşı yavaş ama emin adımlarla ilerleyen daha yeni fizik bilimi, dünyanın bize gerçekte yüzeyde sunduğu şeye metafiziksel ekler içeren tüm kelimeleri terminolojisinden çıkarır. Tamamen matematiksel bir ilişki olması dışında “kuvvetten” vazgeçer; “neden ve sonuçlar” yerine denklemleri koyar; bilim adamının ilgilendiği “maddenin” metafizikçinin 'tözünden çok farklı olduğunu kabul eder. Atomların, eterin ve bilimin bu tür diğer araçlarının algısal gerçeklikler olmadığında sadece yararlı kurgular, düşünce ekonomisi için kavramsal araçlar olduğunda ısrar eder; temsilcilerinden bazıları bunlardan vazgeçer ve fiziki başka bir terminolojide yeniden yazar.

Öyle ki bu fizik bilimi evrenin mekanik teorisinin eksikliklerini kabul eder ve bilimsel bilgimizi sistematize etmek için diğer yöntemler yerine bunu seçmenin hiçbir gerekliliği olmadığını ileri sürer. Bu bağlamda bu bilim dalının görevi açıklama değil, sadece betimlemedir. Nitekim fizik bilimi kendisini tüm metafizik imalardan arındırarak, doğal olaylarının sistematik, kısa bir açıklamadan başka bir şey olmadığını iddia eder.

Bu şekilde tam olarak sınırlandırılmış olan bilimle, bu makalenin daha önceki eleştirel bölümünün hiçbir ilgisi yoktur. Yazar, kendisini bilimin öğrencisi olarak kabul etmekte ve daha genel olarak fizik bilimi başlığı altında yer alan şeylerin Tanrı'nın varlığına olan inancın önüne koyduğu söylenen zorlukları tartışmaya geçmektedir. Bilimin çıplak gerçekleri elbette teolojik açıdan çok az ilgi çeker ve doğrudan doğruya şu ya da bu yönde çok az argüman sağlar. Bununla birlikte bilimin hipotezleri ve teorileri, metafizik doktrinlerin ya da nihai ve evrensel gerçeklerin geçerliliğine sahip oldukları varsayıldığında doğal olarak fizik bilimi araştırmacısına uygun olan, bazen bilimin kendisiyle karıştırılan ya da onun eğilimini ve yatkınlığını temsil ettiği söylenen bir dünya anlayışı önermiştir ve sonuç olarak bilimin tüm ruhu bazen teistin inancına düşman olarak temsil edilmiştir. Bu nedenle merhum Profesör Huxley, materyalist adını kabul etmeyi reddetse de bilimin ilerlemesinin her çağda madde ve nedensellik dediğimiz şeyin alanının genişlemesi ve buna bağlı olarak ruh ve kendiliğindenlik dediğimiz şeyin insan düşüncesinin tüm bölgelerinden kademeli olarak sürgün edilmesi anlamına geldiğine ve şimdi her zamankinden daha fazla anlamına geldiğine ikna olmuştur. "Ve her geleceğin geçmişten ve şimdiki zamandan doğduğu gibi geleceğin fizyolojisi de madde ve yasa alanını bilgi, duygu ve eylemle birlikte kapsayana kadar

kademeli olarak genişletecektir." Bu sözler 1868 yılında söylenmiştir. Bu sözlerin yanına, Sir Oliver Lodge'un şu anda bilimin içinde bulunduğu durumu tarif ettiği şu sözlerini de koyabiliriz:

"Kanıtlanmış sonuçlarına olduğu kadar 'modern bilimin' eğilim ve yatkınlıkları hususunda boyun eğmeye direnmek zordur. Onun eğilim ve yatkınlıkları şimdiki araştırmacılar tarafından yanlış tahmin edilmiş olabilir: dahil edildiğinde spekülasyon görüşlerinin bazılarında devrim yaratacak olan geniş bir bilgi alanı göz ardı edilmiş olabilir. Ancak bu ne olursa olsun, şu anda Ortodoks bilimin eğilimi hakkında hiçbir şüphe olamaz. Bu bize kozmosun kendi kendini açıklayan, kendi kendine yeten ve kendi kendini idame ettiren bir şey olduğunu gösteriyor. Maddi evren sonsuzdan sonsuzluğa doğru yuvarlanmakta, dünyaları geliştirmekte, onları parçalamakta, bitkisel güzelliği geliştirmekte ve onu yok etmekte, zeki hayvan yaşamını geliştirmekte, onu öz bilinçli bir insan ırkına dönüştürmekte ve sonra onu bir kez daha yok oluşa sürüklemektedir." <sup>1</sup>

Bu iki bilim öğretmeninden Huxley, felsefenin bazı sorunlarına ilgi gösteren ve felsefi düşünce tarihinin bir kısmına hâkim olan bilim adamlarının tipik bir örneğidir. Dr. Lodge, teknik anlamda felsefe olarak adlandırılan şeyin içeriğine veya tarihine ilişkin herhangi bir merak ortaya koymamış olsa da bilimin daha geniş kapsamı üzerine çok fazla düşündüğü açıktır. Her iki düşünür de bilim dünyasında bilimsel önermelerin ve varsayımların kesin anlamlarını ve geçerliliklerini tespit etmek amacıyla incelenmesini savunan ve bazen bunların değiştirilmesini ya da reddedilmesini talep eden çağdaş hareketin etkisinden kurtulmuş gibi görünmektedir. Bu nedenle onlar, bilim adamlarının büyük bir kısmının bakış açısının ve teolojik sorunlar söz konusu olduğunda 'Ortodoks' bilimin 'eğilim ve yöneliminin' uygun temsilcileridirler.<sup>2</sup> Her biri sözcüsü olarak kabul edildikleri bilimin olumsuz, materyalist ya da mekanik eğiliminden kaçmaya çalışmış olmaları nedeniyle bizim için daha da ilgi çekicidir. Profesör Huxley, agnostisizmde böyle bir sığınak bulunduğu inanırken, Dr. Lodge ise bilimsel araştırmanın genişletilmesi dayalı olarak bilim ve dinin uzlaşmasını ummaktadır: "Dinin alanı ile tamamlayıcı bilimin alanı birdir."<sup>3</sup>

Bu yazarları zamanımızın fizik biliminin eğilimi ve mizacı konusunda rehberimiz olarak alırsak, bilimin bize katı ve değişmez yasaların hüküm sürdüğü geniş bir makine olan bir evren sunduğuna inanıldığını görürüz: Onu araştıran zihinlerin kendilerinin de maddeye bağımlı olduğu bir evren, dünyanın evrim sürecinde tesadüfen karşılaşılan bir ürün, bir gölge gibi ana mekanizmaya bağlı bir eşlikçi: kendi ötesinde ya da üstünde hiçbir şeyle temas halinde olmayan, kendi kendini muhafaza eden ve kendi kendine yeten bir evren: kökeni ve bakımı, anlamı ve anlaşılabilirliği için kendisinden başka her şeyden bağımsız bir dünya. Doğa, modern bilimsel araştırmacıya, uzun zaman önce Lucretius'a görüldüğü gibi, "Tanrıların müdahalesi olmadan her şeyi kendi kendine yapıyor" gibi görünmektedir; ama bunu "kendiliğinden" değil, mekanik olarak yapmaktadır.

<sup>1</sup> Hibbert Dergisi, C. I. s. 57.

<sup>2</sup> Belki de Dr. Lodge'un bu bakış açısını tamamen kendisinin benimsemesi anlamında temsil etmediğini belirtmeye gerek yok.

<sup>3</sup> Op. Alıntı, C.I, No. ii. s. 227.

Eğer böyle bir teori gerçekten de fizik bilimi tarafından, gözlemlenebilir gerçekler ve mantıksal olarak çıkarılabilir çıkarımlar tarafından herhangi bir şüpheli ön kabul karıştırılmadan gerekli kılınyorsa, Tanrı kavramının sadece gereksiz değil, aynı zamanda kabul edilemez olduğu da açıktır: Tanrı'nın nasıl tasarlanacağı konusunda yol göstermesi için bilime başvurmak faydasızdır. Bu nedenle sahip olduğumuz doğal bilgiler ışığında Tanrı fikrinin herhangi bir inşasına girişmeden önce bilimin bazı temsilcilerine önerdiği bu genel evren görüşünün temellerini kısaca incelemek ve bunların bazen temsil edildikleri kadar güvenli olup olmadıklarını tespit etmek gerekecektir.

Söz konusu görüş halk arasında natüralizm olarak bilinmektedir. Bu terimin tam ve doğru anlamıyla bilimin bir ürünü olmadığı hem bilimi hem de metafiziği içeren felsefi bir sistem olduğu açıkça anlaşılmalıdır. Onun başlıca bileşenleri, 'sağduyunun' bir ifadesi olarak farkında olmadan ortaya çıkan metafizik bir varsayım ve bilimsel gözlem ve düşüncenin gerektirdiğini iddia eden bir çıkarımdır. Metafizik ya da daha ziyade epistemolojik varsayım, dünyanın deneyimden bağımsız olarak var olduğudur: Bu yalnızca herhangi bir bireyin deneyiminden değil, aynı zamanda tüm öznelerin kolektif deneyiminden de bağımsız olarak vardır.

Maddi evrenin zihinden ayrı olarak gerçek olduğu, zihinden önce geldiği ve zaten kendi kendine yeterliliği içinde zihinlerin bir şekilde üretildiğinde ona gelip onu akıl almaz bir psikolojik fotoğraflama süreciyle tanınmasını beklediği varsayılır. Natüralizm sistemini diğerlerinden daha fazla inşa eden bilimsel çıkarım, mekanik kavramlar açısından az ya da çok tanımlanabildiği için kendiliğinden var olduğu varsayılan bu dünyanın aslında bir mekanizma olduğudur: eylemi en küçük ayrıntısına kadar katı ve değişmez bir yasa sistemi tarafından belirlenen ve ne üzerinde ne de içinde bir zihnin kendiliğinden faaliyetine yer bırakmayan bir makine.

## 2. Bu görüşler sırayla ele alınmalıdır.

(a) Dünyanın tamamen nesnel olduğu varsayımı insan ırkıyla birlikte gelişmiştir. Dilimize yerleşmiş, tüm sıradan insan ilişkilerinde kullanılmış, sağduyu ile özdeşleşmiştir ve çok doğal bir biçimde doğal bilginin felsefi sonuçlarına ilişkin teorik araştırmalarla değil, onun bir bölümünü genişletmenin pratik işleriyle ilgilenen fizik bilimleri tarafından devralınmıştır. Bu varsayımın geçerli olup olmamasının bilim için hiçbir önemi yoktur; ancak maddenin zihinle ilişkisi ya da Tanrı'nın varlığı gibi bilgi ve gerçekliğin nihai sorunlarına ilişkin felsefi sorgulama açısından çok önemlidir. Bu durum, dünyanın ve güneşin göreceli hareketini tanımlayabileceğimiz terminolojiye benzer. Hala güneşin doğuşundan ve batışından bahsediyoruz; bilimsel doğruluk iddiasında olmadığımız sürece bunu yapmak uygun ve zararsızdır. Aynı şekilde bilim platformunda, onu algılayan öznelerin deneyimlerinden ayrılmış nesnel bir dünyadan rahatlıkla ve zararsız bir şekilde bahsedebiliriz; felsefeyle ilgilenmeyenlerin yaygın olarak varsaydığı gibi eğer dünya kendi anlamında nesnel değilse, o zaman onun bilimsel bilgisinin bir sonu vardır. Ancak bilim adamı, bu tür bir dilin imalarını teistik tartışmaya taşıdığına, söz konusu soruyu zaten yarı yarıya dile getirdiği kendisine hatırlatılmalıdır.

Sıradan bir insanı, tamamen nesnel ve bağımsız bir dış dünyaya olan inancının eleştirisini dinlemeye davet etmek hassas bir konudur. Onun nazik ve uzun süredir gösterdiği tahammülün bir sınırı olabilir. Gerçek dünya ile onun algılayıcıları arasındaki düalizm şimdiye kadar ortak düşüncede taşınmış ve fizik bilimlerinde o kadar derin bir şekilde yerleşmiştir ki felsefe, görünüşte görünenin altında gizlenen şüphelenmeyen problemler hakkında bir tartışma açmaya çalışıldığında deneyimin en kesin temel verisi olması, düalizmin ve naif gerçekçiliğin insan zihninde hangi aşamalardan geçerek nüfuz ettiğini göstermesi bakımından çok büyük bir dezavantaj altında çalışmaktadır. Sıradan insan için bunun öğretilmesi bir engeldir; bilim adamı içinse aptallıktır. Yine de natüralizmin savunucusu ile bilimsel hızını bırakıp bilginin ilk ilkelerinin açık zeminine inene kadar herhangi bir müzakereyi reddetmeliyiz. Onu, duasının hem fizik bilimi hem de psikolojiyi içine sürüklediği umutsuz güçlükler nedeniyle itibarsız olduğu argümanı ile bunu yapmaya teşvik edebiliriz. Çünkü bilim maddeden zihne ulaşma, zihinsel olanı fiziksel olandan türetme çabasını biraz öfkeyle terk etmiştir ve psikoloji tarihi zihinden maddeye ulaşma, tamamen dışsal ve bağımsız bir dünyayı nasıl algıladığımız ve bildiğimiz sorununu (düalizm tarafından sunulan) çözmeye yönelik tüm girişimlerin çıkmaz yollara dönüştüğünü göstermiştir. Ya da onu, eğer orada kalırsa dogmatik kalesinden kaçınılmaz olarak aklıktan öleceği konusunda tehdit edebiliriz: düşünme zaman içinde mutlaka gelecek ve işini yapacaktır. Eğer her iki yolla da onu açık bir savaş vermeye ikna etmeyi başarırız, bilinçli deneyim üzerine ilk düşüncelerin kusurlu analizler ve aldatici analogiler tarafından nasıl yanıltıldığını ve bunların, onları yalanlayan kurgular yerine gerçeklerin bir parçasıymış gibi ortak düşünce ve dilde somutlaştığını ona büyük bir güvenle gösterebiliriz ve Avenarius ve Profesör Ward'ı izleyerek, insanoğlunun deneyiminin düalist yorumundaki ilerlemenin gerçek aşamalarını ve bunların yanlışlığını ortaya koyabiliriz.

Burada tekrarlayamayacağımız, ancak başka bir yerde boş zamanlarımızda inceleyebileceğimiz argümanlar aracılığıyla onu, toplu bir şekilde doğa olarak adlandırdığı<sup>4</sup> ve herhangi bir bireysel öznenin deneyiminden bağımsız oldukları için hiçbir özneyi ima etmiyormuş gibi davrandığı nesnelere, gerçekte ırkın kolektif deneyiminin bir faktörü veya bileşeni olduğuna ikna etmeyi umabiliriz. İnsanlığın birbiriyle iletişim kurmasını konu olarak var sayıyorlar ve bu özne, yalnızca özneler arası ilişki yoluyla deneyim aralığını genişleten bireysel özne olarak görülebilir.

Dolayısıyla natüralizmden çıkarılmaya çalışıldığında bilime, doğa dünyasının bizim deneyimlerimizden bağımsız ve belki de bu deneyimin 'nedeni' olması anlamında kendi kendine var olduğu kabul edilemez. Bu, natüralistlik anlayışın ince tarafıdır. Böyle bir varsayımın felsefi incelemenin testine dayanamayacağı, aksine fizik bilimin meşgul olduğu 'dünyanın' insan deneyiminin sadece bir yüzü olduğu ve asıl olanın diğer yüzü olduğu savunulmalıdır.

Bilim, daha doğrusu kendisini bilimle özdeşleştirmeye ve onun eğilimini ifade etmeye çalışan natüralizm, hatalı metafizik üzerine inşa edildiği ve epistemolojik yansımadan kaçındığı sürece, kaçınılmaz olarak materyalizme dönüşecektir. Bu durumda bilim ve din arasında her zaman ve

<sup>4</sup> Ward, *Natüralizm ve Agnostisizm*, 1889, Cilt. ii. Bölüm IV.



zorunlu olarak bir çatışma olacaktır ve bilimin alanının genişletilmesi bunu ortadan kaldırmayacaktır. Burada ısrarla vurgulanması gereken uzlaştırıcı unsur, bilimsel ön kabullerin felsefi eleştirisi. Sir Oliver Lodge aslında felsefeye böyle bir uzlaştırıcı güç tanımayacaktır. O, felsefeyi bu açıdan şiirle aynı seviyede görmektedir. "Felsefenin ya da şiirin yardımıyla çok şey başarılabilir." Ama bu bilim değildir. "Bu bir tahmindir, bir sezgidir - belki bir ilhamdır - ama kesin ve gerekçeli bilgi zincirinin bir halkası değildir; dinin yüksek ve yüce kavramlarından herhangi birinden daha fazla kelimelerle açıkça formüle edilemez veya düşüncede açıkça kavranamaz...

Bu, düğümlü karmaşanın çözümü değil, bilakis onun üzerinde bir yükseliştir; üstün bir uzlaşmadır.<sup>5</sup> Felsefi spekülasyonun bazı daha yüksek uçları için bu doğru olabilir. Yine de hem açıkça formüle edilmiş ve kavranmış, bilimsel düşüncenin liderleri tarafından aşağıdaki iddiaları güvenle ileri sürebileceğimiz gerekçeli, hatta kesin bilgi zincirleri vardır. İlk olarak, bu tür akıl yürütme zincirleri, bilim öğrencilerinin dine yaklaşımını kuşatan en düğümlenici karışıklıkların, bilimin kendisi sanılan şeyin içerdiği metafizik fazlalıklardan oluştuğunu ortaya koyar ve dahası, aynı zamanda bu karışıklıkları çözmeye hizmet eder. Böylece bize doğası ve eğilimi artık teist bakış açısına karşıt olmayan bir bilim verirler. Üstün bir uzlaşmanın isteksiz bilimi dayatmasına gerek yoktur; ancak derin bir uzlaşma, kavga zemininin ortadan kaldırılması yoluyla bir uzlaşma, 'ortodoks/akılcı bilimin' altında yatan ve aslında bilim olmayan varsayımların yıkıcı eleştirisi yoluyla bir uzlaşma: bunda ısrar edebiliriz, çünkü bu zaten potansiyel olarak gerçekleşmiştir.

(b) Tamamen nesnel ve kendi kendine var olan bir dünya varsayımı üzerine bilimin, bu dünyanın hem tabiatın kendisine hem de bize verilen amansız yasalarla sıkı sıkıya bağlı bir mekanizma olduğu yanılığını inşa etmesi kolaydır. Bu teorinin fizik bilimi tarafından ortaya atıldığı ve onun mevcut ruhunu ya da eğilimini temsil ettiği söylenmektedir. Bariz bir şekilde ateizm karşıtı olduğu için burada biraz dikkate alınması gerekir.

Sıradan bir gözlemciye kendini sunduğu şekliyle dünya, canlı ya da cansız, bilinçli ya da görünüşte bilinçsiz, birbiriyle ilişkili şeylerden oluşan bir komplekstir: nitelik ve anlam çeşitliliği bakımından sonsuz derecede zengin bir kompleks. Sınırsız sayıdaki doğal nesneden belki de hiçbirisi tam olarak birbirine benzemez, hiçbirisi sürekli olarak aynı değildir. Cansız doğa renk ve ses çeşitliliği bakımından sınırsız gibi görünmektedir; canlılar âleminde ise içgüdü ve alışkanlık, arayış ve amaç, ilgi ve uğraş, karakter ve kişilik bakımından sonsuz bir çeşitlilikle karşı karşıyayız.

Cansız şeyler hareket ediyor ve tepki veriyor gibi görünür; canlı şeyler arar ve bulur, çabalar, başarılı ya da başarısız olur. Bilimin daha dar bir şekilde incelemeye ve daha yakından anlamaya çalıştığı şey, dünyanın ilk bakışta bu görüntüsüdür. Başlangıçta vurgulandığı gibi bilimin dünyayı incelemekteki amacı, onda meydana gelen değişim sıralarını tahmin etmek ve böylece onu kontrol etmek için onu bilmektir. Belirli bir olayı açıklamak, yani onun daha önceden bilinen olaylara benzerliğini göstermek için onu bu tür olayların genel bir sınıfına göndermeye çalışır; bireysel olguyu türlerine ve her değişim türünü her şeyi kapsayan fiziksel bir cinse indirger. Böyle bir

<sup>5</sup> *Hibbert Journal*, Cilt: I. ss. 48-49.

çözüm yöntemiyle bilim, açıklayacağı olguyu gerçekten de verimsizleştirir. Bazı yönlerini kasıtlı olarak görmezden gelir; muhtemelen filozofun görüşünde en çok sayılacak olan ve bir bütün olarak dünya ve kendisine bütünlük içinde sunulan bireysel şeylerin ilişkileri hakkında bir teori oluşturma çabasında daha önemli bir yer verilecek olanlardır. Bilim, şeylerin yalnızca tanımlama, tahmin ve kontrol gibi pratik işleriyle ilgili olan yönlerini ve ilişkilerini, yalnızca matematiksel işleme ve hesaplamaya uygun olanları ya da uygun olacağına inandıklarını dikkate alır. O, amacını ne kadar mükemmel bir şekilde yerine getirir ve evreni nitelikten yoksun hareketli kütle-elemanlar toplamı olarak tanımlamayı ne kadar başarır o kadar çok 'şeyleri' derinlemesine bireyselliğinden ayırır. Örneğin, renk ya da sesteki somut ve niteliksel farklılıklar onun için yalnızca sayısal farklılıklardır: duyularımıza sunulan çeşitli yönler boyunca aynı kalan bir ortamın bir saniyedeki az ya da çok titreşimi. Öyle ki bilim, doğayı her zamankinden daha genel ve daha basit terimlerle tanımlar, gerçekleri bir yasa altında ve yasaları da daha geniş yasalar altında gruplandırır. Kısacası o, giderek daha fazla soyutlamaya yönelir ve yaşayan, somut dünyadan giderek daha fazla ayrılır. Bu soyutlama yolunda ilerleyebilmek için 'kuvvet', 'kütle', 'eter' gibi kavramsal semboller geliştirir; bunlar tıpkı 'düz çizginin geometri bilimini mümkün kılması gibi çalışmasını kolaylaştırır.

Dahası, doğal olayların tanımını ve tahminini mümkün kılmak amacıyla, bunların sıralanışında bir tekdüzelik, bir nedensellik ilkesi, demirden bir hukuk kuralı, dünyayı çözümlendiği unsurlardan birinin diğeri üzerinde tamamen mekanik bir eylem tarzı varsayar. Bunları varsayıyor diyorum. Tekdüzelik doğanın yüzüne öyle yazılmamıştır ki, koşan onu okuyabilsin. Onun önce pratik nedenlerle talep edilmesi, sonra da özenle aranması ve biraz orada biraz burada bulunması gerekirdi. Nedenselliğin zorunlu bağlantısı, neden ve sonuç arasındaki birlik bağı hiçbir zaman gözlemlenmemiştir. Aslında bu kavramların hiçbiri somut dünya tarafından pasif bir şekilde alıcı olan insan zihnine dayatılmamıştır. Onların hiçbiri tamamen doğrudan deneyimden türetilmemiştir. Tekdüzelik, nedensellik ve benzerleri de tüm düşünce için vazgeçilmez aksiyomlar değildir. Bunlar kelimenin tam anlamıyla varsayımdırlar: Bilimin icat ettiği, geçici olarak doğaya uyguladığı ve gerçek gözlem sınırları içinde genel olarak doğrulandığını deneyimle bulduğu varsayımdırlar.

O halde bu semboller ve varsayımlar bilimin pratik amaçları için hatta bilimin varlığı için gereklidir. Ve bu nedenle, şimdiye kadar öğretmenleri tarafından postulatların gerekli ve evrensel gerçekler, nihai metafizik doktrinler olduğu ve sembollerin gerçek, somut varoluşları ifade ettiği çok yaygın bir şekilde varsayılmıştır. Böylece bilimsel analizin bizi duyularımıza görünen olguların ardındaki nihai gerçekliğe ulaştırdığı iddia edilmiştir. Ve böylece, dünyanın bir bölümünün belirli bir kısmı, kısmi bir bakış açısından, hiçbir şekilde tam bir başarı olmasa da mekanik temsil terimleriyle tanımlanabildiği için üzerindeki talepler çoğaldıkça aygıtı daha hantal hale gelen ve daha büyük varyasyonlara maruz kalan, bizden dünyanın bir mekanizma olduğuna ve daha fazlası olmadığına inanmamız istenmektedir. Bu büyük bir taleptir; özellikle de olayların yalnızca biyolojik olgular alanının tamamı değil, aynı zamanda fiziksel olguların bir kısmı bile (örneğin yerçekimi) henüz bu tür bir 'açıklamaya' boyun eğmeyi reddettiği için.

Aslında mekanik teorisinin ilk umut vaat ettiği günlerde gerçekten de bu tür olağanüstü ve inatçı gerçek alanların kendilerini kütle unsurların hareketinin karmaşık durumlarını çözeceklerine, çim bıçağının Newton'un yerçekimini bulacağına iyimser bir şekilde inanılıyordu. Ancak günümüzde tüm bu umutların terk edildiği ve bilim için yeni bir temel arayışının ciddi şekilde üstlenilmeye başlandığı etkili bilim çevreleri vardır. Hala dünyanın canlı varlıklar ve zihinsel fenomenler de dâhil olmak üzere tamamen mekanizma tarafından yorumlanabilir olduğu; olayların sırasının demirden bir yasanın hükümranlığı tarafından belirlendiği; evrenin kendi kendini açıklayıcı ve kendi kendine yeterli olduğu ve ruhani gerçekliğe, yaratıcı ya da kontrol edici zihne dair hiçbir öneri sunmadığı görüşü hâkimdir.

Şimdi açıkçası böyle bir dünya teorisinin savunulabilirliği nihayetinde şu iki soruya verilecek cevaba bağlıdır: Atomlar ya da elektronlar, eter, mekanik hareket, gerçekten somut gerçekler, olası deneyim konuları mıdır? Yoksa bunlar yalnızca doğal bilgimizi kısaca sistemleştirmek için yararlı olan kavramsal semboller midir? Ve tekdüzelik, nedensellik, yasa ve mekanizma önermeleri mutlak ve gerekli metafizik ilkeler midir? Yoksa bunlar yalnızca deneysel gözlem sınırları içinde geçerli olan ve yalnızca bilimin pratik işleri söz konusu olduğunda işe yarayan 'işleyen varsayımlar' mıdır? Bu sorulara tam olarak yanıt vermek, teknik bilimsel detayların ayrıntılı bir şekilde tartışılmasını gerektirecektir.

Ancak neyse ki bu sorular son zamanlarda hem bilimin hem de felsefenin tanınmış ustalarının zihinlerini meşgul eden sorulardır ve dolayısıyla burada tartışılmalarına gerek yoktur. Bu nedenle, bu tür bir araştırmanın sonuçlarını belirtmek için birkaç kelime yeterli olacaktır. Bu nedenle, böyle bir araştırmanın sonuçlarını belirtmek için birkaç kelime yeterli olacaktır.

Her gün kullandıkları önermelerin ve sembollerin geçerliliği üzerinde enine boyuna düşünmüş olan bilimsel araştırmacıların; atomların merkez çevresi, eter, kütle ve kuvvet vb. şeylerin ideal olduğunu yalnızca kısa formüllerle, doğada gerçekte var olan ve olup bitenlerle bu türün yazarının düşünce süreçleriyle taşıdığı ilişkiden daha dolaysız bir ilişki taşımadığı konusunda pratik olarak hemfikir oldukları söylenebilir.

Bunlar, duyumlarımızla deneyimlediğimiz şeyler değildir ve dahası, hepsi de gerçek şeylerin özelliklerini taşıyor gibi görünmektedir. Atom ve eter teorileri şimdiye kadar evrenin yapısının anahtarını onlarda bulduğumuza inanmamızı garanti edecek kadar kararsızdı ve tutarsızlıklardan yeterince arınmış değildi ve bu tutarsızlıkları ortadan kaldıran mekanik bir hipotezin keşfedilip keşfedilemeyeceği henüz bilinmiyor. Ayrıca, bu simgelerin kullanımını içeren bilimsel analiz yöntemi ne kadar bütünüyle geliştirilirse, duyulur gerçeklikten ne kadar ayrılırsa, doğasının o kadar soyut ve matematiksel olduğu da gösterilmiştir; son çare olarak hareket ve dirençten başka hiçbir olumlu özelliğin atfedilemeyeceği bir yarı-madde dünyasına yol açar.

Yine, felsefi düşünme hiçbir şekilde bilimsel önermelerin metafizik doktrinlere dönüştürülmesini haklı çıkarmaz. Bilim, önermelerinin geçerliliğini ancak onları pratikte kullandığı ölçüde ortaya koyabilir. Aslında onun nihai hakikatle hiçbir ilgisi yoktur ve kendi işine devam ederken onun doğasına ilişkin soruyu gündeme getirmeye asla ihtiyaç duymaz. Onun

prosedür yöntemi ve elde ettiği sonuçlar ister materyalizm ve maneviyat açısından isterse teizm, panteizm veya ateizm açısından doğru olsa bile dünya sorununun felsefi çözümü yine aynı olacaktır. Bilimsel önermelere, doğa biliminin onları ortaya koyduğu acil amaçlar için gerekli olandan daha geniş bir önem ya da geçerlilik vermenin gayrimeşru ve mantıksız olduğu birkaç basit değerlendirmeden de açıkça görülecektir.

İlk olarak, bilimin, gördüğümüz gibi, kuşkusuz bölümsel ve soyut olan betimleme işinde ilerleyebilmesini sağlamak için yapılan varsayımlar, kanıt olmaksızın, genel olarak düşünce için gerekli varsayımlar olarak kabul edilemez. Çünkü parça bütünlükle özdeş değildir ve bilimsel betimleme duyumsanabilir olguların yalnızca karşılaştırılması ve sınıflandırılmasının ötesine geçerek teknik yorumlamalara giriştiği ölçüde olguların yalnızca belirli yönleri için geçerlidir; yani matematiksel işleme izin veren ya da maddeye ve harekete indirgenenler için mümkündür.

Bilim eğer var olacaksa doğal süreçlerde tekdüzelik varsaymak zorunda olduğu için deneysel gözlemin sınırları dışında da tekdüzelik olması gerektiği sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Nedensellik, kullanımı doğal bilgiye düzen getirdiği için bir yandan natüralizmin ileri sürdüğü gibi sonucun öncül tarafından zorunlu olarak belirlenmesi olup, diğer taraftan daha yeni fiziğin prosedürü için yeterli olan salt niceliksel bir ilişki ya da dünyayı anlamadır. Çünkü bilim onu ancak kısaca ve sistematik olarak tanımlayabildiği için aslında bir mekanizma olduğu ya da değişmez yasa varsayımı olayların bilimsel olarak hesaplanması için gerekli olsa da yasanın hükümlerinin hem bilim hem de teoloji tarafından kabul edilmesi gereken gerçeklerin ilki olarak alınması gerektiği; çünkü yasa kavramının kullanımı eski tip bilimde ve felsefi teolojide hiçbir şekilde aynı değildir.

Ayrıca ders kitaplarında sık sık dogmatik bir şekilde ifade edildiğini ya da daha doğrusu yanlış ifade edildiğini gördüğümüz maddenin yok edilemezliği ve enerjinin korunumu varsayımları ya da aynı türden tüm atomların mutlak benzerliği hipotezi gibi bilimin önde gelen bazı genellemelerinin incelenmesi, bunların hiçbir şekilde mutlak gerçekler niteliğinde olmadığını, ancak 'kesin' bilim olarak adlandırılan şeyin amacına hizmet etmek için gerçeğe yeterince yakın yaklaşımlar olduğunu lakin mutlaklığının kanıttan çok çürütmeye izin vermediğini ortaya koymaktadır. Maddenin yok edilemezliği evrensel ya da mutlak anlamıyla, bilimin bunu bir çalışma hipotezi olarak benimsemesi hiçbir empirik delille kanıtlanamaz.

Enerjinin korunumu ilkesi, doğru bir şekilde formüle edilip anlaşıldığında, evrendeki toplam enerji miktarı ya da bunun sabitliği konusunda hiçbir bilgi sağlayamaz. Kimyasal atomlar ve benzerlikleri doktrini yalnızca ortalamaların istatistiksel yöntemine dayanır ve kesinlikle bize belirli bir elementin tek tek atomları hakkında hiçbir şey söylemez; aslında bu atomlar, kimyasal yasaların gözden geçirilmesine gerek kalmadan ortalama atomdan büyük ölçüde farklılık gösterebilir. Böylece her noktada bilimsel yasaların filozofun titizlikle kesin evrensel ifadeleri için değil, yalnızca pratik bilimin yaklaşık yöntemleri için geçerli olduğunu görürüz ve bilimsel önermelerin, sonuçlar ne kadar verimli olursa olsun, bilimin varlığı ve açıklama işi için ne kadar

gerekli olursa olsun, hiçbir şekilde nihai gerçekliğin ifadeleri olarak kabul edilmemesi gerektiğini görürüz. Yine de bilimsel düşünürler yalnızca onları bu şekilde değerlendirerek teistik pozisyona karşı çıkabilmiş ve dünyayı kendi kendine yeten ve kendi kendini açıklayan bir mekanizma olarak tasavvur edebilmişlerdir. Bilimin teolojiye karşı bu kadar inandırıcı bir dava sunabilmesi, ancak olguların betimlenmesine ilişkin rolünü dogmatik metafizikle değiştirmesiyle mümkün olmuştur. Ancak bilim tamamen betimleyici olduğu için -ki bu gerçek son zamanlarda kendi çevresi içinde de yaygın olarak kabul görmeye başlamıştır- metafiziksel inşadan ve dolayısıyla teolojik yıkımdan acizdir. Atomculuk ve mekanizma, bilime gerçeklik tarafından değil, sadece kendi yöntem seçimi ve soyut matematiksel prosedürün gereklilikleri tarafından dayatılmıştır. Eğer şeylerde hiçbir bireysellik ve kendiliğindenlik doğada bir zihin bulamıyorsa bunun nedeni, bu tür şeyleri hesaba katmamanın onun yönteminin esası olması olabilir; bu onların orada olmadığı anlamına gelmez. Kendi koyduğu sınırlamaları ve dünyanın somut gerçekliğinden uzaklığını unutarak, soyutlamalarını ve kavramsal sembollerini gerçek zannettiğinde ve gerçekliğin tek başına oluşturmasını sağladığı soyutlamalardan bizim için gerçeklik inşa etmeye çalıştığında, Bay Bradley'in dediği gibi basitçe 'saygıdeğer değildir'. Bilimde doğru olan şey felsefede çoğu zaman saçmadır.

## II.

1. Önceki bağlamdan koparılan son açıklama, özellikle de hemen ardından gelen ifadelerle bağlantılı olarak ele alındığında küstah bir paradoks sanılabilir. Zira şimdi şunu belirtmek gerekir ki, teolog ya da filozofa hazır nihai ve mutlak hakikatleri dikte etmek ya da yöntemlerinin tüm araştırma alanını kapsayabileceğini varsaymak fizik bilimine ait olmasa da doğa hakkında edindiği ve filozofun dünyanın birleşik ve eksiksiz bir yorumunu geliştirirken göz ardı etmemesi gereken sistematik bilgi birikimini felsefeye katmak ona düşen çok önemli ve devredilemez ayrıcalıktır. Felsefede doğru olan şey, bu iki alanın birbirini kapsadığı ölçüde bilimde de doğru olmalıdır. Başka bir deyişle felsefi bir sistem, doğayı yorumlarken, Tanrı kavramına içerik kazandırırken ve Tanrı'nın dünyayla ilişkisini formüle etmeye çalışırken, doğa biliminin yerleşik gerçeklerini dikkate almalı, onlarla temas halinde olmalı ve onlara bağlı kalmalıdır. Eğer fizik bilimi bu haliyle kozmik bir teori sunamıyor ya da belirli olgu noktalarına atıfta bulunamıyor ve kendi zemininde bir teoriyle tartışamıyorsa, felsefenin başkanlık ettiği ve çeşitli açıklamalarını ilişkilendirdiği, birleştirdiği ve yorumladığı bilimler konseyindeki yerini alacağı da akılda tutulmalıdır. Bu şekilde felsefenin daha geniş alanına dâhil olduğunda doğa bilimleri Tanrı'nın varlığı ve dünyanın nihai doğası hakkında konuşmaya başlayabilir. Fizik bilimi teizm davasının yargılandığı mahkemeyi oluşturmaz. O sadece mahkemede bir tanıktır. Bununla birlikte fizik, felsefenin içine çekildiğinde ve bilginin temel ilkeleriyle ilişkili olarak yeri öğretildiğinde, bireyselliğini tamamen kaybetmez. İfadeleri hala kendisine aittir. Aksi takdirde fizik biliminin ışığında Tanrı'nın varlığını yapıcı bir şekilde tartışmaya kalkışmanın hiçbir anlamı olmazdı.

Şayet yukarıdaki eleştiriler bilimsel yöntemlerin beşerî düşüncesinin tüm alanına uygulanamayacağını ve bilgi eleştirisi ışığında bilimsel önermelerin ne metafizik ilkelerle özdeşleştirilebileceğini ne de onların yerine geçebileceğini göstermeye yeterli olsaydı, o zaman

şimdi fizik bilimin birçok yönden felsefi sorulara yol açtığını, teizmin ana iddiasını oluşturan cevap verme gücünün entelektüel ihtiyaçlarımızın tatmini için gerekli olduğunu belirtmek gerekir.

2. Tartışma adına maddi dünyanın bizim deneyimlerimizden bağımsız olarak var olduğunu kabul etsek bile durum budur. Oldukça tartışmalı olan bu varsayım göz önüne alındığında, bilimin bize 'kendi kendine giden' ve ilahi kökene veya devamlılığa dair herhangi bir hipotez olmadan kendini yeterince açıklayan bir dünya sunduğu görüşü, eğer bilim başlangıçta başlasaydı, saygımız üzerinde daha büyük bir iddiaya sahip olabilirdi.

Ancak durum hiçbir şekilde böyle değildir. Nihai nedenler keşfedilemez olabilir; bilimsel araştırmalarla kesinlikle izleri sürülemez. Aslında bilim kökenlerle değil, yalnızca mevcut ilişkilerle ilgilenir. Nedensel bağlantı açısından bilimsel açıklama sonuçta yalnızca göreceli açıklamadır; çünkü herhangi bir olgunun nedeni olarak belirlenen olayın arkasında onu belirleyen başka bir şey vardır ve bu, belirsiz bir gerileme içinde böyle devam eder. Örneğin, Darwin'in adını ölümsüz kılan eser, bize türlerin gerçek 'kökeni' hakkında hiçbir şey anlatmaz ve o, organik formların çeşitliliğinin daha uzak nedenlerine dair hiçbir araştırma içermez. Dünya, mekanik teorisinin savunucusuna sadece kendi kendine gidiyor gibi görünebilir, çünkü o gittiğini görmektedir ve çünkü onun mekanik yorumlama sistemine göre, gitmekten vazgeçmesi ya da rotasını değiştirmesi mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte, bilimin bize doğanın seyrinin ilk olarak nasıl başladığını gösteremediğini belirtmeye pek gerek yoktur. Bizi ne kadar geriye götürürse götürsün -ki bizi çok uzağa götürebilir- fiziksel evrenin gerçek başlangıcı gizemle doludur. Yine de nihai köken sorusunu çözmeden bilim, dünyanın gidişatındaki tek bir olayı mutlak anlamda 'açıklayamaz' ve bu nedenle kendi kendine yeten, kendi kendine yeterli ve kendi kendini açıklayan bir sistem ortaya koymaktan çok uzak kalır.

Bilimin her zaman sadece bilmediği değil, aynı zamanda bilmediğini söylemeye devam etmesi gereken şeyler vardır. Tüm doğal olaylar bilim tarafından özellikleri olmayan, farklılaşmamış bir maddenin doluluğunun hareket durumlarına indirgenmiş ve tüm doğal nitelikler, böyle bir alt tabakanın düzenlemeleri ve hareketleri olarak açıklansa bile yine de Du Bois Reymond'un uzun zaman önce belirttiği gibi açıklanması gereken bir şeyler kalırdı. Özellikle maddenin veya eterin orijinal hareketi ve enerjinin varlığı her daim açıklanmaya devam edecektir. Eğer maddenin ve enerjinin sonsuzluğunu varsayarsak, tam anlamıyla bilim denilen şeyi terk edip onu aşarız ve böylece onun nihai ve evrensel açıklama için kendi kendine yeterliliğinden vazgeçmiş oluruz. Elbette bilimi yetersizlikle itham etmiyoruz; başlangıcı ve sonu olmaması bilimsel açıklamanın özüdür. Eğer yasaları geçerliyse,  $t = \pm$  istediği herhangi bir büyüklüğü koyabilir ve  $t$ 'nin (zamanın) her değeri için bazı yapılandırılmalar elde edecektir. Ancak eter (ya da madde) ve enerji gibi hâlihazırda var olan bir basitler stoku ile başlamalıdır. Biz sadece kabul edilen bu gerçeklere dayanarak bilimin bize kendi kendini açıklayan bir evren sunduğu yönündeki natüralist iddiaya itiraz ediyoruz.

O halde bilim başlangıçtan başlamaz ve aslında bilimsel nedenlerle fiziksel evrenin kökenine ilişkin olarak 'bilgisiz' olduğunu kabul eder. Böylece felsefeye, bilim tarafından sağlanan sınırlı doğa bilgisini, bilimin kendisinin yapabileceğinden daha geniş bir gerçeklik araştırmasının önerdiği teorilerle tamamlaması için olumlu bir dürtü verilir. Bilimin bittiği yerde felsefe ve teoloji başlar ve aslında dünyanın kökenini açıklama gerekliliği, fiziksel bilimlerin epistemolojik bakış açısından yola çıktığında, genellikle teistik argüman için başlangıç noktası olmuştur.

J. S. Mill gibi bazı deneyci filozoflar, bu bağlamda, maddenin ya da kuvvetin ezeli olduğu varsayımına kendilerini kaptırmışlardır. Bu, var olduğu zihinden ayrı olarak maddeye anlaşılabilir bir anlam yüklemenin mümkün olduğu varsayımında bile, zorluğun pek tatmin edici bir çözümü değildir.

Eğer evreni açıklamak için mekanik ders kitaplarında kuvvet ve enerji adı altında tanımlanan şeylerin sonsuzluğunu varsayarsak fizik bilimi söz konusu olduğunda bu sonsuz varlıklara sadece 'hareket üretme gücü' verip daha fazlasını vermemek için hiçbir neden görünmemektedir. Sonsuz akıl ya da irade bilime en az kör, bilinçsiz kuvvet kadar uygun olacaktır. Bilimin varsaymak için ihtiyaç duyduğu asgari şey, meşru olarak gerçekte var olan her şey olarak varsayılmaz. Varlıklar hariç çoğalmaz gereklilik (Entia non multiplwanda praeter neecessitatem) betimleyici bilim için mükemmel bir metodolojik ilkedir; ancak bu bağlamda konu dışıdır. Çünkü felsefe ve günümüzde bilim de 'kuvvetin' bir yapı "ens" olduğunu reddetmektedir.

Teizmin çıkarları doğrultusunda dünyanın yaratılış yoluyla ortaya çıktığına dair kanıtlar keşfetmeye yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Eğer bilim başlangıç sürecini zihinsel görüşümüze geri çağırılmıyorsa, evrenin bu şekilde ortaya çıktığını varsayarak, doğada "Tek Yüce Nedenin" yaratıcı eylemlerinin kanıtlarını ya da en azından önerilerini izleyebilmesi beklenebilir. Bu umut, özellikle dünyanın geçtiği bilinen daha uzak aşamalarda ve oluştuğuna inanılan temel varlıklarda bu tür önerilerin aranması için beslenebilir. Böyle bir umut, teistin bakış açısından makul olsa da bunu test etmek çok önemli olmayacaktır.

Artık doğadaki süreçlerin insan tarafından yapılan makinelerinkinden farklı olarak geri döndürülemez nitelikte olduğu görülmektedir. Sistem geriye doğru çalışmayacaktır; Doğanın değişimleri yalnızca tek bir yönde ilerler. Bildiğimiz kadarıyla, fiziksel dünyadaki değişimlere eşlik eden enerji dönüşümleri, ilgili enerji miktarında hiçbir kayıp içermez; ancak enerji kaybolmasa da sürekli biçim değiştirmesi sırasında iş yapmak için giderek daha az kullanılabilir hale gelme eğiliminde olduğu iyi bilinmektedir. Diğer şeyler aynı olmakla birlikte dünya enerjisinin kullanılamaz hale gelme eğilimi, mevcut sistemin zaman içinde belirli bir başlangıcına ve belirli bir sonuna işaret etmektedir.

Evrenin sonlu olması koşuluyla enerjinin dağılması ilkesi, bildiğimiz dünya için sonlu bir süre anlamına gelir. Sonuç olarak, şu anda geçerli olan yasalarla tanımlanan düzen, belirsiz bir geçmiş için sürdürülemez. Ve bu bazen orijinal bir yaratıcı eylemin kabul edilmesine eşdeğerdir. Söz konusu ilkenin özel bir örneği olarak Lord Kelvin tarafından, Fourier'in dünyanın ısısını iletme sürecini temsil eden formülünün, geçmişte belirli bir zamanda, dünyanın bilinen önceki bir

durumunun fiziksel sonucu olarak kabul edilemeyecek bir termal durumunun olması gerektiğini ima ettiğine işaret edilmiştir. Ancak bu akıl yürütme, teizme yönelik bir argüman için pek de güvenli bir temel değildir. Böyle bir süreksizlik meşru bir şekilde sonlu olanın mutlak başlangıcı ile özdeşleştirilemez. Bu yalnızca, dünyanın daha önceki termal durumunun sonraki koşulların aksine, sadece ısının iletimiyle ortaya çıkmadığını ima eder; süreksizlik çağından önce denklemimizin hesaba katmayı ihmal ettiği bir ısı kaynağının varlığını engellemez.

Fiziksel dünyanın kesin başlangıcının ve yaratıcı gücün buradaki eyleminin bir başka işareti de bilimin evreni çözümlendiği atomik elementlerin sözde mutlak benzerliğinde ve değişmezliğinde aranmıştır. Sir John Herschel, atomların katı aynılığında 'imal edilmiş bir eşyanın' temel niteliğini görmemizi isterdi ve Clerk Maxwell, atomun, doğal dediğimiz süreçlerin hiçbiri tarafından yapılmadığını bilimin sağlam bir sonucu olarak kabul etti. Böylece, dünyayı oluşturan unsurların, ebedi olmadıklarına ve kendi kendine var olmadıklarına tanıklık ettikleri varsayılmıştır.

Bu argüman mevcut haliyle, Clerk Maxwell'in kuşağının bilimi tarafından atomlara atfedilen mutlak kalıcılığın en azından zaman içinde yaratılışın yanı sıra ebedi varoluşa da güçlü bir şekilde işaret ettiği eleştirisine açıktır. Ayrıca atomlara atfedilen mutlak benzerliğin yeterli gerekçeler olmaksızın atfedildiği de. Atomlar bilim tarafından yalnızca toplu olarak incelenir ve tek bir atom hakkındaki bilgimiz yalnızca istatistiksel olarak elde edilebilecek bilgilerdir.

Buradan, herhangi bir atomun tam özelliklerine, boyutuna veya hızına ilişkin hiçbir şey bilemeyeceğimiz açıktır. Belki de bu son eleştiriden kaçınılabılır; zira mutlak benzerlik argüman için gerekli değildir. Ancak bilimdeki son gelişmeler, atomun artık değişmez olarak değil, değişen ve parçalanabilir bir şey olarak kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu gerçek, Clerk Maxwell'in iddiasını çürütse de kendi başına maddenin yaratılışına ya da sonsuz varlığına dair bir delil oluşturmaz. Bununla birlikte bilimin şu anda atomları çözdüğü elektronları maddenin nihai unsurları olarak kesinlikle eşdeğer ve benzer olarak kabul edersek orijinal argüman yeni bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Ve belki de daha önce bunun altında yatan üretim ve yaratılış arasındaki mutsuz analogiden ayrılarak güçlendirilebilir. Yıldız uzayının geniş bölgeleri boyunca birbirine tıpatıp benzeyen bu kadar muazzam sayıda temel cismin varlığını, ortak bir kaynaktan ve tek bir nedenden kaynaklandığı varsayımı dışında herhangi bir varsayımla açıklamak zordur. Bu nedenin Tanrı'nın yaratıcı eylemi olması kesinlikle gerekli bir çıkarım değildir. Ama eğer elektronlar gerçekse ve sadece bizim yapımızın sembolleri değilse zaten teist olan kişi, onların benzerliğinde dünyanın yaratılışla ortaya çıktığını gösteren özelliklerden birini görebilir. Çünkü kendi dünya anlayışına göre teist kişi, "doğal nesnelere kökenine dair tek bir kaynaktan bazı kanıtlar" bulmayı ve "bunları oluşturan daha basit ve daha temel nesnelere daha güçlü kanıtlar bulmayı" beklerdi. Bu sözleri alıntılamanın yazar şöyle devam etmektedir: "Eğer aynı maddenin farklı atomları kadar birbirine benzeyen çok sayıda iğne ya da mermi bulursak, bunları doğrudan ya da uzaktan tek bir kaynaktan çıkmış olarak kabul etmekte tereddüt etmemeliyiz. Ve eğer atomların daha fazla temel elementten, 'nihai unsurlardan', 'asal unsurlardan', 'elektrik



cisimciklerinden' ya da başka şeylerden oluştuğu ortaya çıkarsa, uzayın her yerinde mevcut olan bu daha nihai unsurları tek bir zemine bağlı olarak görmek için daha güçlü nedenler olacaktır.

Bu 'benzerler için tek bir zemin' varsayımının mantıksal temeli basitçe şudur: Tamamen bağlantısız şeylerin farklı olabileceği yollar sayısızdır. Hâlbuki bu tür şeylerin birbirine mükemmel şekilde benzeyebilmesinin tek bir yolu vardır; dolayısıyla sonsuz sayıda şeyin kendiliğinden tam olarak aynı biçimde meydana gelmesi, göz ardı edilebilecek kadar hayal edilemeyecek kadar küçük bir olasılıktır. Öte yandan eğer bu unsurlar bağımsız olarak oluşmamış ancak ortak etkiler olsaydı, benzerlikleri doğal olarak ortaya çıkacaktı.<sup>6</sup> Bu argüman, burada, bilimin içine aldığı unsurların köken birliğini kanıtlamak için yeterli olarak sunulamaz. İğnelerimizin ve mermilerimizin benzer bir kökene sahip olduğundan ancak bunların üretilmiş şeyler olduğunu bildiğimizden emin olabiliyoruz. Ve öyle görünüyor ki, 'benzerler için tek bir temel varsayımı', eğer zemin köken anlamına geliyorsa onu geçerli kılmak için daha önceki bir varsayımı gerektirir. Ancak bu argüman, aksi kanıtlandığında tek kaynağa olan inancı doğrulamak için yeterlidir.

İlk neden argümanı o kadar tanıdık ki burada detaylandırılmasına gerek yoktur. Bilim nedensel seriyi ne kadar geriden takip ederse etsin ve fiziksel gerçekliğin temeline ilişkin nihai hipotezi ne kadar basit olursa olsun, onun bizi kendi kendini açıklayan bir başlangıca götürmediğini gördük. Lord Kelvin'in bilimin evreni oluşturduğunu varsaydığı farklılaşmamış eterik plenum, eterin kendisi tarafından açıklanmayan içsel harekete yönelik orijinal bir uyarım gerektirir ve aynı şekilde bilimin fenomenleri açıklayıcı tanımına girmeden önce enerjinin varlığı ve yönlendirici gücü varsayılmalıdır. Herbert Spencer bile kendi sistemi için bilincin gerekli bir verisi olarak bir İlk Sebep varsayımına ihtiyaç duymuştur. O halde, bilginin doğası ve geçerliliği ile ilgili olarak bilimin bakış açısını benimsediğimizde ve soruyu yalnızca bu bakış açısından tartıştığımızda, nedenlerin belirsiz gerilemesi ile kendine özgü bir neden olan bir 'İlk Nedenin' varsayımı arasında bir seçim yapma noktasına getiriliriz.

Belirsiz gerileme hiçbir şeyi açıklamaz, yalnızca çözülmesi gereken soruyu yeniden ifade eder; belirli bir değişimin açıklaması için bizi yalnızca önceki benzer bir değişime yönlendirir ve bu sonsuza kadar devam eder. Ancak yeni bir yazarın dediği gibi "tek bir örnekte anlaşılabilir olmayan bir şeyin benzer anlaşılabilirliklerin çoğalmasıyla anlaşılabilir hale gelmesi imkansızdır." Sözleri az önce alıntılanan Profesör Taylor, filozofların nihai bir açıklama ilkesi olarak nedensellikten vazgeçmeden kendilerini bu zorluktan kurtarmak için yaptıkları girişimler arasında "en az felsefi olanın, keyfi bir şekilde kendisinden önce hiçbir neden olmayan bir İlk Neden varsaymak" olduğunu söyler ve bu zorluktan çıkış yolu açıkça nedensel ilkeye sadık kalmanın uygunsuz hale geldiği noktada bu ilkeyi keyfi bir şekilde terk etmek anlamına gelir.

İlk neden kavramına yönelik bu eleştiride 'keyfi' kelimesine haklı olarak itiraz edilebilir. Çünkü açık bir şekilde nedensellik salt ardışıklıkla tanımlanmadıkça ve etkililik konusundaki temel içeriğinden yoksun bırakılmadıkça, "ikincil" bir neden hiçbir şekilde neden olamaz. Eğer

<sup>6</sup> The Hibbert Journal, Cilt: 2, ss. 283-289.

nedensel eylem diye bir şey varsa, yani gerçek bir nedenin ya da ilk nedenin üretici gücü varsa yalnızca etkin neden olan şeyden türediği varsayılan aracı etkinlik nedeniyle bir neden olarak geçmesine izin verilir. Ayrıca, nedensellik ilkesi sistematik bir bağlantı ilkesi olduğu ölçüde kuşkusuz yalnızca kendisiyle başlayan şeyler için geçerli olduğu ileri sürülebilir. Olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olmalıdır. Dolayısıyla bu ilke, bilimsel düşüncenin bir postulatı olarak doğru bir şekilde ifade edilir ve bu varsayım, var olmaya başladığını söylemediğimiz bir şeye ya da varlığa atıfta bulunmayı açıkça dışladığında değil, ilk nedeni benzer nedenler dizisinden biri olarak içerecek şekilde bastırıldığında kesinlikle saptırılır. Her nedenin daha önce gelen bir nedeni ima etmesi, bu ilkenin kötü bir yorumudur ve a priori olarak verileden ve neden kategorisine analitik olarak bağlanandan daha fazlasını ifade eder ya da Kant'ın a priori öğretisinin yerini alacak gibi görünen epistemolojinin diliyle, insan deneyimimizi hesaplanabilir bir düzene indirmediğimiz nedensellik varsayımında zorunlu olarak ima edilenden daha fazlasını ifade eder.

Tanrı'nın varlığının kozmolojik kanıtı ilk sebep argümanıya özdeş olduğu sürece, neden kategorisini ampirik alanın dışına uygulayamayacağımız yönündeki Kant'ın eleştirisi tarafından sıklıkla geçersiz kılındığı varsayılmıştır. Ancak bu sadece nedenin, dış dünyada herhangi bir nesnel veya somut karşılığı olmayan, anlama yetisinin yalnızca öznel bir kategorisi olması durumunda doğrudur. Şimdi, eğer neden, bu şekilde tamamen öznel, sadece deneyimlerimizi yorumlama dürtümüzün zorunlulukları tarafından bize dayatılan bir zihin alışkanlığı ise neden kavramının pratikte ne kadar vazgeçilmez olursa olsun, teoride savunulamaz olduğunu kabul etmeye hazır olabiliriz. Nedenselliğin 'etkinliğinin' nereden kaynaklandığını, nedensel eylemin nasıl 'geçiş' olarak kavranacağını, nedenselliğin tam olarak ne olduğunu ve nasıl işlediğini düşünmeye çalışan herkes, düşüncesinin kaçınılmaz olarak içine sürüklendiği sonsuz zorluklara, paradokslara ve karışıklıklara aşına olacaktır. O zaman belki de nedenin gerçekliğe değil, görünüşe ait olduğu ve filozofların aradığı deneyimin tam olarak yorumlanması için yetersiz bir anahtar olduğu sonucuna varılabilir. Eğer neden konusunda durum böyleyse, bir ilk neden için teistik argüman terk edilmelidir; ama aynı zamanda onunla birlikte, "madde ve nedensellik dediğimiz şeyin alanının genişlemesinde" teolojik bakış açısının tamamen dışlanması gören dünyanın mekanik teorisinin temel dayanaklarından biri de terk edilmelidir.

Öte yandan, nedenselliğin mantığını kavrayamamamız, neden kavramının kesinlikle öne sürüldüğü dolaysız etkinlik deneyimimizde yanılısamamızın zorunlu olarak gizlendiğinin kanıtı değildir. Nedensellik kategorisi ne kadar türetilmiş olursa olsun sonuçta gerçekte olup bitenlerin bir kısmını yansıtabilir. Bu durumda nedensellik kendi kendini açıklayamadığı için açıklamasını fizik biliminin dışında aramaya yetkiliyiz ve hatta buna zorlanıyoruz.

Bilimin kendisi de maddenin tamamen hareketsiz olduğunu ve enerjinin kendini yönlendirme gücünden yoksun olduğunu öğrettiğine göre ister orijinal ister türetilmiş olsun, nedensel etkinliği akılda aramak gerekir. Böylece teizmin varsaydığı gibi bir ilk neden, mutlak bir varlık kavramına yönlendiriliriz. Bir yanda madde ve enerjinin sonsuzluğu, diğer yanda kör tesadüf (bu ne anlama gelirse gelsin) evrenin açıklanmasının dışında tutulmuştur.

Burada fizik biliminin çoğunlukla gereksiz ya da kabul edilemez kıldığı varsayılan Tanrı kavramına olan ihtiyaca bir göz atacağız. Özel bilimler elbette böyle bir kavramın kullanılmasını gerektirmez; gerektirseydi bilim olarak mahvolurlardı. Çünkü onların işi, olguları nedensel olarak fiziksel öncüllere kadar izleyerek görelî açıklamalar getirmektir. Nesnelere nedensel bağlantılarına dair bilgimizde boşluklar oluştuğunda ilahî faaliyete başvurmak, bilim için bilimsel açıklamadan vazgeçmek olacaktır. Teoloji için ise Tanrı'nın zorunlu varlığını doğrulamak amacıyla bilimsel teorinin boşluklarına bu tür bir açıklamayı itmek hem bilimin hem de teolojinin işlevlerini karıştırmak ve bilimi fenomenal sınıflandırma ve tanımlamanın daha mütevazî rolüne hapsedmek yerine, bilimin metafiziksel mutlaklık iddiasını tanıyarak görünerek bilimsel şüphecinin eline oynamak olacaktır.

O halde şimdi görmeye başlıyoruz ki, her ne kadar özel bilimler ilahî faaliyet fikrine başvurmadan işlerini yapabiliyor ve amaçlarını gerçekleştirebiliyor ve teizm doğru olsun ya da olmasın bunu eşit derecede iyi yapabiliyor olsa da bir bütün olarak bilim tarafından filozofun zihninde ortaya atılan ve teistin iddia ettiği gibi yalnızca Tanrı'nın varlığı varsayımıyla tatmin edici bir şekilde yanıtlanabilecek sorular vardır.

3. Şimdiye kadar, olgular arasındaki nedensel ilişki gerçekse bilimin ilerlemesi devam ettikçe giderek daha fazla göz ardı ettiği nedendeki temel etkinlik unsurunun bizi kaçınılmaz olarak kendi kendine var olan bir nedene, ebedî bir zihin ve iradeye geri götürdüğü tartışıldı.

Bilimin ortaya çıkardığı ve natüralizmin evreni açıklamaya çalıştığı nedensel bağın daha fazla incelenmesi, tüm bireysel şeylerin temeli olarak mutlak bir varlığın varlığına dair başka bir argüman sağlayacaktır.

Sebeup ile sonuç arasındaki bağın ne olduğunu sorduğumuzda ya da teknik bir dille ifade edecek olursak 'geçiş etkinliğini' nasıl anlamamız gerektiğini sorduğumuzda evrende bilimin nedenselliğe getirdiği özel yorum ya da kullanımdan daha fazla bir şeyin var olması gerektiğini görürüz. Atomculuğun nedenselliği açıklamaktan aciz olduğu kesinlikle aşikârdır. Eğer bilimin dünyayı çözümlendiği atomlar ya da nihai elementler birbirlerinden tamamen bağımsızlarsa; eğer onlara tek tek bağlı hiçbir kendiliğindenlik ve toplu olarak aralarında hiçbir uyumlu eylem -harici olarak belirlenmiş etkiler ve hareket değişikliklerinden başka bir şey yoksa- o zaman olayların yasalara göre gerçekleştiği, nedenlerin etki yarattığı ve benzer nedenlerin etki yarattığı gerçeğini açıklamak imkânsızdır. Her türlü nedenselliği deneyimlerimize en aşina olan ve bu nedenle görünüşte en basit olan, yani mekanik eylem ya da çarpma yoluyla hareket üretimi gibi durumlara indirgemek de bizi nedenin etkiyi nasıl ürettiğini tam olarak anlamaya yaklaştırmaz. Çünkü bir top diğerine çarptığında neden hareket ya da hareket değişikliği meydana gelsin? Değişim nasıl üretilir? Atomistik hipotezlerde varsayıldığı gibi dünyanın yapısı temelde süreksiz ise nedenden sonuca geçiş nasıl gerçekleşir? Bu soru Lotze'nin felsefi sisteminde çok önemli bir yer tutar ve çözümü ona kesinlikle tüm bireysel şeylerin arka planı olan, onların birlik bağını oluşturan ve etkileşimlerini tek başına mümkün kılan evrensel bir varlık talep ediyor gibi görünmektedir. Eğer nedensellik sadece koşullanma değilse ve yoktan yaratmayla özdeş değilse ya da etkilerin

nedenden sonuca aktarılması olarak düşünülemezse yine de geçici eylem, vesilecilik veya önceden kurulmuş uyum gibi teoriler tarafından başarılı bir şekilde bertaraf edilemezse o zaman nedensel eylem, Lotze'nin iddia ettiği gibi içkinlik kategorisi açısından tanımlanmalıdır.

Sebepten sonuca geçiş, yani tek ve aynı varlıkta bir gelişmedir. Geçiş, içkin etkinlikle yer değiştirir; çoğulculuk yerini tekçiliğe bırakır, Bir ve çok, nitelikli bir anlamda özdeşdir. Böylece bilim ya da daha doğrusu bilimsel olarak ortaya konmuş olguların felsefi dayanakları, eğer fiziksel dünyada değişim ve nedensel eylem düşünülebilir kılınacaksa, bizi yine tek ve her şeyi kucaklayan bir varlığı varsaymaya götürür. Ancak bu argüman devam ettiği sürece böyle bir varlığın zorunlu olarak teizmin Tanrısıyla özdeşleştirilmesi gerekmez.

4. Fizik biliminin sonuçlarının nihai açıklamaları yapılmaya çalışıldığında, yüce bir varlığın zorunlu varlığını öne sürdüğü bir başka yol daha vardır. Bu argümanı sunarken bir kez daha saf bilimin sınırlarını aşmak ve bu cildin bir sonraki makalesine ait olan bölgeye girmek gerekecektir. Bununla birlikte daha önce vurgulanan, bilim olarak bilimin teoloji ile çok az teması olduğu ya da hiç teması olmadığı ve bu iki düşünce bölümünün ancak felsefenin ortak zemini üzerinde birbirleriyle ilişkiye sokulabileceği gerçeğinden dolayı, böyle bir izinsiz giriş kaçınılmazdır. Ve mevcut tartışmada 'sağduyu' ve sıradan işleyen bilimin epistemolojik bakış açısını tamamen geride bırakıyoruz. Yukarıdaki tartışmaların bazılarında bu bakış açısı bilimsel okuyucuyla kendi zemininde buluşmak adına muhafaza edilmiştir; ancak sadece olduğu gibi protesto altında. Şimdi, sıradan sağduyunun ve bilimin evrenin kendisine dışarıdan gelen zihinlerden ayrı olarak nesnel bir şekilde var olan büyük bir makine olduğu şeklindeki eleştirel olmayan ön kabulünü reddetmek üzere harekete geçmeliyiz. Sanki bu zihinlere olayların sırasını belirleyen önceden var olan amansız yasalarıyla birlikte olduğu gibi kabul etmeleri gereken hazır gerçeklik olarak 'verilmiş' bir şeydir ve ellerinden geldiğince anlamaya çalışmalıdırlar, eğer sadece anlayış orada bir yer bulabilirse.

Eğer teoloji bilimle, bilim tarafından benimsenen bilgi teorisinin pratik yaşamın amaçları dışındaki amaçlar için yeterli olduğu zımni varsayımına dayanarak tartışırsa, rakibini en kötü duruma düşürmekte zorlanacaktır. Teizm, ancak gerçekçi olan idealist bakış açısıyla değiştirilinceye kadar tartışmayı başlatmayı reddederek nihai başarı ihtimalini göz önünde bulundurabilir. Teoloji, tam da bilimin epistemolojik ön kabullerini reddederek rakibini güçsüz hale getirir ve kendisini yenilmez kılar.

O halde, fiziksel evrenin gerçekliği sorusunu gündeme getirirken çok az düşünmek, sıradan bir insanın bile zihin dışında maddi varoluşu tasavvur etmenin imkânsız olduğunu kabul etmesini sağlar. Fiziksel nesnelere özellikler açıkçası onların doğasında yoktur; bu özellikler en azından kısmen, onları algılayan zihinlerimiz tarafından oluşturulur. Kırmızılık gülde değil, orada mevcuttur. Maddenin uzam ve şekil gibi birincil özellikleri bile, renk ve tat gibi ikincil özelliklerinden daha fazla duyarlılığımız ve düşüncemiz dışında herhangi bir varlığa sahip olamaz. Bu nedenle zihinden bağımsız olarak maddenin hiçbir anlamı yoktur. Eğer var olmak zihin tarafından algılanmaktan daha fazlasıysa ya da -daha doğrusu bilinçli deneyimin bir ögesi

olmaksızın onları oluşturmak için dışsal zihni gerektiren niteliklere içkin olarak sahip olmak kesinlikle olamaz. Kant'ın öğrettiği gibi duyarlılığımız üzerinde maddenin özellikleri dediğimiz etkileri yaratan numenal ve bilinmeyen "kendinde şeylerin" olup olmadığı veya Berkeley'in "var olmak algılanmış olmaktır" (esse est percipi) düşüncesi, maddi varoluşu yeterince tanımlayıp tanımlamadığı bu bağlamda alakasız bir sorudur. Her iki durumda da dünya, bildiğimiz şekliyle duyularımız ve anlayışımız tarafından oluşmaktadır. Ancak "oluşmak" demek "yaratılmıştır" demek değildir. Algılayan özne nesnelere yaratmaz; duyularımızı kendimiz yaratmayız. O halde bir şey gerçekliği oluşturmak için zihinsel faaliyetimizle iş birliği yapar ve bu şey hakkında iki şey söyleyebiliriz: Birincisi, anlaşılabilir olmaktır. Çünkü bilimsel yöntemlerle onu giderek daha fazla bir kozmos olarak yorumlarız. İkincisi, biz aktif öznelerle etkileşime gireriz; çünkü deneyimlerimiz böyle oluşturulmuştur. O halde ya kendisi zeki ve nedensel olarak etkindir ya da arkasında zekâ ve nedensel aktivite vardır.

Tecrübe ettiğimiz tek sebep akıl olduğuna göre, 'nesnel' dünyanın bu iki özelliği de aynı zamanda ruhun özellikleridir. Bu nedenle doğanın temelde manevi (tinsel) olması gerekir. Böylece bilimin sonuçları üzerine düşünmek bizi idealist bir evren anlayışına götürür. Böyle bir maneviyattan (tinsellikten) veya idealizmden teizme doğru atılan adım aslında hala bir adımdır; ancak diğer hususlar ışığında bu nispeten kolay bir adımdır. Çünkü bilim yalnızca doğanın tekdüzelikliğini ve anlaşılabilirliğini gün ışığına çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda doğanın birliğini de daha az açık bir şekilde ortaya koyar. Şu an hayatta olan bir biyolog şöyle söylüyor: "Her yerde birlikler algılanıyor; bitki ve hayvandaki tüm farklı mimari tarzlar boyunca yaşamsal organizasyonun birliği, yaşamın tüm çok çeşitli ifadeleri arasında hayati süreçlerin birliği, gelişimin birliği ve evrimin birliği algılanıyor." Şairin ve sanatçının içgüdüsel olarak gördüğü, metafizikçinin ve ilahiyatçının tündengelim yoluyla ulaştığı şeyi yani, doğanın birliğini, biyoloji tümevarım yoluyla kurmaya çalışmaktadır: Fizik, bu birlik idealinin gerçekleşmesine biyolojiden çok daha mükemmel bir şekilde ulaşmıştır ve böylece tüm bilim, teoloğun Tanrı düşüncesinin bir yönüne yaklaşır. Çünkü eğer doğa tutarlı bir bütün ise tek temeli ve dolayısıyla daha önce olup bitenlerin ışığında tek yüce zekâyı ve tek sebebi başka bir deyişle varsaymaz mı? Ortaya çıkaran ve koruyan bir zihin mi? Eğer öyleyse, bilimin böyle bir kavrama ihtiyacı olmasa da Tanrı gereksiz bir hipotez değildir. Evrensel akıl olarak Tanrı kavramı, çeşitli fizik bilimlerinden elde ettiğimiz bilgileri tamamlamak ve bilimin yorumlamaya çalıştığı evrenin gerçekliğini güvence altına almak için vazgeçilmez görünmektedir. Bilimin bize evren hakkında öğrettiği daha genel gerçeklerden bazılarının hem bunların yorumlanması hem de bilimsel bilginin birleştirilmesi için gerekli olan ve teistik doktrine işaret eden çıkarımlar içerdiği görülmüştür. Bilimin evreni göreceli olarak anlaşılır kıldığı nedensel etkileşimin analizi, bireysel şeyler arasındaki bu tür bir etkileşimin, çoğulluğu kucaklayan bir nihai varlık varsayımı olmaksızın düşünülemez olduğunu onaylamamıza yol açtı ki, bu da zorunlu olmasa da muhtemelen teistin Tanrı ile kastettiği şeyle özdeşleştirilebilir.

Dahası, dış dünyanın gerçekliğini neyin oluşturduğuna dair bir araştırma bizi sonsuz ve ebedi bir zihni varsaymaya zorlamıştır. Ve bir kez daha, eğer nedensellik tamamen öznel değilse ve iradeyle donatılmış varlıklardaki etkinlikle kastettiğimiz şeyin doğadaki karşılığı ise o zaman

doğanın gidişatından ilk sebebe kadar olan argüman geçerli görünecektir. Ve bu son düşünce çizgisinin içerdiği argüman, daha önce bahsedilen sonuçlarla güçlenmektedir. Çünkü eğer zihin öncelikli unursa, madde ve enerji yalnızca onun yapılarıysa, dünyanın gidişatının enerjinin veya maddenin ebedi eylemine atfedilmesi saçma hale gelir.

Eğer bu argümanlar sağlamsa, dünyanın sonsuz bir ruhta ve onun için var olduğu, O'nun akıl ve irade ile karakterize edilen bir varlık olduğu, kendisi için var olan dünyayı aşan ve onda var olan dünyaya için bir varlık olduğu yönündeki teistik çıkarıma çoktan ulaşmış oluruz.

5. Bu aşamada, son yıllarda doğa biliminin eğiliminin, teistik bir teolojinin başlangıç noktasını oluşturması gereken idealist dünya görüşünün aksi yönde değil, aksine lehinde olduğu uygun bir şekilde belirtilebilir. Bir ya da iki nesil önce fizik bilimi araştırmacıları arasında çok daha yaygın olan materyalizmin gücü daha önce de belirtildiği gibi artık bilim açısından eksikliklerle dolu olduğu ve felsefe açısından umutsuzca yetersiz olduğu görülen mekanik doğa teorisinde yatıyordu. Biyologlar, organik dünyadaki evrim sürecinde ister salt duyarlılık ve içgüdü niteliğinde olsun, ister taklit ve bilinçli seçim niteliğinde olsun, zihinsel faktörlerin önemi üzerinde ısrarla durmuşlardır. Ancak natüralizmin bu zihinsel faktörlere atfettiği verimsizlik ve ilgisizliği, sadece bir organizma için yararlı olanın hayatta kalması doktrini ile bağdaştırmak zordur:

Sonuç olarak, hayvan otomatizmi ve tüm kozmik süreci açıklamak için madde ve kuvvetin yeterliliği teorisi büyük ölçüde gözden düşmüştür. Görüş değişikliği kademeli olmuştur ve aşamaları dikkat çekicidir. Her şeyin madde olduğunu ve zihnin olmadığını ileri süren materyalizmin daha katı biçimi yerini, maddenin birincil olduğu ve zihnin de onun bir işlevi olduğu, olgusal olarak gerçek ama dünya makinesinin eylemiyle ilgisiz olduğu görüşüne bırakmıştır. Bundan sonraki adım, madde ve zihnin bilinemez tek bir gerçeğin iki yönü olduğu şeklindeki monistik pozisyondur. Bazen iki faktörün her birine tarafsız bir şekilde adalet veren, ancak çoğu zaman adı dışında materyalist olan bir teoridir bu. Bir süredir bilim çevrelerinde moda olan bu tekçilik, aslında kararsız bir denge konumu olduğunu kanıtlamıştır ve idealizme giden yolda bir yarı yol olarak görülebilir. Merhum Profesör Huxley, tüm zihin alışkanlığına rağmen zaman zaman idealizm tarafına kayan ve idealistlerin nihai gerçeklik görüşüne boyun eğen bilimsel bir düşünürün iyi bir örneğidir. İlk ilkelere, yani bilginin doğasına ve bilimsel varsayımların ve önermelerin geçerliliğine ilişkin düşüncelere gösterilen ilgi, büyük ölçüde bilim adamları arasındaki bu konum değişikliğinin nedeni olmuştur. Kuşkusuz bir başka neden de psikologların organik evrimi incelemeye başlamaları ve özellikle güçlü hayvanlar söz konusu olduğunda doğal seçilime dâhil olan zihinsel faktörlerin gerektiği gibi tanınması konusunda ısrarcı olmalarıdır. Sübjektif seçim ve doğal seçim gibi teoriler artık evrim doktrininin tam açıklamasında kendine yer buluyor. Yaşayan fizikçilerin önde gelenlerinden biri, canlı organizmayı basit bir mekanizmanın karmaşık bir parçası olarak düşünmenin imkânsız olduğuna inandığını ifade etmiş ve Fransa, Almanya, Amerika ve ülkemizin önde gelen fizyologlarından

bazıları bu fikri yeniden canlandırmışlardır. Yaşamsal gücün, aslında eski, kaba ve sorgulayıcı anlamında değil;<sup>7</sup>

Ancak organik yaşamın açıklanması için gerekli olan ve organizmaların otomatik mekanizmalar olduğu ve yaşam tarihlerinin yalnızca fiziksel güçler tarafından belirlendiği teorisinin sağlamadığı bir faktörün varlığını ifade eder. Bu adımı atmakla son zamanlarda bilim, kendisini kaçınılmaz olarak materyalist ve teizm ile bağdaşmaz olarak yanlış anlaşılma ihtimalinden daha da uzaklaştırmıştır. Şimdi, deneysel ve kesin bilimsel yöntemlerle araştırılmaya her zamankinden daha elverişli olan insan kişiliğinin incelenmesine karşı uyanan ilginin varlığında, zihin ve onun hem zihin hem de madde üzerindeki etkisi hakkındaki bilgimizin gelecekte dogmatik materyalizmin birçok sonucunun deneysel olarak çürütüleceği kadar genişlemesi mümkündür. Ancak bu nasıl olursa olsun, bilimin son gelişmelerinden en çok yararlanan şeyin materyalizm ya da natüralizm değil, idealizm olduğu artık rahatlıkla söylenebilir.

Bilimin, felsefi teoriyi telkin edebildiği ölçüde, teist teolojinin temelini oluşturan idealist evren görüşüne tanıklığı artmaktadır ve daha da artabilir ve fizik biliminin araştırması genişletildiğinde, eski metafizik ve epistemolojik ön kabulleri eleştirinin ışığında terk edildiğinde, "ortodoks bilimin eğiliminin ve mizacının" tamamen mekanik, kendi kendine yeterli ve kendi kendini açıklayan bir madde ve hareket evrenini telkin etmekten vazgeçeceği umulabilir.

6. Doğa biliminin sonuçları ve çıkarımları üzerinde düşünerek elde edilen kişisel bir Tanrı'nın varlığına ilişkin argümana geri dönecek olursak, nihai gerçekliğin her şeyin kendisi için var olduğu evrensel bir zihin ve onların varlığının nedeni olan evrensel bir irade olduğu sonucuna vardığımız noktadan devam ederiz. Eğer dünyanın bilimsel bilgisi, tutarlılık ve bütünlük için bir ilk neden varsayımını gerektiriyor gibi görünüyorsa, bilimin önemli felsefi çıkarımları olan başka

<sup>7</sup> Eski yaşamsal güç teorisi, esas olarak 'güç' terimine atfedilen belirsizlik ve muğlaklık nedeniyle işe yaramazdı. Enerjinin korunumu ilkesi keşfedildiğinden beri yaşamsal değişikliklerin tamamen, korunan bilinen enerji türlerinin dönüşümü vakaları olarak açıklanıp açıklanamayacağı bir soru olmuştur. Mekanik görüş bunları tamamen fiziksel ve kimyasal değişim terimleriyle açıklanabilir olarak temsil eder. Neo-vitalizm (Yeni-Dirimcilik) ise büyüme, gelişme ve benzeri olguları açıklamak için daha fazlasının gerekli olduğunu savunur. Bu ekolün bazı temsilcileri yeni bir enerji biçimi, diğerleri kendi kendini uyarılma özelliği, bazıları da fiziksel enerjiyi miktarını değiştirmeden kontrol eden ve yönlendiren bir güç varsaymaktadır (bkz. Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology, Arts. Life and Organic, aşağıdaki cümleler buradan alıntılanmıştır). "Son görüş genellikle bilinci yeni bir etken haline getirir ve tartışmalarda sorunun madde ve yaşam arasında değil de madde ve zihin arasında bir düalizm terimleriyle yeniden ifade edilmesine yönelik belirgin bir eğilimi temsil eder; ek olarak yaşam ve zihnin eşzamanlı olduğu varsayılır ya da doğrudan savunulur. Bu, sorunun temel koşullarını değiştirmez, ancak zihnin bir tür nedensel faaliyetini destekleyen olguları ve argümanları erişilebilir hale getirerek vitalizmin konumunu güçlendirdiği kabul edilir... Vitalizm/Dirimcilik/Canlılık, en güçlü duruşunu bireyin gelişimsel mekaniği olarak adlandırılan, rejenerasyon ve organik uyum olgularının yalnızca vitalist terimlerle tanımlanabileceği ve yaşamın esrarengiz gizemini gösterdiği yerde sergiler." Hücre çekirdeğinde meydana gelen yapısal evrimler, kalıtım olgularını temsil etmek için mekanik bir modelin düşünülemezliği, protoplazma ve çekirdeğin çevrenin doğrudan etkisine verdiği tepki, böylece her organ ve bir organın parçası için uygun hücre ve dokuların oluşmasına neden olur; bunlar şu anda organik süreçlerin mekanik bir teorisini tamamen yetersiz kılan gerçeklerden birkaçıdır.

bir gerçeği ortaya koyduğu da ileri sürülebilir yani, dünyanın insan zihni için anlaşılabilir olması ilk nedenin kozmosun ilk sebebi olduğu gerçeğidir.

Eğer dünya bir ilk nedeni ima ediyorsa, akledilebilir bir dünya da zorunlu olarak akıllı bir nedeni ima ediyor gibi görünmektedir. Bir doğa düzeni, nedenlerin uyumu ve etkileriyle değişmeyen bir ilişki gibi bir şeyin var olması, zekâdan başka bir şeyin sonucu olarak görülemez. Doğa yasalarının kendi kendine var olamayacağını ve bu nedenle onlara ilişkin 'zorunluluğun' kör kaderin zorunluluğu, Spencer'ın yalnızca 'kuvvetin sürekliliğinin' sonucu olarak gördüğü mekanik zorunluluk olamayacağını, ancak rasyonel zorunluluk olması gerektiğini düşündüğümüzde bu daha da belirgin hale gelir. Bilimin ortaya koyduğu zorunlu gerçekler "nesneden değil, deneyimin öznesinden kaynaklanır." Eğer nesnelere bunlara uyuyorsa, o zaman tüm deneyimler rasyoneldir; bizim aklımız "Evrensel Akılla" karşı karşıya gelir ve onun tarafından belirlenir.<sup>8</sup>

Bir yasa kavramı yaratır, bunu da doğa incelememize taşırız ve olguların davranışının bunun geçici uygulamasını haklı çıkardığı görülür. Akıl, doğanın tekdüzeliği kavramını ortaya koyar ve şu ana kadar doğanın 'yapıcıları' bizizdir. Ancak doğa tarafından bir yasalar sistemi fikrine yönlendirildiğimiz için ve kalıcı yasalar bir bütün olarak doğanın nitelikleri olduğundan, dünyanın teleolojik karakterinin nihai zemini fenomenlerin kendi ilişkileri ve bunların düşüncemizin sonuçlarıyla çakışmasıdır. Böylece, bilimin doğayı düzenlilikle karakterize edilen bir birlik olarak bulması, doğal bilginin ve deneyimin artmasının sürekli olarak doğruladığı bir gerçek, bizi daha önce ulaşılan sonuçtan yani, nihai gerçekliğin tek olduğu ve ruh niteliğinde olduğu, fiili dünyanın yalnızca zihinde ve zihin için gerçek olduğu, şeylerin kaynağı olan zihnin bizim anlayabileceğimiz şekillerde hareket eden bir zihin olduğu inancına götürür. Burada Tanrı'ya 'kişilik' atfetmenin son koşuluna ulaşırız.

Teoloji böylece doğa bilimi tarafından ortaya konan, dünyanın düzenli bir kozmos olduğu şeklindeki geniş ve genel gerçekten hareketle, onu çerçeveleyen yüce bir zekâyâ ulaştığında, güvenli bir zemine oturmuş olur. Teleolojik sınıfın bundan daha dar argümanları aynı inandırıcılığa sahip değildir. Doğada amaca yönelik araçların her uyarlanmasında dışsal bir tasarımcının belirli bir amacının işaretini gören teleoloji uzun süredir bir kenara atılmıştır; doğal seçim teorisi onu bertaraf etmiştir. İç teleoloji olarak adlandırılan şeyi, yani organizmaların çevrelerine kendilerini uyarlamalarını gösteren olgulardan yüce bir tasarımcının varlığına dair hiçbir argüman oluşturulamaz; bunlar en fazla biyolojik alanda mekanik kavramların uygulanabilirliğine bir sınır koymaya hizmet eder. Ancak Teizm için biyolojide mekanik tadı veren tüm teorilerin gözden düşürülmesi gerekli değildir; araçlardaki mekanizma, sonuca yönelik tasarımla zorunlu olarak tutarsız değildir. Her halükârda yaratılışın sonu, yaratık tarafından öngörülmez ve bunun için çabalanmaz; bir organizmanın yaşam öyküsü sadece bir fiziko-kimya meselesi olsaydı, gerçekten de mükemmel bir şekilde elde edilebilirdi.

<sup>8</sup> Ward, 2. C. s. 283.



Aslında kozmik teleoloji, organizmalardaki adaptasyonların bilinçli ve yönlendirilmiş bir çabanın mı yoksa çevreye verilen mekanik bir tepkinin mi sonucu olduğu konusunda tamamen bağımsızdır. Eğer doğa anlaşılabilir ve düzenli bir seyir izliyorsa, bu yeterlidir. Bir organizmanın kendi özel amaçları ya da çıkarları peşinde koşarken, bir bütün olarak doğanın gidişatının büyük amacını zorunlu olarak ilerlettiğini daha fazla tartışmaya gerek yoktur. Biyolojide olduğu kadar kimya ya da fizikte de geçerli olan bu yasa, amacın organik dünyada ifadesini bulduğunun garantisidir. Eğer 'son' ile bir bütün olarak doğanın genel bir sonunu kastediyorsak, Aquinas'ın inorganik olanın teleolojisini ifade ettiği sözlerini en azından bilinçli dünyanın alt âlemlerine kadar genişletebiliriz: "Algısı olmayan şeyler ancak bilinçli ve akıllı bir varlık tarafından yönlendirilirse bir sona doğru yönelebilir. Bu nedenle, tüm doğal şeylerin bir amaca yönelik olarak düzenlendiği bir zekâ/akıl vardır."

Adaptasyon elbette organik dünyanın yüzüne büyük harflerle yazılmıştır. Bitkinin ya da hayvanın yaşam öyküsü onun terimleri dışında tanımlanamaz. Başlıca faktör, tamamen mekanik süreçlerle açıklanamayacak bir faktördür, yani organizmanın kendi 'çıkarları' doğrultusunda hareket etmesidir. Ancak keşfettiğimiz bu tür adaptasyonların tasarımcısının kim olduğu sorusu, tasarımı kabul eden herkesin aynı şekilde yanıtlamayacağı bir sorudur. Bazıları organik formların kendileri diyecektir; diğerleri ise tüm adaptasyonu her şeyin içinde bulunan yüce bir akla havale edecektir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, kozmik teleolojinin canlı formların hareketlerini ya da gelişimlerini yönlendiren bilinçli bir amaç olup olmadığı sorusundan tamamen bağımsız olduğudur. Bu gerçeğin göz ardı edilmesi, doğal seçim teorisinin teleolojik bir doğa görüşü ile bağdaşmadığını varsayma hatasından kaynaklanmaktadır.

Lamarckçı faktörler olarak adlandırılan faktörlerin eşlik etmediği doğal seçim, canlıların evrimini açıklamak için yeterli olabilir ya da olmayabilir, varyasyon verilebilir.

Ancak, karakteri ne kadar "mekanik" ve ne kadar "körü körüne" hareket ediyor gibi görünse de bunun ya da herhangi bir doğa yasası tarafından tanımlanan mekanizmanın, kozmosun ve evrimsel sürecin yöneldiği hedefin tasarımcısı tarafından kullanılan araçlardan başka bir şey olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bazıları, amaçlı zihnin faaliyetini yalnızca henüz mekanik kavramlarla tanımlanamayan ve muhtemelen hiçbir zaman da tanımlanamayacak olan süreçlerde okumayı tercih ederse, doğal seçilimin sonuçta yalnızca organik formların ikincil 'kökeni' ile ilgilendiği gerçeği üzerinde rahatça düşünebilirler. Türlerin gerçek kökeni elbette varyasyonların çeşitliliğinde yatmaktadır ve bu varyasyonların seçim yoluyla sabitlenmeleri ve yeni bir tür oluşturmaları için kesin olmaları veya tek, belirli yönlerde ve tekrar tekrar meydana gelmeleri gerektiği gerçeğinden hareketle, birçok düşünür organik formların evriminin hiçbir yönlülük göstermeyen kör süreçlere tamamen atfedilemeyeceğine; aslında doğanın şans oyununu dolu zarlarla oynadığına inanmak zorunda hissetmiştir. Ancak her ne olursa olsun doğal seçim teorisi, görüşlerine saygı duyulması gereken birçok yargıcın ifade ettiği gibi yetersiz olsa da bu teorinin tamamen kabul edilebilir olduğu kanıtlanırsa, dünyanın teistik bir yorumunun hiçbir şekilde geçersiz kılınmayacağı gerçeğinin açıkça anlaşılması önemlidir.

Benzer şekilde, organizmaların yaşamsal süreçlerinin gelecekte fiziko-kimyasal, hatta mekanik kavramlarla tamamen açıklanabilir olup olmadığı ya da bunları yorumlamak için bir tür yaşamsalci teoriye ihtiyaç duyup duymadığı da önemsizdir. Mekanik ideale doğru atılmış bir adım, ama sadece bir adım olan hücre teorisi gerçekten de yetersiz kalmıştır. Homoloji, (kökendezlik) yenilenme ve sakatlanmış parçaların büyümesi gibi olgular, birçok yeni biyoloğun bu bakış açısından aşılabilir olarak gördüğü güçlükler ortaya koymaktadır. Ancak, bir zamanlar hücre doktrini aracılığıyla yaşamsal süreçlerin mekanik yorumunun ulaştığına inanılan dereceye, histologların (doku uzmanlarının) son zamanlarda mikroskopik araştırmalarıyla benimsemeye yönlendirildikleri gibi hücreden daha küçük biyolojik birimler teorisine başvurarak eşit derecede ulaşılabileceği görülecektir.

Ancak, mekanik tanımlama biyoloji alanında ne kadar ileri götürülürse götürülsün, "açıklama" tam olarak elde edilemeyecektir. Bir şeyi tanımlamak açıklamak değildir; hesaplamak da anlamak değildir. Bilim her noktada bizi eninde sonunda felsefeye götürür ve dünyanın teolojik yorumlarının test edilebileceği ve entelektüel değerlerinin tahmin edilebileceği tek yer bu ikinci temeldir.

Doğanın teleolojik argümanı, bir yaratıcıdan ziyade evrenin bir çerçeveleyicinin ya da mimarının varlığını kanıtladığı sık sık belirtilmiştir. Ancak bu açıdan daha önce verilen teistik argümanları tamamlar. Dünyanın düzenli ve anlaşılabilir bir bütün olduğu, bilimin varsaydığı ve bizzat varlığının tanıklık ettiği bir gerçektir. Ve bu gerçek bizi, evrenin kendisi için ve kendisinde var olduğu varlığa, bizimkini ne kadar aşarsa aşsın, onunla o kadar çok ortak noktası olan bir zekâ bahşetmeye götürür ki, onun dünyasında "ruhun ruhu selamladığını" ve bu yüce zekânın sonlu ruhlarımızın kısmen anlayabileceği şekillerde hareket ettiğini hissederiz.

7. Yine de dünya baştan sona rasyonel değildir. Tüm idealizm sistemlerinin zayıflığı ve teistik düşüncenin doğasında var olan en önemli zorluk, deneyimlerimizin bize Tanrı'nın dünyasında O'nun gücünde ya da iyiliğinde kusurlu olduğunu kuvvetle düşündüren bir unsur sunmasıdır. Bilimin organik evrim süreçlerine tuttuğu ışık, "tüm yaratılışın şimdiye kadar birlikte inlediği ve acı çektiği" gerçeğine dair duygularımızı yoğunlaştırmıştır. Tanrı'nın doğadaki içkinliğini ne kadar çok vurgularsak yani bazılarının bize söylediği üzere Darwin'in çalışmalarından bu yana doğa biliminin bizi yapmaya zorladığı gibi doğanın gidişatının en küçük ayrıntılarının Tanrı'nın iradesini ifade ettiği ve O'nun anlık faaliyetini temsil ettiği konusunda ne kadar ısrar edersek, fiziksel kötülük ve acı sorunu o kadar anlaşılabilir hale gelir. Hayvanların duyarlılığını ve acı çekmesini en aza indirmeye ya da insanda acının bazen adil bir şekilde cezalandırdığını bazen de eğittiğini göstermeye çalışan savunucuların, bu büyük güçlüğün sınırlarından çok daha fazlasına dokundukları açıkça inkâr edilmelidir.

Artık doğa bilimi kesinlikle fiziksel kötülüğün teleolojisini öne sürmez. Acının dağılımı gelişigüzel görünmektedir ve izini sürebileceğimiz hiçbir planı takip etmemektedir. Beşerî dünyada "Her şey herkese aynı şekilde gelir; iyiler ve kötüler için tek bir durum vardır." Burada fizik biliminin dışında kalan ahlaki kötülükle ilgilenmiyoruz. Ancak doğanın incelenmesi, acının

kendi başına hiçbir amaca hizmet etmese de bir bütün olarak dünyanın gidişatına ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu gösteriyor gibi görünmektedir. Aslında, zorunlu bir yan ürün niteliğinde olduğu görülmektedir. Hiçbir amaç atfedemediğimiz deprem ve veba salgını da aynı şeylerin, olayların yasalara göre düzenli sıralanışının sonucudur ve genel olarak yaşam ve sağlığa hizmet eder. Çöl ve yanardağ da doğanın güzel yüzündeki lekeler olarak görülür; ancak son zamanlarda bilimsel bir yazar, bunların yağmur yağması için gerekli bir koşul olan atmosferik tozun temini için gerekli olduğunu ve bu nedenle gezegenimizdeki yaşam için gerekli olduklarını bize sunmuştur. Kuşkusuz insanın fiziksel hastalıklar olarak nitelendirdiği diğer bazı olgular da dünya sistemi için aynı derecede gerekli olabilir; ancak görebildiğimiz kadarıyla diğer pek çok olgu sadece ikincil ürünlerdir.

Ve bu kesinlikle teistik sorunla ilgilidir. Çünkü teizm, bilimin temsilcileri arasında zaman zaman taraftar bulan yasa anlayışını, yani yasayı Tanrı'dan ve insandan bağımsız, bağlayıcı bir kader olarak gören anlayışı reddetse de ve doğa yasalarını temelde evrenin yöneticisinin düzenli ama özgürce hareket eden gücünün ifadeleri olarak görse de böylece Dr. Ward'ın ifadesiyle, "olumsallığı şeylerin tam kalbine bıraksa da": yine de bizce teist, Tanrı'nın faaliyetlerinde yasaların hükümranlığında ifadesini bulan böylesi bir düzenliliğin tek alternatifinin dünyanın, kozmosun yerine kaosu ikame edecek ve bizimki gibi sonlu zekâlar için rasyonel yaşamı imkânsız kılacak "hesaplanamaz bir mucizeler silsilesi" aracılığıyla yönetilmesi olduğunu savunmalıdır.

Dr. Ward, Gifford Dersleri'nde bize ateizmi çağrıştıran mutlak zorunlu ya da mekanik bir hukuk sistemi ile Tanrı'nın nedensel faaliyetinde koşulsuz özgürlüğü çağrıştıran mutlak olumsuzluk arasında seçim yapmamızı önerdiğinde: 'Ya hep ya hiç' durumuymuş gibi sadece Tanrı 'sız bir mekanizma ile sadece Tanrı' sız bir mekanizma arasında bir seçim yaparsak, Martineau gibi, üçüncü bir olasılık olarak, yüce varlığın kendi kendini koşullandırması fikrini benimsemenin, sonlu zihinler tarafından anlaşılabilirlik koşullarını karşılamak ve dünya amacının gerçekleştirilmesi için tutarlı bir plana bağlı kalmanın hem bilimin hem de teistik felsefenin gerekliliklerine daha uygun olup olmadığını sormaya cesaret edebiliriz. Böyle bir plan, dünya denklemi için belirli köklerin seçilmesini ve kendi başlarına amaç niteliğinde olmasalar da böyle bir seçimin ardından gelen tüm sonuçlara uyulmasını içerecektir. Pek çok idealistin ileri sürdüğü gibi doğadaki her şeyin ya belirli bir amaç için bir araç ya da bir amacın kendisi olması mı gerekiyor? Görebildiğimiz kadarıyla, bizimki gibi son derece karmaşık bir doğaya sahip bir dünya sürecinin, düşüncenin tutarlılığına ve varlığın uyumluluğuna uygun şekilde bir bütün olarak süreçle ya da nihai hedefiyle hiçbir ilgisi olmayan olumsal sonuçlar içermesi kaçınılmaz olmayacak mıdır? Genellikle deizm ile özdeşleştirilen, dünyanın bir kez yaratıldıktan sonra Tanrı'nın için ya da sürekli faaliyeti yerine kendi kendine yeterliliğiyle sürdürüldüğü ya da doğa yasalarının eski Yunanlılarda olduğu gibi Tanrı'dan bağımsız olarak var olan ebedi bir "Bir" olduğu varsayımını yapmamız gerekmez. Bunun yerine hukukta, Tanrı'nın akıllı ve ahlaki yaşamı devrettiği yaratıklarla ilişkili olarak hareket eden özgür ama kendi kaderini tayin eden iradesinin ifadesini görürüz. Görünüşe göre bu, teizmin hem dine hem de akla zarar vermeden kendisini en iyi şekilde adayabileceği görüştür. Şu da eklenmelidir ki, fizik biliminin olgularının doğal olarak

işaret ettiği ve tatmin edici bir felsefi açıklamaya sahip olduğu bir gerçekliktir. O halde eğer kozmos hakkındaki bilgimiz Tanrı'nın şaşırtmayacağı ve aptallaştırmayacağı sınırlı zekâyâ özuyum sağlama yoluyla, kendi dünya planını gerçekleştirmenin kesin ve düzenli bir sürecine taahhüt edildiği fikrini teşvik ediyorsa,

Bu planın tarihsel uygulamasına eşlik eden pek çok özel ayrıntının, planın asli parçaları, kendi başlarına amaçları olmadığını, yalnızca zorunlu olarak tesadüfi epifenomenler ya da yan ürünler olduğunu görmek bizi şaşırtmayacaktır. En azından şimdiki yazara, zorlama bir düşünce aracı olmaktan çok gerçeklerin doğal bir açıklaması gibi görünen bu teoriyle, Tanrı'nın hayırseverliği ve her şeye gücü yeterliliği hem doğrulanmış hem de uzlaştırılmıştır; Tabii eğer sonsuz bir aklın, sonlu akıllar için düzenliliğiyle yeterince anlaşılabilir, hesaplanamaz mucizenin rahatsız edici unsurlarından arınmış ve gerçekleşmesi sırasında insan aklının meşru olarak fiziksel kötülükler olarak görebileceği 'genel denklemden' herhangi bir sonucun eşlik etmediği kozmik bir süreç tasarlamış olabileceği varsayımına kendimizi teslim edecek kadar aceleci değilssek.

Böylece Hıristiyan teolojisi tarafından onaylanan Tanrı'nın ahlaki doğası, bazı filozoflarca yapılan suçlamalara karşı korunur ve böylece bilimin çok güzel bir şekilde ifade ettiği hukukun hükümdarlığı da teistik bir dünya felsefesinde doğal yerini bulur.

8. O halde, fizik biliminin Tanrı'nın varlığı konusunda söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı sonucuna varıyoruz; böyle bir sorun hakkında fikir beyan etmek onun alanına girmez. Başka bir deyişle, bilimin teolojik bir inancı yoktur. Teizme karşı kayıtsızdır, ama ateist değildir. Bununla birlikte bilim kaçınılmaz olarak, kuşkusuz yanıtlayamayacağı, ancak kendi payına görmezden gelmeyi göze alabileceği bir dizi soruyu gündeme getirir. Fiziksel dünyanın nihai gerçekliği, kökeni ve düzenliliği sorularını ele aldığımızda teistik görüşün sadece bilimin sonuçlarıyla uyumlu olmadığını, aynı zamanda onlar tarafından güçlü bir şekilde önerildiğini görürüz. Hayır, daha da ileri gidebilir ve Lord Kelvin'in son sözünü benimseyebiliriz: "Bilim bizi yönlendirici bir güce tam bir güvenle inanmaya kesinlikle zorlamaktadır... Yaratıcı bir güce olan mutlak bilimsel inanç ile atomların tesadüfi bir araya gelişi teorisinin kabulü arasında hiçbir fark yoktur."

Çünkü eğer evren açıklanacaksa, dünyanın kendisi için ve kendisinde var olduğu nihai gerçeklik olarak sonsuz aklı varsaymaya yönlendiriliyoruz. Bu, nedensellik ilişkilerimiz etkinliği tek başına oluşturabilecek olan sonsuz irade veya güçtür. Doğanın keşfedilen birliği bizi onun mutlak zeminini bir olarak görmeye yönlendirir. Dahası, fizik biliminin çok zahmetli ve başarılı bir şekilde izini sürdüğü kozmosun düzenliliği ve intizamı bizi nihai varlığı sonsuz zekâ ile özdeşleştirmeye zorlar. Ve son olarak dünya düzeninin önerdiği gibi yüce zekânın kendisine dayattığı sonlu anlayışlara uyum sağlama koşulunda, belki de doğanın arkasındaki gücün kutsallık ve sevgi ile uyumluluğunu keşfedebiliriz. Bunlar, Hıristiyanlığın kişisel bir Tanrı kavramını tamamlayan niteliklerdir.

## Fâtımî-İdrîsî İlişkileri (297-375/909-985)

(Fatimid-İdrîsid Relations (297-375/909-985))

### Furkan ERBAŞ

Dr. Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi | Dr. Research Assistant, Iğdır University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology  
İslam Tarihi | Islamic History  
Iğdır | Türkiye | Iğdır | Türkiye  
furkan.erbas@igdir.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2021-6445

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 22/Şubat/2024 | Received | 21/February/2024  
Kabul Tarihi | 24/Nisan/2024 | Accepted | 24/April/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 | Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

ERBAŞ, Furkan. "Fâtımî-İdrîsî İlişkileri (297-375/909-985) [Fatimid-İdrîsid Relations (297-375/909-985)]".

Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 260-275.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1441278>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**Fâtımî-İdrîsî Relations (297-375/909-985)**

**Abstract:** The political and social events that took place towards the end of the *Ḥulefā-yi Rāshidīn* period in the history of Islām paved the way for the separation of Muslim society. This situation led to the emergence of many sects in a short time. People belonging to Shī'a, the common name of those who united around the idea that the caliphate belonged to the 'Alī b. Abī Ṭāleb and his descendants, rebelled against the Umayyad rule, but these rebellions were always suppressed bloodily. During the Abbāsīd period, Shiites continued to revolt against the government. Soon after, the Shiites succeeded in establishing dynasties such as the Ḥamdānīds and the al-Buwayhīds in the eastern region, where the Sunnī 'Abbāsīds were headquartered, from the beginning of the 4th/10th century. The Shiites established dynasties in the western region of Maghrib even before this date. The lands of the Maghrib, known for their remoteness from the central government, paved the way for the establishment of many opposing dynasties throughout history. Idrīs b. 'Abdullāh, a descendant of Ḥasan, the son of 'Alī b. Abī Ṭāleb, who was defeated in the battle of Faḥ with the 'Abbāsīds and fled to the Maghrib, succeeded in establishing the first Shiite dynasty in the region, the Idrīsīds, in Morocco, west of the Maghrib, in 172/789. The Idrīsīds, who belonged to the Zaydī sect, tried to expand their dominance by engaging in political and military activities in the region since their establishment. The Fâtīmīds, who, like the Idrīsīds, fled from the pursuit of the 'Abbāsīds and came to the region at the beginning of the 4/10. century, succeeded in establishing their dynasty in 297/909 in Ifrīkiyya, east of the Maghrib. The Fâtīmīds, who belonged to the Ismā'īlī branch of Shī'a, tried to conquer the entire Maghrib in a short time with an expansionist approach. This goal of the Fâtīmīds led to the confrontation of two dynasties belonging to the Shī'a sect, thus beginning the Fâtīmīd-Idrīsīd relations that would last for about seventy-five years. The first Fâtīmīd caliph, 'Ubaydullāh al-Mahdī, entered the Idrīsīd-dominated region of Maghrib al-Aḳṣā and subjugated the Idrīsīds. Although the Idrīsīds attempted to regain control, they were not successful. However, after al-Mahdī's death, the Idrīsīds regained control. However, caliph al-Ḳāim-Biemrillāh dispatched his armies to the region and soon re-established Fâtīmīd rule in Maghrib. The Khāridjite Abū Yazīd al-Nukkārī's great rebellion against the Fâtīmīds, which started in the middle of the Maghrib and extended to Ifrīkiyya, gave the Idrīsīds the opportunity they were looking for. The wave of rebellion that began under caliph al-Ḳāim and was suppressed under caliph Maṣṣūr-Billāh paved the way for the Idrīsīds to act independently again. However, the intervention of the Umayyad State of Andalusia in Maghrib al-Aḳṣā and the capture of Tangier, which was held by the Idrīsīds, caused the Idrīsīds to submit to the Umayyad State of Andalusia. After that, the Idrīsīds tried to continue their lives by being subject to whoever was powerful in the region. During the reign of the fourth Fâtīmīd Caliph al-Mu'izz-Lidīnillāh, the Fâtīmīds regained control of the Maghrib and once again subjugated the Idrīsīds. The Idrīsīds soon regained their independence when a large part of the Fâtīmīd armies were sent east to conquer Egypt. Caliph al-Mu'izz sent his army to the region again to prevent the Idrīsīds from regaining their former power. The Idrīsīds, who acted as vassals of the Fâtīmīds from then on, were forced to go to Andalusia after the Umayyad caliph of Andalusia, al-Ḥakam II, took advantage of the Fâtīmīds moving the caliphate center to Egypt to send his armies to the region and establish his rule. The members of the Idrīsīd dynasty stayed in Andalusia for a while and then went to Cairo, where the Fâtīmīds were located, and pledged allegiance to Caliph al-'Azīz-Billāh. After Caliph al-'Azīz appointed the Idrīsīd leader al-Ḥasan II as governor of Maghrib al-Aḳṣā, al-Ḥasan II lost the war with the Umayyad State of Andalusia and was captured and later killed. Thus, with the death of al-Ḥasan II, the Idrīsīd dynasty in Maghrib disappeared.

**Keywords:** History of Islām, Maghrib, Shī'a, Fâtīmīds, Idrīsīds.

### Fâtımî-İdrîsî İlişkileri (297-375/909-985)

**Öz:** Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarına doğru meydana gelen siyasî ve ictimâî hadiseler müslüman toplumun ayrışmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum kısa süre içerisinde birçok mezhebin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Yönetimin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşenlerin ortak adı olan Şîa'ya mensup kimseler, Emevî yönetimine karşı isyanlar çıkarmış ancak bu isyanlar her defasında kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Abbâsîler döneminde de Şîiler, yönetime karşı ayaklanmalar çıkarmaya devam etmişlerdir. Çok geçmeden Şîiler, Sünnî Abbâsîler'in merkezinin bulunduğu doğu bölgesinde 4/10. yüzyılın başlarından itibaren Hamdânîler ve Büveyhîler gibi hânedanlıklar kurmayı başarmışlardır. Şîiler, bu tarihten daha önce batı bölgesinde bulunan Mağrib'de hânedanlık kurabilmişlerdir. Abbâsîler ile yapmış olduğu Fah savaşının ardından aldığı yenilgi sonucu Mağrib'e kaçan Hz. Hasan'ın torunlarından İdrîs b. Abdullâh, 172/789 yılında Mağrib'in batısında bulunan Fas'ta İdrîsî hânedanlığını kurmuştur. Zeydî mezhebine mensup İdrîsîler, kuruluşlarından itibaren bölgede siyasî ve askerî faaliyetler göstererek hâkimiyetlerini genişletmeye çalışmışlardır. İdrîsîler gibi Abbâsîler'in takibatından kaçarak bölgeye gelen Fâtımîler, Mağrib'in doğusunda bulunan İfrîkiye'de 297/909 yılında hânedanlıklarını kurmaya muvaffak olmuşlardır. Yayılmacı anlayışla hareket etmeyi benimseyen Şîa'nın İsmâilî koluna mensup Fâtımîler, kısa süre içerisinde Mağrib'in tamamını ele geçirmeye çalışmışlardır. Bu durum Şîa mezhebine mensup iki hânedanlığın karşı karşıya gelmesine sebebiyet vermiş, böylece yaklaşık yetmiş beş yıl sürecek olan Fâtımî-İdrîsî ilişkileri başlamıştır. İlk Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî, Mağribü'l-Aksâ topraklarına girerek İdrîsîler'i itaat altına almıştır. İdrîsîler, Mağribü'l-Aksâ topraklarını yeniden ele geçirmeye çalışmışlarsa da bunda başarılı olamamışlardır. Ubeydullâh el-Mehdî'nin ölümüyle İdrîsîler yeniden bölgeyi ele geçirmişlerdir. Ancak Halife Kâim-Biemrillâh ordularını bölgeye sevk ederek kısa süre içerisinde Mağrib'de yeniden Fâtımî hâkimiyetini tesis etmiştir. Mağrib'in ortalarından başlayıp İfrîkiye'yi içine alan hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin Fâtımîler'e yönelik başlattığı büyük isyan hareketi İdrîsîler'e bekledikleri fırsatı vermiştir. Halife Kâim-Biemrillâh döneminde başlayıp Halife Mansûr-Billâh döneminde bastırılabilen isyan dalgası İdrîsîler'in yeniden bağımsız hareket etmelerine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Endülüs Emevî devletinin Mağribü'l-Aksâ'ya müdahalede bulunarak İdrîsîler'in elinde bulunan Tanca'yı ele geçirmesi, İdrîsîler'in Endülüs Emevî devletine itaat etmelerine sebebiyet vermiştir. Bu vakitten sonra İdrîsîler, bölgede kim güçlüyse ona tabi olarak hayatlarını devam ettirme çabası içerisinde olmuşlardır. Halife Mu'izz-Lidînellâh dönemine gelindiğinde Fâtımîler, Mağrib'i tekrar hâkimiyet altına alma hedeflerinin bir sonucu olarak İdrîsîler'i bir kez daha itaat altına almışlardır. Kısa süre içerisinde Fâtımî ordularının büyük çoğunluğunun Mısır'ı ele geçirmek üzere doğuya gönderilmesiyle İdrîsîler yeniden bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir. Fâtımî halifesi Mu'izz'in bir kez daha ordusunu bölgeye göndermesi, İdrîsîler'in bölgede yeniden eski gücüne ulaşma hayallerini suya düşüren bir adım olmuştur. Bu tarihten itibaren kısa süreliğine Fâtımîler'in vasalı olarak hareket eden İdrîsî hânedanlığı, Endülüs Emevî halifesi II. Hakem'in Fâtımîler'in hilâfet merkezini Mısır'a taşımalarını fırsat bilerek bölgeye ordularını gönderip hâkimiyeti tesis etmesinin ardından İdrîsîler Endülüs'e gitmek zorunda kalmışlardır. Bundan sonra Halife Azîz-Billâh'ın desteğini alarak Mağribü'l-Aksâ'da Endülüs Emevî devletine karşı mücadeleye girişen İdrîsî lideri II. Hasan'ın savaşı kaybetmesi ve öldürülmesi sonucu İdrîsî hânedanlığı fiilî olarak sona ermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Mağrib, Şîa, Fâtımîler, İdrîsîler.

## Giriş

Mağrib bölgesi, 1/7. yüzyılda Müslümanlar tarafından fethedilmesinden itibaren<sup>1</sup> birçok devlet ve hânedanlığın kurulduğu bir bölge olmuştur. Emevîler'in (41-132/661-750) 132/750 yılında Abbâsîler (132-656/750-1258) tarafından yıkılmasının ardından kısa bir süre Abbâsîler'in hâkimiyeti altına giren bölgede Abbâsîler'den bağımsız Şîî İdrîsîler (172-375/789-985), Hâricî Midrârîler (155-366/772-976) ve Hâricî Rüstemîler (160-296/777-909) ayrıca Abbâsîler'e bağlı Sünnî Ağlebîler (184-296/800-909) isimli hânedanlıklar kurulmuştur. Çoğu zaman birbirleriyle mücadele halinde olan bu hânedanlıklara 297/909 yılında Ağlebîler'i ortadan kaldırarak kurulan Fâtımîler (297-567/909-1171) eklenmiştir. Fâtımîler'in Mağrib'de tarih sahnesine çıkmasının ardından Şîîliğin Zeydî koluna mensup İdrîsîler ile Şîîliğin İsmâîlî koluna mensup Fâtımîler arasında dikkat çekici gelişmeler cereyan etmiştir. Bu gelişmeler sadece Fâtımîler'in Mağrib bölgesinde hüküm sürdükleri süre zarfında yaşanmamış, Fâtımîler'in hilâfet merkezini Mısır'a taşımalarının ardından da (362/973) ilişkiler bir süre daha devam etmiştir. Yetmiş yıldan uzun bir süre devam eden ilişkiler, Şîîliğin Mağrib'deki durumu ve gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Fâtımî-İdrîsî ilişkilerini incelediğimiz bu çalışma özellikle ülkemizde Mağrib bölgesine dair yapılan çalışmaların azlığı ve yetersizliği dolayısıyla önem arz etmektedir. Ele alınan çalışmada ilgili dönemin genel bir panoramasının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Mağrib bölgesi tarihleri başta olmak üzere döneme projeksiyon tutan birçok kaynaktan yararlanılarak hazırlanan bu çalışma vesilesiyle Fâtımî-İdrîsî ilişkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın birinci bölümünde Halife Ubeydullâh el-Mehdî-Billâh ve Halife Kâim-Biemrillâh dönemlerinde Fâtımî-İdrîsî ilişkileri incelenecektir. İkinci bölümde ise Halife Mansûr-Billâh, Mu'izz-Lidînilâh ve Azîz-Billâh dönemlerinde Fâtımî-İdrîsî ilişkileri ele alınacaktır.

İki Şîî devletin Mağrib'e intikal ederek kurulma aşamaları birbirine benzemektedir. Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın soyundan gelen İdrîs b. Abdullah (172-177/789-793), 169/786 tarihinde Abbâsîler ile yapmış olduğu Fah savaşını<sup>2</sup> kaybederek Mağribü'l-Aksâ'ya (Uzak Mağrib) kaçmış ve burada bazı Berberî kabilelerin yardımıyla İdrîsî hânedanlığının temellerini atmıştır.<sup>3</sup> İdrîsîler'in kurulmasından bir asrı aşkın bir süre sonra Fâtımî imamı Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934), Abbâsîler'in baskısından kurtulmak için dâî Ebû Abdullâh eş-Şîî'nin (ö. 298/911) Mağribü'l-

<sup>1</sup> Mağribü'l-Ednâ (Yakın Mağrib), Mağribü'l-Evsat (Orta Mağrib) ve Mağribü'l-Aksâ (Uzak Mağrib) şeklindeki tasnife göre üç kısma ayrılan Mağrib'in fethi Hz. Ömer'in halifeliği döneminde 22/643 yılında başlamış, nihayet Emevîler dönemi komutanı Ukbe b. Nâfi' tarafından 62/682 yılında tamamı fethedilmiştir. Bilgi için bk. İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/315. Mağribü'l-Ednâ bugünkü Libya ve Tunus ülkelerini kapsarken, Mağribü'l-Evsat Cezayir'e, Mağribü'l-Aksâ ise Fas'a tekbül etmekteydi.

<sup>2</sup> Yer ve savaş hakkında bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Fah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/73-74.

<sup>3</sup> Muhammed Razûk, "İdrîsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/495.



Ednâ'nın (Yakın Mağrib) bir parçası olan İfrîkiye'de<sup>4</sup> İsmâîlî davasının temellerini atmasının ardından bölgeye gelerek yönetimi ele almış ve Ağlebî hânedanlığını yıkarak 297/909 yılında Fâtîmî devletini kurmuştur.<sup>5</sup> Neticede Abbâsî takibatından kaçarak Mağrib gibi doğu bölgesine uzak olan bir yerde iki hânedanlığın kurulmasıyla Fâtîmî-İdrîsî ilişkileri başlamış oldu. Bu sırada Mağribü'l-Aksâ'daki Fâs şehrinde hüküm süren İdrîsîler'in tahtında IV. Yahyâ (292-310/905-922) bulunmaktaydı. Fâtîmî Halifesi Ubeydullâh el-Mehdî devletin Mağribü'l-Ednâ'daki hâkimiyetini sağladıktan sonra kısa süre içerisinde Berberî kabilelerin dağılık bir şekilde buldukları Mağribü'l-Evsat (Orta Mağrib) bölgesini topraklarına kattı.<sup>6</sup> Halife Mehdî bundan sonra İdrîsîler'in topraklarının bulunduğu Mağribü'l-Aksâ bölgesini ele geçirmek için harekete geçti. Zira yayılmacı bir anlayışla hareket eden Fâtîmîler'in Mağrib bölgesinin tamamında hâkimiyetlerini sağlamalarının yolu İdrîsîler'i tabiyetleri altına almalarından geçmekteydi.

### 1. Halife Ubeydullâh el-Mehdî-Billâh ve Halife Kâim-Biemrillâh Dönemlerinde (297-334/909-946) Fâtîmî-İdrîsî İlişkileri

İlk Fâtîmî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî, Mağribü'l-Evsat'ta yer alan Tâhert<sup>7</sup> şehri valisi Mesâle b. Habûs<sup>8</sup> el-Miknâsî'yi 305/917-918<sup>9</sup> yılında Mağribü'l-Evsat'a göndererek ilk Fâtîmî-İdrîsî mücadelesinin fitilini ateşlemiştir.<sup>10</sup> Mesâle'nin topraklarına doğru harekete geçtiğini haber alan İdrîsî lideri IV. Yahyâ ordusuyla birlikte harekete geçti. Fâtîmî ve İdrîsî ordularının karşı karşıya geldiği savaşı Fâtîmî valisi Mesâle kazandı.<sup>11</sup> İdrîsî lideri IV. Yahyâ Fâtîmîler'e karşı savaşı kaybetmesinin ardından Fas şehrine sığındı. Mesâle ise İdrîsîler'in kesin olarak itaat altına alınmaları için Fas şehrini kuşattı. Fâtîmîler'e karşı yapabileceği çok fazla bir şey olmadığını gören IV. Yahyâ barış istemek zorunda kalarak Ubeydullâh el-Mehdî'ye biat ettiğini ilân etti.<sup>12</sup> Böylece İdrîsîler'i kısa süre içerisinde fazla zorlanmadan itaat altına almayı başaran Fâtîmîler, Mağrib

<sup>4</sup> Yer hakkında detaylı bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, "İfrîkiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/515-516.

<sup>5</sup> Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtîmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

<sup>6</sup> Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü İftitâhi'd-Da've*, nşr. Ferhât ed-Deşrâvî (Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986), 327.

<sup>7</sup> Mağribü'l-Evsat bölgesinin doğusunda bulunan Tâhert hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed İbn 'Abdülmün'im el-Himyerî, *er-Ravdü'l-Mî'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975), 126-127.

<sup>8</sup> "Hayyus" şeklinde de ifade edenler olmasına rağmen kaynaklarda böyle bir kayda rastlamadık. Bk. İlhan Yakut, *İdrîsîler Devleti (172-375/788-985)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 51.

<sup>9</sup> İbn Haldûn 308 (920-921) olarak vermektedir. Ayrıca komutan Mesâle'nin adının Medâle şeklinde zikretmektedir. Bk. 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l- Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsaruhum min zevî's-sultâni'l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 4/50. Araştırmacı Mehmet Azimli ise 300 (912) tarihini vermektedir. Ancak bu tarihi kaynaklardan teyid edebilmiş değiliz. Bk. Mehmet Azimli, "Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet; İdrîsîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 10.

<sup>10</sup> Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. A. P. Van Leeuwen-A. Ferre (Tunus: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-kitâb, 1992), 2/808.

<sup>11</sup> 'Alî b. 'Abdillâh İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib bi-ravdi'l-Kurtâs fi Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târihi Medîneti Fâs*, (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972), 80.

<sup>12</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 80; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/50; Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî, Muhammed en-Nâsîrî (Dârü'l-Beydâ: Dârü'l-Kütüb, 1997), 1/238.

bölgesinin büyük bölümünün hâkimi oldular. Fâtımî komutan Mesâle başarılı Mağribü'l-Aksâ seferini tamamlamasının ardından IV. Yahyâ'yı Fas'ta yönetici olarak bıraktı.<sup>13</sup> Mesâle, ayrıca amcasının oğlu olan Mûsâ b. Ebî'l-Âfiye el-Miknâsî'yi kendisine savaşlarda yardım ettiği için diğer Mağrib beldelerinde görevli olarak bırakarak Kayrevan'a geri döndü.<sup>14</sup> Çok geçmeden IV. Yahyâ ile Mûsâ arasında anlaşmazlık çıktı. Rivayete göre Mûsâ hâkim olduğu bölgelerde IV. Yahyâ'nın aleyhine hareket edince, IV. Yahyâ onunla bütün ilişkisini bitirmeye karar verdi. Böylece ikili arasında husumet baş gösterdi.<sup>15</sup> Fâtımî komutan Mesâle 307/919-920<sup>16</sup> yılında bir kez daha Mağribü'l-Aksâ'ya gelince Mûsâ, Mesâle'yi IV. Yahyâ aleyhinde kışkırttı.<sup>17</sup> Komutan Mesâle kendisine yakın olarak gördüğü Mûsâ'nın sözlerini dikkate alarak IV. Yahyâ'yı yakaladı ve bütün mallarına el koydu. Daha sonra sürgün edilen IV. Yahyâ birçok badire atlattıktan sonra 332/943-944 yılında Mehdiye<sup>18</sup> şehrinde öldü.<sup>19</sup> İbn Haldûn'un belirttiğine göre İdrîsî lideri IV. Yahyâ'yı bertaraf eden Fâtımî komutan Mesâle, Mağrib'den İdrîsî izlerini silmek istedi. Bu nedenle hânedan üyelerini çeşitli bölgelere sürgüne gönderdi.<sup>20</sup>

İdrîsî hânedanlığı üyelerinin baskı altına alınmasının ardından Fas valiliğine Reyhân el-Miknâsî adlı bir Berberî getirildi. Reyhân üç yıl gibi bir süre valilik görevini sürdürdü. Nihayet İdrîsî hânedanlığı üyelerinden el-Haccâm<sup>21</sup> lakaplı Hasan b. Muhammed b. Kâsım'ın 310/922-923 tarihinde isyan ederek Reyhân'ı<sup>22</sup> öldürmesiyle İdrîsîler yeniden Fas'ta siyasî gücü ele geçirdiler.<sup>23</sup> Kısa süre içerisinde Mağribü'l-Aksâ şehirlerinden birçok kimsenin kendisine biat etmesiyle Hasan el-Haccâm bölgede ciddi bir nüfuz alanı sağladı. Hasan, kendisine destek verenler ile birlikte

<sup>13</sup> Araştırmacı Aydın Çelik, Mesâle'nin IV. Yahyâ'yı şehirden çıkararak yerine Mûsâ b. Ebî'l-Âfiye'yi atadığını belirtmektedir. Ancak bu bilgi kaynaklardaki tarihî veriler ile örtüşmemektedir. Bk. Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (909-1171) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 75.

<sup>14</sup> Ahmed b. Muhammed İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2013), 1/223; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 80; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/50.

<sup>15</sup> İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/223; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 80.

<sup>16</sup> İbn 'îzârî 307/919-920 tarihini verirken, İbn Ebî Zer' ile İbn Haldûn 309/921-922 tarihini vermektedir. Biz tarihi akışkanlığa uygunluk açısından İbn 'îzârî'nin vermiş olduğu tarihi benimsedik. Krş. İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/223; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 80; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/50.

<sup>17</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/808.

<sup>18</sup> Fâtımîler döneminde Mehdiye şehrinin kuruluşu ve gelişimi hakkında bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 413-421.

<sup>19</sup> İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2013, 1/223-224; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 80-81; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/50; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 4/71-72; Kadir Erbil, *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 92.

<sup>20</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/50.

<sup>21</sup> Bazı eserlerde Haccâm şeklinde verilmiştir. Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *ed-Dürerü's-Seniyye fi ahbâri's-sülâleti'l-İdrîsiyye* (Kahire: Matbaatü's-Şebâb, 1349), 78.

<sup>22</sup> Araştırmacı Aydın Çelik bu sırada Fas valisi olarak Mûsâ'yı kabul ettiği için isyanın Mûsâ'ya karşı yapıldığını aktarmaktadır. Ancak kaynakların belirttiği üzere bu sırada Fas valisi Mesâle'nin atadığı Reyhân el-Kutâmî'dir. Bk. Çelik, *Fâtımîler*, 77.

<sup>23</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/809; İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/224; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 81-82; Selâvî, *Kitâbü'l-İstikâsâ*, 1/240.

311/923-924 yılında Mûsâ b. Ebi'l-Âfiye'nin üzerine yürüdü. İdrîsîler'in Mûsâ b. Ebi'l-Âfiye ile görecekleri bir hesabı vardı. Zira Mûsâ b. Ebi'l-Âfiye İdrîsî hânedanlığının Fâtımîler tarafından baskı altına alınmasında kilit rolü oynayan kişiydi. İdrîsî lideri Hasan el-Haccâm ile Fâtımîler'e bağlı Mûsâ arasında Tâhin vadisi yakınlarında bulunan Fahsu'z-zâd denilen yerde meydana gelen savaşta İdrîsî ordusu galip geldi. Mûsâ'nın ordusundan oğlu Menhel'in de aralarında bulunduğu iki bin üç yüz kişi savaşta öldürülürken Hasan el-Haccâm'ın ordusundan yaklaşık yedi yüz kişi öldürüldü.<sup>24</sup> İdrîsî lideri Hasan el-Haccâm, Mûsâ'ya karşı elde etmiş olduğu başarı sonrası Fas'a döndü. İbn İzârî'nin belirttiğine göre iki yıl Fas'ta hüküm süren Hasan el-Haccâm Fas halkının kendisine ihanet etmesi sonucunda muhtemelen Fâtımî sempatisini olan Hâmîd b. Hamdân el-Hemdânî el-Evrebî/el-Levzî adlı bir kişi tarafından ele geçirilerek Mûsâ b. Ebi'l-Âfiye'ye teslim edildi.<sup>25</sup>

Faslı tarihçi İbn Ebî Zer' Hasan el-Haccâm'ın ele geçirilme sürecine dair farklı bir bilgi vermektedir. Buna göre Hasan el-Haccâm, Mûsâ ile savaşmasının ardından Fas'a döndüğünde askerini şehre sokmamış ve tek başına evine gitmiştir. Daha sonra adamlarından Hâmîd b. Hamdân ona ihanet etmiş ve gece vakti evini basarak onu tutuklamıştır. Hâmîd daha sonra Mûsâ'ya Hasan el-Haccâm'ı tutukladığını haber vermiştir. Mûsâ hızlı bir şekilde hareket ederek Fas şehrinde bulunan Udvetü'l-Karaviyyîn<sup>26</sup> tarafına gelerek Udvetü'l-Endelüs'te Hasan el-Haccâm'ın taraftarlarıyla savaşmış onları yenilgiye uğratmış ve böylece şehri ele geçirmiştir. Mûsâ, Hasan el-Haccâm'ı ele geçirdiğinde oğlu Menhel'e diyet olarak onu öldürmek istemiş ancak Hâmîd ehl-i beytten birisi olan Hasan el-Haccâm'ın kanının akıtılmasına razı olmadığı için bu teşebbüsü engellemiştir. Hâmîd daha sonra Mûsâ'dan gizli bir şekilde Hasan el-Haccâm'ı serbest bırakmış, ancak o kaçarken şehir surlarından düşerek ayağını kırmıştır. Bu şekilde Udvetü'l-Endelüs'e giden Hasan el-Haccâm, burada üç gün gizlendikten sonra ölmüştür. Mûsâ ise kendisinden habersiz şekilde Hasan el-Haccâm'ın kaçmasına göz yuman Hâmîd'i öldürmek istemiş ancak Hâmîd Mehdiye'ye kaçmıştır.<sup>27</sup> İdrîsî lideri Hasan el-Haccâm'ın yaklaşık iki yıl Fas'ta hüküm sürmesinin ardından Mûsâ tarafından bertaraf edilmesi sonucu Mağribü'l-Aksâ toprakları Fâtımî destekçisi Mûsâ'nın eline geçmiştir.<sup>28</sup>

Fâtımîler'e bağlı Mûsâ b. Ebi'l-Âfiye'nin Mağribü'l-Aksâ'da İdrîsîler'in hâkimiyetine son vermesi geçici bir süreliğine Fâtımî-İdrîsî ilişkilerinin pasif kalmasına neden olmuştur. İdrîsî hânedanlığı üyeleri bir kez daha siyasî varlıklarını kaybetmelerinin ardından Mûsâ tarafından Fas'taki yerlerinden sürgün edilerek Mağribü'l-Aksâ'daki korunaklı bir kale olan Hacerünnesr'e

<sup>24</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/810; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 82-83. Ayrıca bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/224;

<sup>25</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/224.

<sup>26</sup> Arapçada "Udve" taraf, kıyı anlamlarına gelmektedir. İbn Ebî Zer'"in Fâs'ın içerisinde iki şehir olarak bahsettiği "Udvetü'l-Karaviyyîn" ve "Udvetü'l-Endelüs" kuvvetle muhtemel şehrin kuzey ve güney bölümlerini kastetmek için kullanılmaktadır. Araştırmacı Kadir Erbil ise "Udvetü'l-Karaviyyîn" adlı yerde Hasan'ın yenildiğini ve Fâs'a sığınmak zorunda kaldığını aktarmaktadır. Ancak bu bilgiyi kaynaklar teyid etmemektedir. Bk. Erbil, *İdrîsîler*, 93.

<sup>27</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 83. İbn İzârî ise Hasan'ın zehirlendiğini aktarmakta ayrıca "kile" edatıyla İbn Ebî Zer'"in aktardıklarını zikretmektedir. Bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/224

<sup>28</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/810; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/224.

gitmişler ve hayatlarını burada sürdürmek zorunda kalmışlardır.<sup>29</sup> İbn İzârî'nin aktardığına göre Mûsâ, İdrîsîler'i Hacerünnesr kalesinde de rahat bırakmamış, onları ortadan kaldırmak için kaleyi muhasara altına almıştır. Ancak bazı Berberîler ona İdrîsîler'i artık rahat bırakmasını söyleyince bu hedefinden vazgeçmiştir. Bununla birlikte Ebu'l-Feth<sup>30</sup> adlı bir komutanı kalede bırakarak İdrîsîler'i tazyik altında tutmayı sürdürmüştür.<sup>31</sup> İbn Ebî Zer'in aktardığına göre Mûsâ kısa süre içerisinde Mağribü'l-Evsat'ta bulunan Tilimsân'a<sup>32</sup> giderek 319/931-932 yılında burayı ele geçirmiş ve İdrîsî hânedanlığı üyelerinden Hasan b. Ebi'l-Ayş'ı buradan çıkararak esir etmiştir. Daha sonra Hasan Melîle<sup>33</sup> şehrine kaçarak buraya sığınmıştır.<sup>34</sup> Mûsâ, Hasan'ı sığındığı yerde kuşatma altına aldıysa da bir süre sonra onunla barış yaparak bölgeden ayrılmıştır.<sup>35</sup> Her ne kadar İdrîsîler'i ortadan kaldırmaktan vazgeçse de Fâtımîler adına hareket eden Mûsâ Mağribü'l-Aksâ'nın tek hâkimi olmuştur.<sup>36</sup>

İdrîsîler'in siyasî varlıklarını kaybetmelerinin ardından Mağrib'de dikkat çekici olaylar meydana gelmiştir. Kuşkusuz bunlardan en önemlisi Fâtımîler'e bağlı olan Mûsâ b. Ebi'l-Âfiye'nin Fâtımîler'e itaatten vazgeçerek 317/929 yılında halifeliğini ilân etmesinin ardından 319/931 yılında Mağribü'l-Aksâ'nın kuzeyinde bulunan Sebte'yi<sup>37</sup> ele geçiren<sup>38</sup> Endülüs Emevî hükümdarı III. Abdurrahmân en-Nâsır-Lidîmillâh'a (300-350/912-961) biat etmesi olmuştur.<sup>39</sup> Böylelikle Mağribü'l-Aksâ Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler arasındaki mücadelelerin zemini haline gelmiştir. Endülüs Emevîleri'nin Mağribü'l-Aksâ'da toprak ele geçirmesi Mûsâ gibi birçok Berberî ileri gelenlerinin de Fâtımîler'e olan bağlılıklarını bırakmalarına neden olmuştur.<sup>40</sup> Mûsâ'nın taraf değiştirmesine mukabil Fâtımîler'e bağlı kaldıkları anlaşılan İdrîsîler,<sup>41</sup> 317/929-930 yılında

<sup>29</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/811; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2013, 1/225; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 84; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/177; Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 53.

<sup>30</sup> Bekrî ve İbn İzârî, Ebû Kamh olarak vermektedir. Bk. Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/811; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/225.

<sup>31</sup> İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/225; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 84.

<sup>32</sup> Mağribü'l-Evsat'ın kuzeybatısında bulunan şehir hakkında geniş bilgi için bk. Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1993), 2/44.

<sup>33</sup> Sebte'ye yakın Akdeniz sahilinde bulunan şehir hakkında bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/197.

<sup>34</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 84; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/177.

<sup>35</sup> Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/243.

<sup>36</sup> Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 142.

<sup>37</sup> Fâs'ın kuzeyinde Akdeniz sahilinde bulunan şehirdir. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/182-183.

<sup>38</sup> İsmâ'il el-'Arabî, *Devletü'l-Edârîse: Mülûkü Tilimsân ve Fâs ve Kurtuba* (Cezair: Divanü'l-Matbuatü'l-Camiyye, 1983), 155-156.

<sup>39</sup> Halef b. Hayyân, *el-Muktebes fî ahbâri beledi'l-Endelüs*, nşr. Pedro Chalmeta (Madrid: el-Ma'hedü'l-İsbânî'l-Arabî li's-Sekâfe, 1979), 5/307; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/226; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 85; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/51; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 142; Brett, *The Fatimid Empire*, 54. Mûsâ ile III. Abdurrahmân arasındaki yazışmalar için bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 5/308-312.

<sup>40</sup> İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 5/300-310.

<sup>41</sup> Bununla birlikte İbn Hayyân isim zikretmeksizin bazı İdrîsîler'in Endülüs Emevî Halifesi Abdurrahmân ile irtibat kurduklarına ve mektuplaştıklarına dair bilgiler aktarmaktadır. Bunlar önceki İdrîsî emirlerinden Ömer b. İdrîs'in soyundan gelmekteydiler ve Endülüs Emevîleri adına Sebte'yi ellerinde bulundurmaktaydılar. Bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 5/288-289, 291-298; Razûk, "İdrîsîler", 21/496; Erbil, *İdrîsîler*, 96.

Mûsâ'nın komutanına karşı ayaklanarak onu yenmişler ve birçok ganimet ele geçirmişlerdir.<sup>42</sup> Diğer taraftan Mûsâ'nın Endülüs Emevî hükümdarına biat ettiğini haber alan Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî derhal bölgeye 320/932 yılında Humeyd b. Yesal<sup>43</sup> komutanlığında ordu göndermiştir.<sup>44</sup> Humeyd'in karşısında yenilgiye uğrayan Mûsâ Fas'ı terk edip kaçmış, Humeyd ise Fas'a Fâtımî valisi atamıştır. Fâtımîler'in bölgeye gelmesiyle İdrîsîler Mûsâ'nın baskısından kurtulmuşlardır. Ancak kısa süre içerisinde Ubeydullâh el-Mehdî'nin vefat edip yerine oğlu Muhammed el-Kâim-Biemrillâh'ın (322-334/934-946) geçmesiyle bölgede dengeler Mûsâ b. Ebî'l-Âfiye lehine gelişmiştir. Mûsâ'nın taraftarlarından olan Ahmed b. Bekr b. Abdurrahmân b. Ebî Sehl el-Cüzâmî Fâtımî valisini etkisiz hale getirerek Mûsâ'nın hâkimiyetini devam ettirmiştir.<sup>45</sup> Bu durum İdrîsîler'i zor duruma düşürmüştür. Yeni Fâtımî halifesi Kâim bölgeyi tekrar hâkimiyeti altına almak için 323/934-935<sup>46</sup> yılında Slav asıllı<sup>47</sup> Meysûr el-Fetâ adlı komutanı göndermiştir. Meysûr el-Fetâ, İdrîsî emirlerinin de kendisine eşlik ettiği harekâta Mûsâ'nın valisi Ahmed b. Bekr'i Fâs'ta kuşatma altına aldı. Kuşatmanın uzun sürmesine rağmen neticede Ahmed b. Bekr emân istemek zorunda kaldı. Meysûr el-Fetâ daha sonra İdrîsî emirleriyle birlikte Mûsâ'nın peşine düştü. Mûsâ ile girdiği mücadeleleri kazanan Meysûr el-Fetâ onu Mağribü'l-Aksâ çöllerine kaçmak zorunda bırakmıştır.<sup>48</sup>

Fâtımî ve İdrîsîler'in birlikte hareket ederek Mûsâ'yı bertaraf etmelerinin ardından Mağribü'l-Aksâ'daki topraklar Fâtımîler'e bağlılık gösteren İdrîsîler'in hâkimiyeti altına girdi.<sup>49</sup> Fâtımîler'in itaati altında tekrar siyasî hâkimiyetlerini kazanan İdrîsîler'in yeni dönemde ilk emiri Kennûn<sup>50</sup> lakaplı Kâsım b. Muhammed b. Kâsım olmuştur. Hacerünnesr kalesini kendisine merkez edinen Kâsım kısa süre içerisinde Fas hâricinde Mağribü'l-Aksâ'daki birçok muhalif unsura ait yerleri ele geçirerek Fâtımîler'e olan itaatini devam ettirmiştir.<sup>51</sup> 337/948-949 yılında vefat eden Kâsım Kennûn'un yerine oğlu Ebü'l-Ayş Ahmed geçmiştir. Yeni İdrîsî emiri tahta oturduktan kısa bir süre sonra Fâtımîler ile ilişkisini kestiğini ilân ederek Endülüs Emevî halifesi III. Abdurrahmân'a biat

<sup>42</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/811; İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/225; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 85.

<sup>43</sup> İbn Ebî Zer' Humeyd b. Yaslîtin olarak zikretmektedir. Bk. İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 84. İbn Haldûn ise bir yerde Ahmed b. Basalîn şeklinde verirken diğer bir yerde Humeyd b. Yaslet olarak vermektedir. Bk. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/51, 6/177.

<sup>44</sup> İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/225; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 84; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/244.

<sup>45</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/811; İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/225; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 85; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/245.

<sup>46</sup> İbnü'l-Esîr Meysûr'un harekete geçiş yılını 322/933-934 tarihli olaylar içerisinde vermektedir. Bk. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 7/99.

<sup>47</sup> Fâtımîler'de Slav asıllı görevliler için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri", *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (2022), 156.

<sup>48</sup> İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 5/374; Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/812; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 86; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/178; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/246; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 142.

<sup>49</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 86.

<sup>50</sup> Bekrî Cennûn olarak vermektedir. Bk. Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/812.

<sup>51</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 87; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/251.

etmiştir.<sup>52</sup> İdrîsîler'in, Fâtımîler'den ayrılarak Endülüs Emevîleri'ne biat etmesinin en önemli nedenlerinden birisi III. Abdurrahmân'ın Mağribü'l-Aksâ'da giderek güçlenmesi ve buna mukabil başta amcaoğulları Sebte İdrîsîler'i olmak üzere birçok Berberî ileri gelenlerinin Endülüs Emevîleri'ne biat etmeleri olarak gösterilebilir. Öte yandan Kâim-Biemrillâh döneminde başlayan ve ancak üçüncü Fâtımî halifesi İsmâil Mansûr-Billâh (334-341/946-953) döneminde bastırılabilen hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin (ö. 336/947) Mağribü'l-Evsat ve Mağribü'l-Ednâ bölgelerini kasıp kavuran isyanı ve bunun neticesinde Fâtımîler'in hâkimiyet sağladıkları bölgelerde ciddi otorite sorunu yaşamaları<sup>53</sup> İdrîsîler'in Endülüs Emevîleri'ne meyletmesine neden olmuştur. Ebü'l-Ayş Ahmed'in biatını ancak Tanca<sup>54</sup> şehrini kendisine bağlaması şartıyla kabul edeceğini söyleyen III. Abdurrahmân'ın talebi İdrîsî emiri tarafından kabul edilmeyince bir Endülüs ordusu İdrîsîler'in üzerine gönderilmiş ve İdrîsî emiri talebi kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>55</sup> İdrîsîler'in Endülüs Emevîleri'ne biat etmesiyle Mağribü'l-Evsat'ta bulunan Tâhert şehrinden Mağribü'l-Aksâ'daki Tanca şehrine kadar her yerde Endülüs Emevî halifesi III. Abdurrahmân adına hutbeler okutulmaya başlandı.<sup>56</sup> Şüphesiz Endülüs Emevîleri'nin Mağrib'de bu denli etkili olmasında İdrîsîler'in kendilerine biat etmelerinin büyük etkisi olmuştur. Bu sayede İdrîsîler de Mağrib'de eskiden hâkimiyetleri altında bulunan birçok yeri ele geçirebilmiştir. Ebü'l-Ayş daha sonra III. Abdurrahmân'ın İspanyol krallık ve kontluklara karşı yaptığı bir savaşta kendisine yardım etmek için Endülüs'e geçtiğinde yerine kardeşi II. Hasan'ı bıraktı. Ebü'l-Ayş 343/954-955<sup>57</sup> yılında öldüğünde<sup>58</sup> II. Hasan b. Kâsım Kennûn tahta çıktı.<sup>59</sup>

## 2. Halife Mansûr-Billâh, Mu'izz-Lidîmillâh ve Azîz-Billâh Dönemlerinde (334-375/946-985) Fâtımî-İdrîsî İlişkileri

Halife Mansûr, 336/947 tarihinde Hâricî Ebû Yezîd isyanını bastırmasına rağmen İdrîsîler'in bulunduğu Mağribü'l-Aksâ bölgesini hâkimiyet altına alamadı. Bunda devletin Ebû Yezîd isyanı gibi büyük bir isyanla karşı karşıya kalıp gücünü ve dikkatini bu yöne teksif etmesinin etkisi olduğu kadar Endülüs Emevî Devleti'nin desteğiyle İdrîsîler'in bölgede artan gücünün de ciddi anlamda katkısı olmuştur.

<sup>52</sup> Ebü'l-Ayş Ahmed'in III. Abdurrahmân'a gönderdiği mektubun içeriği hakkında bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, 1979, 5/374-376. Ayrıca bk. Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/813.

<sup>53</sup> Ebû Yezîd isyanının başlaması, yayılması ve etkisi hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/188-201; 'Abdülazîz Sâlim, *Târihu'l-Mağrib fi'l-'asri'l-İslâmî* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1999), 535-545.

<sup>54</sup> Fâs'ın kuzeybatısında yer alan şehir hakkında detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/43.

<sup>55</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 88; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/252. Mahmûd İsmâ'îl, *el-Edârise fi'l-Mağribi'l-Aksâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1989), 183.

<sup>56</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 88.

<sup>57</sup> Selâvî, 348/959-960 tarihinde vefat ettiğini belirtir. Bk. Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/252; Hasan, *İslâm Tarihi*, 74; Erbil, *İdrîsîler*, 98.

<sup>58</sup> Araştırmacı Mehmet Azimli Ebü'l-Ayş'ın Endülüslüleri ile yaptığı bir savaş sonucunda öldüğünü zikretmektedir. Ancak kaynaklar sarih bir şekilde onun Endülüs Emevîleri'ne İspanyollar'a karşı verdikleri mücadelede destek ve yardım için gittiğini ifade etmektedir. Bk. Azimli, "İdrîsîler", 11.

<sup>59</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 89; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/253; Senûsî, *ed-Dürerü's-Seniyye*, 79.

II. Hasan abisi Ebü'l-Ayş gibi Endülüs Emevî Devleti'ne itaatini bir süre daha sürdürdü. Ancak Fâtımî tahtında meydana gelen bir değişiklik Mağribü'l-Aksâ'daki durumun tersine dönmesine neden oldu. Halife Mansûr'un vefat etmesiyle 341/953 yılında yerine tahta çıkan oğlu Ma'ad el-Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975), kısa süre içerisinde içteki sorunları hallederek gözünü Mağrib topraklarına dikti. Hatırlanacağı üzere Fâtımîler, Ebû Yezîd en-Nükkârî isyanıyla meşgul iken İdrîsîler ve birçok Berberî kabilesi Endülüs Emevîleri'ne biat ederek Fâtımîler'in bölgedeki hâkimiyetinin ortadan kalkmasına neden olmuşlardı. Dolayısıyla başta İdrîsîler olmak üzere Berberî kabilelerinin tekrar itaat altına alınması Fâtımîler için elzem hale gelmişti. Halife Mu'izz, 347/958 yılında komutan Cevher es-Sıkillî'yi (ö. 381/992)<sup>60</sup> bütün Mağrib'i ele geçirmesi için büyük bir orduyla göndermiştir. Cevher, kısa süre içerisinde önce Mağribü'l-Evsat'ta bulunan Tâhert'i ele geçirmiş, daha sonra Sicilmâse'deki<sup>61</sup> Midrârî hânedanlığını (155-366/772-976) itaat altına almış, akabinde III. Abdurrahmân'ın Fâs'taki valisi Ahmed b. Bekr'i ele geçirerek Sebte ve Tanca şehirleri hâric bütün Mağrib'i hâkimiyeti altına almıştır.<sup>62</sup> Fâtımîler'in ezici üstünlüğü karşısında Hacerünnesr kalesinde bulunan II. Hasan da nasibini almış neticede Cevher es-Sıkillî'ye itaatini arz ederek Halife Mu'izz'e biat ettiğini ilân etmiştir.<sup>63</sup>

Fâtımî komutan Cevher es-Sıkillî, 349/960 yılında Mağrib seferini sonlandırdıktan sonra II. Hasan 350/961 yılında Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem el-Müstansır-Billâh'a (350-366/961-976) biat ettiğini ilân etmiştir.<sup>64</sup> İbn Ebî Zer' II. Hasan'ın Endülüs Emevîleri'ni sevdiği için değil onlardan korktuğu için biat etmek zorunda kaldığını aktarmaktadır.<sup>65</sup> Bu bilgi, İdrîsî hânedanlığının içinde bulunduğu durumu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira İdrîsîler, Fâtımîler'in kurulduğu andan itibaren taraf değiştirmeyi politika haline getirmiş, menfaatlerine göre kimi zaman Fâtımîler'e kimi zaman Endülüs Emevîleri'ne biat etmek zorunda kalmışlardır.

II. Hasan'ın tekrar Endülüs Emevîleri'ne biat etmesi üzerine Halife Mu'izz bölgeye 362/973 yılında Sanhâce kabilesi lideri Bulukkîn b. Zîrî (ö. 373/984) liderliğindeki orduyu gönderdi. Bulukkîn, birçok Berberî kabilesini itaati altına aldığı gibi İdrîsî lideri II. Hasan'ı da itaat altına almayı başardı.<sup>66</sup> II. Hasan'ın Fâtımîler'e biat ettiğini öğrenen Endülüs Emevî halifesi II. Hakem bu duruma çok öfkelenmiş ve hemen bir orduyu İdrîsîler'in üzerine sevk etti. II. Hasan, üzerine gelen Endülüs ordusuyla giriştiği savaşta galip geldi ve savaşta birçok Endülüs Emevî askeri öldürüldü.<sup>67</sup> Haber II. Hakem'e ulaşınca Gâlib b. Abdurrahmân (ö. 371/981) adlı komutanı İdrîsîler'in üzerine

<sup>60</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. 'Alî İbrâhîm Hasan, *Târîhu Cevher es-Sıkillî Kâidü'l-Mu'izz-Lidînillâh el-Fâtımî* (Kahire: Mektebetü'n- Nehdati'l-Mısriyye, 1963).

<sup>61</sup> Fâs'ın güneydoğusunda bulunan şehir hakkında detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/192.

<sup>62</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/261-262; İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/205; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 90; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/59; 'Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-Mağrib*, 547.

<sup>63</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/256; 'Arabî, *Devletü'l-Edârise*, 181-182.

<sup>64</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/256; 'Arabî, *Devletü'l-Edârise*, 183.

<sup>65</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91.

<sup>66</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/291; Senûsî, *ed-Dürerü's-Seniyye*, 79.

<sup>67</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 91; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/291.

gönderdi.<sup>68</sup> Fâtımî vasalı olarak Endülüs Emevîleri ile savaşan İdrîsî lideri II. Hasan, komutan Gâlib'in üzerine geldiğini haber alınca hemen korunaklı kalesi Hacerünnesr'e geçerek savunma pozisyonu aldı. Öte yandan Endülüs Emevîleri'nin büyük bir ordu ile Mağribü'l-Aksâ'ya gelmesi II. Hasan'ın çevresinde bulunan bazı kimselerin endişelenmesine yol açtı ve bundan dolayı taraf değiştirmelerine neden oldu.<sup>69</sup> Neticede çevresinde bulunanların kendisini terk etmesi ve komutan Gâlib'in Hacerünnesr kalesini günlerce kuşatma altına alması Fâtımî vasalı İdrîsî emiri II. Hasan'ın azmini kırmış, kısa süre içerisinde teslim olmak zorunda kalmıştır. Nihayet II. Hasan Cemâziyelâhir 363'te (Şubat-Mart 974) komutan Gâlib'e teslim olmuş ve çok geçmeden II. Hakem'in yanına Kurtuba'ya gitmiştir.<sup>70</sup>

Fâtımîler'e bağlı olarak hareket eden İdrîsî lideri II. Hasan'ın Endülüs Emevî halifesi II. Hakem tarafından bertaraf edilmesiyle Mağribü'l-Aksâ Endülüs Emevîleri'nin eline geçmiş,<sup>71</sup> hutbelerde II. Hakem'in adı okunmaya başlamıştır.<sup>72</sup> Fâtımîler adına büyük bir kayıp olarak görülen Mağribü'l-Aksâ'nın kaybedilmesinin en büyük sebebi Halife Mu'izz'in 358/969 yılında ele geçirdiği Mısır'a 362/973 yılında devlet merkezini taşınması olmuştur. Zira devlet merkezinin Mağrib'den Mısır'a taşınması neticesinde Fâtımîler gözlerini doğuya çevirmişlerdi. Burada Mısır ve Bilâdüşşam bölgelerinde hâkimiyetlerini pekiştirme çabası<sup>73</sup> Fâtımîler'in Mağrib'in batı bölümüne müdahale edememelerine sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte Halife Mu'izz'in Mağrib'den Mısır'a intikal ederken yerine bıraktığı Sanhâce kabilesi lideri Bulukkîn'in Mağribü'l-Evsat ve İfrîkiye'de çıkan isyanlar ile uğraşmak zorunda kalması<sup>74</sup> Mağribü'l-Aksâ'daki İdrîsîler'e yardım edememesine neden olmuştur.

İdrîsî hânedanlığı bir kez daha siyasî varlığını kaybetmesine rağmen Fâtımîler ile ilişkisi sona ermemiştir. II. Hasan, Endülüs Emevî halifesi II. Hakem'in yanına gittiğinde çok iyi karşılanmış ve 365 (975-976) yılına kadar Kurtuba'da kalmıştır.<sup>75</sup> Ancak daha sonra II. Hakem ile arası açılan II.

<sup>68</sup> Araştırmacı Kadir Erbil, komutan Gâlib'i Mağrib'e Halife III. Abdurrahmân'ın gönderdiğini ifade etmektedir. Ancak bu sırada tahtta II. Hakem vardır. Nitekim III. Abdurrahmân 350/961 yılında vefat etmiştir. Bk. Erbil, *İdrîsîler*, 99.

<sup>69</sup> Halef İbn Hayyân, *el-Muktebes fi ahbâri beledi'l-Endelüs*, nşr. Abdurrahmân Alî el-Haccî (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1965), 96-97; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 92; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/291; Évariste Lévi-Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye mine'l-fethi ilâ sükkâti'l-hilâfeti'l-Kurtubiyye (711-1031)*, çev. Ali Abdürraûf el-Bembî ve dğr (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2002), 1/443-444.

<sup>70</sup> İbn 'izârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/236; İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 92; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/292; Lévi-Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/444; Furkan Erbaş, *Endülüs Medeniyetinin Zirvesi Halife II. Hakem Dönemi Endülüs Tarihi* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2021), 106.

<sup>71</sup> Furkan Erbaş, "Halife Mu'izz-Lidînilâh Döneminde (341-365/953-975) Fâtımî-Endülüs Emevî Mücadelesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 266-290.

<sup>72</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 92; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/292; İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 59; Murat Gök, *Ehl-i Beyt Nesli'nin Kurduğu İlk Devlet İdrîsîler (172-375/788-985)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 167.

<sup>73</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Furkan Erbaş, *Halife Mu'izz-Lidînilâh Döneminde Fâtımî Devleti (341-365/953-975)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 179-209.

<sup>74</sup> İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 7/332-333.

<sup>75</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 93; Lévi-Provençal, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye*, 1/444.



Hasan, Kurtuba'dan sürülmüş ve Mısır'a Fâtımî halifesi Nizâr Azîz-Billâh'ın (365-386/975-996) yanına gitmek zorunda kalmıştır. Böylelikle Fâtımîler ile İdrîsîler'in yolu bir kez daha keşişmiştir. 373/983-984 yılına kadar Azîz-Billâh'ın yanında kalan II. Hasan, Mağrib'in batı bölgesinde kalan toprakları Fâtımîler adına kazanması için bölgeye gönderilmiştir. Bulukkîn b. Zîrî'nin kendisine destek olmasıyla Endülüs Emevî ordusuyla mücadeleye giren II. Hasan savaşı kaybetmiş ve 365/985 yılında Endülüs Emevî halifesi II. Hişâm el-Müyyed-Billâh'ın (366-399/976-1009, 400-403/1010-1013) hâcibi Mansûr İbn Ebî Âmir (ö. 392/1002) tarafından öldürülmüştür.<sup>76</sup> Neticede Fâtımîler'in desteğiyle Mağrib'deki eski topraklarını hâkimiyet altına alma hedefiyle hareket eden II. Hasan'ın öldürülmesiyle İdrîsî hânedanlığı fiilî olarak sona ermiştir.

### Sonuç

İslâm tarihinde Şîa mezhebine mensup topluluklar buldukları yerlerde devlet ve hânedanlar kurmayı başaramışlardır. Sünnî Abbâsîler'in takip ve tazyikinden kurtulmak için Mağrib'e gelen İdrîsîler ve kendilerinden yaklaşık bir asır sonra bölgeye gelen Fâtımîler kuruluşlarını tamamladıktan sonra aynı amaç doğrultusunda Mağrib'e hâkim olmak için mücadele vermişlerdir. Şîa'nın İsmâiliyye koluna mensup Fâtımîler ile Şîa'nın Zeydiyye koluna mensup İdrîsîler arasında dostane ilişkiler yaşandığı gibi savaş merkezli ilişkiler de yaşanmıştır. İlk Fâtımî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî döneminde Fâtımîler'in Mağribü'l-Evsat bölgesini ele geçirmelerinden ardından Mağribü'l-Aksâ'ya yönelmeleri neticesinde iki hânedan ilk defa karşı karşıya gelmiştir. Yayılmacı bir anlayışla hareket etmenin tabii bir sonucu olarak Fâtımîler, bölgede bulunan Hâricî ve Sünnî kabile ve hânedanlıkları itaat altına aldığı gibi kendileri gibi Şîi olan İdrîsîler'i de itaat altına almıştır. Bu durum kısa süre içerisinde İdrîsîler'in Fâtımîler'in vasalı haline gelmesini sağlamıştır. Bununla birlikte ikinci Fâtımî halifesi Kâim-Biemrillâh döneminde Fâtımîler'in iç isyanlar ile uğraşmaya mecbur kalmasıyla Endülüs Emevî Devleti Mağribü'l-Aksâ'da hâkimiyet kurma arzusuna girmiş, bu durum bölgede Endülüs Emevî Devleti ile Fâtımîler arasında iktidar mücadelesi yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Çok geçmeden İdrîsî hânedanlığı da iki taraf arasında yaşanan mücadelenin etki alanına girmiş ve bundan sonra stratejisini bölgede kim güçlüyse ona tabii olmak şeklinde belirlemiştir. Dördüncü Fâtımî halifesi Mu'izz dönemine kadar Endülüs Emevî Devletinin itaati altında kalan İdrîsîler, halifenin Mağribü'l-Aksâ bölgesini ele geçirme teşebbüsü sırasında yeniden Fâtımîler'e bağlanmıştır. Ancak Fâtımîler'in kısa bir süre sonra Mısır'ı ele geçirmeleri İdrîsîler'in bir kez daha itaatten çıkarak Endülüs Emevî Devletine bağlanmalarına neden olmuş, çok geçmeden bölgeye yeniden gelen Fâtımî ordusu sayesinde İdrîsîler yeniden itaat altına alınmışlardır. İdrîsî emiri II. Hasan, bir kez daha Fâtımîler tarafından itaat altına alınmasının ardından bölgede kim güçlüyse ona tabii olma politikasından vazgeçerek Fâtımîler'in bölgedeki ileri karakolu olarak nüfuzunu genişletmeye çalışmış ve bu yeni politika sayesinde İdrîsîler bir süre daha hayatta kalabilmişlerdir.

<sup>76</sup> İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Mutrib*, 94; Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 1/259-260. Araştırmacı Mehmet Azimli II. Hasan'ın II. Hakem'in göndermiş olduğu orduya yenilerek öldürüldüğü ifade etmektedir. Hâlbuki bu dönemde tahtta II. Hişâm vardır. Bk. Azimli, "İdrîsîler", 11.

Halife Mu'izz döneminde İdrîsîler'in bir kez daha Fâtımîler'in vasalı haline gelmesiyle Fâtımîler bölgenin tek hâkimi olmuşlardır. Fakat Mu'izz'in hilâfet merkezini 362/973 yılında Mağrib'den Mısır'a intikal ettirmesiyle bölgedeki Fâtımî yönetimi zafiyet içerisine düşmüştür. Bunu gören Endülüs Emevî halifesi II. Hakem'in İdrîsîler'i kendisine bağlamak için harekete geçmesi başarılı olmuş, neticede Mağribü'l-Aksâ Fâtımîler'in elinden çıkmıştır. Bir müddet Endülüs'te misafir olarak kalan II. Hasan'ın daha sonra Mısır'a giderek Fâtımî halifesi Azîz'den himaye görmesiyle iki Şîî hânedan mensuplarının yolları bir kez daha kesişmiştir. Halife Azîz'in Mağribü'l-Aksâ'yı geri alması için gönderdiği II. Hasan'ın Endülüs Emevî orduları karşısında yenilgiye uğramasıyla Mağrib'de ilk kurulan Şîî İdrîsîler hânedanlığı tarihe karışırken; yayılmacı bir anlayışla hareket eden diğer bir Şîî Fâtımîler hânedanlığı bir süre daha Mısır'da ayakta kalabilmiştir.

**Kaynakça**

- 'Arabî, İsmâ'îl. *Devletü'l-Edârise: Mülûkû Tilimsân ve Fâs ve Kurtuba*. Cezair: Divanü'l-Matbuatü'l-Camiyye, 1983.
- Azimli, Mehmet. "Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet; İdrîsîler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 1-13.
- Bekrî, Ebû 'Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. nşr. A. P. Van Leeuwen-A. Ferre. Tunus: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-kitâb, 1992.
- Brett, Michael. *The Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Erbaş, Furkan. *Endülüs Emevî Halifesi Hakem b. Abdurrahman Dönemi (350-366/961-976)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Erbaş, Furkan. "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 411-430.
- Erbaş, Furkan. "Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri". *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (2022), 150-166.
- Erbaş, Furkan. "Halife Mu'izz-Lidînilâh Döneminde (341-365/953-975) Fâtımî-Endülüs Emevî Mücadelesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 266-290.
- Erbaş, Furkan. *Halife Mu'izz-Lidînilâh Döneminde Fâtımî Devleti (341-365/953-975)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Erbil, Kadir. *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Fah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gök, Murat. *Ehl-i Beyt Nesli'nin Kurduğu İlk Devlet İdrîsîler (172-375/788-985)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hasan, 'Alî İbrâhîm. *Târîhu Cevher es-Sıkillî Kâidü'l-Mu'izz-Lidînilâh el-Fâtımî*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıryye, 1963.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.
- Himyerî, Muhammed İbn 'Abdülmün'im. *er-Ravdü'l-Mi'târ fî haberî'l-aktâr*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975.
- İbn Ebî Zer', 'Alî b. 'Abdillâh. *el-Enîsu'l-Mutrib bi-ravdi'l-Kirtâs fî Ahbârî Mülûki'l-Mağrib ve Târîhi Medîneti Fâs*. nşr. Dârü'l-Mansûr. Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972.

- İbn Haldûn, ‘Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü’l-‘İber ve divânü’l-mübtede’ ve’l-haber fi eyyâmi’l-‘Arab ve’l-‘Acem ve’l-Berber ve men âsâruhum min zevî’s-sultânî’l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2001.
- İbn Hayyân, Halef. *el-Muktebes fi ahbâri beledi’l-Endelüs*. nşr. Abdurrahmân Alî el-Haccî. Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1965.
- İbn Hayyân, Halef. *el-Muktebes fi ahbâri beledi’l-Endelüs*. nşr. Pedro Chalmeta. Madrid: el-Ma’hedü’l-İsbâni’l-Arabî li’s-Sekâfe, 1979.
- İbn ‘Îzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü’l-Muğrib fi ahbâri mülûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*. nşr. G. S. Colin, E. Levi Provençal. Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1980.
- İbn ‘Îzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü’l-Muğrib fi ahbâri mülûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*. nşr. Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2013.
- İbnü’l-Esîr, ‘Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi’t-Târih*. thk. Ebü’l-Fidâ’ Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.
- İbnü’l-Hatîb, Muhammed b. ‘Abdillâh. *Târîhu’l-Mağribi’l-‘Arabî fi’l-‘asri’l-vasît*. thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-Muhammed İbrâhîm el-Kettânî. Dârü’l-Beydâ: Dârü’l-Kitâb, 1964.
- ‘Înân, Muhammed ‘Abdullâh. *Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1997.
- İsmâ’îl, Mahmûd. *el-Edârise fi’l-Mağribi’l-Aksâ*. Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1989.
- Kâdî Nu’mân, b. Muhammed. *Kitâbü İftitâhi’d-Da’ve*. nşr. Farhad Daftary. Tunus: eş-Şeriketü’t-Tunisiyye li’t-tevzî’, 1986.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Târîhu İsbâniyyeti’l-İslâmiyye mine’l-fethi ilâ sükâti’l-hilâfeti’l-Kurtubiyye (711-1031)*. çev. Ali Abdürraûf el-Bembî ve dğr. Kahire: el-Meclisü’l-a’lâ li’s-sekâfe, 2002.
- Özkuyumcu, Nadir. “İfrîkiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Razûk, Muhammed. “İdrîsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sâlim, ‘Abdülazîz. *Târîhu’l-Mağrib fi’l-‘asri’l-İslâmî*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi’l-Câmia, 1999.
- Selâvî, Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü’l-İstiksâ li-ahbâri düveli’l-Mağribi’l-Aksâ*. thk. Cafer en-Nâsırî, Muhammed en-Nâsırî. Dârü’l-Beydâ: Dârü’l-Kütüb, 1997.
- Senûsî, Muhammed b. Ali. *ed-Dürerü’s-Seniyye fi ahbâri’s-sülâleti’l-İdrîsiyye*. Kahire: Matbaatü’ş-şebâb, 1349.
- Seyyid, Eymen Fuâd. “Fâtımîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Wüstenfeld, Ferdinand. *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*. Göttingen: Dieterich’sche Verlags-Buchhandlung, 1881.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. ‘Abdullâh. *Mu’cemü’l-Büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.
- Yakut, İlhan. *İdrîsîler Devleti (172-375/788-985)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

## Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğü ve İlahi Helak Olgusu

(Freedom of Belief and Divine Destruction as a Paradoxical Relationship in the Qur'an)

### İdris Sami SÜMER

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üni. Assist Professor, , Kırşehir Ahi Evran Uni.  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Kur'an'ı-Kerîm Okuma ve Kıraat Qur'an Reading and Qiraat  
Kırşehir | Türkiye Kırşehir | Türkiye  
sami.sumer@ahievran.edu.tr orcid.org/000-0002-9409-564X

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 1/Mart/2024 Received | 1/March /2024  
Kabul Tarihi | 20/Haziran /2024 Accepted | 20/June/2024  
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2024 Published | 30/June/2024

#### Atıf | Cite as:

SÜMER, İdris Sami. "Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğü ve İlahi Helak Olgusu [Freedom of Belief and Divine Destruction as a Paradoxical Relationship in the Qur'an]". Tokat İlmîyat Dergisi 12/1 (Haziran | June 2024), 276-300.

[https:// DOI: 10.51450/ ilmiyat.1445813](https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1445813)

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### **Freedom of Belief and Divine Destruction as a Paradoxical Relationship in the Qur'an**

**Abstract:** Natural disasters, destruction, and religion/belief relationship are important and problematic issues in both divine and human religions. Disasters such as earthquakes, fires, floods, avalanches, and landslides, which are often beyond a person's control, have a significant impact on his ideas and conduct in the face of events and spark numerous metaphysical disputes in society. While natural disasters on a local or global scale are read from a pure faith perspective and evaluated through the paradigm of denial/sin, destruction, and deservingness, on the other hand, they are evaluated on the axis of physical cause and effect, bringing the human-nature struggle (precaution/protection) to the forefront. The well-known debates about the nature of this ambiguous relationship between natural disasters, nature, causality, sin, and humans in many aspects came to the fore after the last major earthquake in our country, centered in Kahramanmaraş, and attention once again turned to this issue. The mention of many societies that were destroyed because of their disbelief (and/or sinning) in the Holy Qur'an naturally gives rise to the idea that the act of denial is the biggest crime and cause of destruction. These ideas are discussed from various perspectives in societies, and very different approaches to the issue can be taken. In this article, not all discussions on the subject are examined. The article especially tried to deal with the relationship between freedom of belief and the discourse of "we destroyed it because of its denials". Then many scientific studies have been put forward on the relationship between various sins and crimes and the phenomenon of destruction. In many verses in the Holy Qur'an, people are reminded of the principles of faith and asked to believe in these principles. However, all these demands remained only at the level of proposals, and forced conversion was never presented as a solution. Many verses on the subject emphasize that forcing someone to believe is not a method. It is stated in the Qur'an that the punishment for denying the principles of faith will be in the afterlife and that the fate of those people will be decided there. However, the expressions "We destroyed them because of their disbelief" in various Qur'anic verses draw attention. Although, at first glance, there seems to be a contradiction between these two discourses, holistic readings indicate that there is no paradox between these two discourses. Because the phenomenon of denial in the Holy Qur'an is not only limited to the epistemological dimension of faith but is also related to the principles of building a safe society, which are the practical reflections of the phenomenon of faith. According to the Qur'an, people should live in safety in this world without harming each other and should respect each other's rights. If they do not respect basic human rights and begin to oppress each other, divine punishment comes into play. Accordingly, the Qur'an did not give the same freedom in behavior as it did in the field of belief and thought, and stated that societies that exceeded certain limits were punished. The expressions in the Qur'an, "We punished them for their disbelief", seem to be related to this. For this reason, the nature of denial that causes divine destruction should be thoroughly investigated, and a holistic approach should be taken to this issue. Based on this idea and using the qualitative research method, the study focused on drawing attention to the seemingly paradoxical relationship between freedom of belief and divine destruction, which is said to come as a result of denial, and inferences were obtained that there is no contradiction in fact.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Denial, Sin, Destruction

### Bir Paradoksal İlişki Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğü ve İlahi Helak Olgusu

**Öz:** Doğal afetler, helak ve din/inanç ilişkisi hem semavî hem de beşerî dinlerde önemli ve sorunlu bir konudur. İnsanın çoğu zaman gücünü aşan deprem, yangın, sel, çığ ve heyelan gibi afet hadiseleri, onun olaylar karşısındaki düşünce ve davranışlarını ciddi derecede etkilemekte ve toplumlar nezdinde çeşitli metafizik tartışmalara neden olmaktadır. Yerel veya küresel bazda meydana gelen doğal afetler, bir yönüyle salt inanç perspektifinden okunup inkâr/günah, helak ve hak ediş paradigması üzerinden değerlendirmelere tabi tutulurken diğer yandan yalın halde fiziki neden-sonuç ekseninde değerlendirilmekte ve insan-doğa mücadelesi (tedbir/korunma) ön plana çıkarılmaktadır. Doğal afetler, tabiat, nedensellik, günah ve insan arasındaki birçok yönüyle müphem bu ilişkinin mahiyetine dönük bilindik tartışmalar, ülkemizde meydana gelen Kahramanmaraş merkezli son büyük deprem sonrası da gündeme gelmiş ve dikkatler bir kez daha yoğun şekilde yeniden bu konuya dönmüştür. Kur'an'ı-Kerim'de inkâr ettiklerinden (ve/ya günah işlediklerinden) dolayı helak edilen birçok toplumdaki bahsedilmesi, doğal olarak inkâr davranışının en büyük suç ve helak sebebi olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Bu düşünce/ler toplumlar nezdinde çeşitli açılardan tartışılmakta ve meseleye birbirinden çok farklı yaklaşımlar da sergilenebilmektedir. Bu makalede, konu hakkında ortaya konan tüm tartışmalar inceleme konusu yapılmamıştır. Makale konuyu özellikle inanç özgürlüğü ve inkârlarından dolayı helak ettik söylemi arasındaki ilişki yönünden ele almaya çalışmıştır. Zira çeşitli günah ve suçlar ile helak olgusu arasında ilişki hususunda birçok bilimsel çalışma ortaya konmuştur. Kur'an'ı-Kerim'de birçok ayette insanlara iman esasları hatırlatılmış ve onlardan bu esaslara inanmaları istenmiştir. Fakat tüm bu talepler sadece teklif düzeyinde kalmış ve hiçbir zaman zorla iman ettirme davranışı bir çözüm olarak sunulmamıştır. Konuyla ilgili birçok ayette de zorla iman ettirmenin bir yöntem olmadığına dikkat çekilmiştir. Kur'an'da iman esaslarını inkâr etmenin cezasının ahiret âleminde olacağı ve o kişilerin akıbetleri hakkında orada karar verileceği bildirilmiştir. Bununla birlikte birçok Kur'an ayetinde inkâr ettiklerinden dolayı helak ettik ifadeleri de dikkat çekmektedir. İlk bakışta bu iki söylem arasında bir çelişki var gibi gözükse de bütüncül okumalar, bu iki söylem arasında bir paradoks olmadığına işaret etmektedir. Zira Kur'an'ı Kerim'de inkâr olgusu sadece imanın epistemolojik boyutuyla sınırlı olmayıp iman olgusunun pratik yansımaları olan güvenli toplum inşa etmenin ilkeleri ile de ilişkilidir. Kur'an'a göre insanlar dünya hayatında birbirlerine zarar vermeden güven içinde yaşamalıdır ve birbirlerinin hukukuna karşı saygılı olmalıdırlar. Eğer onlar temel insan haklarına riayet etmezler ve birbirlerine zulüm yapmaya başlarsa ilahi cezalandırma devreye girer. Buna göre Kur'an, inanç ve düşünce özgürlüğü alanında verdiği hürriyeti davranış konusunda vermemiş ve belirli sınırları aşan toplumların cezalandırıldığını haber vermiştir. Kur'an'da inkâr ettiklerinden dolayı cezalandırıldık ifadeleri de bununla ilgili gözükmektedir. Bu sebeple ilâhî helake sebep olan inkârın mahiyeti iyi araştırılmalı ve bu meseleye bütünsel yaklaşımlar sergilenmelidir. Bu düşünceden yola çıkılarak ve nitel araştırma yöntemi kullanılarak çalışmada, inanç özgürlüğü ile inkâr sonucu geldiği söylenen ilâhî helak arasındaki zahirî paradoksal ilişkiye dikkat çekilmeye odaklanılmış ve esasında bir çelişki olmadığına dönük çıkarımlar elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, inkâr, Günah, Helak.

#### Giriş

Doğal afet, helak ve günah ilişkisi Kur'an'ı-Kerim'de çok yoğun işlenen bir konudur. Kıssalarına yer verilen geçmiş toplumların birçoğunun helak ile cezalandırılmaları ve tarih sahnesinden kısmen veya bütünüyle çekilmeleri inkâr/günah-helak ilişkisi bakımından dikkatle incelenmeye

değer bir husustur. Zira kendilerinden haber verilen geçmiş toplumların birçoğunun inkâr ve günahları sonucu cezalandırıldıkları ilgili ayetlerde açıkça ifade edilmiştir.<sup>1</sup>

Tarihin birçok döneminde ve günümüzde meydana gelen sel, kuraklık, yangın, volkanik patlama, kasırga, tsunami ve deprem gibi büyük afetlerin peşi sıra inkâr, günah ve ceza ilişkisi aktüel bir şekilde gündeme gelmektedir. Bir kısım insanlar, meydana gelen bu doğal afetleri dînî perspektiften değerlendirip bunun inkâr (küfr) veya belirli günahların sonucunda verilen ilâhî bir uyarı ve ceza olduğunu ileri sürerlerken, olayları rutin tabii hadiseler bağlamında değerlendirenler ise doğal afetlerin ilâhî yönünden ziyade tabii yönüne dikkat çekmekte ve doğal afetleri daha çok insan-çevre ve tedbir/korunma ilişkisi bağlamında ele almaktadırlar.<sup>2</sup>

Esasen bir doğal afetin ilâhî helak olup olmadığı meselesi oldukça zor bir konu olup mezkûr görüşlerin haklı bakış açılarının da olması konuyu daha da girift hale getirmektedir. Çünkü meydana gelen doğal afetlerde ilâhî iradenin tasarrufları yok sayılırsa bu tamamen Allah'tan bağımsız bir hayat sürüldüğünü, doğadaki olağan ya da olağandışı hadiselerde yaratıcı ve idare edici bir iradenin olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir ki inanan bir insan için bu muhal bir durumdur.<sup>3</sup> Yok eğer bu afetler bütün sebep ve sonuçları ile Allah'ın salt helak etme iradesiyle ilişkilendirilirse meydana gelen ölüm, yaralanma ve yıkımların tüm sorumlusu O ilan edilecektir. Bu da birinci durum kadar sorunlu bir bakış açısı olacaktır. Zira meydana gelen doğal afetlerde, masum bebekler, çocuklar ve yetişkinler de zarar görmekteyiz. Ayrıca bir afet sonucu ölen insanların tamamının kafir/günahkâr olduğunu ve hak ediş esasına göre cezalandırıldığını düşünmek, akıl ve vicdanın da kabul edebileceği normal bir durum değildir.<sup>4</sup> İlaveten Allah'ın Zât'ının her türlü zulüm ve haksızlıktan uzak olması,<sup>5</sup> doğal afetleri enine boyuna düşünmeden ilâhî helak olarak değerlendirmeyi de sorunlu bir bakış açısı haline getirmektedir.

Peki Kur'an'da zikredilen inkâr/günah-ceza/helak örüntüsü tam olarak neyi ifade etmektedir ve bu mesele nasıl doğru anlaşılmalıdır? Doğal afetlerin periyodik aralıklarla meydana gelmesi ve mezkûr sorunların hemen peşi sıra tartışma konusu yapılması nedeniyle bu konu çerçevesinde birçok araştırma yapılmıştır.<sup>6</sup> Araştırmacılar genel olarak konuyu Kur'an kıssalarında yer verilen

<sup>1</sup> el-En'âm 6/6, 42-45; el-A'râf 7/59-64, 65-72, 73-78, 80-84, 85-91; el-Mâide 10/13-14; Hûd 11/44; el-Hicr 15/66; el-Mü'minûn 23/41, 48; en-Neml 27/50-52; el-Ankebût 29/40; Sebe' 34/15-19; Sâd 38/12-15; Fussilet 41/16-17; el-Ahkâf 46/26-27; Muhammed 47/13; el-Hâkka 69/7,8.

<sup>2</sup> Muhammet Karaosman, "Kur'an'dan Hareketle Doğal Afetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 98-120.

<sup>3</sup> el-En'âm 6/59; es-Secde 32/5.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Recep Ardoğan, "Kalam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2015), 29-74.

<sup>5</sup> Fussilet 41/46; Kâf 50/29.

<sup>6</sup> Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2000); Cemalettin Sancar, *Kur'an'da Helak Olan Kavimler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Şükrü Ulutaş, *Kur'an-ı Kerim'de Anlatılan Helâk Olmuş Kavimlerin Ortak Özellikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ali Rıza Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'de Âsi Kavimlerin Helâk Oluş Sebepleri ve Ortak Yönleri* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans



helak örnekleri üzerinden incelemişler ve bu kıssalarda helake sebep olarak bildirilen günahların tespiti ve analizi yönünden ele almışlardır. Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda çoğu zaman sonuç odaklı değerlendirmeler yapılmakta, inkâr/günah ve helak ilişkisi genel değerlendirmeler çerçevesinde incelenmektedir.<sup>7</sup> Konu az da olsa bazen helakin özel sebepleri başlığı altında daha spesifik açılardan incelenmiştir.<sup>8</sup>

Bu çalışmada doğal afet, inkâr ve günah ilişkisi, özellikle inkâr ve helak ilişkisi bağlamında daha spesifik bir alanda inceleme konusu yapılmıştır. Bundan amaç, inanç özgürlüğü ile inkâr sonucu verilen ilâhî ceza arasındaki ilişkinin mahiyetini analiz etmektir. Zira insanlara hem inanç özgürlüğünün verildiğinin söylenmesi hem de onların inkâr ettiklerinden dolayı helak edildiklerinin bildirilmesi, görünürde bir çelişki gibi anlaşılmaktadır. Fakat helak ile ilgili ayetlerde geçen inkârın mahiyetinin doğru anlaşılması böyle bir çelişkinin olmadığını göstermektedir. Makalede bu noktaya dikkat çekilmeye çalışılmış olup bu yönüyle günah ve ilâhî helak ile ilgili yapılmış sair çalışmalardan ayrılmaktadır. Çalışmanın bu açıdan ilgili sahaya katkı yapacağı düşünülmektedir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Kur'an kıssalarında haber verilen toplumsal helak olaylarında, helake sebep olan davranışlar, birçok kavram (kibir, tuğyan, batır,<sup>9</sup> fesad, zulüm, cürm, israf, teref<sup>10</sup> vb.) ile ifade edilmekle birlikte temel olarak küfr ve günah kavramı inancı ve davranışı (amel/edim) tanımlamaları yönüyle daha genel ve kapsamlı kavramlardır. Konunun anlaşılması açısından inanç ve davranışta sapmayı ifade eden bu iki temel kavramın anlam sahasının incelenmesi yerinde olacaktır. Ayrıca sapmanın sonucu verilen ilâhî cezayı tarif eden helak kavramı da konunun anlaşılması açısından kavramsal olarak incelenmiştir. Çünkü helak; inkâr ve günah sonucu verilen cezanın genel tanımıdır. Bununla birlikte makalenin konusu inanç özgürlüğü bağlamında inkâr ve ilâhî helak

Tezi, 2007); Abdullah Emin Çimen, *Niçin Helâk Oldular - Kur'an-ı Kerim'de Helâk Kavramı* (İzmir: Akademi Yayınları, 2008); Duran Ali Yıldırım, "Kur'an Kıssalarında Topluların Helâki ve Sebepleri Üzerine", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 243-277; Mutlu Saylık, *Kur'an'da Depremle Helak Edilen Kavimler* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu-I", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 165-185; Ertuğrul, "Suç-Ceza Uyumu -I"; Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu-II-.", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2018), 145-173; Abdülbaki Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah ve Topluların Çöküş Nedenleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 61-93; Ejder Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 63-94.; Murat Kayacan, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgil Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2012), 75-99; Enver Bayram - Hasan Coşkun, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 474-495.

<sup>7</sup> Karaosman, "Doğal Afetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu", 98-120.

<sup>8</sup> Zeki Tan, "Geçmiş Kavimlerde Helak-Ahlâk İlişkisi", *Temel İslam Kaynaklarında Ahlâk ve İnşâ -I-*, ed. Adem Yerinde ve dv. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 78-94.

<sup>9</sup> Aşırı zenginlik ve konfordan dolayı meydana gelen toplumsal şımarıklık. Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 4/69.

<sup>10</sup> Azgınlığa götüren bolluk. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/17.

arasındaki ilişki olduğu için Kur'an'da helak sebebi olarak zikredilen ve üzerinde birçok ilmî çalışma yapılan bütün günah davranışlar, burada inceleme konusu yapılmamıştır.

### 1.1.Küfr

Arapçada كُفْر (k-f-r) filinin mastar-ismi olan el-küfr الكُفْر kelimesi, ilk anlam olarak bir şeyi örtmek, gizlemek ve saklamak gibi manalara gelmektedir.<sup>11</sup> Bu sebeple insanları karanlıkta sakladığı için geceye, tohumu toprağa gizlediği için çiftçiye ve meyvenin içini saran kabuğa, örten anlamında kafir denmiştir.<sup>12</sup> Bu ve benzer kullanımlarından dolayı herhangi bir şeyi örten, gizleyen ve saklayan her şeye Arapçada kafir denmiştir.<sup>13</sup> Aynı kökten gelen el-küfrân الكُفْرَان kelimesi ise genel olarak nimeti inkâr, nankörlük etmek veya herhangi bir iyiliği görmezden gelmek<sup>14</sup> anlamında şükürün karşıtı olarak kullanılmıştır.<sup>15</sup> Dînî terminolojide küfr, imanın yokluğu olarak tarif edilmiştir.<sup>16</sup> El-Ferâhidî (ö. 175/791), bu anlamda küfrün dört çeşidi olduğunu söylemiş ve bunların şu küfür türleri olduğunu açıklamıştır.

- a. Küfrü'l-Cühûd: Kişinin kalbiyle bildiği/tanıdığı bir şeyi inkâr etmesi.
- b. Küfrü'l-Înâd: Bir kimsenin çeşitli sebeplerden dolayı kalbi ile gerçek olduğunu bildiği bir şeyi diliyle bilerek inkâr etmesi.
- c. Küfrü'n-Nifâk: Kalbiyle inkâr ettiği halde diliyle iman ettiğini söylemesi.
- d. Küfrü'l-İnkâr: Kişinin hem kalbi hem de dili ile hakikati reddetmesi.<sup>17</sup>

Dînî literatürde küfür, terim olarak çeşitli şekillerde tanımlanmakla beraber genel olarak, “Allah’tan vahiy yoluyla alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>18</sup> Türk dilinde daha çok küfr kavramı yerine kullanılan inkâr kelimesi de Arapça olup, marifet kelimesinin zıddı anlamında kullanılmakta<sup>19</sup> ve yanı sıra cehalet ile çirkinlik manasını da ihtiva etmektedir. Rağıb (ö. 503/1110), sahih aklın çirkin gördüğü her şeyin münker

<sup>11</sup> Râğıb İsfahânî, *el-Mufredât fi ğaribi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l- Ma'rife, 2001), 714.

<sup>12</sup> İsfahânî, *el-Mufredât*, 714.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, 5/148.

<sup>14</sup> el-Enbiyâ 21/94.

<sup>15</sup> Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 185.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, 5/144.

<sup>17</sup> Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmirâî (Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 5/356.

<sup>18</sup> Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdîsî İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd el-hâdî ilâ sebîli'r-reşâd* (el-Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, ts.), 28; Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

<sup>19</sup> İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lügat'i ve sihâhi'l-Arabiyyi*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâîyn, 1987), 2/836.

olarak tanımlandığını söylemiştir.<sup>20</sup> Bu tanımlara göre inkâr; hakikati yalanlamak, reddetmek ve kötü olana meyletmek manalarına gelmektedir.

Kur'an'ı-Kerîm'de çok sık kullanılan küfr kavramı, müştakları ile birlikte 525 ayette geçmektedir.<sup>21</sup> Bu kullanımlarda çoğunlukla temel iki anlamı olan inkâr ve nankörlük manası kastedilmekle birlikte bazen kelimenin kök anlamı kastedilerek herhangi bir şeyi maddi anlamda örtmek manasında<sup>22</sup> bazen de işlenen bir suç veya günahın cezasının karşılığı ve örtülmesi<sup>23</sup> manasında keffâret (şer'î ceza) olarak kullanılmıştır.<sup>24</sup>

### 1.2.Günah

Arapçada günah kelimesinin aslı جَنَحَ (c-n-h) fiilinin mastarı olan “cenâhan” جَنَاحًا kelimesi olup “kuşun kanadı” anlamına gelmektedir. Kelime daha sonra her şeyin (mesela geminin, ordunun, vadinin, insanın) yanı anlamında kullanılmıştır. Kelimenin kök anlamında “meyl” anlamı da mevcut olup Araplar, devenin, sırtındaki yükün bir tarafına meyletmesine النَّاقَةُ جَنَحَتْ demişlerdir.<sup>25</sup> Kelimenin kök anlamındaki meyletme anlamından dolayı, insanın haktan ayrılıp batıla yönelmesi de جَنَاحُ “günah” kelimesi ile ifade edilmiş olup daha sonra tüm günahlar için kullanılır olmuştur.<sup>26</sup> Meyl, yönelme ve yanaşma anlamıyla Kur'an'ı-Kerîm'de de kullanılmıştır.<sup>27</sup> Kelime hem kök anlamı olan “yan”<sup>28</sup> anlamıyla hem de sonradan kazandığı “günah”<sup>29</sup> anlamıyla Kur'an'ı-Kerîm'de de sıkça kullanılmıştır. Temel olarak insanın olması/durması gereken noktadan sapmasını ifade eden günah mefhumu, ilk insanlık döneminden itibaren “usul ve erkâna saygı göstermemek” veya “cemaatin/toplumun düzenine karşı kusur işlemek”<sup>30</sup> manasında geniş bir anlam alanına sahiptir. Bu sebeple Kur'an'ı-Kerîm'de esasta aynı olmakla birlikte günahın farklı türleri zikredilmiş<sup>31</sup> ve helak sebebi olarak gösterilmiştir.

### 1.3.Helâk

Arapçada هَلَكَ هَلَاكٌ fiilinden gelen “helak” kelimesi, ot veya bitkilerin kuruyup yok olması anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Kelimenin esasta kırılma ve düşme anlamına geldiği bu sebeple ölü için

<sup>20</sup> İsfahânî, *el-Mufredât*, 823.

<sup>21</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 709-715.

<sup>22</sup> el-Feth 48/29.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü'l-fünûn ve'l ulûm*, ed. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebet'ü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1368.

<sup>24</sup> el-Mâide 5/45, 89, 95.

<sup>25</sup> İsmail b. İbâd, *el-Muhîr fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994), 1/181.

<sup>26</sup> İsfahânî, *el-Mufredât*, 206-207.

<sup>27</sup> el-Enfâl 8/61.

<sup>28</sup> el-İsrâ 17/24.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>30</sup> Ömer Faruk Harman, “Günah”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 278-282.

<sup>31</sup> Harman, “Günah”, 278-282.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/503-504.

de kullanıldığı söylenmiştir.<sup>33</sup> Nitekim oğlu Hz. Yusuf'un hasretinden dolayı ölme durumuna gelen Hz. Yakub'un bu durumunu ifade etmek için helak ifadesi kullanılmıştır.<sup>34</sup> Râgıb, helak kelimesinin üç temel anlama geldiğini ifade etmiştir. Bunlar; kişinin önceden sahip olduğu şeye artık sahip olmaması<sup>35</sup>, bir şeyin bozulma ve çürüme ile vasfını kaybetmesi ve ölümdür.<sup>36</sup> Kur'an'ı-Kerîm'de toplumların inkâr ve günah sebebi ile cezalandırılması ile ilgili ayetlerde helak kelimesi sık kullanılmıştır. Özellikle “*biz nice beldeleri ve nesilleri yok ettik*” formunda kullanılan ayetlerde “هَلَكَ” “heleke” fiili ve müştakları tercih edilmiştir.<sup>37</sup> Bu ayetlerde kullanılan helak kavramı, inkâr ve günah sonucu gelen cezalandırmanın karşılığı olarak zikredilmektedir.

## 2. İnanç Özgürlüğü ve İlâhî Helak İlişkisi

İnsanı yaratan Yüce Allah, insanın O'nu tanınmasını, sevmesini, saygı duymasını ve sadece O'na kulluk etmesini istemiştir.<sup>38</sup> Çünkü insan sadece Allah'a kulluk ettiği zaman özgül değerini koruyabilmektedir.

İnsanın Allah'ın varlığını inkâr etmesinin veya birliğine inanmayıp uydurulmuş ilahlara kulluk yapmasının Allah'a hiçbir zararı dokunmaz. Çünkü Allah, yarattığı hiçbir varlığa hiçbir yönden muhtaç değildir. Bu gerçek ayette şöyle bildirilmiştir. *إِنَّ تَكْفُرًا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنَّ* “Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz Allah, size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizden bunu kabul eder...”<sup>39</sup> Şu ayette ise bütün insanlığın Allah'a muhtaç olduğu O'nun ise hiçbir şeye veya kimseye ihtiyaç duymayacak yüceliğe ve zenginliğe sahip olduğu haber verilmiştir. “Ey insanlar! Allah'a muhtaç olanlar sizlersiniz. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir. Övgüye layık olandır.”<sup>40</sup> Lokmân Sûresi 12. ayette de Allah'ın insanların şükründen veya küfründen müstağni olduğu şöyle bildirilmiştir. *... وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ* “Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, her türlü övgüye lâyıktır.”<sup>41</sup>

Zikredilen bu ayetlerde görüldüğü üzere Allah, insanın kendisini bilmesine ve kulluk etmesine ihtiyaç duymamasına rağmen onu varlık sahasına çıkardığından beri yalnız bırakmamış ve sürekli içlerinden seçtikleri elçiler ile insanlara, varlığı ve birliği hakkında hatırlatmalarda bulunmuştur.<sup>42</sup> Zira insan Allah'ı unutursa bunun zararı ona dokunmakta ve o değerini

<sup>33</sup> Ebu'l Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cem'u mekâyisi'l-luğa* (Dâru'l-Fikr, 1979), 6/62.

<sup>34</sup> Yûsuf 12/85.

<sup>35</sup> el-Hâkka 69/29.

<sup>36</sup> İsfahânî, *el-Mufredât*, 842-844.

<sup>37</sup> el-En'âm 6/6; el-A'râf 7/4; Yûnus 10/13; el-Hicr 15/4; el-İsrâ 17/17; el-Kehf 18/59; Meryem 19/74; Tâhâ 20/128; el-Enbiyâ 21/95; el-Hac 22/45; eş-Şuarâ 26/139, 208; el-Kasas 28/43, 58; es-Secde 32/26; Yâsîn 36/31; Sâd 38/3; el-Ahkâf 46/27; Muhammed 47/13; Kâf 50/36; el-Kamer 54/51.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/21; el-İnfitâr 82/6-8; el-Bakara 2/165; Nûh 71/13; ez-Zâriyât 51/56.

<sup>39</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>40</sup> Fâtır 35/15.

<sup>41</sup> Lokmân 31/12.

<sup>42</sup> el-En'âm 6/102; el-Ankebût 29/6; el-Bakara 2/38; el-Kıyâmet 75/36; el-Bakara 2/151.

kaybetmektedir.<sup>43</sup> Bu yüzden yaratıcının bilinmesi gerçek otoritenin ve tek minnet makamının da bilinmesi anlamına gelmekte ve insan denen mükerrem varlık eşyanın ve uydurma ilahların esiri olmamaktadır. Bu gerçeğin anlaşılması için tarih boyunca birçok peygamber gönderilmiş ve insanlara gerçek ilahın kim olduğu tekrar tekrar hatırlatma konusu yapılmıştır.<sup>44</sup>

Kur'an'ı-Kerîm'de Allah'ın varlığının ve birliğinin sürekli hatırlatılması, bu hakikatin idrak edilmesi için tabiatın, insanın iç ve dış dünyasından ayetlere işaret edilmesi ve bu hususta düşünmenin her biçimine atıflar yapılarak insanın ikna edilmeye çalışılmasının sebeplerinden birisi de onun onurunu korumaktır.<sup>45</sup> Çünkü insan sadece Allah'a kulluk ettiğinde gerçek değerini koruyabilmekte, O'nun dışındaki varlıklara veya O'nun ile birlikte başka ilahlara da kulluk yaptığında benliğini ve kişiliğini kaybetmektedir. Bu sebeple birçok ayette, insanın gerçek Rabbini bilmesi ve sadece O'na kulluk etmesi ısrarla istenir<sup>46</sup> ve onun bu hakikati gör(e)memesine hayret ifadesi ile şu soru yöneltilir. *كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* “Siz cansız iken size can veren Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz.”<sup>47</sup>

Allah'ın varlığını ve birliğini bildiren birçok ayet, insanı bunlara inanmaya davet etmekle beraber,<sup>48</sup> hiçbir ayette insanın Allah'ın varlığına zorla iman etmesi dayatılmamıştır. Bu meyanda hakikat ortaya konmuş ve insan sadece davet edilmiştir.<sup>49</sup> Allah inancının inkâr edilmesinin cezasının ise ahiret âlemindeki hesap gününde olacağı bildirilmiştir. *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا مِنْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِهَا كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِقَسِّ الشَّرَابِ وَسَاءَتْ مُرْتَفَعًا* “*Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Biz, zalimlere öyle bir cehennem hazırladık ki, onun duvarları kendilerini çepre çevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) imdat dileyecek olsalar imdatlarına, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir kalma yeri!*”<sup>50</sup>Yine “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.”<sup>51</sup>ayetinde, yanlış ile doğrunun ortaya konduğu ve insana bunlar arasında tercih yapma iradesinin verildiği söylenmiştir. Bu irade, inanç konusunda insanın serbest bırakılmasıdır. Bu sebeple son peygamber Hz. Muhammed'e, inanma konusunda insanlara baskı yapmaması uyarısı yapılmıştır.<sup>52</sup> Zira zorla iman olsaydı bunu zaten insanları yaratan kolaylıkla yapardı denmiştir. “Oysa Rabb'in dileseydi,

<sup>43</sup> Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyri)*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Heyetû'l-Mısriyyetû'l-Âmmet'u li'l-Kuttâb, ts.), 1/311.

<sup>44</sup> el-Haşr 59/19; el-A'râf 7/194; el-Mâide 5/120; el-Hucurât 49/17; el-İsrâ 17/70.

<sup>45</sup> Yûsuf 12/105; en-Nahl 16/13; en-Nahl 16/72; El-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12-15; er-Rûm 30/54; en-Nahl 16/11-14; en-Neml 27/60-65; en-Neml 27/59; el-Hac 22/73.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/16; es-Sâffât 37/4.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/28.

<sup>48</sup> el-En'âm 6/95, 102; Yûnus 10/3, 32; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/6; el-Mü'min 40/62, 63; eş-Şûrâ 42/10.

<sup>49</sup> el-İnsân 76/3.

<sup>50</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>52</sup> el-Ğâşiye 88/21, 22.

yeryüzündekilerin tamamı iman ederdil Bunu bildiğin halde, insanları zorla mı mü'min yapacaksın?<sup>53</sup>Şuarâ Sûresinde de “(Resûlüm!) Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendini helak edeceksin! Biz dilesek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de ona boyunları eğilip kalırlar.”<sup>54</sup>denilerek zorla imanın olmayacağı bildirilmiştir. Yine peygambere, insanlar iman etmediler diye kendini helak etmemesi gerektiği hatırlatılarak imanın bilinç ve iradeye dayalı bir tercih olduğu tembihi yapılmıştır. “Onlar, bu söze inanmıyorlar diye, onların durumlarına üzüntünden neredeyse kendini harap edeceksin!”<sup>55</sup>

Din ve inanç özgürlüğü ile ilgili bu ayetler, imanının hür irade ve özgür fikirle olacağını söylemiş ve baskı altında imanın olamayacağını bildirmiştir.<sup>56</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), “Dinde zorlama yoktur” ayetinin tefsirinde, iman konusunun baskı ile değil özgür irade ile olması gerektiğinin bildirildiğini söylemiştir.<sup>57</sup> Fahreddîn er-Râzî de (ö. 606/1210) mezkûr ayetin yorumunda, mu'tezilî düşünürlerin de benzer görüşte olduğunu aktarır.<sup>58</sup> Şeyhülislam Ebüssuûd (ö. 982/1574) bu ayette ifade edilen inanç hürriyetiyle ilgili olarak; “ayette haber formunda verilen dinde zorlama yoktur lafzının, kimseyi inanmaya zorlamayın anlamında (inşa/emir) ifade ettiğini” ifade etmiştir.<sup>59</sup>

İnanç özgürlüğünü bildiren bu ayetler, dünya hayatında bir kimsenin Allah'ın varlığına inanıp inanmama konusunda özgür olduğunu ve inanma hususunda zorlama olamayacağını<sup>60</sup> haber vermektedir. Buna göre Kur'an'ı-Kerîm'de yalanlamadan kaynaklanan helak olaylarının Allah'ın varlığına imansızlıktan mı yoksa O'nun insanlık toplumuna koyduğu evrensel kuralları yalanlamaktan ve kendi aralarında kötü muameleler yapmaktan (günah) mı kaynaklandığı sorunsalı önemli bir problemdir.

Kur'an'ı-Kerîm'de geçmişte helak edilen toplumlar için kullanılan, “yalanlamalarından dolayı helak ettik” tarzındaki ayetler,<sup>61</sup> inkâr ile ilâhî helak arasında bir sebep sonuç ilişkisi olduğunu göstermektedir. Fakat bu ayetlere dikkatlice bakıldığı zaman “yalanlama” anlamına gelen كَذَّبَ (kez-ze-be) fiilinin hiçbir zaman direkt Allah'ın zatına yüklem yapılmadığı görülür. Yani hiçbir ayette “onlar Allah'ı yalanladılar biz de onları helak ettik” şeklinde bir ifade yoktur. Bu fiil Kur'ân ayetlerinde, كَذَّبَ (ke-ze-be) sülâsî mücerret kalıbında Allah lafzını nesne aldığı zaman, Allah'ı

<sup>53</sup> Yûnus 10/99.

<sup>54</sup> eş-Şuarâ 26/3, 4.

<sup>55</sup> el-Kehf 18/6.

<sup>56</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007), 6/87.

<sup>57</sup> Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/303.

<sup>58</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, 1999), 7/15.

<sup>59</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/249.

<sup>60</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/43.

<sup>61</sup> el-Â'râf 7/64; el-Enfâl 8/54; Yûnus 10/73; en-Nahl 16/113; el-Mü'minûn 23/48; eş-Şuarâ 26/139, 189; el-Ankebût 29/37.

yalanlamak/inkâr etmek anlamında değil, O'na yalan söylemek<sup>62</sup> ya da O'nun adına yalan uydurmak anlamında kullanılmıştır.<sup>63</sup> Tef'îl babı olan كَذَّبَ (kez-ze-be) kalıbı ile hiçbir yerde “Allah’ın zatını yalanladılar” anlamında kullanılmamıştır.

Yalanlamalarından dolayı helak ettik formunda gelen ayetlerde, yalanlamaya konu/nesne olan şeyler; peygamberler ve Allah’ın ayetleri şeklinde iki ana başlık altında gözükmektedir. Bu durum yalanlamadan kaynaklanan helakin, Allah’ın varlığını epistemolojik anlamda yalanlamadan kaynaklanmadığını göstermektedir. Mesela bu bağlamda cahiliye Araplarının dini, peygamberi ve Allah’ın ayetlerini yalanlamalarından bahsedilmesine rağmen<sup>64</sup> onların yaratıcı olarak Allah’ı kabul ettikleri, bütün mülkün sahibi olarak Allah’ı gördükleri, yerden ve gökten rızkın Allah tarafından verildiğine inandıkları ve zor zamanlarında putlarını terk edip Allah’a yöneldikleri bilgisi de diğer taraftan verilir.<sup>65</sup> Hatta onların zaman zaman Allah’ın adını anarak اللَّهُمَّ “Ey Allah’ımız!” veya رَبَّنَا “Ey Rabbimiz!”<sup>66</sup> şeklinde dualar yaptıkları bildirilir. Bu durum, Kur'an'da yalanlamalarından dolayı helak ettik tarzındaki ayetlerde, yalanlamanın ve bunun sonucu gelen helakin neye tekabül ettiğini de göstermektedir. Zira bir taraftan cahiliye Araplarının yalanladıkları söylenirken diğer taraftan onların Allah’ın zâtı hakkında sahip oldukları inançlarının ve dualarında Allah’a yakarmalarının bildirilmesi, kastedilen yalanlamanın Zât-ı İlahî’nin mevcudiyetini yalanlamaktan daha ziyade kendilerinden talep edilen davranışları yalanlama olduğunu göstermektedir.

Bu konuda en dikkat çeken ayetlerden birisi de Hûd suresinde bulunan şu ayettir. “وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِیُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصَلِحُونَ رَبِّكَ لَیْهْلِكُ الْقُرَىٰ لَیْسَ بِكَ لِیُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصَلِحُونَ”<sup>67</sup> “Rabbin, halkı düzgün/dürüst olan ülkeleri haksız yere helâk edecek değildir.”<sup>68</sup> Zemahşerî bu ayetin yorumunda kısa ve öz bir açıklama yaparak; “toplumlar kendi aralarındaki hukuka riayet eder ve şirk günahlarına toplumsal hayatı fesad eden günahlar eklemelerse sadece şirk koştuklarından dolayı helak edilmezler”<sup>69</sup> demiştir. Zemahşerî’nin bu yorumuna göre, Allah’ın asla razı olmadığı ve hesap günü kesinlikle affetmeyeceği<sup>69</sup> şirk günahı bile tarafı-îlâhîde toplumsal helak için tek başına yeterli sebep değildir. Râzî de mezkûr ayetin yorumunda, toplumların ancak zulüm nedeni ile helak edildiğini ve bunun çeşitli sebepleri olduğunu söylemiştir. Ona göre, bu ayette geçen “zulüm” kavramı, şirke karşılık gelmektedir ve Allah hiçbir toplumu kendi aralarındaki muamelelerde salah üzerine oldukları müddetçe sadece

<sup>62</sup> “Bedevîlerden, (mazeretleri olduğunu) iddia edenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah ve Resûlüne yalan söyleyenler de oturup kaldılar. Onlardan kâfir olanlara elem verici bir azap erişecektir.” et-Tevbe 9/90.

<sup>63</sup> “Kim Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim olabilir? Onlar (kıyamet gününde) Rablerine arz edilecekler, şahitler de: İşte bunlar Rablerine karşı yalan söyleyenlerdir, diyecekler. Bilin ki, Allah'ın lâneti zalimlerin üzerindedir!” Hûd 11/18.

<sup>64</sup> el-Mâûn 107/1; Fâtır 35/25; el-En'âm 6/33.

<sup>65</sup> el-Ankebût 29/61; el-Mü'minûn 23/88; Yûnus 10/31; Yûnus 10/22; el-İsrâ 17/67.

<sup>66</sup> el-Enfâl 8/32; Sâd 38/16.

<sup>67</sup> Hûd 11/117.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/438.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/116.

şirk koştuklarından veya inkâr ettiklerinden dolayı helak etmemiştir. Aksine azabın, Allah'ın hukukunu (Allah'a inanmak gibi) ihlal edildiğinde değil, kulların birbirlerinin hukukunu ihlal ettiğinde yani toplumda kötü muamele (zayıfları ezme, zulüm, haksızlık, rüşvet, aldatma, terör, fesat ve fitne vb. şeyler) sınırı aştığında geldiğini belirtmiştir. Râzî bu hususta fukahanın; Allah kendi hukukunda insanlara karşı mütesâhil ve mühlet vericidir<sup>70</sup> ama kulların birbirlerine karşı zulümde bulunmaları konusunda aynı mühleti ve kolaylığı göstermemektedir dediğini söyler ve günümüzde de halk arasında oldukça meşhur olan “*küfürle âbâd olunur zulümle olunmaz*” sözünü aktarır. Râzî aynı şekilde, Ehl-i Sünnet'in de Kur'an'da helak edildiği bildirilen Nûh, Âd, Medyen ve Lût kavimlerinin salt inançlarından dolayı değil bahsedilen zulüm ve tuğyanlarından dolayı helak edildiği görüşünde olduğunu bildirir.<sup>71</sup>

Son dönem müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Yazır (ö. 1942), ilgili ayetin tefsirinde, “hak etmeden helak olmaz, yani bir memleketin gerek idare eden ve gerekse idare edilen ahali, zulme ve bozgunculuğa meydan vermeyen sâlih ve islahatçı kimseler iken Allah herhangi bir zulüm ile o memleketi helak etmez” diyerek ilâhî helak ile toplumsal bozulma arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir.<sup>72</sup> Çağdaş müfessirlerden el-Merâğî de (ö. 1952) bu ayette zikredilen zulüm kelimesinin şirk anlamına geldiğini, Allah'ın sünnetinde (sünnetullahta) ictimâ ve medenî hususlarda bozulmadıkları müddetçe şirk günahı dahil toplumların helakinin olmadığını söylemiştir.<sup>73</sup> Muhammed Esed de (ö. 1992) ayetin yorumunda benzer görüşünü bildirdikten sonra alimlerin, “Allah kendi hukuku konusunda mütesahildir fakat kulların arasındaki hukukta esneme yapmaz” görüşünü aktarır ve zulmün düşünsel inkârdan ziyade toplumsal hayatın fesadı ile ilgili olduğunu söyler.<sup>74</sup>

İnanç özgürlüğü ve ilâhî helak arasındaki ilişkinin mahiyetini anlamak üzere aktardığımız bu ayetler ve bazı müfessirlerin yorumları, ilâhî helakin Allah'ın varlığını veya birliğini inkâr nedeni ile gelmediğine işaret etmekte ve helak cezasının kulların birbirlerine karşı yapmış oldukları kötü muamele ve taşkınlık sonucu olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte Allah inancının kaybolduğu veya tahrife uğradığı toplumlarda ahlakî ilkelerin de hızlıca dejenere olduğu tarih boyunca çokça tecrübe edilen bir gerçektir. Ne var ki bu durum sadece Allah inancının kaybolduğu toplumlarda değil var olduğu toplumlarda da sıkça görülen acı bir gerçektir.

Cahiliye Araçlarında var olan muharref ilah inancı da bu duruma bir örnek olup Kur'an'ın birçok yerinde eleştiri konusu olmuştur. Mesela kendilerine kazandıklarından infak edin denildiğinde müşrikler, fakirleri Allah'ın doyurması gerektiğini söyleyerek kendilerinin böyle bir mesuliyetlerinin olmadığını iddia etmişler ve “*Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden hayra sarfediniz,*

<sup>70</sup> el-Kalem 68/45.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, 18/40.

<sup>72</sup> Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim, ts.), 5/23.

<sup>73</sup> Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî* (Mısır: Şeriket'u Mektebet'u ve Matbaat'u Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946), 12/97.

<sup>74</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 1/449-450.



denildiğinde, kâfirler müminlere dediler ki: Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız? Siz gerçekten apaçık bir sapıklık içindediniz.”<sup>75</sup> demişlerdir. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), müşriklerin gıda ürünleri ve hayvanları, Allah adına ve putlar adına şeklinde ikiye taksim ettiklerini,<sup>76</sup> Allah adına ayırdıkları ve fakirlere vermeleri gereken şeyleri onlara vermediklerini ve dilerse Allah'ın onları doyuracağını iddia ettiklerini bildirmiştir.<sup>77</sup> Bu ayetler, müşriklerin Allah'ın varlığına iman ettiklerini fakat siyasî, sosyal ve iktisadî hayatta O'nun iradesine göre davranmak istemediklerini göstermektedir. Bu tür davranışlar, geçmiş toplumlarda Allah inancına sahip olsalar bile toplumların helak sebebi olarak zikredilmiştir.<sup>78</sup> Nitekim ilk inen surelerden el-Kalem Sûresinde anlatılan bahçe sahipleri kıssasında, Allah'ı tesbih etme bilgisine sahip olan bir belde halkının, yetiştirdikleri ürünleri kimse ile paylaşmama hususunda antlaşmaları üzerine bahçelerine helak indirildiği bildirilmiştir.<sup>79</sup> Bu meyanda bir başka örnek de Sebe' halkıdır. Kur'an, onların “*Ey Rabbimiz*”<sup>80</sup> diye başlayan dualarını aktarır ama küfürlerinden/nankörlüklerinden dolayı helak edildiklerini de bildirir.<sup>81</sup> Çünkü onlar Allah'a inanmalarına rağmen birbirine zulmeden, birbirinden nefret eden ve çoğunluğu şeytana uyan bir toplumdur. Bu durum, tarih boyunca gerçekleşen ilâhî helaklerin, Allah'ın varlığını inkâr veya kabul noktasından ziyade, O'nun iradesine ve sosyal hayata koyduğu evrensel kurallara riayet noktasında oluştuğunu göstermektedir. Mesela ilâhî helakin en yaygın sebeplerinden birisi olarak zikredilen şımarıklık davranışları buna bir örnektir. Kur'an bu sosyal sapıklığa önemli göndermeler yapmıştır. *وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيْبٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَبَلَكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيْلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِيْنَ* “Biz, refahından şımarmış nice memleketi helâk etmişizdir. İşte yerleri! Kendilerinden sonra oralarda pek az oturulabilmiştir. Onlara biz vâris olmuşuzdur.”<sup>82</sup>

İnanç özgürlüğü bağlamında ifade edilecek olursa Kur'an'ın hiçbir yerinde hiçbir toplumun sadece Allah'ın zâtını inkâr nedeni ile helak edildiği söylenmemiştir. Aynı şekilde toplumun Allah bilgisine sahip olması da onları ilâhî helakten korumamıştır. Helak ile ilgili ayetler, Allah inancının kabulü veya reddi bağlamından daha ziyade sosyal davranışların sonuçlarına bağlanmıştır. Helake

<sup>75</sup> Yâsîn 36/47.

<sup>76</sup> İlgili paylaşım Kur'an'da şöyle aktarılmıştır. “Allah'ın yarattığı ekinlerle hayvanlardan Allah'a pay ayırıp zanlarınca, bu Allah'a, bu da ortaklarımıza (putlarımıza) dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor, fakat Allah için ayrılan ortaklarına ulaşıyor! Ne kötü hüküm veriyorlar?” el- En'âm 6/136.

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasen Süleyman b. Mukâtil, *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dar'u-İhyai't-Turas, 1423), 3/581.

<sup>78</sup> Bu duruma bir örnek de 34. Sûre olan Sebe' Sûresinde geçmektedir. Sûre'nin 17. âyetinde küfürlerinden dolayı helak edildikleri bildirilen toplumun, 19.âyetteki “Rabbena/Ey Rabbimiz!” diye başlayan dualarına yer verilir. Buna göre 17. Âyette zikredilen küfür, akidevî inkâr değil toplumsal nankörlüğe işaret etmektedir. Ki helak olma sebebi olarak da toplumsal zenginlikten kaynaklanan, refah, rekabet, şımarıklık, cinnet ve nefret olgusu ön plana çıkarılmıştır. Bk. Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, ed. Muhammed Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 6/509.

<sup>79</sup> el-Kalem 68/17-32.

<sup>80</sup> Sebe' 34/19.

<sup>81</sup> Sebe' 34/17.

<sup>82</sup> el-Kasas 28/58.

sebepler olan bu sosyal davranışlar; genel olarak elçileri, tebliğ ettikleri gerçekleri ve ıslaha dönük çağrılarının<sup>83</sup> reddedilmesi noktasından ibret ve uyarı olarak zikredilmiştir. Nitekim yukarıda bahsedilen Sebe' halkına Allah Teâlâ'nın on üç peygamber gönderdiği ama onların ıslah olmaya yanaşmadıkları söylenmiştir.<sup>84</sup>

### 3. İLÂHÎ HELAKE SEBEP OLAN YALANLAMA VE İNKÂR DAVRANIŞLARI

Makalenin buraya kadar olan bölümünde inanç özgürlüğü bağlamında ilâhî helakin mümkünlüğü meselesi tartışma konusu yapılmıştır. Tespit edilebilen ayetlere göre Kur'an-ı Kerîm'de, inanma konusunda insanlara tam bir özgürlük verildiği ve insanların bu husustaki tercihlerinin sonuçlarını ahiret günü görecekleri bildirilmiştir. Nitekim Hz. İsa ve annesini ilahlaştıran kimseler hakkında hesap günü Hz. İsa'nın; "eğer sen onları cezalandırırsan onlar senin kullarıdır, bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin"<sup>85</sup> dediği Kur'an'da aktarılmış ve akîdevî inkârın hesabının ahirette görüleceği mesajı verilmiştir. Fakat Kur'an'a göre inanç hususunda verilen geniş özgürlük iradesi, amel ve eylem sahasında verilmemiştir. Zira herhangi bir toplumda (aile, mahalle, köy, şehir ve ülke gibi yerlerde) yaşayan insanlar, birbirlerinin hukukunu korumak için birtakım yasaklarla sınırlandırılmışlardır. Bu sınırlandırılmalar, ilâhî dinlerde olduğu gibi beşerî dinler, ideolojiler ve rejimlerde de mevcut olup hiçbir toplum kayıtsız, sınırsız ve sorumsuz bir toplumsal yapılanma oluşturmamıştır.

Bu evreni ve dünyayı yoktan var eden Allah, dünya gezegeninde var kıldığı insanın düzgün, dürüst ve erdemli bir hayat sürmesini istemiştir. Birbirlerine saldırıp öldürmemelerini, yerleşim yerlerini işgal etmemelerini ve yeryüzünde salâhı (barışı) bozmamalarını emretmiştir.<sup>86</sup> Fakat ilâhî emirleri unutmakla ve kötülüğe meyli ile maruf insan, çoğu zaman ilâhî iradenin bu emir ve yasaklarını unutmuş veya bilerek bunları çiğneme cüretini göstermiştir.<sup>87</sup> Bu sebeple Allah, tarih boyunca bozgunculukta aşırı giden toplumlara<sup>88</sup> elçiler göndermiş<sup>89</sup> ve bu elçilere indirdiği kitaplar ile insanlığı tekrar tekrar ıslah olmaya davet etmiştir. Elçileri kabul eden ve onların tebliğ ettiği ilâhî hakikatlere teslim olan toplumlar varlıklarını sürdürmüşler,<sup>90</sup> aksini yapanlar ise farklı tabii afetler ile helak edilmişlerdir.<sup>91</sup> Bu helak hadiselerinden önce mutlaka elçiler gelmiş, gerekli uyarılar yapılmış ve bir elçi tarafından uyarılmadan önce hiçbir toplum helake uğratılmamıştır. Kur'an bu süreci şöyle anlatmıştır. *“ Biz hiçbir beldeyi helak etmedik ki*

<sup>83</sup> Hûd 11/88.

<sup>84</sup> Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 3/676.

<sup>85</sup> el-Mâide 5/116-118.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/38, 84, 117; el-A'râf 7/56.

<sup>87</sup> el-İsrâ 17/11; Tâhâ 20/126; en-Neml 27/14.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/60, 220; el-A'râf 7/85, 86, 103; el-Enfâl 8/73; Hûd 11/116; en-Neml 27/14; Sâd 38/28.

<sup>89</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>90</sup> es-Saffât 387/148.

<sup>91</sup> el-Ankebût 29/40.

oranın bir uyarıcıları olmasın.”<sup>92</sup> Toplular ise çoğu zaman onları yalanlamış ve reddetmişlerdir. Kur'an'ı-Kerim'de kısaca edilen helak olaylarında dikkat çeken sebeplerin başında elçilerin ve onların tebliğ ettiği hakikatlerin (Allah'ın ayetleri) yalanlanması ve inkâr edilmesi temel neden olarak gözükmektedir. Şimdi elçileri ve Allah'ın ayetlerini yalanlamanın mahiyeti ve bu inkârın neden helak sebebi olduğu hususu üzerinde durulacaktır.

### 3.1.Elçileri Yalanlama Sonucu Gelen Helak

İnsanlık tarihinde Allah'ın varlığını inkâr eden insan sayısı daima azınlıkta kalmış ve en geniş manada tanrı tanımazlık<sup>93</sup> anlamına gelen ateizm, en yoğun şekilde orta çağ kilise baskısından sonra<sup>94</sup> ve “başta Hıristiyanlık olmak üzere kurumsal dine ve teizme kesin bir itiraz ile ortaya çıkmıştır.”<sup>95</sup>

Tarih boyunca insanların çoğu Allah'ın varlığına iman etmişler<sup>96</sup> fakat imanı, bütün hakikati ile anlayıp kavrayamamışlar ve Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında yanlış inançlara meyletmışlerdir.<sup>97</sup> Bu sebeple çoğu zaman imana konu olan şeyleri de inkâr etmişlerdir. Bunlardan birisi de gönderilen elçileri yalanlama davranışıdır.

Allah, imanı, sâlih ameli ve güzel ahlakı unutan veya tahrif eden toplumlara ardı sıra uyarıcı elçiler göndermiştir.<sup>98</sup> Bu elçiler, kendilerinin Allah'ın mesajlarını ulaştırmakla görevli kimseler olduklarını söylediklerinde<sup>99</sup> neredeyse tüm zamanlarda benzer itiraz ve inkâr ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu tepkiler genel olarak, Allah'ın bir insanı kendisine elçi seçmeyeceği iddiasıdır. Fakat Kur'an'ı-Kerim'e göre Allah, elçilik görevini insanlar arasında istediğine verdiğini ve dilediği kimseyi yetkili kıldığını bildirmiştir. “Allah, resulük görevini kime vereceğini en iyi bilendir.”<sup>100</sup> Bu sebeple peygamberlik çalışma veya isteme<sup>101</sup> ile kazanılan bir vasıf olmayıp tamamen Allah'ın dilemesi ve seçmesi ile verilen bir görev olarak tanımlanmıştır.<sup>102</sup>

Kur'an kıssalarında verilen haberlere göre, gönderilen birçok elçi, “Allah içimizden birini mi elçi yaptı”? itirazı ile karşı karşıya kalmıştır. Gerek önceki toplumlarda gerekse son nebinin muhataplarında aynı itiraz görülür. Bunun Kur'an'ı-Kerim'de birçok örneği olmasına<sup>103</sup> rağmen

<sup>92</sup> eş-Şuarâ 26/208.

<sup>93</sup> Derya Gülfil, *Psikolojik Açıdan Ateizm: Nitel Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 7.

<sup>94</sup> Ferhat Akdemir, “Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 347-363.

<sup>95</sup> Gülfil, *Psikolojik Açıdan Ateizm*, 8.

<sup>96</sup> Yûsuf 12/106.

<sup>97</sup> Nûh 71/13.

<sup>98</sup> Fâtır 35/24.

<sup>99</sup> el-A'râf 7/61, 62, 67, 73, 158; el-Ahzâb 33/45.

<sup>100</sup> el-En'âm 6/124.

<sup>101</sup> el-Kasas 28/86.

<sup>102</sup> Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'an'il-Kerîm* (Kahire: Dâr'u Nehzat'i Mısır li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1997), 5/19.

<sup>103</sup> el-En'âm 6/91; Hûd 11/7; İbrâhîm 14/10, 11;

burada insanlığın ilk dönemleri kabul edilen Nûh kavminden bir örnek vermek yerinde ve yeterli olacaktır. Kur'an'a göre Allah inancına sahip olmalarına rağmen elçiyi yalanlayan Nûh kavmi, Allah'ın bir beşeri elçi göndermeyeceğini iddia etmiştir. فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ “Bunun üzerine, (Nûh) kavminin inkârçı ileri gelenleri şöyle dediler: Bu, sadece sizin gibi bir beşerdir. Size üstün ve hâkim olmak istiyor. Eğer Allah (peygamber göndermek) isteseydi, muhakkak ki melekler gönderirdi. Biz geçmişteki atalarımızdan böyle bir şey duymadık.”<sup>104</sup> Görüldüğü üzere Hz. Nûh'un kavmi Allah'ın varlığı hakkında bilgi sahibi kimselerdir. Fakat onlar Allah'ın bir beşeri elçi göndereceğine inanmamaktadırlar. Yine Yâsîn Sûresinde aktarılan kıssaya göre, kendilerine uyarıcı olarak gelen peygamberlere, “...Siz de ancak bizim gibi birer insansınız. Rahmân, herhangi bir şey indirmedir. Siz ancak yalan söylüyorsunuz.” denilerek Rahmân'a inanan bir toplumun O'nun gönderdiği elçilere karşı çıkışları haber verilmiştir.<sup>105</sup> Aynı itiraz ve tartışmalar, son peygamberin muhatap kitesinden de geldiği zaman<sup>106</sup> bunun genel bir tavır ve sorun olduğu Kur'an'da şöyle eleştiri konusu yapılmıştır. وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ “Kendilerine doğru yolu gösteren peygamber gelince, insanların iman etmelerine engel olan sebep sadece: "Allah bir insanı mı Peygamber gönderdi?" demeleridir.”<sup>107</sup>

Peygamberlerin muhatapları olan toplumlar, çoğu zaman onları Allah'a iftira atan birisi olarak itham etmişler ve tebliğ ettikleri dîn hakikatlerin uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>108</sup> Onların bu itham ve iddialarına, elçilerin Allah tarafından görevlendirildiği ve bozulan dînî, siyasî, sosyal, iktisadî ve ahlâkî düzeni ıslah etmekle görevli oldukları şeklinde cevap verilmiştir.<sup>109</sup> Buna göre elçilerin Allah tarafından görevlendirildiklerini kabul etmemek, onların ıslaha dönük davetine karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Burada sorun, onların Allah inancı olup olmamalarından daha ziyade toplumsal yaşamda kurdukları gayr-i ahlâkî düzeni koruma davranışlarıdır. Çünkü ayetlerde görüldüğü üzere onlar, Allah hakkında bilgi sahibidirler. Fakat elçinin Allah'tan aldığı haberleri yalanlayarak arzularına uygun bir yaşamı sürdürmek istemektedirler. Zaten bu itirazları yapan kimseler de ayetlerde dikkat edileceği üzere toplumun ileri gelen fitne ve fesat önderleridir. Tarih boyunca gönderilen birçok elçinin öldürülme sebebi de toplum ileri gelenlerinin kurdukları gayr-i ahlâkî düzene karşı çıkmalarıdır. Kur'an bu hakikati Ehl-i Kitap bağlamında şöyle bildirmiştir. أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا كَذَّبْتُمْ وَفَرِقْنَا “Ne zaman bir elçi hoşunuza gitmeyen bir şey getirdiyse, büyüklük taslayarak kimini yalanlayıp, kimini de öldürmediniz mi?”<sup>110</sup> İlgili bu ayetler ve benzerleri, elçileri yalanlayanların Allah'ın varlığını değil, O'nun bir elçi aracılığı ile kötülüğü terk ve iyiliğe yönelme davetini yalanladıklarına işaret

<sup>104</sup> el-Mü'minûn 23/24.

<sup>105</sup> Yâsîn 36/15.

<sup>106</sup> el-En'âm 6/9.

<sup>107</sup> el-İsrâ 17/94.

<sup>108</sup> Yûnus 10/38; Hûd 11/13, 35; el-Mü'minûn 23/70; es-Secde 32/3; eş-Şûrâ 42/24; el-Ahkâf 46/8; et-Tûr 52/33.

<sup>109</sup> Hûd 11/88.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/87.

etmektedir. Kur'an bu durumu el-En'âm 6/33. ayette, “فَأَنذَرْتُكُمْ لَآ تُكذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ”<sup>111</sup> şeklinde bildirerek, inkâra (ve helake) mahal olan asıl meselenin elçinin getirdiği hakikatleri yalanlamak olduğunu bildirmiştir. Bu minvaldeki ayetler, kavimlerin nihayetinde helak edilmelerinin sebebinin Allah'ın varlığını inkâr değil O'nun kitap ve peygamber aracılığı ile gönderdiği hakikatlere karşı çıkmak olduğunu haber vermektedir. Çünkü helake uğramış birçok kavmin, muhtevasında şirk gibi sapmalar olsa dahi Allah inancına sahip olduklarını Kur'ân farklı ve birçok ayette bildirmektedir.

İlgili ayetler, peygamberlere karşı çıkışların asıl nedeninin onların davetlerindeki rahatsız edici çağrılara karşı olduğunu göstermektedir. Mesela, kendisini Mısır mülkünün hakiki sahibi addeden<sup>112</sup> Firavun, Hz. Musa'nın “âlemlerin, yerlerin, göklerin, senin, senden öncekilerin, doğunun ve batının rabbi”<sup>113</sup> çağrısından rahatsız olmuştur. Zira bu mesaj, onun tüm ilahlık<sup>114</sup> ve Rab olma<sup>115</sup> iddiasına ve devlet gücüne dayanarak işlediği cürümlere<sup>116</sup> bir ret manifestosu ihtiva etmektedir. Aynı şekilde kendisine mülk verilen ve istediğini öldürür istediğini yaşatırım diyerek iktidar gücünün sınırsızlığına ve sorumsuzluğuna inanan Nemrut, Hz. İbrahim'in onu Allah'a daveti ile sarsılmıştır.<sup>117</sup> Lût kavmi, Hz. Lût'un kötülüğü terk edin çağrısına öfkeyle cevap vererek Hz. Lût'un temizlenin çağrısı ile alay etmişlerdir.<sup>118</sup> Semûd kavminin ileri gelen eşkıyaları, şehirde/ülkede kurdukları kaotik ve mafyatik yapılanmaya<sup>119</sup> karşı çıkan Hz. Salih'e kin kusarak bu işlere karışmaması gerektiğini<sup>120</sup> tehditle ifade etmişlerdir. Hatta onlar peygamberleri Hz. Salih'e tuzak kurarken Allah'ın adına yeminler ederek plan kurmuşlardır. *عَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَ لِرَبِّنَا لَوْلَا سَهَدْنَا مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ* “Allah'a and içerek birbirlerine: Gece ona ve ailesine baskın yapalım (hepsini öldürelim); sonra da velisine: «Biz (Sâlih) ailesinin yok edilişi sırasında orada değildik, inanun ki doğru söylüyoruz» diyelim dediler.”<sup>121</sup> Seyyid Kutub (ö. 1966) Semûd kavminin durumunu, “hem Allah'a ibadetten başka bir çağrısı olmayan Hz. Sâlih ve ailesini öldürmek için komplo hazırlıyorlar hem de Allah'a yemin ediyorlar, bu bir garabettir” demiştir.<sup>122</sup> Şa'râvî (ö. 1998) de Semûd kavminin bu halini ahmaklık ve düşüncesizlik şeklinde yorumlamıştır.<sup>123</sup> Fakat sorun bir garabetten ve hamakattan ziyade büyük bir kurnazlık ve aymazlık olarak gözükmektedir. Zira onlar, Allah'ın varlığına iman ediyorlar fakat O'nun toplumsal hayat için belirlediği kurallara menfaatlerine zıt

<sup>111</sup> el-En'âm 6/33.

<sup>112</sup> ez-Zuhruf 43/51.

<sup>113</sup> eş-Şuarâ 26/23-27.

<sup>114</sup> el-Kasas 28/38.

<sup>115</sup> en-Naziât 79/24.

<sup>116</sup> el-A'râf 7/123, 124; Tâhâ 20/71; el-Mü'min 40/26.

<sup>117</sup> el-Bakara 2/258.

<sup>118</sup> en-Neml 27/56.

<sup>119</sup> en-Neml 27/48.

<sup>120</sup> Hûd 11/62.

<sup>121</sup> en-Neml 27/49

<sup>122</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Yakup Çiçek ve dv. (İstanbul: Emir, 1993), 8/491.

<sup>123</sup> Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî* (Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.), 17/10801.

düştüğü için uymak istemiyorlar. Kur'an'ın deyişiyle yerde ve gökte tek ilah olan Allah'ın<sup>124</sup> gökteki varlığına iman ediyorlar ama yerde (yaşadıkları şehirde ve işlerinde) ilahlığını kabul etmek istemiyorlar.

Bir örnek olarak aktardığımız bu ayetlerde işaret edildiği üzere, toplumların peygamberlerine iman etmemeleri,<sup>125</sup> karşı çıkmaları, ölümle tehdit etmeleri<sup>126</sup> ve hatta öldürmelerinin altında yatan asıl saik, peygamberlerin tebliğ ettiği gerçeklerin yani Allah'ın ayetlerinin onların kurdukları kötülük düzenine tehdit olarak algılanmasıdır. Bu sebeple çoğu zaman toplumlar ve özellikle ileri gelenler, peygamberlerin işlerine karışmasını istememişlerdir.<sup>127</sup> Zira onlar kurdukları karanlık düzenlerin devam etmesini istemişlerdir. Bu sebeple tarih boyunca gönderilen tüm elçiler mutlaka yalanlanmış ve türlü eziyetlere maruz kalmışlardır. Kur'an bu genel tepkiyi son peygambere hatırlatır ve ona sabırlı olmasını şöyle tavsiye eder.

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا وَآوَدُوا “Andolsun ki senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı. Onlar, yalanlanmalarına ve eziyet edilmelerine rağmen sabrettiler...”<sup>128</sup>

Kur'an ayetlerinde verilen bu veriler, helak edilen toplumların azgınlık ve zulümleri ile helak edildiklerini haber vermektedir. Ayrıca onların peygamberleri yalanlaması kötülükte ısrar ve iyiliği ret kabilinden değerlendirilmiştir. Zira peygamberler, toplumsal çürümenin en dip noktaya ulaştığı dönemlerde<sup>129</sup> son uyarıcı olarak gönderilen kimselerdir.

### 3.2. Allah'ın Ayetlerini Yalanlama Sonucu Helak

Kur'an ayetlerinde toplumların Allah'ın ayetlerini yalanladığı konusundan sık sık bahsedilir. Fakat yalanlamaya konu olan ayet olgusu bağlama göre değişir ve özünde aynı olmasına rağmen farklı anlamlar kastedilir.

Açık, görünür alamet anlamına gelen ayet kelimesi<sup>130</sup> tekil ve çoğulu ile birlikte Kur'an'ı-Kerim'de 382 kez geçmekte<sup>131</sup> ve genel olarak delil, mucize, kıyamet alametleri ve Kur'an'ın tamamı veya belli bölümleri gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>132</sup> Ayet kavramı Kur'an ilimlerinde; “uzun veya kısa olsun, Kur'an'ın bir parçasını diğer parçasına durak yerine (ayet sonuna) kadar bağlayan bölüm” olarak tarif edilmiştir.<sup>133</sup> Fakat ayetlerimizi yalanladılar şeklinde Kur'an'da geçen ifadeler, hep çoğul olarak kullanılmış ve davetin/misyonun bütünü kastedilmiştir.

<sup>124</sup> ez-Zuhruf 43/84.

<sup>125</sup> el-A'râf 7/75, 76; Fussilet 41/14; ez-Zuhruf 43/24.

<sup>126</sup> Yâsîn 36/18.

<sup>127</sup> Hûd 11/62, 87.

<sup>128</sup> el-En'âm 6/34.

<sup>129</sup> el-İsrâ 17/16.

<sup>130</sup> İsfahânî, *el-Mufredât*, 101.

<sup>131</sup> Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, 127-133.

<sup>132</sup> Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin, “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/242-244.

<sup>133</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 41.

Kur'an'ı-Kerîm'de, "Allah'ın ayetlerini yalanladılar" ifadesinin geçtiği yerlerde kelime anlamına uygun olarak bazen indirilen vahyi<sup>134</sup> bazen de peygamberlere verilen mucize anlamında kullanılmıştır.<sup>135</sup> Kur'an'a göre Allah'ın ayetlerini yalanlamak helak sebebidir ve birçok kavim bu davranışları sebebi ile helak edilmiştir.

Esasen Allah'ın ayetlerini yalanlamak ile peygamberleri yalanlamak arasında bir fark yoktur. Çünkü Allah'ın ayetlerini insanlara tebliğ edenler peygamberlerdir.<sup>136</sup> Fakat Kur'an bu konuyu, bazen elçilerin bazen de Allah'ın ayetlerinin yalanlanması üzerinden dikkatlere sunmuştur. Kur'an'a göre, Allah'ın ayetlerini yalanlamak ve inkâr etmek öncelikle ahiret âleminde cehenneme girme ve orada cezalandırılma sebebidir.<sup>137</sup> Ayetleri yalanlamak ahirette ceza sebebi olduğu gibi dünya hayatında da ceza sebebi olarak bildirilmiş ve ayetleri yalanlayan toplumların ilâhî helak ile cezalandırıldıkları haber verilmiştir.<sup>138</sup>

Burada şu sorun üzerinde düşünülmalıdır. Allah'ın varlığını inkâr veya O'na şirk koşmak helak sebebi gösterilmezken peygamberlerin ve Allah'ın ayetlerinin yalanlanması neden helak sebebi olarak değerlendirilmiş ve bunu yapanlar neden tabii afetler ile helak edilmiştir? Konu ile ilgili ayetlerin bütününden anlaşıldığına göre, insanların bilgi düzleminde Allah'ın varlığını inkâr etme davranışları çok az görünen bir şeydir. İnkâr edenler ise bu tavırlarından dolayı helak edilmemiştir. Çünkü Allah'ın varlığını ve birliğini ontolojik açıdan kabul veya reddetmek çalışmanın ilgili bölümünde ifade edildiği gibi kişilerin özgür iradesine bırakılmış ve bunun hesabının ahiret âleminde görüleceği bildirilmiştir. Fakat ister inansın isterse inanmasın her insanın ve toplumun sosyal hayatta uyması gereken bir takım evrensel (ilâhî) ilke, kural ve yasaklar vardır. Bunlar Kur'an'da helak sebebi olarak bildirilen; zulüm, tuğyan, cürm, fitne, fesat, savaş, terör, baskı, iktisadî/siyasî yanlışlar, cinsel sapkınlıklar ve insanları köleleştirme gibi davranışlardır. Bunlar her dönemde görülmekle birlikte adl-i ilâhînin tahammül/sabır sınırını aştığı zaman<sup>139</sup> kötü toplumsal gidişata müdahale edilmiş ve uyarıcı elçiler gönderilmeye başlanmıştır. Allah'ın ayetleri de peygamberler aracılığı ile toplumlara ulaştırılan, birey ve toplumu iyiliğe davet, kötülükten nehyeden emir, yasak ve tavsiyelerdir.

Kur'an ayetleri toplumsal helakin, gönderilen bir elçiden sonra yapılmadığını, helakten önce çok elçi gönderildiğini ve helak öncesi gönderilen elçinin son elçi olduğunu satır aralarında bildirir. Mesela, tufan ile helak edilen Nuh kavminin, Hz. Nuh peygamberden önce birçok elçi ile

<sup>134</sup> el-Bakara, 2/39; el-Mâide 6/10, 86; el-En'âm 6/39, 49, 150; el-A'râf 7/36, 40, 64, 72, 136, 176, 177, 182; Yûnus 10/73, 95; el-Enbiyâ 21/77; el-Hac 22/57; el-Furkân 25/36; er-Rûm 30/10, 16; el-Kamer 54/42; el-Hadîd 57/19; el-Cuma 62/5; et-Teğâbün 64/10; en-Nebe' 78/28.

<sup>135</sup> el-A'râf 7/146; 147; el-Enfâl 8/54.

<sup>136</sup> el-Mülk 67/9.

<sup>137</sup> el-Bakara 2/39; el-Mâide 5/10, 86; el-En'âm 6/49; el-A'râf 7/36, 40, 148; et-Tevbe 9/90; el-Hac 22/57; el-Furkân 25/37; el-Hadîd 57/19; et-Teğâbün 64/10.

<sup>138</sup> Âl-i İmrân 3/11; el-A'râf 7/64, 72, 92, 96, 136; el-Enfâl 8/54; Yûnus 10/39, 73; el-Enbiyâ 21/77; el-Furkân 25/36, 37; el-Kamer 54/42.

<sup>139</sup> Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir. <sup>﴿</sup>فَلَمَّا اسْتَوْفَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ <sup>﴾</sup> "Böylece bizi öfkelerince, onlardan intikam aldık, hepsini suda boğduk." ez-Zuhruf 43/55.

uyarıldığı bildirilmiştir. *“Nuh kavmine gelince, peygamberleri yalancılıkla itham ettiklerinde onları, suda boğduk ve kendilerini insanlar için bir ibret yaptık. Zalimler için acıklı bir azap hazırladık.”*<sup>140</sup> Yine şiddetli bir fırtına ile helak edilen<sup>141</sup> Âd kavminin, Hz. Hûd peygamberden önce birçok elçi ile uyarıldığı söylenmiştir. *“وَإِذْ كُنَّا أَهْلًا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النَّوْذُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ إِلَّا نَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ* *“Âd kavminin kardeşini (Hûd'u) an. Zira o, kendinden önce ve sonra uyarıcıların da gelip geçtiği Ahkaf bölgesindeki kavmine: Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Ben sizin büyük bir günün azabına uğramanızdan korkuyorum, demişti.”*<sup>142</sup> Müfessir Zeccâc (ö. 311/923), el-Furkân Sûresi 25/37. ayette zikredilen *قَوْمَ نُوحٍ* ifadesindeki çoğul *الرُّسُلِ* (resuller) ifadesinin, Hz. Nûh peygamberden önce gelen ve Nûh kavmi tarafından yalanlanan diğer peygamberlere delalet ettiğini söylemiştir.<sup>143</sup> Zeccâc'a göre, bu ayette geçen *الرُّسُلِ* (resuller) kelimesi, bir peygamberi yalanlamak diğer bütün peygamberleri yalanlamak anlamında mecaz anlamda kullanılma ihtimali de taşımaktadır.<sup>144</sup> İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ise *الرُّسُلِ* (resuller) kelimesinin her ne kadar çoğul kullanılsa Hz. Nûh'a has olduğunu yani onu kastettiğini ve bu kullanımın ayette geçen *قَوْمَ نُوحٍ* “kavm-i Nûh” ibaresinden dolayı olduğunu söylemiştir.<sup>145</sup> Begavî (ö. 510/1117) de *الرُّسُلِ* kelimesinin *الرُّسُولِ* anlamında kullanıldığını ve bir peygamberi yalanlamanın diğer tüm peygamberleri yalanlamak anlamına gelmesinden dolayı bu kullanımın tercih edildiğini söylemiştir.<sup>146</sup> Zemahşerî, ayetin ibaresinde açık şekilde Nûh'tan önceki peygamberlerin yalanlandığını bildirildiğini ifade etmiştir.<sup>147</sup> Fahreddîn er-Râzî de Mâtürîdî ve Begavî gibi düşünmektedir.<sup>148</sup> İbn Âşûr (ö. 1973) ise peygamberleri yalanlayan ilk kavmin, Nûh kavmi olmasından dolayı, sonraki tüm yalanlamaların günahının onlara da dönmesinden dolayı bu ayetteki ifadenin çoğul kullanıldığını söylemiştir.<sup>149</sup> Müfessirlerin yorumlarında farklılık olmakla birlikte Zemahşerî'nin de ifade ettiği üzere ayetin ibaresinde açık şekilde zikredilen peygamberlerden (Hz. Nûh ve Hûd) önce uyarıcı elçiler gönderildiği ifade edilmektedir. Bu da helak öncesi uyarı sürecinin uzun bir döneme yayıldığı, birçok peygamberin toplumu ıslah için

<sup>140</sup> el-Furkân 25/37.

<sup>141</sup> el-Hâkka 6/6-8.

<sup>142</sup> el-Ahkâf 46/21.

<sup>143</sup> Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/68.

<sup>144</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/69.

<sup>145</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/26.

<sup>146</sup> Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlîmu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 3/446.

<sup>147</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/280.

<sup>148</sup> Râzî, *Mefâtih*, 24/459.

<sup>149</sup> Muhammed Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tînûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984), 19/27.



gönderildiği, kavimlerin tüm bu uyarılara rağmen Allah'ın ayetlerini yalanlamaya devam ettikleri ve ıslah olma davetlerini reddettikleri için helak edildikleri bildirilmiştir.

Kur'an'ı-Kerîm'de toplumların Allah'ın ayetlerini yalanlama gerekçeleri bildirilirken, onların ayetlerde talep edilen davranışlara karşı kibirle yaklaşmamaları,<sup>150</sup> birbirlerini kul ve köle edinmemeleri emrini yalanlamaları,<sup>151</sup> apaçık gerçeklere sırt dönemleri,<sup>152</sup> bütün yönlerden kötülük toplumu olmaları,<sup>153</sup> güçlülerin çok konforlu bir hayat sürüp zayıfları ezmesi ve zulmetmeleri,<sup>154</sup> toplum ileri gelenlerinin sefahate dalması<sup>155</sup> ve yeryüzünde böbürlenmeleri gibi<sup>156</sup> temel günahlar sayılmıştır. Ayrıca Allah'ın ayetlerini yalanlama ifadesi, sadece akâdevî açıdan kabul-ret bağlamında değerlendirilmemiş, kitaba inandığını hatta onu öğrendiğini ve koruyucusu/taşıyıcısı olduğunu iddia eden bazı kimselerin bile Allah'ın ayetlerini yalanlayan pozisyonunda olabileceği söylenmiştir. *مثل الَّذِينَ جُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ* “Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah'ın ayetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.”<sup>157</sup>

Bu ayette görüldüğü üzere Tevrat'ı ezberleyen, öğrenen ve onunla amel etmekle mükellef olan Yahudi din bilginleri, kitabın hükümlerine göre davranmadıkları için Allah'ın ayetlerini yalanlayan zalimler topluluğu olarak isimlendirilmiştir.<sup>158</sup> Buna göre Allah'ın ayetlerinin yalanlamak, sadece bilgisel düzlemde inkâr etmek manasında değil inandığı halde hükümlerini görmezden gelmek, umursamamak ve kabul etmeyip baş kaldırmak anlamına da gelmektedir. Bundan dolayı Tevrat'a karşı bu muameleyi yapan Yahudi din bilginleri, Allah'ın ayetlerini yalanlayan kimseler olarak değerlendirilmişler<sup>159</sup> ve inandık demenin bu hususta yeterli olamayacağına işaret edilmiştir.

Kur'an'a göre Allah'ın ayetlerini yalanlamak hem dinde hem de amelde sapmak anlamına gelmektedir. Bu sapış, eğer toplumsal hayatta asgari düzeyde yaşama imkanını bile kısıtlar hale gelmişse ve toplumda şiddetli siyasî, ekonomik ve dînî/kültürel baskılar meydana çıkmışsa bunlar helak sebebi olarak zikredilmiştir. Bu davranışları gösteren toplumlar, epistemolojik düzlemde ister Allah'ın varlığını kabul etsinler isterse inkâr etsinler durum değişmemiştir. Buna göre helak olgusu, toplumların ekserisininin dînî, siyasî, hukukî, ticarî ve ahlaki davranışlarının gidişatına

<sup>150</sup> el-A'râf 7/36;

<sup>151</sup> el-A'râf 7/64, 72.

<sup>152</sup> Yûnus 10/74; Kâf 50/5.

<sup>153</sup> el-Enbiyâ 21/77; er-Rûm 30/10.

<sup>154</sup> el-Mü'minûn 23/33.

<sup>155</sup> el-İsrâ 17/16.

<sup>156</sup> el-Mü'min 40/75.

<sup>157</sup> el-Cuma 62/5.

<sup>158</sup> Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl (Tefsîru'l-Beyzâvî)*, ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beirut: Dâr'u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), 5/211.

<sup>159</sup> İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: , Dâr'u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyyi, 1983), 7/332.

eklemlenmiş bir hak ediş pratiği olarak gözükmekte olup kanaatimizce akîdevî inkâr veya teslimiyet tek belirleyici neden değildir.

### Sonuç

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de dünya sathında birçok doğal afet meydana gelmekte ve bu afetler hem maddî hem de manevî zararlara neden olmaktadır. Afet sonrası toplumlarda ortaya çıkan düşünsel tartışmalar ise meselenin bir başka önemli yönüdür. İnsan tabiatında meydana gelen hadiseleri birçok yönden değerlendirme konusu yaptığı gibi inanç perspektifinden de değerlendirmiştir. Çünkü insan fitratındaki inanç olgusu, tabiat kadar doğal ve köklü bir olgudur. Özellikle büyük tabiat hadiseleri ve meydana getirdiği sonuçlar, düşünsel bazda birçok tartışmalara sebep olmaktadır. Bu tartışmalar antik ve pagan toplumlarda olduğu gibi çağdaş toplumlarda da sıkça meydana gelmektedir. Özellikle semavî dinlerin mensuplarında, ilâhî kitapların aktarımından kaynaklanan tecrübeler sebebi ile bu tartışmalar daha yoğun yaşanmaktadır denilebilir. Son ilâhî mesaj Kur'an'ı-Kerîm'de de doğal afetler sonucu tarih sahnesinden silinen birçok toplumun kıssası anlatılmıştır. Genelde kıssalar üzerinden anlatılan ilâhî helak olgusu, temelde inançsızlık ve günah denkleminde değerlendirme konusu olmuştur. Fakat Kur'an'da inanma/ma özgürlüğünü ifade eden ayetlerin de olması, inanç özgürlüğü ile inkârdan kaynaklanan ilâhî helak arasında bir paradoks mu var sorunsalını doğurmuştur.

Makalede inceleme konusu yapılan bu sorunsal üzerinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Kur'an ayetlerinde sıkça Allah'ın varlığı ve birliği dile getirilmiştir. İnsanların da buna inanmasına dönük birçok aklî ve hissî davet yapılmıştır. Fakat bu davetler sadece bir çağrı ve teklif olarak kalmış, inanmak istemeyen hiç kimseye bu konuda bir baskı yapılmasına izin verilmemiştir. Buna göre Allah'ın varlığına ve birliğine inanmamak, düşünce özgürlüğü bağlamında değerlendirilmiş ve inanmamanın cezasının ahiret günü verileceği bildirilmiştir.

Fakat inanç hürriyeti alanında verilen bu özgürlük, özellikle toplum hayatında olması gereken bazı temel davranışların ihmalinde verilmemiştir. Özellikle toplumsal yapının dirliğini ve huzurunu bozan sapmalar için tarih boyunca birçok kitap, suhuf ve bunları tebliğ eden peygamberler gönderilmiştir. Peygamberler, Allah inancını anlattıkları gibi bireysel ve toplumsal hayatta mevcut olan birçok günah, sapkınlık ve zulüm gibi tehlikeli davranışlara karşı çıkmışlar ve insanları bu günahlardan vazgeçirmeye çalışmışlardır. Peygamberlerin davetini kabul edip ıslah olan toplumlar, mevcudiyetlerini sürdürmüşler, onların davetini reddeden toplumlar ise sel, deprem ve kasırga gibi doğal afetlerle helak edilmişlerdir. Bu süreç Kur'an ayetlerinde genel ifadelerle 'inkâr ve günahlarından dolayı helak ettik' tarzında cümlelerle ifade edilmekle beraber, bu tarz ayetlerde inkârdan kasıt, Allah'ın peygamberler aracılığı ile istediği ıslah hareketlerine karşı çıkmak ve reddetmek anlamında gözükmektedir. Bu durum da tarihte meydana gelen ilâhî helaklerin mücerret anlamda Allah'ın varlığını inkâr sebebi ile değil, O'nun toplumsal hayata koyduğu ve genelde insanın insana zulmünü nehyeden davranışlara karşı çıkış sebebi ile olduğu izlenimini vermektedir. Dolayısı ile inanç özgürlüğü ile inkârdan kaynaklanan ilâhî helak arasında bir paradoks yoktur.

**Kaynakça**

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Akdemir, Ferhat. "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 347-363.
- Ardoğan, Recep. "Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2015), 29-74.
- Bayram, Enver-Coşkun, Hasan. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 474-495.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlîmu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Bezvâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl (Tefsîru'l-Bezvâvî)*. ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lügat'i ve sihâhü'l-Arabiyyi*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çimen, Abdullah Emin. *Niçin Helâk Oldular-Kur'an-ı Kerîm'de Helâk Kavramı*. İzmir: Akademi Yayınları, 2008.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâr'u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyyi, 1983.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim, ts.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu-I". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 165-185.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu-II-". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2018), 145-173.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî. 8 Cilt. Dâr'u ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gülfil, Derya. *Psikolojik Açından Ateizm: Nitel Bir Araştırma*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Güneş, Abdülbaki. "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 61-93.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 278-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbâd, İsmail. *el-Muhît fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1. Basım, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l Hasan Ahmed. *Mu'cem'u mekâyisi'l-luğa*. Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. ed. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdîsî. *Lüm'atü'l-i'tikâd el-hâdî ilâ seb'îl-r-reşâd*. el-Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 2. Basım, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001.
- Karaosman, Muhammed. "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 98-120.
- Kayacan, Murat. "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2012), 75-99.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Letâifu'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmet'u li'l-Kuttâb, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Yakup Çiçek ve dv. İstanbul: Emir, 1993.
- Küçükcan, Talip-Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriket'u Mektebet'u ve Matbaat'u Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1. Basım, 1946.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Süleyman. *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dar'u-İhyai't-Turas, 1. Basım, 1423.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârîku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okumuş, Ejder. "Kur'an'da Toplumsal Çöküş". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 63-94.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Sancar, Cemalettin. *Kur'an'da Helak Olan Kavimler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Saylık, Mutlu. *Kur'an'da Depremle Helak Edilen Kavimler*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 20 Cilt. Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.
- Tan, Zeki. "Geçmiş Kavimlerde Helak-Ahlâk İlişkisi". *Temel İslam Kaynaklarında Ahlâk ve İnşâ -I-*. ed. Adem Yerinde ve dv. 78-94. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'an'il-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Dâr'u Nehzat'i Mısır li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1997.

- 
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâf-ü ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l ulûm*. ed. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet'ü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Ulutaş, Şükrü. *Kur'an-ı Kerîm'de Anlatılan Helâk Olmuş Kavimlerin Ortak Özellikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki-Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Duran Ali. "Kur'an Kıssalarında Toplumların Helâkı ve Sebepleri Üzerine". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 243-277.
- Yılmaz, Ali Rıza. *Kur'an-ı Kerîm'de Âsi Kavimlerin Helâk Oluş Sebepleri ve Ortak Yönleri*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.