

ISSN 1300-9672
e-ISSN 2602-2346



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

H a k e m l i D e r g i
(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2024/1

Sayı (Number): 52

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Muhammet Sadık AKDEMİR

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. Musa KOCAR

Editör Yardımcısı (Co-Editor)

Arş. Gör. Dr. Fatmanur CERAN KÖKSAL

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Prof. Dr. Rifat OKUDAN

Prof. Dr. Nevin KARABELA

Doç. Dr. Noor Mohammad OSMANI

Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN

Doç. Dr. Md Abdullah Al MAHMUD

Prof. Dr. Talat SAKALLI

Prof. Dr. Adnan KOŞUM

Dr. Aris WİDODO

Prof. Dr. Nejdett DURAK

Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL

Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

Prof. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr. Bahattin YAMAN

Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ

Prof. Dr. Melek DİKMEN

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergi, 2009 yılı 23. sayıdan itibaren *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)* tarafından taranmaktadır.

Elektronik ortamda ve basılı olarak yayımlanmakta olan dergimiz 2017/2 sayısı itibarıyla yalnız Dergipark üzerinden elektronik ortamda yayımlanmaya devam etmektedir. Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2024

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Furkan ERSOY- Kemaleddin TAŞ

Türk Milliyetçiliğinde Din Olgusu: Seyyid Ahmet Arvasi Örneği 5-22

The Phenomenon of Religion in Turkish Nationalism: Seyyid Ahmet Arvasi Example

İsmail Hakkı GÖKSOY

Isparta'nın Sütçüler İlçesindeki Osmanlı Dönemine Ait Kitabeli Mezar Taşları..... 23-51

The Tombstones with Inscription from the Ottoman Period in the District of Sütçüler in Isparta Province

Mehmet KOÇ - Talat SAKALLI

Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfi'nin Rolü 52-71

The Role of Imams Shafi'i in the Formation of The Concept of Shâz in Hadith

Nevin KARABELA - Adnan ÖZTÜRK

Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin Şiirine Yöneltilen Eleştiriler (Ebü'l-Hasan el-Cürcânî Örneği)

..... 72-97

Criticisms of Abu't-Tayyib al-Mutanabbi's Poetry (The Example of Abu'l-Hasan al-Jurjānī)

Nafiz BAYRAKCI - Ramazan KAZAN

İbn Hacer el-Askalânî'nin "Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinin Edebî Üslup Açısından İncelenmesi.....98-116

An Examination of Ibn Hacer el-Askalânî's Work Titled "Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî" in Terms of Literary Style

Yusuf AÇIKEL - Dilara Belkıs Feyza SELÇUK

Vâil b. Huçr ve Hz. Peygamber'den Naklettiği Gasba Dair Bir Hadisinin İsnadları ve Şerhi.....117-150

Vail b. Hujr and the Characteristics and Comments of a Hadith Narrated by the Prophet (pbuh) about Usurpation

Can ATICI - Ali BULUT

Kur'ân Kırâatinde Mukrî ve Kârînin Temel Vasıfları -İbnü'l-Cezerî'nin *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* Adlı Eseri Bağlamında-151-174

General Characteristics of Muqrî and Qârî in the Reading of the Qur'ân -In the Context of Ibn al-Jazarî's Approaches-

Muhammed Bilal YÜKSEL - Belkıs ÖZSOY DEMİRAY

Yusuf Ziya Yörükân'ın Müsteşriklere Karşı Yaptığı Tenkitler175-194

Yusuf Ziya Yörükân's Criticisms Against the Orientalists

Merve ŞAHBAZ - Halit Ahmet ÇİFTÇİ

Çeşitli Kültürlerdeki Kan ile İlgili İnanışlara Fenomenolojik ve Etnolojik Bir Yaklaşım Denemesi.....195-221

A Phenomenological and Ethnological Approach to Beliefs about Blood in Various Cultures

Hediye GÜLTEKİN

Hz. Peygamber'in Yeme-İçmeye Dair Sünnetindeki Kültürel Öğeler.....222-263

Cultural Elements in the Prophet Muhammad's Sunnah on Eating and Drinking

Adnan ARSLAN

Arap Şairi Mütenebbî'nin İlk Şiirlerindeki Edebi Sanat Düzeyi Üzerine Eleştirel Bir Okuma.....264-284

A Critical Reading on the Level of Literary Art in the First Poems of al-Mutanabbî

Fatih GENÇDOĞAN

İbn A'sem el- Kûfî'nin Kitâbü'l-Fütûh'unda Sıffîn Savaşı ve Tahkîm Hadisesi.....285-311

The Battle of Sıffîn and the Event of Tahkîm in Ibn A'sem al-Kûfî's Kitâb al-Futûh

Ebubekir GÜLTEKİN

Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme.....312-327

The Relationship between Existence and Essence: An Evaluation in the Context of al-Jurjânî's Approaches

Keziban GÜNDÜZ

1800-1815 Yılları Arasında Basılmış Olan Matbu Eserlerin Unvan Sayfalarındaki Başlık Bezemeleri.....328-348

The Title Ornaments on the Title Pages of Printed Works Published Between 1800 and 1815

Huriye SARIOĞLU

Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Hüsün-Kubuh: Mu'tezile Bağlamında Bir Değerlendirme.....349-363

Husn-Qubh from Ontological and Epistemological Perspectives: An Evaluation in the Context of Mu'tazila

Touqeer Hussain Ahmed Tariq

من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النحل صيغة جعل ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم364-383

Delaletleri Açısından Kur'an-ı Kerim'de "جعل" "Ceale" Sigası Bakara Suresi'nin Başından Nahl Suresi'nin Sonuna Kadar

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

Türk Milliyetçiliğinde Din Olgusu: Seyyid Ahmet Arvasi Örneği

The Phenomenon of Religion in Turkish Nationalism: Seyyid Ahmet Arvasi Example

Furkan ERSOY

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religious Sciences Undergraduate Student
furkanersoy645@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0817-1552>

Kemaleddin TAŞ

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Philosophy and Religious Studies
Isparta/Türkiye
kemalettintas@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8759-5147

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 30 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 9 Ocak / January 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Furkan Ersoy, Kemaleddin Taş, "Türk Milliyetçiliğinde Din Olgusu: Seyyid Ahmet Arvasi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 5-22.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Türk Milliyetçiliğinde Din Olgusu: Seyyid Ahmet Arvasi Örneği

Öz

Milliyetçilik kavramının ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili birçok farklı görüş mevcuttur. Bazı sosyolog ve tarihçiler milliyetçilik kavramının milletlerle birlikte ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu görüşten hareketle milliyetçiliğin tarihi aslında insanlığın tarihidir demek mümkündür. Avrupa'da Hristiyan dünyasında yaşanan şiddetli mezhep savaşlarıyla başlayan süreç, zamanla ulus-devlet sistemine giden yolun kapılarını açmış ve eskiden büyük çoğunluğu din ve mezhep birliği çatısı altında kenetlenen Avrupa toplumları artık kendi etnik kökenlerine ait yeni devletler kurmayı amaç edinmişlerdir. Bu süreci destekleyen temel faktörlerden birisi de yükselen milliyetçilik ideolojisidir. Bugün anladığımız manada milliyetçilik, 18. yüzyılın ortalarında Avrupa'da ortaya çıkmış ve daha sonra etki alanı itibarıyla dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan toplumlar arasında hızla yayılarak birçok millette karşılık bulmuş ve sonraki dönemlerde o milletlerin geleceklerine yön veren temel etkenlerden olmuştur. Milliyetçilik düşüncesi sonraki etkilerine bakıldığında Avrupa ve dünya tarihinde belirleyici rol oynamıştır. Bu düşüncenin etki gücünü artırması ve toplumlar tarafından benimsenmesi sonucu dünya tarihine geçecek birçok olay meydana gelmiştir. Bu olaylardan bazıları, siyâsî, sosyolojik, bilimsel, teknolojik ve ekonomik etkilerine bakıldığında dünya ve insanlık tarihi açısından birer dönüm noktası niteliğindedir. Milliyetçilik düşüncesi tüm dünyayı etkilerken Türk milletinde de karşılık bulmuş ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bu fikri benimseyen bazı fikir ve devlet adamları öncülüğünde Türk toplumunda belirgin şekilde etkisini hissettirmiştir. Daha sonra Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından günümüze kadar uzanan süreçte hem siyasi hem de sosyolojik bağlamda belirleyici faktörlerden biri olarak kendini göstermiştir. Türk milliyetçiliği, Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan tarihsel yolculuğunda ideolojik anlamda birçok değişim ve dönüşüme uğramış ve süreç içerisinde bu değişim ve dönüşümlerin öncülüğünü yapan ilim ve fikir adamlarının geçişine sahne olmuştur. Milliyetçilik ideolojisini benimseyen isimlerin birçoğu bu düşünceye kendi yorumlarını katmış ve bunun bir sonucu olarak farklı milliyetçilik anlayışları ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında dönemin şartları gereği ulus-devlet modelini destekleyecek tarzda bir milliyetçilik anlayışı ortaya çıkmış ve bu bir devlet politikası haline getirilerek uzun yıllar etkin bir biçimde her alanda uygulanmıştır. Daha sonra Türk milletini ırk üstünlüğü düşüncesinden yola çıkarak soy birliği çatısı altında toplamayı hedefleyen bir milliyetçilik anlayışı ortaya çıkacaktır. Ancak bu anlayış toplumda çok fazla karşılık bulamayacak, zamanla ülkedeki sosyal ve siyâsî şartların değişiminin de etkisiyle milliyetçilik düşüncesi daha muhafazakâr bir yapıya bürünecek ve milliyetçilik ile din kavramını bir araya getirerek çok daha geniş kitlelere hitap edecektir. Bu makalede, milliyetçiliği ırk üstünlüğü veya soy birliği temelinde değerlendiren anlayışlardan farklı olarak Türk milliyetçiliğinin merkezine dini yerleştiren ve bu iki kavramı yan yana getirerek kapsamlı bir şekilde yorumlayan, buradan hareketle Türk milliyetçiliğinde yeni bir paradigma ortaya koyan ve

bunu da Türk-İslam Ülküsü olarak tanımlayan Seyyid Ahmet Arvasi'nin, Türk milliyetçiliği anlayışında dinin konumu ve etkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Millet, Din, Milliyetçilik, Türkçülük, İslam, Seyyid Ahmet Arvasi

The Phenomenon of Religion in Turkish Nationalism: Seyyid Ahmet Arvasi Example

Abstract

There are many different views on when the concept of nationalism emerged. Some sociologists and historians argue that the concept of nationalism emerged with nations. Based on this view, it is possible to say that the history of nationalism is actually the history of humanity. The process that started with the violent sectarian wars in the Christian world in Europe opened the doors to the nation-state system over time, and European societies, most of which used to be united under the roof of religion and sectarian unity, now aimed to establish new states belonging to their own ethnic origins. One of the main factors supporting this process was the rising ideology of nationalism. Nationalism, as we understand it today, emerged in Europe in the mid-18th century and then spread rapidly among societies living in different geographies of the world in terms of its sphere of influence, finding a response in many nations and becoming one of the main factors shaping the future of those nations in the following periods. The idea of nationalism has played a decisive role in European and world history. As a result of the increasing influence of this idea and its adoption by societies, many events that will go down in world history have occurred. Some of these events are turning points in the history of the world and humanity in terms of their political, sociological, scientific, technological and economic effects. While the idea of nationalism affected the whole world, it also found a response in the Turkish nation and made its influence felt in Turkish society under the leadership of some intellectuals and statesmen who adopted this idea in the last periods of the Ottoman Empire. Later on, from the first years of the Republican period to the present day, it has manifested itself as one of the determining factors in both political and sociological contexts. Turkish nationalism has undergone many ideological changes and transformations in its historical journey that started in the late Ottoman period and has witnessed the transition of scholars and intellectuals who pioneered these changes and transformations in the process. Many of the names who adopted the ideology of nationalism added their own interpretations to this idea and as a result, different understandings of nationalism emerged. In the early years of the Republic, an understanding of nationalism emerged in a way that would support the nation-state model due to the conditions of the period, and this was turned into a state policy and effectively implemented in every field for many years. Later, an understanding of nationalism that aims to unite the Turkish nation under the umbrella of the unity of lineage based on the idea of racial superiority will emerge. However, this understanding would not find much response in the society, and over time, with the effect of the change in social and political conditions in the country, the idea of nationalism would take on a more conservative structure and appeal to much wider masses by bringing together the concept of nationalism and religion. In this article, the position and

impact of religion in the understanding of Turkish nationalism of Seyyid Ahmet Arvasi, who, unlike the understandings that evaluate nationalism on the basis of racial superiority or genealogical unity, placed religion at the center of Turkish nationalism and interpreted these two concepts side by side in a comprehensive way, and from this point of view, put forward a new paradigm in Turkish nationalism and defined it as the Turkish-Islamic İdeology.

Keywords: Nation, Religion, Nationalism, Turkism, Islam, Seyyid Ahmet Arvasi

Giriş

Bir medeniyeti oluşturan maddi unsurların yanında bir de temel belirleyici faktörler diyebileceğimiz milli ve manevi unsurlar mevcuttur ve milletlerin sürekliliğini sağlayan da bu unsurlardır. Milli ve manevi unsurların bir özelliği de toplumun her zaman dayanışma içinde olmasını sağlamalarıdır. Yukarıda belirtildiği gibi temel belirleyici faktörler olan ve toplumların geleceğine etki etmesinin yanı sıra birlik, beraberlik ve kardeşlik bağlarını da destekleyen değerlerin yeni nesillere aktarılması milletlerin devamlılığı ve karakter oluşumu için vazgeçilmezdir. Bayrak, vatan, dil, milli marş, kültür, örf, adet gibi unsurlar milli değerlerin; din ve muhtevası da manevi değerlerin kapsamına girer. Bilinçli kişiler ve bilinçli bir toplum oluşturabilmek için bu değerler yeni nesillere aktarılmalıdır. İnsanların bir arada yaşam sürmelerinin bir zorunluluk olmasından dolayı değerlerin sadece kişilerin hayatlarına değil toplumsal hayata da etkisi büyüktür.

Üzerinde yaşadığımız Anadolu coğrafyası ve bu coğrafyada uzun zamandır hâkim olan Türk-İslam medeniyeti, geçmişten bugüne birçok ilim ve irfan ehli şahsiyet ve fikir adamı yetiştirmiştir. Bir eğitimci, sosyolog, şair, yazar ve ideolog olan Seyyid Ahmet Arvasi de bu minvalde ilim ve fikir dünyamızda yer edinmiş şahsiyetlerden biridir. Seyyid Ahmet Arvasi gerek ailesi ve yetiştiği çevre gerek ilim ve fikir dünyamıza sunduğu katkılar açısından çok yönlüdür. Arvasi, yaşamı boyunca ailesi, öğrencileri ve bütün çevresi için örnek teşkil eden bir kişiliktir. Arvasi'nin etkilendiği fikirler ve kişiler, İslam düşüncesinin önde gelen temsilcileri olan İmam Gazali, İmam Rabbani gibi âlimler ve yakın akrabası olan S. Abdülhâkim Arvasi, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu gibi çağdaş Türk ilim ve fikir adamlarıdır.

Arvasi, “Türk-İslam Ülküsü” ifadesini ilk kullanan kişidir. O, bütün fikirlerini ve milliyetçilik anlayışını “Türk-İslam Ülküsü” etrafında şekillendirmiş ve fikir dünyamızın temelini oluşturan değerleri “Türk-İslam Ülküsü” olarak ifade etmiştir. Ona göre Türk milletinin özgün değerlerine ve kimliğine kavuşmasının yolu Türk-İslam Ülküsü'nü hakiki manada idrak etmesinden ve yaşamasından geçmektedir.

Arvasi, önce insanı incelemiş, sonra Türk'e yönelmiş ve Türk'ün dünyadaki yerini belirlemiştir. O, Türk-İslâm medeniyetinin yeniden dirilişinin, ancak kendi idealist kadrolarını yetiştirmekle mümkün olacağına inanmıştır. Türklük ve İslamiyet'in birbiriyle çatışan ve çelişen değerler olmadığını savunmuş ve çağdaş ilmin öncüsü olmak gerekliliğini özellikle belirtmiştir. Ona göre Türk Milleti'nin milliyetçilik anlayışı kesinlikle Batıdaki gibi ırkçılık temelli değildir. Bu anlayış,

kendisini Türk üst kimliği çatısı altında gören ve Türk olarak tanımlayan herkesi benimsemekte ve hangi ırka mensup olursa olsun Türk Milleti'nin her anlamda gelişmesi ve güçlenmesi için gayret gösteren herkese kardeşçe yaklaşmaktadır.

1. Millet ve Milliyetçiliğin Kavramsal Boyutu

Millet kelimesi, etimolojik olarak “doğrulanmış, düzeltilmiş” anlamına gelmektedir.¹ Millet, bütün bir toplumun, ortak bir tarih şuurunda, ortak bir kültür ve idealde bir araya gelmesi ve her konuda kader birliği etmesini ifade eder. İnsanlık tarihi aslında bir milletler tarihidir. Millet kavramı, inkâr edilmesi imkânsız olan beşerî ve sosyolojik bir realitedir. “Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı Türkçe sözlükte millet; ‘çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, duygu, ülkü, gelenek ve görenek birliği bulunan insan topluluğu, ulus’ şeklinde tanımlanmıştır.”² Bir insan topluluğunun millet olarak adlandırılabilmesi için ortak bir medeniyet, kültür ve hedef etrafında birleşmesi gerekir. “İbrânîce ve Ârâmîce’de meel ‘konuşmak, söylemek’, mille de ‘kelime, söz’ mânasına gelir. Bununla da ilişkili olarak Arapça’da ‘ezberden yazdırmak, dikte etmek’ anlamındaki imlâl (imlâ) kökünden türeyen millet, işitilen ve okunan bir şeye dayanması veya dikte edilmesi ve yazılması bakımından ‘din’ karşılığında kullanılmış, ayrıca kelimeye ‘izlenen, gidilen yol’ mânası verilmiştir.”³

Milletleri meydana getiren biyolojik, kültürel, sosyolojik, tarihî ve coğrafi birçok etken söz konusudur. Din de bu etkenler içinde sayılabilir. “Kur’an’da millet kavramı din, şeriat, üzerinde yürünmesi gereken yol ve bunun tam karşıtı olarak batıl yol anlamında kullanılmışken, millet kavramının dilimizde kazandığı anlamın karşılığı ise Kur’an’da; kavim, ümmet, ehl, âl, ashab, aşiret kavramları ile karşılanmaktadır.”⁴

Milliyetçilik, pek çok otoritenin kabul ettiği hâkim olan görüşe göre Batı merkezli bir düşünce yapısı olarak 1789 Fransız İhtilali ile birlikte ortaya çıkan yahut tanımlandığı kabul edilen bir kavramdır. Milliyetçilik üzerine görüş bildiren ve yukarıda zikredilen hâkim görüş karşısında azınlık teşkil eden bir kısım sosyal bilimciye göre milliyetçilik kavramı, milletlerin tarihiyle eşdeğer bir geçmişe sahiptir ve bu yönüyle tarihseldir. Başka bir görüş olarak modernistler ise kavramın temelindeki aidiyet duygusundan yola çıkarak milliyetçiliğin milletleri oluşturdukları görüşünü dile getirmişlerdir. Diğer hâkim olan görüşe göre ise milliyetçilik, daha önce ifade edildiği gibi 18. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkmış ve ideolojik anlamda tüm dünyaya kısa zamanda yayılmış bir olgudur. Milliyetçilik kavramının ortaya çıkışı konusunda ortaya atılan görüşlerin içinde hâkim görüş olarak belirtilen nitelendirmeden de anlaşılacağı üzere bu konudaki birçok çalışma ve buna bağlı

¹ Selahattin Özberk, “Türk Milliyetçiliğinin Tarihsel Gelişimi: Milliyetçilik Kuramları Açısından Bir İnceleme”, Doktora Tezi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay, 2019, s. 16.

² Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, (Haz.: Şükrü Haluk Akalın), TDK Yayınları, Ankara, 2011. s. 1683.

³ Recep Şentürk, “Millet”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, C. 30, s. 64.

⁴ Hatice Özyurt, “Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi”, *Genç Mütefekkirler Dergisi*, Aralık, 2020, Cilt:1, Sayı: 2, (ss: 91-135), s: 130-131.

ortaya atılan kavramsallaştırmaların ekseriyeti Batı kaynaklıdır. Son yıllarda yapılan farklı bilimsel çalışmaların bir sonucu olarak her milletin kendine özgü ve farklı biçimlerde özelliklere sahip olduğu ve buna bağlı olarak milliyetçilik duygularının da bu özgünlüklerle birlikte tezâhür edebileceği fikri ortaya atılmasına karşın bu konudaki Batı kaynaklı görüşlerin hâkimiyeti kendini göstermektedir.

2. Batıda Milliyetçiliğin Tarihsel Yolculuğu

Etnik kimlikler ve bu kimlikleri meydana getiren özellikler, ilk olarak Batıda hâkim olan otorite ve tamamen onun etkisi altında bulunan yönetimler tarafından halka benimsetilmeleri sonucu ortaya çıkmıştır. Söz konusu yönetimler, ilk etnik kimliklerin ve bu kimliğe bağlı olarak gelişen milliyetçilik düşüncesinin belirlenmesinde ve benimsetilmesinde baş etken rolündedir. Milliyetçilik düşüncesinin benimsetilmesindeki hedef öncelikle devletin sınırlarını muhafaza etmektir. Bu korumacı yaklaşım, halk arasındaki inanç, etnisite, kültür vb. farklılıkların getirebileceği çatışma ihtimalini engellemek ve bu özelliklere mensup gruplar arasındaki geçişkenliği desteklemeyi amaçlamaktadır. Buraya kadar mevcut olan bir devletten ve o devleti başta sınırlar olmak üzere birçok yönden korumayı ve halkı bir arada tutmayı hedefleyen korumacı bir milliyetçilik anlayışından bahsedildi. İkinci bir anlayış da Krallıklar kadar güce sahip olmayan ve Krallıkların yönetimi altında bulunan, aynı etnisiteye mensup grupların yeni bir devlet kurma amacıyla yaydıkları milliyetçilik anlayışıdır. Bu milliyetçilik anlayışının temel motivasyonu da devlet kurma ve bu etnik grubu o devletin çatısı altında toplama hedefidir.

Batıda milli kimliklerin oluşmasında ve geçişken bir yapıya dönüşmesinde asırlarca devam eden mezhep savaşlarının yol açtığı etnik temizlik belirleyici rol oynamıştır. Vestfalya Barışı sonrasında Avrupa'da milli kimlikler ve coğrafi sınırlar büyük oranda şekillenmiştir. Tarih, coğrafya, etnografya, filoloji gibi alanlardaki gelişmeler milli benliklerin oluşmasını ve şekillenmesini etkilemiştir. Bilim, teknoloji ve sanattaki gelişmeler de Batının milli kimlikleri oluşurken etkili olan önemli bir olgudur. Kilisenin sosyal ve siyasi hayata fazlaca müdahil olmasının sebep olduğu toplumdaki bıkkınlık durumu önce Rönesans'ı ortaya çıkarmış, Rönesans da Reform hareketleriyle sonuçlanmış, düşünce alanındaki reformlar teknoloji ve bilimde olağanüstü değişimlere yol açmıştır. Teknolojideki en önemli gelişmelerden biri matbaanın icadı ve buna bağlı olarak kitlesel yayıncılığın yaygınlaşmasıdır.

Sanayi Devrimi, Batıda milli kimliklerin oluşmasının ve milli bilincin oturmasının en önemli nedenlerindedir. Sanayi Devrimi'nin sebep olduğu siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler millet bilincinin ve bu bilince bağlı siyasi yapıların oluşmasında temel etkenlerden biri olmuştur. Geçişken nüfusların oluşmasına iletişim ve ulaşımındaki ilerlemeler, kitlesel nüfus hareketleri, şehirleşme, eğitim, gazete ve dergilerin kullandıkları ortak dil, önemli oranda hizmet etmiştir. Yayıncılık da Batı'daki milli kimliklere bağlı geçişken milletlerin oluşmasında etkili olmuştur. Ansiklopedi, dergi ve gazete yayıncılığı tüm toplumun ortak bir dil ve buna bağlı olarak ortak duygular geliştirmelerine

olanak sağlamıştır. Savunma, maliye ve eğitim politikaları da Batıda millet bilincinin gelişmesine ve milli kimliklerin oluşmasına etki eden başka bir olgudur.

Hürriyet ve milliyetçilik duygularının neden olduğu bazı siyasi olaylar da Batı'da milliyetçilik duygusunun oluşmasına ve etki alanını genişletmesine katkı yapan önemli etkenlerdendir. "Amerika'da eyaletlerin İngiltere'ye karşı isyanı, bağımsızlık savaşı ve bağımsızlıkla sonuçlanan 1776 Bağımsızlık Bildirgesi, Fransa'da kral egemenliğine karşı millet egemenliğini savunan 1879 Devrimi ile sonuçlanan milliyetçi halk ayaklanması, millet egemenliği düşüncesinin Avrupa kıtasında yayılmasına yol açan 1848 ayaklanmaları, hem milliyetçi düşüncelerden beslendiği hem de milliyetçiliğin yaygınlaşmasına ve genel kabul görmesine yol açan olaylar olduğu için milliyetçiliğin tarihi ve gelişimi açısından özel öneme sahiptir."⁵

3. Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Arka Planı

Türklerde etnik kimliğin yerleşmesi, Batı toplumlarından çok daha eskidir. Etnik kimliği oluşturan unsurlara karşı ilk dönemlerde gözlemlenen yoğun bağlılık bir çeşit milliyetçilik olarak kabul edilebilir. "8. yüzyılda dikildiği bilinen Göktürk Yazıtları'nda Türk kimliğinin ve bu kimliğe ait güçlü bir aidiyet duygusunun var olduğunu gösteren ifadeler yer almaktadır. Yazıtlarda kullanılan gelişmiş edebi dil, kendine has alfabe bu kimliğin oluşumunun çok daha gerilere götürülebileceğini göstermektedir."⁶ Türkler, İslamiyet'le tanışmalarından ve din olarak benimsemelerinden itibaren İslam toplumları içinde savaş konusundaki üstün becerileri ve devletçilik anlayışlarıyla ön plana çıkmıştır. Bu özellikleri Türkleri hızlı bir şekilde İslam dünyasının lideri konumuna yükseltmiştir. Türkler bu liderliğin de bir gereği olarak kendilerini Hristiyan dünyası ile mücadele içinde bulmuşlar ve buna bağlı olarak konumlarını ve etkilerini daha da güçlendirmişlerdir. Türklük ve İslamiyet kavramlarının yan yana anılmaya başlamasından sonra bu iki kimlik birbiriyle uyum içerisinde yüzyıllar boyunca dünyanın farklı coğrafyalarında hüküm sürmüştür. Osmanlı'nın millet kavramına yüklediği dini anlam, bu uyumun desteklenmesinde etkin bir rol üstlenmiş ve dünyanın birçok bölgesinde Türk ve Müslüman kavramları aynı manayı ifade eder hale gelmiştir.

Modern anlamda milliyetçiliğin Türklerdeki ilk yansıması Osmanlılık düşüncesi ile dir. Osmanlılık, Osmanlı İmparatorluğu kapsamında bulunan tüm etnik ve dini unsurları Osmanlılık çatısı altında bir arada tutmayı hedefleyen bir düşüncedir. Sivil bir vatandaşlık anlayışına sahip olması bakımından Fransız milliyetçiliğinin bir uyarlamasıdır şeklinde tanımlamak mümkündür. Osmanlılık, Fransız İhtilaliyle birlikte yükselen milliyetçilik akımlarının etkisiyle, Osmanlı'yı ayakta tutmayı gaye edinerek ortaya çıkmış bir ideolojidir. Osmanlılık sonrasında yerini Hilafet makamının gücünü ve etkisini kullanarak Osmanlı coğrafyasını ve içinde barındırdığı unsurları din şemsiyesi altında toplamayı ve yine Osmanlılıkta olduğu gibi Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmayı hedefleyen İslamcılığa bırakmıştır. Daha sonra yine aynı gayeyle yola çıkan ve soy birliği üzerinden yeni bir

⁵ Selahattin Özberk, a.g.t, s. 379.

⁶ Selahattin Özberk, a.g.t, s. 380.

heyecan oluşturarak devleti ayakta tutmaya çalışan Türkçülük düşüncesi etkin olmuştur. Bu düşünceler birbirinin alternatifi olmamakla birlikte farklı zaman ve koşullarda ortaya çıkmış ve aynı ideal uğruna sunulmuş ideolojilerdir. Bu ideolojilerin tamamının isimleri ve çağrıştırdıkları anlamlar farklı gibi görünse de aslında milliyetçilik kökenli olduğunu savunan görüşler de mevcuttur.

Temelde Türkçülük nitelemesiyle kendini gösteren ve tarihsel süreçte çeşitli etkenler vasıtasıyla birçok değişime ve dönüşüme uğrayan Türk Milliyetçiliğinin ilk dönem öncü isimleri: Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi (Jön Türkler-Genç Osmanlılar), Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Ahmet Mithat Efendi, Süleyman Hüsnü Paşa, Tunalı Hilmi Bey, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Rıza Nur, Necib Asım Balhasanoğlu, Doktor Nazım, Gaspıralı İsmail Bey, Mirza Fethali Ahmedov, Hüseyinzade Ali Bey, Ahmed Ağaoğlu, Buharalı Süleyman Efendi, Mehmed Sadık olarak sıralanabilir.

1930'lu yıllara kadar ki süreçte Türk Milliyetçiliği ırka dayalı bir milli kimlik oluşturma çabasından çok dönemin yeniden şekillenen dünyasına da uyumlu olarak ulus-devlet modeline hizmet eden ve daha çok modern anlamda kültür milliyetçiliği olarak tanımlanabilecek bir tarzda hedef kitlesi olan Anadolu sınırları içinde yaşayan Osmanlı bakiyesi halkını Türk üst kimliği vasfı ve çatısı altında bir arada tutmayı gaye edinen bir milliyetçilik anlayışıdır.

1930'ların ilk yıllarında yayına başlayan Atsız dergisinin yazar kadrosunu, kendisini dönemin resmî ideolojisinin dışında ve yer yer karşısında konumlandıran ve bu yönüyle tek parti iktidarına açıkça muhalefette bulunan, bunun yanında o dönemde dünyada yükselen komünist ideolojiye karşı Türkçülük-Turancılık temelli bir anti-komünist propaganda ortaya koyan isimler oluşturuyordu. Bu çizgiyi daha sonra bünyesinde Necdet Sancar, Rıza Nur ve Reha Oğuz Türkkkan gibi yazarları bulduran Tanrıdağ, Gökbörü, Bozkurt, Ergenekon, Çağatay gibi dergiler takip etmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren dini hassasiyetleri ön planda tutan çevreler, dönemin siyasi ve sosyolojik şartları gereği kendilerine 1960'ların sonlarına doğru uzanan uzunca bir dönem Milliyetçilik çatısı altında yer bulmuşlardır. "Bu çevreler kendilerini ırkçılık temelli unsurlardan ayırmak ve dini hassasiyetlerini belirtmek üzere 'muhafazakâr milliyetçi' olarak tanımlamışlardır. Daha sonraki dönemde bu tanım siyasi merkez tarafından 'mutaassıp milliyetçi' olarak isimlendirilmiştir."⁷

Yahya Kemal Beyatlı, Hilmi Ziya Ülken ve Nurettin Topçu gibi önemli isimlerin başını çektiği, muhafazakarlık olarak lanse edilen ve ileriki safhalarda Türk Milliyetçiliği'nin merkezine İslam'ı yerleştirme ve bunun üzerinden bir sentez oluşturma gayesine uzanan yolda mihenk taşları olarak nitelenebilecek ikinci Anadoluculuk fikri de büyük bir önem teşkil etmektedir. Daha sonraki dönemde bilhassa 1950'li yıllarla beraber Türk Milliyetçiliği fikri, anti-komünizm noktasına odaklanmış ve giderek ırkı, diğer bir ifadeyle kalıtsal soy birliğini arka plana atan ve din olgusunu

⁷ Azmi Özcan, "Milliyetçilik", İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, C. 30, s. 86.

öne çıkararak Türklük ve İslamiyet'i bir arada tutan ve bunu da dönemin yaygın tabiriyle "mukaddesatçılık" olarak tanımlayan bir yapıya bürünmüştür. Bu dönüşüm 1960'ların sonuna kadar etkisini arttırarak devam etmiş ve nihayet kendisini 1969'da Türk Milliyetçiliği çizgisindeki bir siyasi partinin büyük kongresinde net olarak isim, sembol ve sloganlarıyla ifade etmiştir.

4. Türk Milliyetçiliğinde Kırılma Noktası: 1969 CKMP Büyük Kongresi

Türk Milliyetçiliğinin son yarım asrında birçok zeminde tezâhür eden temel bir ayırımdan ve sonrasında belirginleşen iki taraftan bahsetmek mümkündür. Birincisi Hüseyin Nihal Atsız'ın fikri manada öncülüğünü yaptığı, kendisini ırk ya da başka bir deyişle kalıtsal soy birliği noktasında temellendiren ve bunu da Türkçülük-Turancılık tabirleriyle kavramsallaştıran, Herbert Spencer'in Sosyal Darwinizm'ine yer yer öykünen bir anlayışla ve son derece radikal söylemlerle kendini ifade eden bir milliyetçilik anlayışıdır. Diğeri ise 1950'li yılların başından itibaren anti-komünizm temelinden yola çıkıp, sonrasında Atsız'ın öncülük ettiği ırka dayalı milliyetçilik anlayışını arka plana iten ve kendisini son raddede Türk-İslam Sentezi olarak tanımlayacak olan, Alparslan Türkeş'in ve etrafındaki bir grup Türk milliyetçisi ideolog ve düşünürün temellerini attığı, İslami umdeleri ve değerleri Türklükle bağdaştıran ve buradan din referans alındığında muhafazakar olarak tanımlanabilecek biçimde kendini gösteren bir milliyetçilik anlayışıdır. Bu dikotominin son derece net olarak belirginleştiği olay ise Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin (CKMP), 1969'da Adana'da gerçekleştirilen büyük kongresidir.

Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP), 1958'de Osman Bölükbaşı öncülüğünde kurulmuştur. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP), aslı itibarıyla Türkiye Köylü Partisi (TKP) ve Cumhuriyetçi Millet Partisi (CMP) isimli iki siyasi partinin birleşmesi sonucu oluşmuş bir partidir. Alparslan Türkeş ve beraberindeki bir grup siyasetçinin parti yönetiminde etkisini arttırması sonucu partide bir değişim süreci başlamıştır. Alparslan Türkeş tarafından 1965'te yayınlanan Dokuz Işık Doktrini 1967'de gerçekleştirilen kurultayda partinin görüşlerinin genel anlamda çerçevesini çizen temel ilkeler bütünü olarak kabul edilmiştir. 1969'da Adana'da gerçekleştirilen büyük kurultay, özel manada Milliyetçi hareket, genel manada ise Türk milliyetçiliği tarihinde bir kırılma noktası mahiyetindedir. Bu tarihi kurultayda iki taraf belirginleşmiştir. Bir tarafta Türkçülük ve Turancılık temelinde ırk üstünlüğünü bir üst değer olarak kabul eden ve bu minvalde bir milliyetçilik anlayışı ortaya koyan Hüseyin Nihal Atsız ve beraberindeki ekip, diğer tarafta ise Türklük ve İslamiyet'i aynı potada eriten ve bu iki kavramı birbiriyle mündemiç bir halde sunarak Türk-İslam Sentezi temelli bir milliyetçilik anlayışı sunan Alparslan Türkeş ve beraberindeki gruptur. Bu kurultayda partinin ismi Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), amblemi de üç hilal olarak belirlenmiştir. Türk-İslam Sentezi, partinin temel ideolojisi olarak benimsenmiş, bunun bir sonucu olarak da Hüseyin Nihal Atsız ve fikirleri partiden tamamen tasfiye edilmiştir. "Bu kurultay, 'Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar

Müslümanız' sloganı ile Türkçülüğün siyasal alanda bayraktarlığının ilan edildiği ve Atsız'ın Türkçülük anlayışı ile Milliyetçi Hareket'in yollarının ayrıldığı bir kavşak noktasıdır.”⁸

Bu kongreden sonra saflar daha da netleşmiş ve temel ayırım belirginleşmiştir. 1969 sonrası dönemde özelde Türk Milliyetçiliğinin, genelde ise Türk sağının odak noktası haline gelen Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) tamamen Türk-İslam sentezcisi bir söylemle hareket etmiş ve böyle bir yapıya bürünmüştür. Türk Milliyetçiliğinde bu boyutlarda bir değişimin yaşanmasında birçok siyaset ve fikir adamı etkin rol oynamıştır. Şimdi çalışmanın ana omurgasını oluşturan Türk-İslam sentezini ideolojik olarak kapsamlı bir şekilde temellendiren ve bunu da Türk-İslam Ülküsü adı altında kavramsallaştıran, bu kavramsallaştırmayla Türk Milliyetçiliğinin 1970 sonrası dönemine ve sonraki dönemlerine damgasını vurarak geniş kitleleri idealize eden Seyyid Ahmet Arvasi ve onun İslam merkezli Türk Milliyetçiliği anlayışı üzerinde duralım.

5. Seyyid Ahmet Arvasi'nin Irk ve Millet Kavramlarına Bakışı

Arvasi'ye göre her canlı türü gelişim evrelerinin tümünde kendine has özellikleriyle barışık bir haldedir ve bu gelişim modeli asla başka bir canlı türüyle özdeşleşemez. Arvasi, bazı benzer yönlerden yola çıkarak genellemeler yapmaya ve bu genellemeleri değişmez tabiat kanunları gibi sunmaya çalışanlara açıkça karşı çıkmakta ve onları eleştirmektedir:

Bilindiği gibi, çeşitli bilimsel araştırmalara dayanılarak, insanın iskelet yapısının mekân ve zamana bağlı bazı şartlarda gösterebildiği farklılıkları idrâk ederek 'İnsan tekâmül'ü' ile ilgili yanlış teoriler geliştirenler de vardır. Bunlar, insan kafatasının büyüklüğüne ve küçüklüğüne, çene kemiğinin uzayıp kılmasına, diğer beden ölçüleri ile ilgili antropometrik verilere bakarak ahkâm kesmektedirler. 'Ahkâm kesiyorlar' diyoruz, çünkü, bunların iddiaları, her şeyden önce, modern biyolojinin verileri ile ve 'veraset kanunları' ile çelişmektedir. Hâlbuki tüm bunlar, bir 'tekâmül' farkını değil, insan türünün 'variation'larını ifade eder. 'Variation'lar, bugün için, biyolojinin sırrını çözemediği bir biyolojik hâdisedir. Ama, asla unutmamalıdır ki, insan, tüm 'variation'ları ile birlikte bir bütün teşkil eder. Irklar, bir bakıma bu variationlardan doğmuştur. Çünkü, insanın 'gelişim basamakları' ve 'gelişim modeli' aynıdır.⁹

Arvasi, insanların renk, şekil, vücut yapısı vb. yönleriyle birbirlerinden çok farklı özellikler taşımalarına rağmen aynı türden geldiklerini ve kesinlikle farklı canlı türlerinin zaman içerisinde geçirdikleri birtakım değişimler sonucu meydana gelmediklerini özellikle vurgular ve benzeri görüşler bildiren bilim insanlarını ve bu minvaldeki iddiaların temel kaynağı olarak gördüğü Darwinizm'i, farklı kaynaklardan aklî ve naklî deliller getirerek sertçe eleştirir. Arvasi, her konuda

⁸ Sezen, Ravanoğlu Yılmaz, "Nihal Atsız Türkçülüğü ve Milliyetçi Hareketin Yol Ayrımı" Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi, 2022, 7(3): 784-797, s. 786.

⁹ Seyyid Ahmet Arvasi, *İlmi Tavır ve Ötesi*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 20-21.

olduğu gibi bu konuda da dini referansları merkeze alarak görüşlerini ifade etmekte ve tüm insanların tür olarak ancak birer “Âdemoğlu” olduklarını savunmaktadır. Arvasi, dünyada öne çıkan bazı bilim adamlarının, filozof ve sosyologların Darwin’in teorisinden hareketle bazı ırkların üstün, bazılarının aşağı ırk olduklarını iddia etmelerini ve bunun üzerinden ürettikleri ideolojiler vasıtasıyla siyaset adamlarını ve devletlerin politikalarını etkilemelerini ve nihayet dünyada sömürgeciliğin yayılmasının önünü açmalarını dile getirerek tüm bunlara tepki göstermektedir.¹⁰

Arvasi, içtimai ırk kavramını öne çıkarmakta, bu kavramın biyolojiden çok sosyolojinin bir konusu olduğunu belirtmekte ve bu kavramı soy ve kan birlikteliğinden yola çıkan ve milleti oluşturan sınıf, tabaka, aile ve fertlerin “soy birliği şuuru” olarak açıklamaktadır. Ona göre biyolojik verasetin yanı sıra kültür, yaşam tarzı, coğrafi şartlar ve verilen tarihî mücadeleler gibi ortak noktalar, toplumu ve onu oluşturan bireyleri ruh ve fiziki benzerlik anlamında da zamanla birbirleriyle benzeştirmektedir. Bu ortak noktalardan yola çıkarak zaman içerisinde evlilikler de kolaylaşacağından fizikî benzerlikler de artacaktır.¹¹ Arvasi, ırkların insanlık için yaratılıştan gelen doğal bir sürecin sonunda oluştuklarını savunmaktadır. Hatta bu noktadan hareketle milliyet gerçeğine kapı aralamakta ve bunun tabii bir sürecin sonucu olmasının yanında bir gereklilik olduğuna vurgu yapmaktadır. Arvasi’ye göre her millet kendi milli özelliklerini muhafaza etmelidir. Arvasi, İslam’ın insanların ırklara, kavimlere, milletlere bölünmesini ve bu toplulukların kendine özgü özelliklerini sosyolojik bir vakıa hükmünde kesin olarak kabul ettiğini dile getirmektedir. Ona göre İslam tüm bu farklılıkları ümmet kardeşliği potasında eritmeyi gaye edinmektedir.¹²

Arvasi, İslam’ın ırkları reddetmemesinin yanında ırk üstünlüğünü ve buna bağlı olarak ortaya çıkan istismar ve sömürüyü de “cahiliye âdetleri” olarak gördüğünü ve bu aşırılıklara karşı olduğunu belirtir. Bununla birlikte İslam’ın, Müslümanları soy ve ırkları reddetmeye davet etmediğini hatta bu davranışı haram saydığını da hatırlatır. İslam’ı millet ve milliyet gerçeğinin aleyhine kullananlara da sert tepki gösterir. İslam’da kişinin kavmini sevmekle suçlanamayacağını altını çizer. Sahabelerin ve birçok İslam büyüğünün kavim adlarına vurgu yapılarak anıldığını ve buradan hareketle İslamiyet’in bu kavramları ret ve inkâr etmediğini, tüm Müslümanları kavim ve ırkları ne olursa olsun kardeş ilan ettiğini ifade eder.¹³

6. Seyyid Ahmet Arvasi’ye Göre Din Olgusu

Seyyid Ahmet Arvasi, dini tamamen odak merkezine yerleştiren ve tüm düşünce yapısını bu çerçevede oluşturan, fikriyatını meydana getiren diğer etkenleri din olgusunun etrafında örüntüleyen, insanın dünyada ve ahirette ebedi mutluluğa ulaşmasının yegâne sebebi olarak dini gören, din merkezli bir perspektifle ve dini referans alan bir düşünce yapısıyla olay ve olguları ele alan, dindar

¹⁰ Arvasi, a.g.e, s. 22.

¹¹ Seyyid Ahmet Arvasi, *Hasbihâl*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2008, C. 1, s. 90-91.

¹² Arvasi, a.g.e, s. 91.

¹³ Arvasi, a.g.e, s. 91-92.

ve dini hassasiyetleri önceleyen bir hayat yaşamaya gayret gösteren bir şahsiyettir. Onun için din, arka plana atılabilecek yahut şahsi menfaatlere göre eğilip bükülecek bir şey değildir. Arvasi için din, insanın tüm benliğiyle ve o benliği oluşturan tüm unsurlarla birlikte taviz vermeksizin ve bahanelere sığınmaksızın tam bir idrakle teslim olunması ve hükümlerine gönüllü olarak boyun eğilmesi gereken bir üst değerdir. Ona göre tüm hayat, gafletle ve üstünkörü bir tarzda değil, aksine bu üst değerini çizdiği sınırlar gözetilerek ve bu sınırlar içinde ulvi birtakım gayeler edinilerek yaşanmalıdır.

Arvasi, itikadî olarak Ehl-i Sünnet çizgisini benimsemiş ve inancını bu çizginin belirlediği sınırlar çerçevesinde temellendirmiş; dini konularda önce nakle başvurmuş fakat inanç ve teslimiyet noktasındaki keskin ve net tavrının yanında fikrî anlamda nakille yetinmemiş, aklî delillere sıkça başvurmuş, nakli, akılla destekleyecek şekilde inanç ve ibadet konularında görüşlerini açıklamıştır. Ona göre tüm yaratılmışlar (mahlukât), Ehl-i Sünnet Ve'l Cemaat alimlerinin de ortak görüşü olduğu üzere Allah'a (hâlık) giden bir yoldur veya başka bir ifadeyle Allah'a açılan kapının anahtarıdır:

Allah, bütün varlıkları, varlığı ile var eden Vâcib'ül Vücûd'dur; O'nun varlığı mutlak, itibarî değildir. Hiçbir varlık, O'na benzemez, eşi benzeri ve zıddı yoktur; yarattığı varlıkların bir toplamı değildir. Hiçbir şey ile birleşmiş ve karışmış durumda olamaz. Varlıklarını müşahede ettiğimiz bütün maddî ve manevî her şey, O'ndan idrakimize ulaşan birer âyet ve mesaj durumundadırlar. Allah'ı inkâr etmek ne mümkün... Muhalfarz, O, olmasa idi, varlık diye bir şey olmazdı. Hâlbuki varlık vardır ve yokluktan kaynaklanması mümkün değildir. Çünkü yokluk yoktur. Mademki, mutlak yokluk yoktur, o halde mutlak varlık olan bir Vâcib'ül Vücud vardır. Hiç şüphesiz, Allah vardır ve ispatına gerek olmayacak kadar açıktır. Allah, bize varlığımızdan ve şahdamarımızdan daha yakın olduğu halde, mahdud olan idrakimiz ve tasavvurumuz O'na sonsuzca uzaktır. O'nu akılla, ilm'el-yakîn olarak bilebiliriz, fakat O'nu asla tasavvur edemeyiz. İslâm'da objeleri ilâhlaştırmak kadar, tasavvurlarını ilâh sanmak da şirktir ve putların doğmasına sebep olmuştur.¹⁴

Arvasi, İman ve İslam kavramlarının lügatte aynı anlama geldiği fakat bu iki kavram arasında bir nüans olduğu görüşündedir. Ona göre İman, dinin bâtinî yönünü ifade etmektedir. İslam ise dinin zâhirî yönünü, yani şeriat ve tasavvufu ifade etmektedir. İmanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu ve buradan yola çıkarak kişinin mutlaka ömründe bir defa dahi olsa imanını açıkça belli etmesi gerektiği görüşünü benimsemektedir.¹⁵ Arvasi, Amentünün öğrenilmesi ve küçük yaşta çocuklara öğretilmesi gerektiği hususunun altını çizer ve bu konuda başta anne babalar olmak üzere tüm Müslümanları ciddi şekilde hassasiyete çağırır. Amentü'nün muhtevasının, Müslümanların en mühim ortak noktalarından biri olduğunu belirtir:

¹⁴ Seyyid Ahmet Arvasi, *İlm-i Hâl*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 26-27.

¹⁵ Arvasi, a.g.e, s. 127.

İslâmiyet, renkleri ve dilleri ne olursa olsun, bir araya geldiklerinde, birlikte aynı kelime-i şهادeti, aynı âmentüyü, aynı kitabı, aynı ezanı, aynı dille okuyan, aynı sûrelerle birlikte namaz kılan, aynı ibadetleri aynı biçimde yapan insanların dinidir. Bu haliyle dahi bir benzeri yoktur. Yani, bütün müminleri, aynı dil ve şuur içinde kavrayan tek dindir. Irk ve kavmiyet gayesi güderek İslâm'ın bu âlemşümül karakterini yıkmak ve dağıtmak isteyenler, gerçekte ne kendilerine ne de İslâm'a hizmet etmiş olurlar. Öte yandan çok iyi biliyoruz ki, İslâm'ın düşmanları, İslâm'ın bu âlemşümül karakterini, büyük bir kıskançlık ile seyretmektedirler.¹⁶

Arvasi “İlm-i Hâl” isimli bir eser kaleme alacak kadar İslâmî ilimlere ve literatüre hâkimdir. Söz konusu eserinde Arvasi, başta İmam-ı Azam Ebu Hanife olmak üzere Ehl-i Sünnet ulemâsının belirlediği akidevî esasların ve çizdiği hududun dışına çıkmamaya azami gayret göstermiş ancak bunun yanında klasik ilmihal kitaplarının takip ettiği usulden farklı olarak, Müslümanlara, İslâm'ın çok ince ayrıntılarını aktarmış ve çağımızda bir Müslümanın İslâm'ı nasıl yaşaması gerektiğine dair hayatın içinden ipuçları vermiştir. Arvasi akli bütünüyle reddetmemekle birlikte ona en üstün değeri verenlere tepkilidir. Ona göre akıl, vahye ve nakle uymak içindir ve bu ikisine uymaya meylettği nispette değerlidir. Bu perspektifle determinizmi konu edinir ve onun esaslarını değışmez gerçek olarak kabul edenleri eleştirir. Arvasi, Sünnetullah ve Âdetullah kavramlarını bu noktada öne çıkarmakta ve bu kavramların, determinizm ilkelerinin İslâm'daki karşılığı olduğunu ifade etmektedir:

Deterministlere (illiyet prensibine inananlara) göre, her türlü hâdiseyi meydana getiren bir veya daha fazla sebep vardır. Bütün hâdisat, bir sebep netice zinciri içinde cereyan eder. Nitekim her kıpırdanış, kendini sahneye çıkmaya zorlayan bir sebebe veya sebeplere bağlıdır. Günümüzde, bilhassa Hiesenberg'in güvensizlik prensibinden sonra, determinizm, eski katı ve sert hüviyetini kaybetmekle birlikte, yine de ağırlığını hissettirmektedir. Kaldı ki, bu prensip olmaksızın ilim yapmak mümkün değildir. İslâm'da, determinizmin adı, sünnetullah veya adetullahtır ki bu, Yüce Allah'ın kâinata, tabiata, eşyaya ve yarattığı her şeye vurduğu dizginleri, çizdiği sınırları ve vazettiği kanunları ifade eder. Bize göre, elbette, determinizm, Allah'ın yüce iradesini değil, eşya ve tabiatı dizginleyen ve insan idrakine sebep-netice zinciri biçiminde görünen kanunlardır.¹⁷

Arvasi, Şeriati, İslâm'ın, aslî manada da Allah'ın kulları için yapmalarını emrettiği ve kaçınmalarını istediği hükümler ve bu hükümlerin içinde yaşanılan bir hayat uygun gördüğü nizamı olarak görür.¹⁸ Ona göre tasavvufun aslı Budizm gibi inanç sistemlerinden yahut çeşitli mistik akımlardan değil bizâtihi İslâm'ın özünden ve Peygamberinden gelmektedir ve şeriatla tasavvuf

¹⁶ Arvasi, a.g.e. s. 128-129.

¹⁷ Arvasi, a.g.e. s. 167.

¹⁸ Seyyid Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2009, C. 1, s. 74.

birbirinin zıttı değil İslam'ın birisi zâhirî diğeri de bâtinî yönü olmak üzere iki veçhesini temsil etmektedir: “Şeriat ve tasavvuf, İslâm dininin, bir mü'mini, dıştan kuşatması ve içten fethetmesidir. Şeriat ile disipline olan Müslüman, tasavvuf ile vicdanîleşir. Bunlar zıt şeyler değildir. Birbirini tamamlayan şekil ve muhtevadan ibarettir.”¹⁹

7. Sentezden Ülküye: Seyyid Ahmet Arvasinin Milliyetçilik Anlayışı

Arvasi, birçok meselede olduğu gibi Milliyetçilik konusunda da İslâm'ın perspektifinden hareket ederek ırk üstünlüğüne dayalı milliyetçiliği kesin bir dille reddeder. Gerek eserlerinde gerekse kendisini ifade ettiği diğer platformlarda ve her fırsatta bu hassasiyetini öne çıkarır. Arvasi'nin milliyetçilik anlayışını “Kültür Milliyetçiliği” olarak tanımlamak mümkündür. O, millet ve milliyetin insanlığın yaratılışından beridir süregelen ve fitrî ve ilâhî bir gerçek olmasının yanında sosyolojik bir realite olarak kabul edilmesi ve asla geri plana atılmaması gerektiği görüşündedir. Ona göre milletler kendi içtimâî ırk özelliklerini muhafaza etmeye gayret göstermeli ve mesela bir çözüm yolu olarak kendi içlerinde evlilikler gerçekleştirmelidir. Arvasi bu yolla milletlerin kendine has özelliklerini koruyabileceklerini hatırlatır. Arvasi'ye göre İslam, ırkçılığın karşısındadır fakat milliyet gerçeğini reddetmemektedir. O'na göre İslamiyet ve Milliyet kavramları birbirleriyle çelişmez ve çatışmaz:

İslâm dini ile milletler ve milliyetler çökertilemez. Aksine İslâm dini ile milletler, kavimler ve ırklar güçlenirler, hayat bulurlar ve yücelirler. Bu sebepten Türk milliyetçileri için 'İslâmiyet' ve 'milliyet duygusu' birbirine zıt iki değer ve varlık değildir. Bilâkis, bunlar, cemiyete hayat veren kaynaklardır. Ayrıca, unutmamak gerekir ki, İslâmiyet, hiçbir kavmin ve zümrenin inhisarında değildir. O, Allah ve Resul'ünün dinidir. Üstelik, 'Bir kavim, dinden yüz çevirdi, mi, Allah, başka bir kavmi, dine hizmetle şereflendirir'. Çünkü, İslâmiyet, âlemşümül bir dindir. Evet, beynelmilelci değil, âlemşümül...²⁰

Arvasi, 1950'li yılların başından itibaren süregelen Türk Milliyetçiliğindeki eksen değişmesi olarak nitelendirilebilecek muhafazakarlaşma eğiliminden sonra gündeme gelen Türk-İslam Sentezi'ne yeni bir yorum ve soluk getirmiştir. Ona göre sentez, antitezler arasında gerçekleşebilecek bir kavramdır, Türklük ve İslamiyet asla ve kesinlikle birbirinin antitezi olamaz. Arvasi, görüldüğü üzere Türk-İslam Sentezi tanımlamasını doğru bulmamış, daha sonraki dönemde kendisiyle özdeşleşecek ve bu vesileyle kitleler tarafından kabul görmesini sağlayacak olan Türk-İslam Ülküsü kavramını ortaya atmıştır. Arvasi, bu kavramı çeşitli ve birbirinden çok farklı argümanlarla desteklemiş ve adeta başlı başına özgün bir ideolojiye dönüştürmüştür.

¹⁹ Seyyid Ahmet Arvasi, a.g.e, s. 74.

²⁰ Seyyid Ahmet Arvasi, *Hasbihâl*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2008, C. 1, s. 92.

Arvasi ilk önce Türklerin inanç geçmişlerini gündeme getirmiş ve Türklerin geçmişte de tek tanrılı bir inanç sistemi olan Gök Tanrı inancına sahip olduklarını, daha önce tarihin hiçbir döneminde yontulmuş puta tapmadıklarını ve putperest olmadıklarını belirtmiştir: “Türklerin eski dinleri olan ‘Gök-Tanrı’ inancında da ‘Tanrı Tek’ tir ve asla müşahhas bir varlık değildir, fezaları ve semaları istilâ eden bir yüce varlıktır.”²¹ Arvasi, Türklerin İslam’la tanışmadan önce de tamamının kafir olmadıklarını, tarihsel süreçte bazılarının Hristiyan, bazılarının Yahudi, bazılarının da “muvaahhid” kavramı içinde değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Ona göre Türkler tarihleri boyunca adeta İslam’ı aramışlar yahut başka bir deyişle sanki kendilerini İslam’a hazırlamışlardır.²²

Arvasi, 11. Yüzyıl’da Türkler’in İslam’la tanışmalarından ve Müslüman olmalarından sonra meydana gelen Türk-İslam terkihi vesilesiyle hem Türklerin hem de İslam’ın tüm dünyayı ve dünya tarihini çeşitli formlarda ve bir şekilde etkileyecek hâkimiyetinin başladığını ileri sürmektedir. Ona göre Türk ve İslam kavramlarının yan yana gelmesinden itibaren Türkler, “İlây-ı Kelimetullah” mefkûresini sahiplenmişler, bu uğurda tüm gayretlerini sarf etmişler ve Sahabeden sonra İslam’a en büyük hizmeti yapma şerefine nail olmuşlardır. Önce Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey “Müslümanların Sultanı” nitelemesiyle anılmış, bu unvan nesilden nesle devredilmiş ve daha sonra Osmanlı’da Yavuz Sultan Selim Han ile birlikte Türkler tüm dünyada Tevhid Sancağını elinde tutan, Müslümanların baş temsilcisi haline gelmiştir.²³ Bu beraberlikle dünyada yepyeni bir dönem başlamış ve bir nevi iki kavram da birbirlerinin yükselişine ve yayılmasına hizmet etmiştir. Türkler, İslam medeniyetinin toplumsal, ekonomik, bilimsel, ahlâkî ve en önemlisi askerî yönden zirveye taşınmasına vesile olmuşlar, bu alanlarda nitelikli insanlar yetiştirmişler ve verdikleri eserlerle tüm dünyada örnek bir Türk-İslam tarzı inşâ etmişlerdir. Bu tarz, asırlar boyunca dünyada hâkim medeniyet olarak algılanmış ve adından söz ettirmiştir. Bu birliktelik ve hizmetin bir sonucu olarak da tüm dünyada uzunca bir dönem Türk-İslam Medeniyeti’nin etkisi, kendisini belirgin bir şekilde hissettirmiş ve dünya tarihine damgasını vurmuştur.

Türk-İslam Ülküsü kavramı Arvasi’nin fikir dünyamıza armağan ettiği ve tamamen ona ait olan bir kavramdır. Her ne kadar isim benzerliği teşkil etse de bu kavram için, Türk-İslam Sentezi’nin devamıdır demek, Arvasi’ye ve onun dinden felsefeye, eğitim bilimlerinden sosyolojiye kadar oldukça geniş bir yelpazeyi oluşturan fikirlerinin son noktası, özeti ve meyvesi olarak tanımlayabileceğimiz “Türk-İslam Ülküsü”ne büyük bir haksızlık olur. Arvasi, fikirlerinin genel çerçevesini aynı isimle bize sunduğu Üç ciltlik “Türk-İslam Ülküsü” isimli eserinde çizmiştir. Arvasi, Türk İslam Ülküsü’nü, “Her şeyden önce Türk’ü tanımak, onu özellikle içinde kavramak, daha sonra onu kurtarıcı ve kurucu hareketin hedefleri içinde teşkilatlandırmak”²⁴ şeklinde tanımlamıştır. Arvasi

²¹ Arvasi, a.g.e, s. 93-94.

²² Arvasi, a.g.e, s. 95.

²³ Arvasi, a.g.e, s. 94.

²⁴ Seyyid Ahmet Arvasi, *Türk-İslâm Ülküsü*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1991, C. 2, s. 249.

bu eserinde Türk-İslam çizgisini yakalayarak Müslüman Türk'ün sahip olmasını istediği dünya görüşünü, İslamiyet'in ışığında ortaya koymaya çalışmıştır.

Türk-İslam Ülküsü adlı eser, Türk-İslam medeniyetini anlama gayreti olduğu kadar, Batı'ya verilen cevaplar topluluğu niteliği de taşır. Medeniyetimizde yapılan tahribata dünü ve bugünüyle temas eder. Türk-İslam Ülküsü, günlük yazılar halinde yayımlanmıştır. Fakat yazılar daha çok bir kitaba materyal olacak şekilde hazırlanmıştır. Eser, bir bütün olarak ele alınırsa, bir Müslüman ve bir milliyetçinin etrafımızı kuşatan irili ufaklı birçok meseleye verdiği cevaplardan kuruludur.

Arvasi, Türk-İslâm Ülküsü'nün birinci cildinde inanç, tefekkür, insan ve cemiyet, kültür ve medeniyet konuları üzerinde durmaktadır. Eserin birinci cildi dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde “Düşünme İhtiyacı ve Felsefenin Durumu”, ikinci bölümde “Dinimiz İslamiyet”, üçüncü bölümde “İnsan ve Cemiyet Görüşümüz”, dördüncü bölümde ise “Kültür ve Medeniyet Meseleleri” ele alınmaktadır.

Eserin ikinci cildinde ekonomik ve politik hayatın yorumlanmasına ağırlık verilmektedir. “İslam Ekonomi Sistemi ve Dünyamız”, “Ekonomik Faaliyetler ve İslam Ekonomisi”, “Bazı Politik Konular ve Meseleler” ile “Antitezlerimiz” adlı bölümler bulunmaktadır. Antitezlerimiz bölümünde kapitalizm, komünizm, kafatasçılık, masonluk ve hümanizm gibi konular incelenmektedir.

Eserin üçüncü cildinde ise din psikolojisi, İslâm'da eğitim sistemi ve İslâmiyet konuları ele alınmaktadır. Bu ciltte genel olarak İslam terbiye sistemi çerçevesinde çocukların eğitimi, ahlak, gençlik, gençliği tanımak, modern pedagoji, tasavvuf, arkadaşlık, sosyal değişme ve yabancılaşma, din gerçeği, insan ve Allah, deha ve cinnet, insanın dünyası, tarikatlar, mezhep ve firkalar ile birçok mesele ele alınmaktadır.

Arvasi'ye göre bir millet, sosyal, kültürel, ekonomik ve politik açıdan güçlenmeye çalışmalı ve diğer grup ve milletlere kendini sömürmemelidir. Onun milliyetçilik anlayışı da bu minvaldedir.²⁵ Ona göre milliyetçilik, İslam iman ve şuuruyla ulvî hedefler edinmeyi ve bu hedeflerle yücelmeyi amaçlar. Arvasi Türk'ün mutluluğunu burada aramaktadır. Arvasi'ye göre Türk-İslam Ülküsü, yalnızca aydın zümreye hitap eden bir fikir değildir. Tüm sınıf ve unsurlarıyla Türk milletini bağrına basan bir harekettir. Onun programı, “Çağdaş Türk İslâm Ülküsü”nü sosyal, kültürel, ekonomik ve politik yönleri ile gerçekleştirmektir. Büyük ve güçlü Türk devletini gerçekleştirme iradesini daima ayakta tutmaktır.”²⁶

Sonuç

Türk milliyetçiliğinin tarihçesinde birçok farklı isim ve yorumlama ortaya çıkmış ve bunlar Türk milletinin hatırı sayılır çoğunluğunda karşılık bulmuştur. Seyyid Ahmet Arvasi de kendine özgü milliyetçilik anlayışıyla Türk milliyetçiliğinin geçmişinde kendisini ideolojik ve sosyolojik bağlamda etkili bir biçimde hissettirmiş bir düşünce adamıdır.

²⁵ S. Ahmet Arvasi, *İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri*, Doğan Güneş Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 5-6.

²⁶ Arvasi, *a.g.e.*, C. 2, s. 267.

Bir sosyolog, ideolog ve eğitimci olarak Seyyid Ahmet Arvasi'nin en temel hedefi, İslam'dan taviz vermeyen, Türk-İslam kültür ve medeniyetine bağlı, İslam ahlakına ve aksiyonuna, Türklük şuur ve vakarına, İslamiyet'in ruh, Türklüğün ise beden olarak tasavvur edildiği bir anlayışa sahip, milletini teknik ilerlemelerle dünyada önemli bir devlet yapmak gayesi içinde özveriyle çaba gösteren bir gençlik yetiştirmektir. Eserlerinde yer verdiği siyaset, din, felsefe ve eğitim konularını hep bu espri içinde kaleme almıştır. Arvasi'ye göre yapmamız gereken bu tip insanların çoğaltılması ve bunların her türlü idareyi ele almaları için yardımcı olmaktır.

İdeolojik bağlamda milliyetçi bir dünya görüşüne sahip olan ve dünyayı bu çerçeveden okuyan Arvasi, bu anlayışın "ırkçılık" ile karıştırılmaması için büyük bir çaba sarf etmiştir. Bir kültür milliyetçisi olarak tanımlayabileceğimiz Arvasi, kültür ve medeniyetimizin kaynağının "İslam Dini" olduğunu savunur. Türk kültürünü de asla ihmal etmez. Ancak her konuda olduğu gibi kültür konusunda da ölçünün İslam olduğunu ve İslam'a uyan "örf ve adetler" in kültürümüzde yaşatılmasını savunur. Arvasi, kültür ve medeniyetin ayırımına karşı çıkar. Ona göre medeniyet, kültür kavramının içinde değerlendirilmelidir. Medeniyeti, şehrli kültürü veya kültürün üst sistemi olarak tanımlar. Arvasi, her milletin ayrı bir medeniyeti olduğunu savunurken milletlerarası kültür alışverişinin de her devirde, her millette olduğunu savunur; bu sosyal temasların doğru olduğunu belirtir. Ancak kültür ve emperyalizmin tehlikelerine de dikkat çeker. Her milletin ayrı bir medeniyeti olduğunu ifade ederken diğer yandan genel olarak Batı-Doğu Hristiyan-İslam medeniyeti kategorizasyonu yapar. Arvasi tüm bunların sonunda kendine özgü milliyetçilik anlayışını oluştururken kültür kavramını ön plana çıkarır ve bu izi takip ederek değerler temelinden dine ulaşır.

Din konusunda, çok yönlü bir bakış açısı olan Arvasi, her türlü problemin çözümünü dinin (İslam) sunduğunu belirtir. Ona göre insanı ilgilendiren bütün faaliyetler dine dayandıkları sürece tam anlamıyla başarılı olur. Ülkemizin temel problemi "müesseselerini dinden uzaklaştırmış olmasıdır." diyen Arvasi, "Türk-İslam Ülkücüleri" olarak isimlendirdiği aydın kadrolara bu sorumluluğu yükler. Bu idealinin gerçekleşeceğine inanan Arvasi, Türk milletinin ideolojisinin de İslam dini olduğunu, İslam dininin de bir hayat nizamı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Arvasi, din ile sosyal hayat arasında bağlantı kurarak, bunun ibadetlerle gerçekleştiğini ifade eder. İslam alemindeki her çeşit problemin çözümünün de ancak dinin asli kaynaklarına bağlı kalınarak yapılabileceğini savunur. Arvasi, tasavvufu, şeriat arasında bir çatışma olmadığını belirterek bunları İslam'ın özünü oluşturan iki kavram olarak kabul eder. Ülkemizdeki laiklik anlayışının yanlış uygulandığını, laikliğin dinsizlik, din düşmanlığı olmaması gerektiğini vurgular ve Batı dünyasındaki laiklik uygulamalarının örnek alınmasını teklif eder. Vicdan hürriyetinin sağlanmasını, bu konudaki Anayasa maddelerinin hayata geçirilmesini savunur. İdeal insanın dindar insan olduğunu, laiklikte bir ahlakın olmadığını belirterek ideal devlet yönetiminin kaynağını, İslam dininden alması gerektiğini ifade eder.

Sonuç olarak Türk düşünce hayatında derin izler bırakmış ve kitleleri peşinden sürüklemiş bir mütefekkir olan Arvasi'nin milliyetçilik ve dini aynı potada eriten ve tüm unsurlarıyla ortak bir zeminde birleştiren görüşleri Türk toplumunda oldukça etkili olmuştur.

Kaynakça

- Arvasi, Seyyid Ahmet, *İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri*, Doğan Güneş Yayınevi, İstanbul, 1965.
- Arvasi, Seyyid Ahmet, *İlm-i Hâl*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Arvasi, Seyyid Ahmet, *Türk-İslâm Ülküsü*, 2. Cilt, Burak Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Arvasi, Seyyid Ahmet, *İlmî Tavır ve Ötesi*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Arvasi, Seyyid Ahmet, *Hasbihâl*, 1. Cilt, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2008.
- Arvasi, Seyyid Ahmet, *Türk-İslâm Ülküsü*, 1. Cilt, Bilgeoğuz, İstanbul, 2009.
- Özcan, Azmi, "Milliyetçilik", *İslam Ansiklopedisi*, 30. Cilt, TDV Yayınları, İstanbul, 2005.
- Özberk, Selahattin, "Türk Milliyetçiliğinin Tarihsel Gelişimi: Milliyetçilik Kuramları Açısından Bir İnceleme", Doktora Tezi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay, 2019.
- Özyurt, Hatice, "Millet Kavramının Anlam Alanı ve Teorik Çerçevesi", *Genç Mütefekkirler Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 2, (Aralık, 2020), 91-135.
- Şahsuvaroğlu, Lütfü, *Milliyetçilik ve Namık Kemal*, Elips Kitap, Ankara, 2016.
- Şentürk, Recep "Millet", *İslam Ansiklopedisi*, 30. Cilt, TDV Yayınları, İstanbul, 2005.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Haz.: Şükrü Haluk Akalın), TDK Yayınları, Ankara, 2011.
- Yılmaz, Sezen Ravanoğlu, "Nihal Atsız Türkçülüğü ve Milliyetçi Hareketin Yol Ayrımı" *Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi*, 7(3), (2022), 784-797.

Isparta'nın Sütçüler İlçesindeki Osmanlı Dönemine Ait Kitabeli Mezar Taşları

The Tombstones with Inscription from the Ottoman Period in the District of Sütçüler in Isparta Province

İsmail Hakkı GÖKSOY

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Suleyman Demirel University, Faculty of Divinity
Professor of Islamic History Main Chair
Isparta/Türkiye
ismailgoksoy@sdu.edu.tr | orcid.org/ 0000-0003-2976-0567

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: İsmail Hakkı Göksoy, "Isparta Sütçüler İlçesindeki Osmanlı Dönemine Ait Kitabeli Mezar Taşları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 23-51.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Isparta'nın Sütçüler İlçesindeki Osmanlı Dönemine Ait Kitabeli Mezar Taşları

Öz

Tarih boyunca önemli yerleşim merkezlerinden biri olan Isparta'nın Sütçüler ilçesi, günümüzde de çeşitli kültür ve medeniyetlerin izlerini barındırmasıyla dikkat çeker. İlçe merkezine yakın eski Adada kenti, Roma ve erken Bizans döneminde Pisidya (Pisidia) bölgesinin en önemli şehirlerinden biri idi. XIII. Yüzyıl başlarında (1204) Isparta ve Eğirdir çevresinin fethi ile birlikte Sütçüler yöresi de Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti altına girmiş ve ardından Hamidoğulları ve Osmanlı Devleti idaresi altında kalmıştır. Sütçüler yöresi ilk zamanlar Eğridir kazasına bağlı Yuva nahiyesi ve XVI. Yüzyıl sonlarında da Pavlu kazası adıyla Isparta Hamid sancağının müstakil bir kazası olmuştur. 1865'de tekrar Eğirdir'e bağlı nahiye yapılırken, 1938'de Isparta iline bağlı Sütçüler adıyla ayrı bir ilçe olmuştur. İlçede Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden kalma çeşitli eserler vardır.

Sütçüler ilçesi sınırları içindeki yerleşim yerlerinde Osmanlı dönemine ait birçok mezarlık bulunmakta, ancak özellikle köy mezarlıklarında genellikle isimsiz ve kitabesiz mezar taşları yer almaktadır. İlçe merkezi ile bazı köylerde bulunan mezarlıklarda üzerinde sadece hüve'l-bâkî ibaresi, mevtanın ismi ve ölüm tarihinin yazılı olduğu az sayıda mezar taşı yer almaktadır. Bunların çoğu küfeki taşından yapıldığı için zamanla deforme olmuş ve okunamaz bir hal almışlardır. Osmanlı dönemine ait Arap harfli kitabeli mezar taşları ise, yörede sadece bugünkü ilçe merkezindeki mezarlıklarda bulunmaktadır. İlçe merkezindeki kitabeli mezar taşlarıyla ilgili olarak daha önce bazı araştırmalar yapılmıştır. Ancak, bunlar arasında Sütçülerli emekli astsubay Ali Ergenekon tarafından 1970'li yıllarda yapılan çalışma, yayımlanmamış ve sadece daktilo edilmiş bir nüsha halinde tespit çalışması niteliğinde kalmıştır. Diğer bir çalışma da, başka bir ildeki mezar taşları üzerine doktora tezi de hazırlayan akademisyen Emine Güzel tarafından yapılmıştır. Söz konusu bu çalışma, esas itibarıyla ilçe merkezinde bulunan ve tarihi, Selçuklu dönemine kadar uzanan Sefer Ağa Camii ile haziresindeki mezar taşlarını konu edinmiştir. Çalışmada Sefer Ağa Camii'nin tarihi, mimari, plan, malzeme ve teknik ile süsleme özellikleri üzerinde durulmuş ve haziresindeki mezar taşları ise tipoloji, yazı çeşidi ve tezyinat yönleriyle incelenmiştir. Ancak bu araştırma ise, daha önce üzerinde yapılmış çeşitli okumaları ve onlar hakkında verilen bilgileri yeniden değerlendirmeyi amaçlamanın yanı sıra henüz üzerinde herhangi bir araştırma yapılmamış diğer Osmanlı dönemine ait kitabeli mezar taşlarının da gün yüzüne çıkarılmasını ve okunmasını hedeflemiştir. Dolayısıyla bu makalede ilçe merkezinde bulunan Musalla ve Ali Dede mezarlıkları ile Sefer Ağa Camii haziresi hakkında bazı kısa bilgiler verdikten sonra, esas itibarıyla bu mezarlıklardaki Osmanlı dönemine ait kitabeli mezar taşları üzerindeki yazıların okunması ve onların yazı ve süsleme özelliklerinin tespiti üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Isparta, Sütçüler, Kitabeli Mezar Taşları, Osmanlı Mezar Taşları.

The Tombstones with Inscription from the Ottoman Period in the District of Sütçüler in Isparta Province

Abstract

Sütçüler district of Isparta province has been one of the important settlement centers throughout history and still draws attention with its traces of various cultures and civilizations today. The old city of Adada, located close to the district center, was one of the most important cities of the Pisidia region during the Roman and early Byzantine periods. With the conquest of Isparta and the surrounding areas of Eğridir at the beginning of 13th century (1204), Sütçüler region came also under the rule of the Anatolian Seljuk State and then it remained under the rule of the Hamid Principality and the Ottoman State. Sütçüler region was first known as the Yuva township of Eğridir district, but at the end of 16th century it gained an independent district status with the name of Pavlu connected to the Isparta Hamid sanjak. In 1865, it was made a township within Eğridir district again and it became a separate district in 1938 with the name of Sütçüler attached to the province of Isparta. There are various artifacts from the Seljuk and Ottoman periods in the district.

There are many cemeteries from the Ottoman period in the settlements within the borders of Sütçüler district, but generally they have gravestones without any names and inscriptions on them especially in the village cemeteries. In the cemeteries in the district center and some villages, there are only a few tombstones on which the phrase hüve'l-bâkî, the name of the deceased and the date of death are written. Since most of these were made of limestone, they became deformed and unreadable over time. Therefore, the tombstones with inscriptions in Arabic letters from the Ottoman period are found only in the cemeteries in today's district center. Some research has been done before on the inscribed tombstones in the district center. However, among these, the study conducted by a retired junior officer named Ali Ergenekon from Sütçüler in the 1970s was not published and remained only as a preliminary study in a typed copy. Another study was conducted by academician Emine Güzel, who also prepared a doctoral thesis on gravestones in another province. This study mainly focuses on the Sefer Ağa Mosque and the tombstones in its graveyard, which is located in the district center and whose history dates back to the Seljuk period. In the study, the history, architecture, plan, material, technique and decoration features of Sefer Ağa Mosque were focused on, and the tombstones in its graveyard were examined in terms of typology, type of writing and decoration. However, this research aims to re-evaluate the various readings and information given about them before, as well as to unearth and read other inscribed tombstones from the Ottoman period, which have not been researched or identified yet. Therefore, in this article, after giving a brief historical information about the cemeteries of Musalla and Ali Dede in the Sütçüler district center and the Sefer Ağa Mosque graveyard, the focus is made on reading the inscriptions on the inscribed tombstones from the Ottoman period in these cemeteries and determining their inscription and decoration features.

Keywords: Isparta, Sütçüler, Gravestones with Inscriptions, Ottoman Gravestones.

Giriş

Sütçüler, Isparta'nın güneyinde Antalya, Konya ve Burdur ile sınırları olan ve nüfusu itibariyle küçük ancak yüzölçümü itibariyle Isparta'nın en büyük ilçelerinden birisidir. 1288 km² yüzölçümüne sahip olmasına rağmen, arazisi dağlık ve engebeli olduğu için nüfus yoğunluğu bakımından oldukça küçük bir ilçe konumundadır. 2009 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre ilçe merkezinin nüfusu 2.371, köylerdeki nüfus ile birlikte ilçenin toplam nüfusu ise 12.459 olarak kaydedilmiştir.¹ Nüfus yoğunluğu açısından günümüzde de çok fazla bir değişiklik olmadığı ve hatta ilçenin 30 köy yerleşimi olmasına rağmen köylerdeki nüfusun da giderek azaldığı görülmektedir. Nitekim 2023 yılı adrese dayalı nüfus sayımı sonuçlarına göre, ilçe merkezinin nüfusu 2.538 ve köyleriyle birlikte ilçenin toplam nüfusu da 10.143 olarak tespit edilmiştir.²

Sütçüler, ilkçağlardan itibaren önemli bir yerleşim yeri olmuştur. Nitekim ilçe sınırları içerisinde bulunan Adada antik kenti, Roma ve erken Bizans dönemlerinde Pisidya (Pisidia) bölgesinin en önemli kentlerinden biridir. Kuruluşu milattan önceki yıllara dayanan Adada antik kenti, Sütçüler'den 12 kilometre uzaklıkta Sağrak köyü ile Zengi yaylası arasında bulunmakta ve halk arasında Karabavlu adıyla anılmaktadır. Aziz Pavlus'un Hıristiyanlığı yaymak gayesiyle Roma yolunu takip ederek bölgede vaaz ve irşatlarda bulunmasından dolayı kentin adı daha sonra Pavlu olarak anılmıştır. Ancak, şehir Bizans idaresi altında Hıristiyanlık devrinde IX. Yüzyıldan sonra giderek önemini kaybetmiştir.³

1204 yılında Isparta'nın III. Kılıç Arslan (ö.1205) döneminde kesin olarak Anadolu Selçuklu hâkimiyeti altına alınmasından sonra Sütçüler merkezi ve çevresi de Türklerin eline geçmiştir. XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu Selçukluları döneminde çeşitli Oğuz boylarına mensup Türk aşiretler ile göçebe Türkmen olarak bilinen Yörükler, Sütçüler yöresini yurt edinmişlerdir.⁴ Önce Anadolu Selçuklu Devleti'ne daha sonra da merkezi Eğirdir'de bulunan Hamidoğulları Beyliği'ne bağlı bir yer olarak kalmış ve 1390 yılında Osmanlı hâkimiyeti altına girmiştir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde Hamid Sancağı'nın Eğirdir kazasına Yuva nahiyesi adıyla bağlanmıştır. XVI. Yüzyılın sonlarından XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Pavlu kazası adıyla Isparta (Hamid) sancağına bağlı müstakil kazalardan biri olmuştur. 1867 yılında tekrar Eğirdir kazasına bağlı bir nahiye yapılmış ve daha önce nahiye olan Kesme ve Kartoz da köy olarak Pavlu nahiyesine bağlanmıştır.⁵ Cumhuriyetin ilk yıllarında bulunduğu yerin dağlık ve engebeli olması sebebiyle dağ anlamına gelen Cebel nahiyesi olarak adlandırılmıştır.⁶ Nahiye merkezinin teklifi ve Isparta İl Daimi Encümeni'nin kararı ile 1938 yılında Eğirdir ilçesinden ayrılarak Isparta'ya bağlı müstakil bir ilçe olmuştur. Aynı tarihte ilçenin adı

¹ Sütçüler Belediyesi Web Sitesi: <http://www.sutculer.bel.tr/sayfa/nufus-idari-durum.html> (Erişim: 03.12.2023).

² 2023 yılı nüfus verileri için bkz., <https://www.nufusune.com/sutculer-ilce-nufusu-isparta> (Erişim: 15.02.2024)

³ Geniş bilgi için bkz., Mustafa Büyükkolancı, *Adada: Pisidia'da Antik Bir Kent* (Isparta: Göltaş Yayınları, 1998), 5-9.

⁴ İsmail Hakkı Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma* (Isparta: Tuğra Matbaası, 1999), 14-15.

⁵ Böcüzade Süleyman Sami, *Isparta Tarihi* (Haz. Hasan Babacan), (Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012), 100-101.

⁶ Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, 28.

da halkının İstanbul, Ankara ve Eskişehir gibi büyük kentlerde seyyar sütçülük ve süt ürünleri pazarlamacılığı yapmasından dolayı Sütçüler olarak değiştirilmiştir.⁷ Daha önce Eğridir kazasına bağlı olan Sığırlık (Yeşilyurt) ve Selimler köyleri de, yeniden Sütçüler ilçesine bağlanmıştır.⁸ Günümüzde Sütçüler ilçe merkezine bağlı 7 mahalle ve 30 tane de köy yerleşimi bulunmaktadır.⁹



Sütçüler İlçe Haritası

(Kaynak: Sütçüler Kaymakamlığı Web Sitesi: <http://www.sutculer.gov.tr/ilcemiz-haritasi>)

1. Sütçüler İlçe Merkezindeki Mezarlıklar

1.1. Musalla Mezarlığı

Sütçüler ilçe merkezinde bugün iki mezarlık bulunmaktadır. Bunlardan birisi, ilçe merkezinin batısında ve girişinde Musalla denilen yerde bulunan Musalla Mezarlığı'dır. Mezarlığın alt tarafındaki düzlükte eskiden bayram namazları kılındığı için buraya resmi olarak bu ad verilmiştir. Ayrıca, su ihtiyacını karşılamak için eskiden bu mevkide bir su sarnıcı da olduğu bilinmektedir. İlçe merkezinin girişindeki bu mezarlık, Selçuklu dönemi zamanından bu güne kadar Müslüman Türklerin ölümlerini gömdükleri ve bugün de hala kullanılan ilçenin en büyük mezarlığıdır. Ancak, mevcut mezar taşlarında Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ait yazı ve tarih olmadığından mezarlıkta yatanların tarihi şahsiyetleri

⁷ Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, 5; Sütçüler Kaymakamlık Dosyası, 1997, 1 (Daktilo edilmiş nüsha).

⁸ Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, 27

⁹ Sütçüler Kaymakamlığı Web Sitesi: <http://www.sutculer.gov.tr/sutculer-merkez-belde-mahalle-ve-koyler> (Erişim: 03.12.2023).

meçhuldür.¹⁰ Yakın dönemlerde bazı kimseler, atalarının mezarlarını tamir ettirip yeni mezar taşları koydurmışlar ve üzerlerine doğum ve ölüm tarihlerini yazmışlardır. Bunların sayıları az olup, bazılarının üzerlerindeki doğum tarihleri, XIX. Yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmiştir.¹¹

1940'lı ve 1970'li yıllarda ilçe merkezindeki Sefer Ağa Camii Haziresi'ndeki mezar taşları da, bu Musalla Mezarlığı'na taşınmıştır. Taşınan birçok mezar taşı zamanla tahrip olmuş ve yeni mezarlık alanına gelişi güzel bırakılmıştır. Günümüzde mezarlığın ortasından geçen yolun üzerinde bulunan giriş kapısının hemen iç kısmındaki yeni mezarlık çeşmesinin alt taraflarında bu taşınan mezar taşlarının bazılarına rastlamak mümkündür. Bunlar küfeki taşından yapılmış sarıklı ve fesli mezar taşları olmakla birlikte, üzerlerinde herhangi bir yazı veya kitabe bulunmamaktadır. Bazılarının üzerinde Hüve'l-bâkî gibi yaygın kullanımı olan ibareler ve ölüm tarihini belirten rakam ve yazılar vardır. Ancak çoğu okunamaz durumdadır. Birçoğu zamanla tabiat ve insan faktörünün olumsuz etkilerinden dolayı asıl formunu kaybetmiş, tahrip olmuş veya son yıllarda burada yapılan yeni mezarlar arasında kaybolup gitmiştir (Resim 1).



Resim 1: Musalla Mezarlığı'ndaki Sefer Ağa Camii Haziresinden Taşınan Bazı Kavuklu ve Fesli Mezar Taşları (Foto: İsmail Hakkı Göksoy, 12.02.2023)

Bu mezarlıkta dışarıdan getirilip buradaki aile mezarlığına konulan sadece bir tane kitabeli mezar taşı bulunmaktadır. Sütçüler merkezinde yaşayan bir aileye mensup olan bu mezar taşı, Eğirdir Müftüsü olarak görev yaptığı sırada vefat eden Hafız Yakup Şükrü Efendi'ye aittir. Vefatından sonra

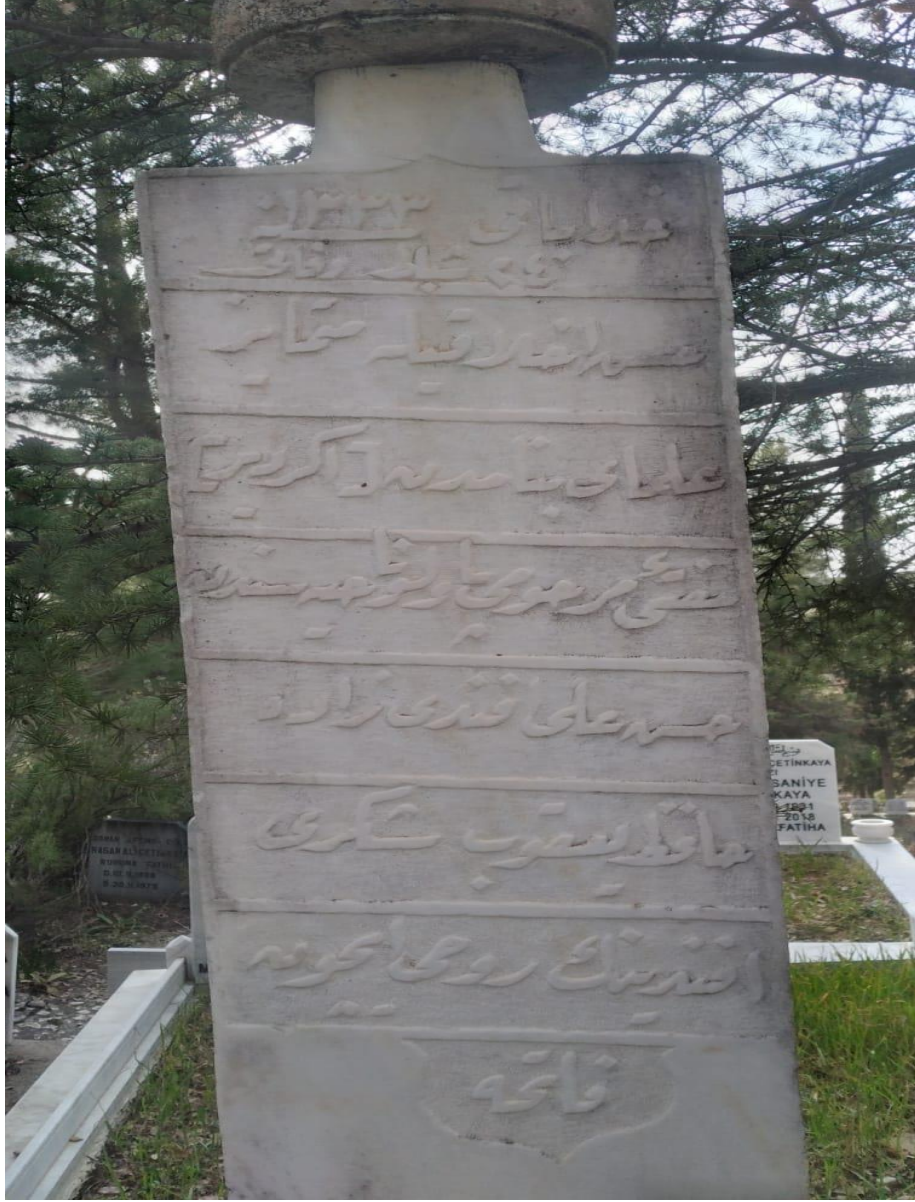
¹⁰ Ali Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi, Coğrafi Durumu ve Bir Seyahat İntibai* (Derleyen: Ahmet Akın, 1970), Bursa, 1958, 2 (Daktilo edilmiş kitapçık); Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, 15-16.

¹¹ B. Mustafa Şahin, *Sütçüler İlçesi: Tarih, Coğrafya, Folklor Notları* (İstanbul: Tunç Yayıncılık, 2012), 43.

Osmanlıca mezar taşı kitabesi de, Eğirdir’de yapılp mezarına konmuştur. Ancak evlatları daha sonra onun mezarını kitabeli mezar taşıyla birlikte Sütçüler’deki Musalla Mezarlığı’ndaki aile mezarlığına taşımışlar ve günümüz Türkçesiyle beyaz küçük bir mermer taşta ismini ve vefat yılını yazarak yanına koymuşlardır (Resim 2).



Resim 2: Eğirdir Müftüsü Hafız Yakup Şükrü Efendi’nin Mezarı
(Foto: Mehmet Müftüoğlu, 03.03.2023).



Resim 3: Hafız Yakup Şükrü Efendi'nin Osmanlıca Kitabeli Mezar Taşı
(Foto: Mehmet Müftüoğlu, 03.03.2023)

Osmanlıca Kitabenin Okunuşu:

Hâlikü'l-bâkî, sene 1333

24 Şubat vefatı

Hüsn-ü ahlâkıyla mütemâyiz,

Ulemâ-i benâmdan [Eğridir]

Müfti-i merhûmî Pavlu nahiyesinden

Hasan Ali Efendizâde

Hafız Yakub Şükrü

Efendi'nin Ruhü için,

Fâtiha.

Beyaz mermer üzerine Osmanlı Türkçesiyle yazılmış orijinal kitabesi, düşey dikdörtgen bir kitabe olup fesli bir başlığa sahiptir. Kitabenin başlığı, Osmanlının son döneminde ulema sınıfına mensup din görevlilerinin meslekleri icabı kullandığı ve fesin üstüne sarılan sarıklı fes tipindedir. Sarığın sarıldığı kısım daha geniş olup, üst kısmı asıl fesi temsil etmektedir. Rika hattıyla yazılan kitabe yazıları çerçeve içerisinde hafif yatay bir şekilde yazılmış ve 8 kontur içine alınmıştır. Rumi takvime göre, vefat tarihini gösteren ilk konturdaki ibareler iki satır halindedir. “Hâliku’l-bâkî, sene 1333” ilk satırda, “24 Şubat vefatı” ikinci satırdadır. İlk konturun üstten ortası hafif sivri kemer motifleriyle çevrelenmiştir. Üçüncü konturdaki “Eğridir” ibaresi köşeli parantez içine alınmıştır. Mezar taşında görülen köşeli parantez kullanımı nadir örneklerden biri olmalıdır. Nitekim Osmanlının son dönemlerinde kullanılmaya başlayan parantez ve noktalama işaretlerinin, zamanla mezar taşlarında da etkisini gösterdiği anlaşılmaktadır. Son konturun ortasında yer alan “Fâtiha” ibaresi, alttan sivri kemer ile nihayetlenen ters mihrap motifi ile çerçevelenmiştir (Bkz., Resim 3).

Mezar taşında “güzel ahlak sahibi” ve “tanınmış âlimlerden (ulemâ-i benâm)” biri olarak tanımlanan Hafız Yakup Şükrü Efendi, Sütçüler’in yetiştirdiği ve eser sahibi önemli bir müderris ve müftüdür. Onun tahsil hayatı, müderrisliği ve müftülüğe atanmasıyla ilgili olarak en doğru bilgiler, İstanbul’daki Meşihat (Şeyhülislamlık) Arşivi’nde yer alan personel sicil dosyasında yer almaktadır.¹² Müftülüğe atanma sırasında kendi el yazısı ile Rumi takvime göre 5 Eylül 1329’da (Miladi 18 Eylül 1913) kaleme aldığı tercümeihâl varakasında isminin Hafız Yakup Şükrü Efendi olduğunu ve Rumi 14 Nisan 1281 (26 Nisan 1865) tarihinde Pavlu (Sütçüler) nahiyesi Erenler mahallesinde doğduğunu beyan etmiştir. Babası Hacı Osman Efendizade Hasan Ali Efendi olup, nahiyeye naibi ve nüfus kâtibi görevinde bulunduğu sırada 1878 yılında vefat etmiştir. Hafız Yakup Şükrü Efendi, Pavlu nahiyesindeki Sıbyan Mektebi’ni bitirdikten sonra, Kur’an hıfzını ve ilk dini eğitimini babası Hasan Ali Efendi’nin kurduğu medresede babasından ve burada hocalık yapan Sarı Mehmetler köyünden Veli Efendi’den ve “Güllü Hoca” namıyla tanınan Pavlulu müderris Hafız Osman Efendi’den almıştır. Bir süre Eğridir’e giderek oradaki müderrislerin de ders halkalarına katılmış ve Hicrî 17 Receb 1317/ Rumî 9 Teşrinisâni 1315 (21 Kasım 1899) tarihinde Pavlu’da Osman Efendi’den icazetname almıştır. Daha sonra Dersaadet’e (İstanbul’a) giderek tahsilini orada ilerletmiştir. İstanbul’daki meşhur âlimlerin ders halkalarına katılmış, akşamları Fatih dersiamlarından ders vekili Hacı Halis Efendi’nin ve sabahları da Bayezid dersiamlarından Ahmed Hamdi Efendi’nin derslerine devam etmiştir. Cemaziyelahir 1319 (Eylül 1901) tarihinde Ahmed Hamdi Efendi’den ikinci icazetnamesini almış ve ayrıca başarısından dolayı “liyakat madalyası ile taltif” edilmiştir. Akabinde İstanbul’dan çıkarak Kudüs, Şam, Adana ve Beyrut vilayetleri ile Tarsus taraflarına seyahat etmiş ve Şam vilayetindeki camilerde Arapça vaaz ve nasihatlerde bulunmuştur. Sicil varakasında Türkçe ve Arapça okuyup yazdığını ve konuştuğunu beyan etmiştir.

¹² Meşihat Arşivi, MŞH.SAİD,181,35/1-25. Hafız Yakup Şükrü Efendi’nin Meşihat (Şeyhülislamlık) Arşivi’ndeki personel özlük dosyasının dijital nüshası, İstanbul’daki İSAM Kütüphanesi Arşiv Koleksiyonları Ulema Sicil Dosyaları kısmından (<http://www.isam.org.tr>) temin edilmiştir.

Rumî 1318 (Miladi 1902) yılında memleketi Pavlu'ya (Sütçüler'e) dönerek Hafız Osman Efendi'nin vefatı üzerine babasının medresesinde ders vermeye başlamıştır. Farklı tarihlerde 6 talebesine icazetname verdiğini ve 1910 yılında müderrisi bulunduğu medresenin avlusunda halkın yardımıyla 400'ü aşkın muhtelif kitap toplayarak bir kütüphane kurduğunu belirtmiştir. Şimdiye kadar herhangi bir olaydan dolayı mahkûm olmadığını ve halen “tedris ve neşr-i ulûm” faaliyetine devam ettiğini beyan etmiştir.¹³

Hafız Yakup Şükrü Efendi, telif eser sahibi bir müderris ve müftüdür. Onun insan ve hayvanların ölümü hakkında yazdığı “Memâtü'l-insan” ve “Memâtü'l-hayvan” adlı iki el yazma risalesi, icazetname verdiği talebelerinden ve ilk Sütçüler ilçe müftüsü Hafız İsmail Bilgi'ye (ö.1957) ve daha sonra da onun torunu Antalya Müftüsü Musa Bilgi'ye (ö.1998) intikal etmiştir. Ancak el yazma halindeki bu eserler, 1985 yılında Musa Bilgi'nin Antalya'daki evinde çıkan bir yangın sırasında yandığı için kaybolmuştur. Avcılık ile ilgili yazdığı “Kitâbü's-sayd” adlı eseri ise, İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi'nde yapılan bir lisans mezuniyet tezine konu olmuş ve daha sonra tezi hazırlayan Osman Çelik tarafından *İslam'da Avcılık* adıyla neşredilmiştir.¹⁴ Onun hayatı ve aldığı eğitim hakkında bazı kısa bilgiler aktaran Musa Bilgi, onun mahalli hocalardan “Güllü Hoca” namıyla bilinen Osman Efendi'den ilk tahsilini aldıktan sonra İstanbul'daki medreselerde okuduğunu ve daha sonra Mısır'a giderek Ezher Medresesi'nden mezun olduğunu, tekrar İstanbul'a döndükten sonra ruûs imtihanını başarıyla vererek müderris payesi aldığını kaydeder.¹⁵ Ancak, Hafız Yakup Şükrü Efendi kendisi tercemeihâl (özgeçmiş) varakasında Mısır'a gittiğinden ve Ezher Medresesi'nde okuduğundan bahsetmez.

Hafız Yakup Şükrü Efendi'nin müftülüğe atanması da, bir seçim sonucunda gerçekleşmiştir. Eğirdir kazası müftüsü Ali Rıza Efendi'nin vefatı üzerine Eğirdir'de 27 Temmuz 1913 tarihinde, aralarında Eğirdir'deki belediye reisi, belediye azaları, meclis-i idare azaları, cami imam-hatipleri ve müderrislerden oluşan 16 kişilik bir heyet tarafından müftülük seçimi yapılmış ve her birinden oy pusulalarına en fazla üç isim yazmaları istenmiştir. Yapılan seçim sonunda Eğirdir kaza merkezinden müderris Kuşzade Mustafa Efendi 13, müderris Hafız Sabri Efendi 4, Pavlu nahiyesinden müderris Hafız Yakup Şükrü Efendi 2, Ispartalı Şerif Efendi 2, Tıglızade Hüseyin Efendi 1, Müderris Recep Efendi 1 oy almışlardır. Oylamaya katılan belediye meclis azalarından bir kişi de çekimser kalmıştır.¹⁶

Ancak, diğer adaylara nazaran daha az oy almasına rağmen müftülük için Yakup Şükrü Efendi tercih edilmiştir. Nitekim Isparta livası meclis-i idaresi 9 Aralık 1913 tarihli Konya Vilayetine gönderdiği meclis kararı yazısında, müftülük için yapılan seçim sonuçlarını değerlendirdiğini ve müftülüğe Hafız Yakup Şükrü Efendi'nin “evsâfi matlubaya hâiz olduğu”, yani müftülük için aranan

¹³ Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD,181,35/1.

¹⁴ Hafız Yakup Şükrü Efendi, *İslam'da Avcılık*, Sadeleştiren: Musa Bilgi, Yayına Hazırlayan: Osman Çelik, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1988), 3-11 (Yukarıda verilen bilgiler için bkz., Musa Bilgi ve Osman Çelik'in kitaba yazdıkları Önsöz bölümleri).

¹⁵ Hafız Yakup Şükrü Efendi, *İslam'da Avcılık*, 9-11.

¹⁶ Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 181,35/2. Her bir oy pusulası ayrı ayrı numaralandırılmış olup, kullanılan 15 oy pusulası 3-17 numaralı belgeler arasındadır. Bkz., MŞH.SAİD, 181,35/3-17.

vasıfları taşıdığı anlaşıldığından müftülüğe onun atanmasını vilayet makamına teklif etmiştir.¹⁷ Isparta idare meclisinin almış olduğu bu kararı, Konya Vilayeti Mektubi Kalemi de, 31 Aralık 1913 tarihinde Konya Valisi Mehmed Hüsnü mühürüyle Meşihat (Şeyhülislamlık) makamına “tensip buyrulan zatın”, yani uygun görülen Hafız Yakup Şükrü Efendi’nin tayin edilmesini bildirmiştir.¹⁸ Meşihat makamı da, atama encümeninde konuyu görüştüğten sonra 14 Ocak 1914 tarihli ve 1820 sayılı kararıyla atamasını gerçekleştirmiştir.¹⁹ 21 Şubat 1914 tarihinde Eğirdir’de 400 kuruş aylık maaşla müftülük görevine başlayan Hafız Yakup Şükrü Efendi, vefat ettiği Rumi 20 Şubat 1330 (5 Mart 1915) tarihine kadar bir yılı aşkın görev yapmıştır.²⁰

Resmi kayıtlara göre 50 yaşında vefat ettiği anlaşılan Hafız Yakup Şükrü Efendi’nin nâşi, önce Eğirdir’deki mezarlığa defnedilmiş ve daha sonra mezarı evlatları tarafından Cumhuriyet döneminde Sütçüler’e taşınmıştır. Ancak onun resmi kayıtlardaki vefat tarihi ile mezar taşı üzerindeki tarih birbirinden biraz farklıdır. Kitabeli mezar taşında vefat tarihi miladi 1917’ye tekabül eden “24 Şubat 1333” olarak kaydedilmiştir. Musa Bilgi ise, neşredilen kitabının önsözünde onun “Rumi 1277 (1861)” yılında Sütçüler merkezde “Hacı Hüseyinler adıyla anılan bir ailede” doğduğunu ve “1330 (1914)” yılında Eğirdir müftülüğü görevini yaparken vefat ettiğini yazmıştır.²¹ Hafız Yakup Şükrü Efendi’nin Pavlu nahiye müdürlüğünden aldığı Rumî 5 Eylül 1329 (18 Eylül 1913) tarihli nüfus tezkiresinde (kaydında), doğum tarihi olarak Rumî “Nisan 1281” ve tercemeihâl varakasında da 14 Nisan 1281 (26 Nisan 1865) yazılıdır. Ayrıca, Meşihat’a vefatını bildiren Konya Vilayeti makamından gönderilen bir evrakta da, vefat tarihi Rumî “20 Şubat 1330” (5 Mart 1915) olarak kaydedilmiştir.²²

1.2. Ali Dede Mezarlığı

Sütçüler’deki ikinci büyük mezarlık, ilçe merkezinin doğusunda Başkoz yolunda halk arasında Al Dede (Ali Dede) olarak adlandırılan mezarlıktır. Bu mezarlığın da oldukça eski olduğu tahmin edilmektedir. Mezarlığın adı, Afyon civarından göç edip ilçeye yerleşen ve Armağan Dedeler adıyla bilinen Ali ve Hasan Dede adlarındaki iki şeyhin adından gelmektedir. İlk defa Ali Dede buraya gömüldüğü için mezarlığa halk dilinde onun adı olan Ali Dede verilmiştir. İlçeye geliş tarihleri tam olarak belli olmayan bu kişilerin mezarları, mezarlığın girişindeki Ali Dede Çeşmesi’nin yukarı tarafında olup, mezarlıktaki en eski mezarlardır. Halk tarafından hala ziyaret edilmekte ve bazen adaklar adandığı belirtilmektedir. Mezarlığa adını veren Ali Dede’nin çocuksuz öldüğü, kardeşi Hasan Dede’nin ise soyunun devam ettiği rivayet edilir.²³ Her ikisine ait mezar kitabesiz olup, son dönemlerde yapılan

¹⁷ Meşihat Arşivi, MŞH, SAİD, 181,35/20.

¹⁸ Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 181,35/24.

¹⁹ Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 181,35/25.

²⁰ Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 181,35/22 ve 25.

²¹ Hafız Yakup Şükrü Efendi, *İslam’da Avcılık*, 9 ve 11 (Musa Bilgi’nin kitaba yazdığı Önsöz).

²² Meşihat Arşivi, MŞH. SAİD, 181,35/1 ve 19.

²³ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 2; Hasan Dede’nin soyundan gelenler, günümüzde Sütçüler merkezinde Hacı Dervişler adıyla bilinirler. Bunların soyadları Özsüt ve Karabulut’tur (Bkz., Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 3). Günümüzde bu soyadlarını taşıyan ailelerin mezarları da, yine bu mezarlıkta bulunmaktadır.

bitişik mezar duvarının üzerine yeşil renkle boyanmış demir parmaklıklar yapılarak koruma altına alınmış vaziyettedirler (Resim 4).



Resim 4: Ali Dede Mezarlığı'ndaki Ali ve Hasan Dedelerin Mezarları
(Foto: İsmail Hakkı Göksoy, 12.02.2023)

Günümüzde Osmanlı dönemine ait Ali Dede Mezarlığı'nda mermerden yaptırılmış sadece bir tane kitabeli mezar taşı bulunmaktadır. Bu mezar taşı, Pavlu'da (Sütçüler) nahiye müdürü iken 1901 yılında ölen Süleyman Hayri Efendi'ye aittir. Üst tarafında kendi aile mezarlarının da bulunduğu ilçe eşrafından Emekli Öğretmen İsmail Bozkurt'tan alınan bilgilere göre, onun aslen Sütçülerli olmadığı, birçok yerde uzun yıllar nahiye müdürlüğü yaptıktan sonra Sütçüler'de nahiye müdürlüğü yaparken ilçede vefat etmiş ve o dönemlerde cenazesinin naklinin mümkün olmadığı için buraya defnedilmiştir. Çok sevdiği bir arkadaşı onun adına ebced hesabıyla vefatına tarih düşürüp mezar taşını da Antalya'da yaptırıp buradaki mezarına diktiği belirtilmektedir. "Dal fesli kitabeli bir mezar taşı" olarak tanımlayan Ali Ergenekon da, bu zatın İstanbul'da Cihangir'de ikamet eden yarbay rütbesindeki bir oğlunun 1938 yılında babasının mezar taşındaki kitabenin okunuşunun fotokopisini Sütçüler Belediyesi'nden isteyerek aldığını kaydetmiştir. Mezar taşındaki Arap harfleriyle yazılmış kitabenin bir kısmının kabartma setleri bozulmuş olduğundan güçlükle okunduğunu ifade eden Ali Ergenekon, çalışmasında kitabenin aslını ve günümüz Türkçesi'ndeki çevirisini aşağıdaki gibi vermektedir.²⁴

²⁴ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 3.



Resim 5: Nahiye Müdürü Süleyman Hayri Bey'e Ait Mezar Taşı
(Foto: İsmail Hakkı Göksoy, 12.02.2023)

Osmanlı Türkçesiyle Kitabesi;

Hüvel-bâkî 16 Receb 1319

Güvenilmez, dayanılmaz gelen elbette gider.

Dehri dunûn nesi var reşhi ve şemmiden gayri.

Kıldı encâm bu efendi ez-celle celfi nûş.

Versin evladına hak, ecri cezîl sabrı.

Müstakim ol kerem idi haymesi rûşen.

Durağı ravza-i adin ola şûre kabri.

Bir zaman hayli nevâhîde müdürlük etti.

Devlete sıtkıla hizmetle geçirdi ömrü.

Kırkı çıktıkta Nazif fevtine tarih yazdı.

Azîm sûyi bekâ oldu, Süleyman Hayri ruhuna fâtiha.

Günümüz Türkçesiyle Kitabesi;

Allah bâkî, 16 Receb 1319 (29 Ekim 1901)

Güvenilmez, dayanılmaz gelen elbette gider.

Aşağılık dünyanın nesi var, ter koklamaktan gayri.

Vardı nihayet bu efendi büyük küpten içti (şerbeti).

Versin evladına hak, çok âhiret mükâfatıyla sabrı.

Doğru idi, kerem idi, çadırı aydın.

Kabrinin durduğu çorak yer, Adin Cennetinin bahçesi ola,

Bir zaman hayli nahiyelerde müdürlük etti.

Devlete doğru hizmetle geçirdi ömrü.

Kırkı çıktıkta Nazif ölümüne tarih yazdı.

Âhiret tarafına göçen Süleyman Hayri ruhuna fâtiha.

Nahiye Müdürü Süleyman Hayri Efendi'ye ait olan bu mezar taşı, fesli bir mezar taşı olup, düşey dikdörtgen bir kitabe kısmı vardır. Nestâlik hatla yazılan kitabenin her bir satırı yatay bir kontur içerisine alınmış olup, toplamda 12 kontur içerisinde 12 satırdan meydana gelmektedir. Kitabenin alt konturlarının birkaç satırı günümüzde toprak içerisinde yer almaktadır (Bkz., Resim 5). 12 Şubat 2023 tarihinde bu mezar taşını İsmail Bozkurt eşliğinde bizzat yerinde incelediğimiz zaman, mezar duvarının zamanla bozulduğu, kitabenin yerinin çok sağlam bir vaziyette olmadığı ve kitabeli mezar taşının devrilme ve tahrip olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu gözlenmiştir (Resim 6). Bir an önce Sütçüler Belediyesi tarafından mezarın bulunduğu yere mermerden sağlam ve düzgün bir mezarın yapılması ve bu kitabeli mezar taşının koruma altına alınması gerekmektedir. Ayrıca, mezarın ayakucu tarafına da sağlam bir mermer konularak ve üzerine kitabenin günümüz Türkçesiyle yazımı ve mevtanın kim olduğunu belirten açıklayıcı bir bilginin eklenmesi çok faydalı olacaktır.



Resim 6: Kitabeli Mezarın Bugünkü Durumu

(Foto: İsmail Hakkı Göksoy, 12.02.2023)

1.3. Sefer Ağa Camii Haziresi

İlçe merkezinde bulunan fakat bugün mezarlık olarak kullanılmayan üçüncü bir mezarlık yeri ise, Sefer Ağa Camii'nin haziresidir. Sefer Ağa Camii, ilçe merkezinde inşa edilmiş en eski ve tarihi değeri olan mimari eserlerden biridir. Caminin ilk olarak Anadolu Selçukluları döneminde ilçeye yerleşen Müslüman Türkler tarafından ahşap olarak yaptırıldığı ancak daha sonra tekrar yenilediği tahmin edilmektedir. Ali Ergenekon caminin Hicri 696 (Miladi 1296) tarihinde hayır sahibi bir kadının verdiği para ile Sefer Ağa adında bir zat tarafından yaptırıldığını belirtir.²⁵ Böcüzade ise, Sefer Ağa'yı "caminin banisi" olarak zikretmekte, fakat onun hakkında yeterli bir bilgi bulunmadığını ifade etmektedir. Yine ona göre, Sefer Ağa Camii Mimar Sinan'ın Isparta'da ve Atabey'de yaptığı camiler modelinde kârgir bir kubbe üzerine kurşunlu ve küçük bir cami ve bitişiğinde küçük bir minaresi bulunduğunu ve "hayır sahibi Hacı Sefer Ağa tarafından H.1000 (M.1591/92) tarihi sıralarında inşa edildiğini" belirtmektedir.²⁶

²⁵ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 8.

²⁶ Böcüzade, *Isparta Tarihi*, 234.

Caminin yapılışı ile ilgili olarak biri cami giriş kapısı üzerinde, diğeri de minarenin son cemaat mahalline bakan tarafında olmak üzere iki tane taş kitabesi bulunmaktadır. Giriş kapısı üzerindeki kitabenin 20. beytinde kitabeyi yazanın Hattat Halil Efendi olduğu ve “Hafız” kelimesini tarih düşürerek ebced hesabıyla H. 998 (M. 1589/90) yılında tamamlandığı ifade edilmektedir. Kapı üzerindeki 21 beyitlik bu kitabeye göre, caminin yapılmasını Sefer Ağa'nın vasiyet ettiği ve Ömer Ağa oğlu Hasan Paşa'nın onu tamamlattığı ve özellikle de Şeyh Mehmed Efendi'nin caminin yapılmasına sebep olduğu belirtilmektedir.²⁷ Caminin son cemaat bağlantı yerinde minare kaidesinde bulunan Hicri 1158 (Miladi 1745/46) tarihli diğer kitabede ise, “Sâhibü'l-hayrât Hasan Mısrî Başe ibni Merhum Ömer Ağa” yazılıdır.²⁸ Bu kitabeye göre, caminin yeniden tamirat geçirdiği ve minarenin de yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, caminin ilk halinin Anadolu Selçuklu Devleti'nin (1076-1308) son zamanlarında yapıldığı kabul edilmekle birlikte bu yapıdan günümüze herhangi bir eser kalmamıştır. Bugünkü cami yapısının muhtemelen ilçe eşrafından olan Sefer Ağa'nın vasiyeti üzerine bıraktığı mal ve para ile XVI. Yüzyılda inşa edilmiş ve bundan dolayı camiye onun adı verilmiş olmalıdır.

Sefer Ağa Camii, zamanla çeşitli tamiratlar geçirmiştir. Son olarak 1955-1959 yılları arasında tekrar Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından esaslı bir şekilde tamir ettirilmiş, değerli hattat ve nakkaşlar tarafından nakış ve yazılarla tezyin edilmiştir.²⁹ Günümüzde caminin giriş kapısının sol tarafında caminin yapılış tarihi olarak 1184 ve minaresinin yapılış tarihi olarak da 1590 tarihleri yazılmıştır. Yine Isparta İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün cami girişine astığı Türkçe ve İngilizce tanıtıcı levhada da, bu ifadelere yer verilmiştir. 2010 yılında Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından basımı yapılan *Isparta İl Kültür Envanteri* adlı kitapta, Antalya Bölge Koruma Kurulu uzmanlarınca tescil fişine “caminin ilk yapılış tarihi” olarak bu tarihi yazmış ve ayrıca tescil fişinde “caminin giriş kapısında bu tarihin yazıldığı” hususu belirtilmiştir.³⁰ Ancak, caminin ilk yapılışı ile ilgili olarak 1184 tarihine nasıl ve nereden ulaşıldığı bilinmemektedir.

Sefer Ağa Camii'nin esas hazire alanı, caminin batı tarafında, güneye doğru uzanan ve bugün park ve yeşil alan olarak kullanılan yerde bulunmaktaydı. Hatta Sütçüler eşrafından emekli nüfus müdürü Ömer Ali Ertan, Sefer Ağa Camii'nin önünde son cemaat mahallinin batı tarafında ilk zamanlar bir mezarın bulunduğu ve bunun cami yapılırken düşüp ölen bir ustaya ait olduğu halk arasında söylenildiğini kaydeder.³¹ Ancak günümüzde bu mezardan herhangi bir iz yoktur. Caminin bânisinin Hacı Sefer Ağa olduğunu belirten Böcüzade ise, Sefer Ağa'nın mezarının da caminin haziresinde

²⁷ Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, 33-34. Kitabenin tam metni için bkz., Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 6-7; Ömer Ali Ertan, *Sütçüler'in Tarihçesi ve Folklorü*, Isparta 1996, 8-11 (Daktilo edilmiş nüsha); Emine Güzel, “Isparta Seferağa Camii ve Haziresi”, *Mizanü'l-Hak. İslami İlimler Dergisi*, Sayı: 12 (2021), 158-159.

²⁸ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 6; Ertan, *Sütçüler'in Tarihçesi ve Folklorü*, 10.

²⁹ Ertan, *Sütçüler'in Tarihçesi ve Folklorü*, 8; Göksoy, *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*, 35.

³⁰ Bkz., Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, *Isparta İl Kültür Envanteri (2)*, Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010), 2/107.

³¹ Ertan, *Sütçüler'in Tarihçesi ve Folklorü*, 9.

bulduğunu ve mahalli halk tarafından mübarek günlerde ziyaret edildiğini bildirir.³² Caminin giriş kapısı üzerindeki kitabenin onuncu beytinde, “Sefer Ağa’ya da hak rahmet etsin/ Türbeni gülşen durağın cennet etsin” ibaresinden onun cami haziresinde küçük bir türbesi bulunduğu tahmin edilmektedir.

Sefer Ağa Camii’nin haziresi eskiden caminin batı tarafında güneye doğru geniş bir alanı kaplamaktaydı. Minareye yakın ağaların mezarları arasından 1936 yılında kavuklu ve mermerden yapılmış kitabesi bulunan mezar taşları çıkarılıp caminin karşısında bulunan eski ilkokul binasının bodrumuna atılmıştır. 1970 yılında bu ilkokul binası yıkılıp yerine bugünkü park ve çay bahçesi yapıldığında bu taşlar meydana çıkmıştır. Yine aynı tarihlerde caminin etrafında oluşturulan park ve yeşil alan çalışmaları sırasında diğer mezar taşları da kaldırılarak bugünkü ilçe girişinde yer alan Musalla Mezarlığı’na taşınmıştır.³³ Bu ilk park düzenlemesi sırasında caminin batı tarafındaki cami duvarı ile avlu duvarı ortasında bir yürüyüş yolu açılmış ve özellikle buradaki mezarlar kaldırılmıştır. Hazirede kalan diğer bir kısım mezar taşları da, 1970’li yıllardaki yeniden yapılan park alanı düzenlenmesi sırasında kaldırılmış ve caminin haziresi tamamen yeşil alana dönüştürülmüştür.

Sütçüler Belediyesi’nin 9 Temmuz 2004 tarihinde düzenlediği bir panele Sütçülerin tarihi hakkında konuşma yapmak üzere panelist olarak katılmıştım. Konuşma sonrasında dinleyicilerden birisi caminin avlusunda “bir kenara atılmış vaziyette” yazılı mezar taşlarının bulunduğunu ve bunların okunup okunamayacağını sormuş idi. Ben de bunların hâlihazırda Ali Ergenekon tarafından okunduğunu ve mezar taşlarıyla ilgili bilgilerin elimizde mevcut olduğunu aktarmıştım. Hatta tarihlerini vererek mezar taşlarının XVI. Yüzyıla ait olduğunu bildirmiştim.³⁴ Panel sonrası mezar taşlarını yerinde görmek için gittiğimde, onların bugünkü şadırvanın güney tarafında üst üste duvar kenarına rastgele konulduğunu fark ettim. Dönemin belediye başkanına bunların ya cami duvarı tarafına düzgün ve dikili bir şekilde konulmasını ya da Isparta’daki müzeye gönderilmesini, çünkü her birinin bir tarihi değere haiz olduğunu ifade etmiştim. Daha sonra bu taşlar dönemin belediye başkanı Hüseyin Müftüoğlu tarafından bugünkü yerine dikili olarak yerleştirilmiştir. Günümüzde bu mezar taşları, Sefer Ağa Camii’nin batısında cami bahçesinde bir grup ağaç arasında kalmış oldukça küçük bir hazire görünümündedir (Bkz. Resim 7). Biri üst bölümden, diğeri de alt bölümünden fazlaca kırılmış bir durumda olan toplam beş adet mezar taşı bulunmaktadır. Alt tarafından kırılanı, küçük bir parça olduğu için dikili şekilde durması mümkün olmamış ve toprağın üstüne yatırılmıştır.

³² Böcüzade, *Isparta Tarihi*, 235.

³³ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 6.

³⁴ Bu panelde yapılan konuşmalar, kitaplaştırılarak yayımlanmıştır. İlgili bilgiler için bkz., Sütçüler Vakfı (nşr.), *Sütçüler’in Sorunları ve Çözüm Önerileri* (Ankara: Sütçüler Vakfı Yayınları, 2005), 59.



Resim 7: Sefer Ağa Camii'nin Haziresindeki Kitabeli Mezar Taşlarının Bugünkü Konumu
(Foto: İsmail Hakkı Göksoy, 12.02.2023)

Caminin haziresinde bulunan kitabeli mezar taşları ilk defa aslen Sütçüler'de doğan ve askeriyeden emekli olduktan sonra Bursa'ya yerleşen Jandarma Gediklisi (Astsubay) Ali Ergenekon tarafından okunmuştur.³⁵ Daha sonra mezar taşları üzerine doktora tezi hazırlayan akademisyen Emine Güzel de, 2021 yılında Sefer Ağa Camii'nin planı, kitabeleri ve süsleme özellikleri ile birlikte bugün caminin batı tarafındaki eski hazire alanında (bugün park alanında) bulunan kitabeli mezar taşlarını yerinde inceleyerek araştırma konusu yapmıştır.³⁶

³⁵ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 37. Ali Ergenekon, 25 Ekim 1898 tarihinde Sütçüler'in Başkoz mevkiinde bağ evinde doğmuş, annesinin adı Emine, babasının adı Mustafa'dır. Halk arasında Molla Mustafa lakabıyla tanınan babası, Yemen'de askerlik vazifesini yaparken 1905 yılında Hudeyde'de şehit düşmüştür. 1911 yılında 13 yaşında iken, ailecek İstanbul'a gitmiş ve askerlik vazifesi sonrası askeriyede kalmıştır. Jandarma gediklisi (astsubay) iken emekli olup Bursa'ya yerleşmiştir. Sütçüler'den ayrıldıktan 47 yıl sonra 1958 yılında Bursa'dan önce İstanbul'a, oradan da Sütçüler-İstanbul seferini yapan Sütçüler otobüsüne binerek 21 saat süren yolculuğun ardından Sütçüler'e gelmiş ve akrabalarını ziyaret ederek hasret gidermiştir. Sütçüler hakkındaki bilgileri de, bir süre akrabalarının yanında kaldığı sırada 1958 yılında toplamıştır. Mezar taşlarındaki Osmanlıca kitabeleri ise, 1970 yılında ortaya çıkarıldığı zaman okumuş ve okunuşlarını Bursa'da Vefikiye Camii imam-hatibi Yakup Özendim'e tercüme ve kontrol ettirmiştir. 1 Eylül 1970 tarihinde daktilo ederek çalışmasına dahil etmiştir (Bkz., Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 1,23,37).

³⁶ Güzel, "Isparta Seferağa Camii ve Haziresi", 147-188.



Resim 8: Sefer Ağa Camii Haziresi'ndeki Kitabeli Mezar Taşları

(Foto: Emine Güzel, 2021)

Tarihi öneme haiz olan bu mezar taşlarının bazıları kırıldığı için üzerindeki yazıların bir kısmı okunamaz haldedir. Mezar taşı kitabelerinin hepsinde yazılar sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Harflerin kuyruk ya da çanak kısımları çiçek ve yaprak şeklindeki bitkisel motiflerle tezyin edilmiş, bazılarında ise aralardaki boşluklar stilize çiçek motifleriyle doldurulmuştur. Sağlam beyaz mermerden yapılan iki tanesinin başlıkları, Osmanlı mezar taşı geleneğine uygun olarak kavuklu ve gövdesi kare biçimindedir. Bu iki mezar taşında sarıgın başlık üzerine yukarıdan aşağıya düşey olarak sarılmasıyla oluşturulan ve burma sarık olarak da isimlendirilen başlık türü kullanılmıştır. Birinin kitabesinde mevtanın isminin önüne şehit ibaresi yazıldığına göre, Osmanlı askeri sınıfına mensup olduğu tahmin edilmektedir. Emine Güzel, bu tür bir başlığın heybetli görünümünden dolayı cengâverlik ve kabadayılık gibi vasıfların göstergesi olarak görüldüğünü ve örneklerine İstanbul'daki mezar taşlarında sıklıkla rastlandığını belirtir. Ayrıca o, bu tür başlıkların XVI. yüzyılın başlarından itibaren görüldüğünü, fakat XVII. yüzyılın sonlarına doğru kullanımdan kalktığını kaydetmektedir. Zenginliğin bir ifadesi olarak bu tip başlıkların iri sorguç kabartmaları ile süslendiğini, vezir ve paşa gibi üst düzey devlet görevlilerinin mezar taşlarında kullanıldığını ifade etmektedir.³⁷

Mezar taşlarının üzerlerindeki tarihlerden hepsinin XVI. yüzyıla ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mezar taşlarının üzerindeki hicri tarihler 939 (M.1532), 963 (M.1555), 968 (M.1560) yıllarına aittir. Cami bahçesindeki her bir mezar taşı, bugünkü duruş sırasına göre kuzeyden güneye doğru numaralandırılmış ve kitabelerinin okunuşları, günümüz Türkçesiyle anlamı ve süsleme özellikleri

³⁷ Güzel, "Isparta Seferağa Camii ve Haziresi", 160-161.

aşağıda verilmiştir. Mezar taşlarının resimleri ve süsleme ile ilgili bilgiler mezar taşlarını inceleyen Emine Güzel'in ilgili makalesinden istifade edilerek derlenmiştir.³⁸

Birinci Mezar Taşı:



Resim 9: Birinci Mezar Taşı'nın Ön ve Yan Yüzü (Foto: Emine Güzel, 2021)

Kitabesi:

Âh el-mevt !
el-merhûm el-mağfûr
rahmeti'l-lâhi aleyhi
Sene tis'a ve selâsîne ve seb'amie
Îlâ dâru'l-surûr
Îlâ dâru'l-bekâ

Türkçe Anlamı: Ah ölüm! Merhume gafur olan Allah rahmet eylesin. 939 [M.1532] yılında sevinç yurduna, ebedi yurduna intikal etti.

³⁸ Resimleri benimle paylaşan Emine Güzel'e bu vesile ile teşekkür ederim. Onun resimleri bana ulaştıktan sonra tekrar mezar taşlarını yerinde görme fırsatım oldu ve cep telefonum ile çeşitli açılardan resimler çektim. Ancak onun resimleri daha net olduğu için onun izniyle onları kullanmayı tercih ettim.

Süsleme Özellikleri: Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen prizma formundaki mezar taşında burma sarıklı kavuk türünde bir başlık kullanılmıştır. Üzerindeki destarların çift kat olarak tasarlandığı başlıkta destarlar arasında iki adet gül motifi yerleştirilmiştir. Yatay yönde gelişen satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğiyle yazılmış olan ön yüzeyindeki kitabede serlevha ibaresi sivri kemer formundaki bir kartuş içine alınmışken, diğer satırlar yatay yönde gelişen dikdörtgen formlu kartuşlar içine yerleştirilmiştir. Şâhidenin dikey yönde gelişen tek satır halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğiyle yazılmış olan yan yüzeylerindeki kitabeler ise yine dikey yönde gelişen dikdörtgen formlu bir kartuş içine alınmıştır (Bkz., Resim 10 ve Resim 11). Kitabede yazıların boşluk kısımları ve bazı harflerin kuyruk veya üst tarafları stilize yaprak, lale veya çiçek motifleri ile doldurulmuştur.³⁹



Resim 10: Birinci Mezar Taşının Yan Yüzü (Foto: Emine Güzel, 2021)



³⁹ Güzel, "Isparta Seferağa Camii ve Haziresi", 163.

Resim 11: Birinci Mezar Taşının Diğer Yan Yüzü (Foto: Emine Güzel, 2021)
İkinci Mezar Taşı:



Resim 12: İkinci Mezar Taşı (Foto: Emine Güzel, 2021)

Kitabesi:

El-Merhum ... (isim kısmı kırılmış)

İlâ dâru's-surûr

el-muhtâc ilâ-rahmeti'l-gafûr neverallahü bi-merkadihî

el-Mü'minun lâ-yemûtûn,

belhüm yenkalibûn, 963.

Türkçe Anlamı: Merhum (isim yeri kırılmış), sevinç yurduna intikal etti. Gafur olan Allah'ın rahmetine muhtaç olan merhumun kabrini Allah nurlandırın. Müminler ölmezler, bilakis onlar kalıp değiştirirler. 963 [M.1555].

Beyaz mermerin tek yüzü üzerine yazılan kitabenin en alt kısmında bir hadis-i şerif ibaresi yer almaktadır. İslam inancına ve anlayışına göre, Müslüman için ölüm yeni bir hayatın başlangıcıdır ve bu anlayış Müslüman toplumlara mal olmuş ortak bir değerdir. Hadiste Müslümanın ölümle birlikte

ölmediği, bilakis fânî âlemde bekâ âlemine intikal ederken kalıp değiştirdiğini ifade etmektedir. Mezar taşlarında sıklıkla görülen bu hadisin farklı bir ifadesi de şöyledir: el-Mü'minûne lâ yemûtûn, bel yenkilûne min dâri'l-fenâi ilâ dâri'l-bekâ (Müminler ölmezler, bilakis onlar fânî âlemde bâkî âleme intikal ederler).⁴⁰

Süsleme Özellikleri: Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen kesitli, düşey dikdörtgen gövdeli mezar taşının üst kısmı kırık durumdadır. Yatay yönde gelişen satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğiyle yazılmış olan kitabede satırlar yatay yönde gelişen dikdörtgen formlu kartuşlar içine alınmıştır. Kitabedeki bazı harflerin boşlukları, stilize lale, çiçek ve yaprak motifleri ile tezyin edilmiştir.⁴¹

Üçüncü Mezar Taşı:



Resim 13: Üçüncü Mezar Taşının Ön Yüzü (Foto: Emine Güzel, 2021)

Kitabesi:

⁴⁰ Mezar taşlarında ve kırık hadis metinlerinde rastlanan bu hadis, temel hadis kaynaklarında yer almaz.

⁴¹ Güzel, "İsparta Seferağa Camii ve Haziresi", 164.

El-Merhumü'ş-şehid

Piri Ali Çelebi bin

İbrahim Bey

Nevverallahü merkadihî.⁴²

Türkçe Anlamı: İbrahim Bey oğlu merhum Şehid Pîrî Ali Çelebi. Allah onun kabrini nurlandırısın.

Süsleme Özellikleri: Bir baş şâhidesi olan ve dikdörtgen prizma formundaki mezar taşında burma sarıklı kavuk türünde bir başlık kullanılmıştır. Başlık üzerindeki iri destarlar yukarıdan aşağıya çapraz olarak atılan ikinci sıra destarlarla sarılmıştır (Bkz., Resim 13). Şâhide yüzeyindeki kitabeler dikey yönde gelişen satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmış olup her biri yine dikey yönde gelişen dikdörtgen formlu kartuşlar içine alınmıştır. Harflerin boşlukları, stilize şekiller ve yapraklarla doldurulmuştur. Özellikle İbrahim ismindeki mim harfinin kuyruk kısmı ile ye harfinin üstünün rumî yaprak motifi ile tezyin edilmiş olması, dikkat çekicidir (Bkz., Resim 14 ve Resim 15).⁴³



Resim 14: Üçüncü Mezar Taşının Diğer Yüzü (Foto: Emine Güzel, 2021)

⁴² Emine Güzel, kitabedeki Pîrî kelimesini (Zübeyr) ve Nevverallahü merkadihî ibaresini de (İttekillahе hakka kadrihi) şeklinde okumuştur. Ancak, yukarıda verilen okunuşu daha doğrudur. Nitekim, Ali Ergenekon da aynı şekilde okumuştur.

⁴³ Güzel, “Isparta Seferağa Camii ve Haziresi”, 166.



Resim 15: Üçüncü Mezar Taşının Diğer Yüzü (Foto: Emine Güzel, 2021)

Dördüncü Mezar Taşı:



Resim 16: Dördüncü Mezar Taşı (Foto: Emine Güzel, 2021)

Kitabesi:

Kitabesi deforme olduğu için okunamıyor.

Ali Ergenekon, çalışmasında bu mezar taşı için kitabesinin deforme olmasından dolayı okunamadığını ve sadece tarih yerinin okunduğunu kaydetmiş ve “Fî tarih, sene 968 [M.1560]” tarihini düşmüştür.⁴⁴

Süsleme Özellikleri: Bir baş şahidesi olan ve dikdörtgen prizma formundaki mezar taşının üst bölümü kırık ve kırık olan parçası da eksik vaziytedir. Yatay satırlar halinde sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmış olan kitabe, mezar taşı yüzeyinde meydana gelen kırılma ve aşınma gibi nedenlerden dolayı okunması güç bir durumdadır. Bu nedenle mezar taşının kitabesi okunamamış ve mevtanın kimliği de tespit edilememiştir.⁴⁵

Beşinci Mezar Taşı:



Resim 17: Beşinci Mezar Taşı (Foto: Emine Güzel, 2021)

Kitabesi:

Fi't-tarih

....

Ali Ergenekon, muhtemelen bu kırık mezar taşını yukarıdaki dördüncü mezar taşının bir parçası olarak kabul etmiş olmalıdır. Çünkü o, çalışmasında beşinci mezar taşından bahsetmez ve hazirede kitabeli olarak sadece dört mezar taşı olduğunu söyler. Onun verdiği Hicri 968 (M.1560) tarihi muhtemelen kırılmış haldeki bu beşinci mezar taşında geçmektedir.⁴⁶ Mezar taşının tarih kısmı tekrar

⁴⁴ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 37.

⁴⁵ Güzel, “Isparta Seferağa Camii ve Haziresi”, 167

⁴⁶ Ergenekon, *Sütçüler Kazasının Tarihçesi*, 37.

kırılıp atılmış da olabilir. Ancak, dördüncü mezar taşının yanında toprağın üstüne konulmuş olan bu kırık mezar taşı parçasının başka bir mezar taşına ait olması gerekir. Nitekim Emine Güzel de, bunu beşinci bir mezar taşı olarak kaydetmiştir. Mezar taşının bir baş şahidesi bulunmakta olup, sivri kemer formunda bir tepelik şeklinde düzenlenmiştir.⁴⁷ Mezar taşının büyük bir kısmı kırık olduğundan mezar taşının kimliği tespit edilememiştir. Sadece üst bölümü sağlam durumda olan kitabenin okunabilen ilk satırı “fi’t-tarih” şeklindedir.

Sonuç

Sütçüler ilçe merkezinde Osmanlı dönemine ait Musalla, Ali Dede ve Sefer Ağa Camii Haziresi olmak üzere üç tane mezarlık bulunmaktaydı. Bunlardan Musalla ve Ali Dede mezarlıkları halen kullanılmaktadır. İlçe merkezinin girişinde yer alan Musalla Mezarlığı, Sütçülerin en eski mezarlığı olup, Selçuklu döneminden kalma olduğu söylenmektedir. Bu mezarlıkta Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait orijinal kitabeli mezar taşı bulunmamasına rağmen, sonradan buraya getirilip aile mezarlığına konulan bir tane Osmanlıca kitabeli mezar taşı vardır. Bu mezar taşı, 1917 yılında Eğirdir Müftüsü olarak görev yaptığı sırada Eğirdir’de vefat eden Hafız Yakup Şükrü Efendi’ye aittir. Ayrıca, günümüzde Musalla Mezarlığı’nda Osmanlı dönemine ait küfeki taşından yapılmış fesli ve kavuklu mezar taşlarına rastlanmaktadır. Bunların çoğu, ilçe merkezindeki Sefer Ağa Camii’nin haziresinden buraya taşınmıştır. Bazılarının üzerinde Osmanlıca ibareler ve vefat tarihleri görülmekle birlikte, zamanla deforme olduğu için okunamaz durumdadırlar.

İlçe merkezinin çıkışında Başkoz mahallesine doğru giderken yol üstünde bulunan Ali Dede Mezarlığı’nda da sadece bir tane kitabeli mezar taşı bulunmaktadır. Günümüzde hala kullanılan bu mezarlıktaki Osmanlı dönemine ait kitabeli mezar taşı, Sütçüler’de nahiye müdürü olarak görev yapan ve 1901 yılında vefat eden Süleyman Hayri Efendi’ye aittir. Mezar taşı, fesli bir başlığa ve nestalik hatla yazılmış uzun bir kitabeyle sahiptir.

Sütçüler’deki Osmanlı dönemine ait kavuklu ve fesli mezar taşları ile kitabeli mezar taşları Sefer Ağa Camii’nin etrafındaki eski hazire alanında bulunmaktaydı. Caminin etrafına park ve yeşil alan oluşturmak amacıyla haziredeki mezar taşlarının bir kısmı ilk defa 1940’lı yıllarda ve geri kalanları da 1970’li yıllarda Musalla Mezarlığı’na taşınmıştır. Küfeki taşından yapıldıkları için birçoğu deforme olmuş durumdadır. Hazirede Osmanlı dönemine ait daha fazla kavuklu ve fesli mezar taşı olmasına rağmen, çok azı kitabelidir. Sağlam mermer taştan yapılan kitabeli olanları, caminin batı tarafında dikili olarak durmakta ve cami haziresinin hatirasını yaşatmaktadırlar. Bu kitabeli mezar taşlarının hepsi de, XVI. Yüzyıla aittir. Mezar taşlarının tarihleri de birbirine yakındır. Hatta kırık olan mezar taşının da aynı yüzyıla ait olması muhtemeldir. Mezar taşlarının iki tanesinde burma sarıklı kavuk türünde başlıklar kullanılmıştır. Kitabelerdeki yazılar sülüs hatla ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Buradaki beş adet mezar taşından birinde kitabenin tamamı kazınma ve kırılma gibi nedenlerle okunamamıştır. Yine başka birinin de küçük bir tepelik kısmı kalmış ve geri kalan kısımları kırılmıştır. Diğer mezar taşlarındaki

⁴⁷ Güzel, “Isparta Seferağa Camii ve Haziresi”, 168.

bazı yerler kırık olsa da, yazı karakterleri ve yazım şekli oldukça net olup okunabilmektedir. Kitabe yazılarının boşlukları ve harflerin çanak ve kuyruk kısımları stilize çiçek ve yaprak şeklindeki bitkisel motiflerle tezyin edilmiştir. Bu mezar taşları, başlıkları, kitabelerdeki metinleri, yazı karakterleri ve süsleme özellikleri itibariyle ülkemizin diğer pek çok bölgesinde görülen Osmanlı dönemi mezar taşlarıyla benzerlik göstermektedir.

İlçe merkezindeki söz konusu bu kitabeli mezar taşları, Sütçülerin tarihi mirasına ait önemli kalıntılardır. Bunların Sütçüler Belediyesi tarafından iyi bir şekilde koruma altına alınması ve gelecek nesillere aktarılması gerekmektedir. Sefer Ağa Camii'nin bahçesinde bulunan kitabeli mezar taşlarıyla ilgili olarak kitabelerin metinleri ve Türkçe anlamları ile birlikte kime ait oldukları ve tarihleri hakkında bilgilerin yer aldığı sağlam ve korunaklı bir tanıtıcı levhanın konulması faydalı olacaktır. Aynı şekilde Ali Dede Mezarlığı'ndaki kitabeli mezar taşının da muhafaza altına alınması önem arz etmektedir. Bu mezarın da sağlam bir şekilde yapılması ve mezarın ayakucu tarafına kitabenin okunuşu ve mevtanın kimliği hakkında tanıtıcı bir levhanın konulması isabetli olacaktır.

Kaynakça

- Böcüzade Süleyman Sami. *Isparta Tarihi* (Haz. Hasan Babacan). Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- Büyükkolancı, Mustafa. *Adada: Pisidia'da Antik Bir Kent*. Isparta: Göltaş Yayınları, 1998.
- Ergenekon, Ali. *Sütçüler Kazasının Tarihçesi, Coğrafi Durumu ve Bir Seyahat İntibahı* (Derleyen: Ahmet Akın, 1970). Bursa: Daktilo edilmiş kitapçık, 1958).
- Ertan, Ömer Ali. *Sütçüler'in Tarihçesi ve Folklorü*. Isparta: Daktilo edilmiş kitapçık, 1996.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *Sütçüler ve Yöresinin Tarihi Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Tuğra Matbaası, 1999.
- Güzel, Emine. "Isparta Seferağa Camii ve Haziresi", *Mizânü'l-Hak: İslamî İlimler Dergisi*, 12, (2021), 147-188.
- Hafız Yakup Şükrü Efendi. *İslam'da Avcılık*. Sadeleştiren: Musa Bilgi, Yayına Hazırlayan: Osman Çelik. Ankara: Gelişim Matbaası, 1988.
- Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. *Isparta İl Kültür Envanteri (2)*. Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- İnternet Sitesi: <https://www.nufusune.com/sutculer-ilce-nufusu-isparta> (Erişim: 15.02.2024)
- Meşihat Arşivi, MŞH.SAİD,181/35/1-25 (İSAM Kütüphanesi Arşiv Koleksiyonları Ulema Sicil Dosyaları (<http://www.isam.org.tr>).
- Sütçüler Belediyesi Web Sitesi: <http://www.sutculer.bel.tr/sayfa/nufus-idari-durum.html> (Erişim: 03.12.2023).
- Sütçüler Kaymakamlık Dosyası. Sütçüler: Daktilo edilmiş nüsha, 1997.
- Sütçüler Kaymakamlığı Web Sitesi: <http://www.sutculer.gov.tr> (Erişim: 03.12.2023).

Sütçüler Vakfı (nşr.). *Sütçüler'in Sorunları ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Sütçüler Vakfı Yayınları, 2005.

Şahin, B. Mustafa. *Sütçüler İlçesi: Tarih, Coğrafya, Folklor Notları*. İstanbul: Tunç Yayıncılık, 2012.

Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kılavuzu (<https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu>).

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal

ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfiî'nin Rolü

The Role of Imams Shafi'i in the Formation of The Concept of Shāz in Hadith

Mehmet KOÇ

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Res. Assist., Süleyman Demirel University Faculty of Theology Department of Hadith,
Isparta/Türkiye
mehmetkoc@sdu.edu.tr | orcid.org/0009-0009-7760-6899

Talat SAKALLI

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department
Isparta/Türkiye
talatsakalli@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8858-1158

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 20 Mart / March 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 15 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Talat Sakallı, Mehmet Koç, "Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfiî'nin Rolü", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 52-71.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfiî'nin Rolü*

Öz

İslam'ın ikinci kaynağı olan sünnetin muhafazası, hicri ilk asırdan itibaren âlimlerin öncelikli gündemi olmuştur. Bu gayenin bir tezahürü olarak hadis ilimleri ve usûlü ortaya konulmuştur. Hadis âlimleri, râvileri ve rivayetleri muhtelif kriterlere binaen farklı lafızlarla değerlendirmişlerdir. Bu gayretlerin neticesinde hadis râvileri sika, sadûk ve zayıf gibi; rivayetler de sahih, hasen, zayıf gibi çeşitli mertebelerde sınıflandırmışlardır. Bahsedilen kavramlar, âlimler tarafından muhtelif manalarda kullanılmış, uzun bir süreçte hadis usûlü kitaplarının ana muhtevasını oluşturmuşlardır. Bu sebeple her bir kavramın âlimler tarafından hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek, bu terimlerle nitelenen rivayetlerin sıhhat derecelerini tayin ve anlamlarını tavzih hususunda önem taşımaktadır.

Söz konusu tenkît lafızlarından biri de şâz kavramıdır. Usûl eserlerinde zayıf hadis türlerinden biri olarak bahsedilen şâzı, hicri ikinci asırdan itibaren âlimler rivayet tenkît lafzı olarak kullanmaya başlamışlardır. İlk dönemlerde şâz kavramı, bazı âlimlerce “mâ'rûf fetvaya muhalif rivayetler” için kullandığı gibi kimilerince “râvinin tek başına rivayette bulunmasını” ifade etmektedir. Şâz kavramı hadis usûlü eserleri yazılınca dek kısıtlı sayıda kullanılmıştır. Dolayısıyla az sayıda olan bu kullanımların bir hadis terimini ifade etmesi veya yalnızca sözlük manasından ibaret olup olmaması tartışma konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda makalemizde ilk dönem müelliflerin kavramı hangi manada kullandıkları, ilgili hadisler örnek verilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada mezkûr kavrama dair yaptığı tarif incelenecek olan İmam Şâfiî, hicri ikinci asrın önemli fıkıh ve hadis âlimlerinden sayılmaktadır. Şâfiî İslamî ilimlerin oluşum döneminde kaleme aldığı *el-Ümm*, *er-Risâle*, *Cimâ'u'l-ilm*, *İhtilâfü'l-hadis* gibi eserlerle fıkıh metodolojisinin yanı sıra hadis terminolojisine de önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılar sebebiyle Ehl-i Hadis ekolünün kurucusu sayılmış ve “Nâsıru'l-hadis” lakabıyla anılmıştır. Sonraki dönemde hadis usûlü eserlerinde müstakil başlıklar altında yer alıp incelenecek olan birçok terim onun teliflerinde yer bulmuştur. Dolayısıyla onun tarif ve kullanımlarına sıkça atıf yapılmış, kimi zaman da bu tarifler tartışma konusu olmuştur.

Bu kavramlardan birisi de çalışmanın konusu olan şâz lafzıdır. Her ne kadar şâz kavramı İmam Şâfiî'nin eserlerinde tespit edilemese de ilgili kavrama dair yapılan ilk tarif çok sayıda eserde Şâfiî'ye nispet edilmiştir. Haliyle Şâfiî'nin şâz kullanımının bir ıstılahı tarif etme amacı taşıyıp taşımadığı da tartışılmıştır. Şâfiî'den önce de merviyâtın tenkîdinde kullanılan şâz lafzı, onunla kavramsal mahiyet kazanmıştır. Asırlar sonra İbn Hacer el-Askalanî ile birlikte hadis usûlü eserlerinin genelinde Şâfiî'ye nispet edilen anlam yaygınlık kazanmış ve detaylandırılmıştır. Ancak meşhur hadis usûlü müelliflerinden Hâkim en-Nîsâbüri ve İbn Salâh gibi hadis âlimleri şâz kavramını farklı tarif etmişlerdir.

* Bu makale yazarın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Talat Sakallı danışmanlığında hazırlanmakta olan “Oluşum Döneminde Hadiste Şâz Kavramı ve Hanefîlerin Şâz Anlayışı” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Bu çalışmada daha çok Şâfiî'nin yaptığı "sika râvînin evla olana muhalefeti" manasındaki şâz tarifi incelenmiştir. Bu tarifi, kavramın ıstılahlaşma sürecindeki etkisini ortaya koymak adına Şâfiî'den önceki şâz kullanımlarına temas edilmiştir. Şâz için farklı tarifler yapan âlimlere kısaca işaret etmekle birlikte müstakil olarak değinilmemiştir. Son olarak ilgili kavramın tanımlanmasında Şâfiî'ye atıf yapan ve onunla aynı tarifi benimseyen hadis âlimleri örnek verilmiştir. Rivayetlerin sıhhat tespitinde farklı tanım ve anlamların her bir âlim için ayrı ayrı tespit edilmesinin önemi örnek rivayetlerle ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Usûlü, İstılah, Şâz, Şâfiî, Rivayet

The Role of Imams Shafi'i in the Formation of The Concept of Shāz in Hadith

Abstract

The preservation of the Sunnah, the second source of Islam, has been the primary agenda of scholars since the first century of Hijri. As a manifestation of this goal, hadith sciences and methodology were created. Hadith scholars evaluated the narrators and narrations with different words based on various criteria. As a result of these efforts, they classified hadith narrators as sika, sadooq, and weak, and narrations as sahih, hasan, and weak. The aforementioned concepts were used by scholars in various meanings and formed the main content of the books of hadith methodology over a long period of time. For this reason, it is important to determine the meaning of each term used by the scholars in order to determine the degree of authenticity of the narrations characterized by these terms and to clarify their meanings.

One of these words of criticism is the concept of shāz. Shāz, which is mentioned as one of the types of weak hadīth in the works of usûl, has been used by scholars as a word of criticism for narration since the second century of Hijri. In the early periods, the concept of shāz was used by some scholars for "narrations contrary to the fatwa of mā'rūf" and by others it meant "the narration of a narrator alone". The concept of shāz was used in a limited number until the works on hadīth methodology were written. Therefore, it has been a matter of debate whether these few uses express a hadith term or whether they are merely dictionary meanings. In this context, in this article, we have tried to evaluate the meaning of the term used by the first period authors by giving examples of the relevant hadiths.

Imam al-Shafi'i, whose definition of the aforementioned concept will be analyzed in this study, is considered one of the most important jurisprudential and hadith scholars of the second century. Shafi'i made significant contributions to hadith terminology as well as fiqh methodology with his works such as al-'Umm, al-Risāla, Jimā'u'l-'ilm, and Ihtilāf al-hadīs during the formation period of Islamic sciences. Due to these contributions, he was considered the founder of the Ahl al-Hadith school and was nicknamed "Naşir al-hadith". Many terms that will be analyzed under separate headings in the works of hadith methodology in the following period have found a place in his writings. Therefore, his definitions and usages were frequently referred to, and sometimes these definitions were the subject of debate.

One of these concepts is the word *shāz*, which is the subject of this study. Although the concept of *shāz* cannot be identified in Imam al-Shāfi'ī's works, the first definition of the concept is attributed to al-Shāfi'ī in many works. Consequently, it has been debated whether al-Shāfi'ī's use of *shāfi'ī's shāz* was intended to define a term. The word *shāz*, which was used before al-Shāfi'ī in the criticism of the *marwiyyāt*, gained a conceptual character with him. Centuries later, with Ibn Hajar al-Askalanī, the meaning attributed to al-Shāfi'ī became widespread and elaborated throughout the works of hadīth methodology. However, famous hadith scholars such as al-Hākim al-Nīsābūrī and Ibn Salāh defined the concept of *shāz* differently.

In this study, Shafi'i's definition of *shāz* in the sense of "the opposition of a *sikaāwī* to the *evla*" is analyzed. In order to reveal the effect of this definition on the process of the concept's becoming a term, the uses of *shāz* before al-Shāfi'ī are touched upon. Although the scholars who made different definitions for *shāz* are briefly mentioned, they are not mentioned individually. Finally, the hadīth scholars who refer to al-Shāfi'ī in the definition of the concept and adopt the same definition with him are given as examples. The importance of determining different definitions and meanings for each scholar separately in determining the authenticity of the narrations is tried to be demonstrated with sample narrations.

Keywords: Hadith Methodology, Terminology, *Shāz*, al-Shafi'i, *Rivāyah*

Giriş

Hız. Peygamber'in (aleyhisselâm) vefatından bu yana İslam âlimleri, ona dair her türlü bilgi kırıntısını sağlıklı biçimde nakletmek üzere büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e (as.) ait sahih bilgiye erişmek amacıyla Hadis ilimleri ve Hadis usûlü ortaya konulmuştur. Tarihi süreç içerisinde âlimler muhtelif lafızlarla râvîleri ve rivayetleri tenkît etmişlerdir. Söz konusu lafızlar ve muhtelif tabirler zamanla ıstılahlamış, sonraki dönemlerde hadis usûl eserlerinde yerini almışlardır.

İlk dönemlerden itibaren yazıya geçirilen hadislerin, istinsahı esnasında hatanın vuku bulmaması, sema ve kıraat yöntemlerinin geliştirmesi gibi unsurlar, hadis ıstılahlarının doğuşuna gösterilen sebepler arasındadır. Aynı şekilde hadis öğreniminin kolaylaştırılması amacının da bu ıstılahların geliştirilmesinde etkili bir sebep olduğu iddia edilmiştir.¹ Dolayısıyla bu tarihi süreci ve ilk dönem âlimlerin kullanımlarını göz önünde bulundurmak Hadis terimlerinin anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.

Bu terimlerden biri de hicri ilk asırlardan itibaren hadis âlimleri ve fukahâ tarafından kullanılmış olan *şâz* kavramıdır. Nitekim *şâz* kavramı, birçok hadis âlimi tarafından farklı veçhelerden rivayet tenkîdinde kullanılmıştır. Bu ıstılahı belli bir sınıfa dahil etmenin ve tarifini yapmanın zorluğu

¹ Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 38,39,51.

vurgulanmıştır.² Şâz hadisin muallel hadise göre çok daha fazla dikkat gerektirdiği, hadis ilmiyle uzun süreler iştilal etmemiş âlimler dışında kimsenin bu hususta (şâz) hüküm veremeyeceği kaydedilmiştir.³

Şâz hadise dair yapılan farklı tariflerin hepsinde teferrüd unsuru göze çarpmaktadır.⁴ Şâzın tasnifini ve sınırlandırmasını güçleştiren ise söz konusu teferrüdün mahiyetidir. İlk asırlarda âlimler, ilmin şâz olanından sakındırmışlardır. Örneğin Muâviye b. Kurre (ö. 122/740) “İlmin şâz olanından sakın!”⁵ uyarısında bulunmuştur.⁶ Benzer şekilde İbrahîm b. Ebî Able (ö. 151/769) şâz âlimlerin peşinde olan kimsenin çokça şerre düçar olacağını ifade etmiştir.⁷ Bu ve benzeri ifadelerle ma’rûf olmayan rivayetlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âlimlerin bu uyarılarında da teferrüd manası haizdir. Bir başka şâz tanımında ise teferrüdün mahiyeti “sika râvînin teferrüdü” şeklinde tayin edilmiştir. Nitekim Hâkim en-Nisâbü’rî’ye (ö. 405/1014) göre şâz “güvenilir bir râvînin tek başına rivayet ettiği ve mütabî olmayan hadis”tir.⁸ Yine şâzın münker hadis ile eş anlamlı kullanıldığı da olmuştur. Örneğin Salih b. Muhammed (ö. 293/906) “الحديث الشاذ الحديث المنكر الذي لا يعرف” ifadeleriyle şâz hadisi münker olarak tanımlamıştır.⁹ Aynı şekilde İbn Salâh’ın (ö. 643/1245) da şâz kavramını münker ile aynı manada kullandığı iddia edilmiştir.¹⁰ Ancak İbn Salâh’ın şâz kavramı hakkındaki mülahazaları, onun şâzı münker manasında kullandığı şeklinde tayin edilemeyecek kadar tafsilatlıdır. Diğer bir şâz tarifi ise ilk kez İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından ortaya konulan sonraki dönemde de birçok usûl âliminin takip ettiği “sika râvînin daha güvenilir olana muhalefeti” şeklindeki tanımdır. Bu kullanımların ve tariflerin benzerlikleri olsa da hepsinin aynı noktaya işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla şâz kavramı için de keskin bir tarif yapmak kolay görünmemektedir. Öyle ki şâzı münkerden net çizgilerle ayıran ve şâz kavramının çerçevesini çizen İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) dahi aynı eserde şâz kavramını üç farklı manada ele almıştır. Müellif ilk olarak râvînin kendinden evla olan bir râvîye muhalefeti durumunda, muhalif rivayeti şâz olarak nitelemiş ancak (şâz) hadisin râvîsinin güvenilirlik durumunu belirtmemiştir. Dolayısıyla onun ifadelerinden şâz kavramını: “(Sika veya zayıf olan bir) râvînin kendisinden evla olana muhalefeti” şeklinde tanımladığı anlaşılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî eserinin farklı bir yerinde şâzın: “Makbul râvînin evlaya muhalefeti” ile gerçekleştiğini beyan etmiş ve şâz hadisin râvîsinin güvenilir (makbul) olduğunu vurgulamıştır. Müellif şâz ifadesini son

² Abdükâdir b. Mustafa el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyadetü's-sika* (Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1426), 83.

³ Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribü'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Fâyâbî (Dâru Taybe, ts.), 1/268.

⁴ Abdulcevâd Hamâm, *et-Teferrüd fi rivâyeti'l-hadîs* (Beyrut; Lübnan: Daru'n-Nevâdir, 2008), 327.

⁵ إياك والشاذ من العلم

⁶ Zeynuddîn Abdurrahman İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmîzî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407), 2/625.

⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Câmi'atu Dâiratü'l-Maârif, 1357), 140.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397), 119.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 141.

¹⁰ el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyadetü's-sika*, 101.

olarak da “Sû-i Hıfz” bahsinde, hafızası sebebi ile ta’n edilen râvînin hadisi hakkında kullanmıştır.¹¹ Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî, bir diğer eseri olan *Fethu’l-bârî*’nin mukaddimesinde “şuzûz” ve “nekâretin” muhalefetten kaynaklandığını belirtmiştir.¹²

Şâz kavramı etrafında cereyan eden ihtilaflar içerisinde İmam Şâfiî’nin şâz tarifi göze çarpmaktadır. Zira mezkûr kavramı ilk kez Şâfiî’nin tarif ettiği iddia edilmiştir.¹³ Aynı zamanda müteahhir dönem hadis âlimlerinin şâzın tanımlanmasında İmam Şâfiî’yi takip ettikleri ifade edilmiştir.¹⁴

İkinci asır âlimlerinden ve ismine nispetle anılan fikhî mezhebin İmamı Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, hadis usûlü dahil olmak üzere birçok ilim dalında ıstılahların teşekkül sürecinde etkili olmuştur. Öyle ki Abdurrahman b. Mehdî’nin (ö. 198/813) talebi üzerine yazdığı bilinen *er-Risâle* isimli eseri günümüze ulaşan ilk fikhî usûlü eseri olarak öne tanıtılmaktadır. İbn Mehdî kitabı okuduktan sonra oldukça beğenmiş ve Şâfiî’ye olan hayranlığını beyan etmiştir.¹⁵ Şâfiî’nin birçok eseri sonraki âlimler tarafından itibar görmüş, sadece fikhî ıstılahların değil, hadis terminolojisinin teşekkül sürecinde de öncü rol oynamıştır.¹⁶ Mekke, Medine, Yemen, Bağdat, Mısır gibi pek çok ilim beldesinde bulunmuş olan Şâfiî, burada ancak bir kısmına yer verebileceğimiz, Mâlik b. Enes(ö. 179/795), İbrâhim b. Sa’d (ö. 183/799), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi devrin büyük hadis âlimlerinden rivayet dinlemiş, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî(ö. 189/805) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi önemli birçok ilim adamıyla ilmî müzâkerelerde bulunmuştur.¹⁷ Pek çok ıstılahın tarifinde ve metodun anlaşılmasında ilklere imza atan Şâfiî’nin Ehl-i Sünnet düşüncesinin teşekkülünde kilit bir rol oynadığı iddia edilmektedir.¹⁸ Özelde hadis ilmine yaptığı hizmetler ise daha kendi devrinden itibaren takdir edilmiş ve Şâfiî bu bağlamda “ناصر الحديث” olarak nitelendirilmiştir.¹⁹ Ayrıca Ahmed b. Hanbel: “Şâfiî olmasaydı, biz fikhü’l-hadîsi bilemezdik.” demiştir.²⁰

İmam Şâfiî’nin hadisçiliği göz önünde bulundurulduğunda, onun şâza dair yaptığı tanım önem kazanmaktadır. Bunun yanında Şâfiî’yi merkeze alarak yapılan şâz okuması da ilgili kavramın

¹¹ Ebu’l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhetu’-n-nazar fi tavdihi Nuhbeti’l-fiker*, thk. Nüreddîn Itr (Dimeşk: Matbatü’s Sabah, 1421), 71,72,73,104.

¹² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-bârî bi şerhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1390), 1/384.

¹³ Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 186.

¹⁴ Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Nazarât cedîde fi ulûmi’l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 34.

¹⁵ Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *Menâkîbü’s-Şâfiî*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri’t Tûrâs, 1390), 1/232.

¹⁶ Muammer Bayraktutar, “İmam Şâfiî’de Hadisleri/Sünneti Anlama ve Değerlendirmede Temel Yaklaşımlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 84.

¹⁷ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Müessesetü’r Risâle, 1985), 7/10.

¹⁸ Bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

¹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd (Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, 2002), 2/404.

²⁰ Ebu’l-Kâsım Ali İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd el-Ömerî (Dâru’l-Fikr, 1410), 51/345.

ıstılahlaşma sürecini anlamaya yardımcı olacaktır. Nitekim bu çalışmada şâz kavramının mahiyetine kısaca değindikten sonra İmam Şâfî merkezli olmak üzere kavramın teşekkül sürecini incelenecektir.

Şâz Kavramı

Lügatte “şezze” mazisinden türeyen “şâz” terimi, cumhurdan ayrılan, ender olan manasında kullanılır. Evi ve mahallesi olmayan azınlık için de “eş-şüzzâz” ifadesi kullanılmıştır.²¹ Ahababından ayrılan kimse için “şezze racülün an ashabihî” ifadesi kullanıldığı gibi her türlü ayrılık “şâz” olarak isimlendirilmiştir. Daha önce duyulmamış şeylerden bahseden kimseye şâz oldun anlamında “eşezte” denmiştir.²² Hz. Peygamber’in (as.) “من شد شد في النار” hadisi²³ de bu manada anlaşılmalı, “sâz kalan” ifadesi, cumhurdan itikâdî, fiilî veya kavli olarak ayrılan kimse olarak ifade edilmiştir. Devamında ise kişinin bu davranışı sebebiyle ahirette de cennet ehlinde uzaklaşıp cehennemde yalnız kalacağına işaret olduğu belirtilmiştir.²⁴

Sözlüklerdeki bilgiler ve Arap dilindeki kullanım dikkate alındığında şâz lafzının bazen *muhalefetle* beraber *teferrüd* bazen de sadece teferrüd ifade ettiği görülmektedir. Ancak teferrüdün de cumhurdan ayrılma cihetiyle içerisinde muhalefeti barındırdığı düşünülebilir.²⁵

İstilah olarak ise şâz kavramı, çeşitli ilim dallarında muhtelif manalarda kullanılmıştır. Arap gramerinde: “aynı özellikteki diğer kelimelerin tâbi olduğu hükümlere uymayan kelimeler” olarak tarif edilmiştir.²⁶ Bazı müellifler bu olguya şâz yerine muhalefet terimi ile işaret etmişlerdir. Zira hadis ilmine benzer şekilde Arap gramerindeki şâz kavramının da her bir cüzünde muhalefet söz konusudur. Örneğin ilgili kavram hakkında şöyle bir sınıflandırmaya gidilmiştir:

- a-Kıyasa uygun olup Arap istimaline muhalif şâz kelimeler,
- b-Arap istimaline uygun ancak kıyasa muhalif olanlar ve
- c-Hem kıyasa hem de istimaline muhalif olanlar.

Görüldüğü üzere muhalefet, sarf ve nahvin konusu olan şâz kavramında da yer almaktadır. Nahiv âlimleri “*kesretü’l-isti’mâl*”, “*zarûrât*” gibi maddeleri de bu muhalefete sebep göstermişlerdir.²⁷

Önceleri nahiv ve hadis ilimlerinde kullanılan şâz, Kıraat ilmi açısından da önem arz etmektedir. İstilahın kıraat ilmindeki oluşum süreci, hadis ilmindeki serencamına benzemektedir. Zira önceleri muhalefet ve teferrüd manalarına haiz olan şâz kavramı, ilk olarak Ferrâ (ö.207/822) ve Ahfeş (ö.211/826) gibi kıraat bilginleri tarafından kullanılmıştır.²⁸ Mezkûr âlimlerin kullanımları da muhaddislerin dilindeki şâz ıstılahından belirgin izler taşımaktadır. Öyle ki Ferrâ bir âyet-i kerîmede

²¹ Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Mektebü Tahkîki’t Tûrâs (Beirut; Lübnan: Müessesetü’r Risâle, 1426), 334.

²² Muhammed b. Mûkrım b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 3/3/495.

²³ Hâkim, *Müstedrek*, 390; Tirmizî, *Câmi’*, Fiten, 2167.

²⁴ Ebu’l Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahfezî bi şerhi Câmi’t-Tirmizî* (Beirut: Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, ts.), 10/6/322.

²⁵ Ekrem Râbih Bilömerî, *el-Hadisü’s-şâz inde’l-muhaddisîn* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1437), 56.

²⁶ Ebu’l Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (el-Heyetü’l Mısriyye, ts.), 3/1/98.

²⁷ Ethem Demir, “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 51-63.

²⁸ Mehmet Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* VII/2 (2007), 57-510.

geçen harfin okunuşu hakkında kıraat imamlarından Ebû Cafer'in (ö. 130/747-48) tek kaldığını "şuzûz" kelimesi ile ifade etmiştir.²⁹ Zamirden anlaşıldığı kadarıyla ifade, kıraatle ilgili olmayıp güvenilir bir âlim olan Ebu Cafer'i nitelemektedir.

Şâz kavramı hadis terminolojisinde ise, râvinin kendisinden daha güvenilir bir râviye veya râvîlere muhalefet etmesi olarak tanımlanmıştır. Buradaki üstünlük gerek sayıca çokluk gerekse adalet ve zabt yönünden daha iyi durumda olmak şeklinde izah edilmiştir.³⁰ Bu tarife istinaden sonraki dönem usûl eserlerinde bir hadisin şâz sayılabilmesi için teferrüd eden râvinin makbul olması ve rivayetinin kendisinden daha güvenilir olan râvinin rivayetine muhalif olması şart koşulmuştur.³¹ Söz konusu muhalefet de râviyi cerh etme sebeplerinden sayılmıştır.³²

Şâz hadis, senedde ve metinde olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Seneddeki şâz: "güvenilir bir râvinin, farklı sika râviler arasında meşhur olan senede muhalefet etmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Metindeki şâz ise: "yine güvenilir bir râvinin, naklettiği hadisin lafızlarında kendisinden daha güvenilir bir râviye muhalefet etmesi" olarak tanımlanmıştır.³³

Seneddeki şâza örnek Tirmizî'nin kitabına aldığı, "أن رجلا مات على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يدع وارثا إلا عبدا هو أعتقه فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم ميراثه" hadisisidir. Tirmizî bu rivayeti, Süfyan b. Uyeyne> Amr b. Dînâr> Avsece> İbn Abbâs (ra.) senedi ile tahric etmiştir.³⁴ Nesâî ise aynı rivayeti, İbn Cüreyc> Amr b. Dînâr> Avsece> İbn Abbâs (ra.) senedi ile kitabına almıştır.³⁵ Ancak güvenilir bir râvi sayılan Hammâd b. Zeyd, bu hadisi Amr b. Dînâr> Avsece tarikiyle: "ان رجلا..." şeklinde merfû olarak rivayet etmiştir.³⁶ Muhaddislerce Hammad b. Zeyd'in rivayeti şâz sayılmış ve "المحفوظ حديث ابن عيينة" tespitiyle mercûh senedin İbn Uyeyne tariki olduğunu ifade edilmiştir.³⁷

Metindeki şâza örnek: Muğire b. Şube'nin (ra.) rivayet ettiği ve birçok tarikten aynı lafızla nakledilen "أنه توضأ ومسح على خفيه" hadisisidir.³⁸ Ancak hadisin râvîlerinden biri olan Abdurrahman b.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: y.y., ts.), 2/264.

³⁰ İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, 71.

³¹ Mustafa Saîd el-Han, Bedî Seyyid el-Lahhâm, *el-Îzâh fî ulûmu'l-hadîsi ve'l-istilâh* (Dimeşk: Daru'l Beyrûtî, 1441), 168.

³² Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 204.

³³ el-Han, Bedî Seyyid el-Lahhâm, *el-Îzâh fî ulûmu'l-hadîsi ve'l-istilâh*, 169.

³⁴ Tirmizî, *el-Câmiû*, 2106

³⁵ Nesâî, *Süneni Kübrâ*, 6405.

³⁶ Nesâî, *Süneni Kübrâ*, 6410.

³⁷ Şemseddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's Süne, 1424), 4/1/245.

³⁸ Hadisin bu lafzına ait senetlerin bazıları şu şekildedir:

1) Abbad b. Ziyâd, Nâfi b. Cübeyr> Urve b. Muğire> Muğire b. Şube (Abdurrezzak, 748; Buhârî, 182; Müslim, 274; Ebû Dâvûd, 151; Tirmizî, 98; Nesâî, 122)

2) İsmâil b. Muhammed> Hamza b. Muğire> Muğire b. Şube (Abdurrezzak, 749)

3) Katâde b. Dimâme> Zürrâ b. Evfa, Hasan el-Basrî> Muğire b. Şube (Ebû Dâvûd, 152) Aynı lafızla nakledilen senetlerin sayısını çoğaltmak da mümkündür.

Servân, pek çok rivayete muhalefet ederek³⁹ hadisi “أن رسول الله مسح على الجوربين والنعلين” lafzıyla nakletmiştir.⁴⁰

Meşhur muhaddis İbn Hacer el-Askalânî yaptığı tarifte şâz kavramı için keskin hatlar çizmeye çalışmış ve rivayetin şâz sayılabilmesi için teferrüd ve muhalefetin bulunması gerektiğini beyan etmiştir. Böylesi net bir kavramsal çerçeveyi ıstılahı ilk defa kullandığı belirtilen Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/776) sözlerinde veya onu ilk tarif ettiği iddia edilen⁴¹ İmam Şâfiî'nin tanımlamasında müşahede etmek oldukça zordur. Nitekim İbn Hacer, şâz ile münker kavramlarını birbirinden ayırmış, şâzın râvisinin makbul (sika veya saduk) münkerin ise zayıf olması gerektiğini beyan etmiştir. Bu cihetle iki ıstılah arasında bir mantık terimi olan “umum husus min vech” ilişkisi olduğuna vurgu yapmıştır. Üstelik İbn Hacer bu iki kavramın aynı manada olduğunu iddia etmenin bir tür gaflet olduğunu söylemiştir.⁴² İbn Hacer'in öncesinde pek rastlanmayan efradını câmi ağyarını mâni sayılabilecek bu tarifi, sonraki dönem hadis usûlü müelliflerinin çoğu tarafından takip edilmiş, genellikle İbn Hacer'in çizdiği çerçeve ile yetinilmiştir. Buna ek olarak girişte zikredilen eserlerde mesele daha derin incelenmiş, ıstılahın ilk dönem kullanımları tahlil edilmiştir. Bu araştırmalar neticesinde tercihte bulunan muasır âlimler de bulunmaktadır.⁴³

Şâfiî Öncesi Şâz Kullanımı

Hicri ilk asırlardan itibaren âlimler, çoğunluk tarafından malum olmayan ve kıyıda kalmış rivayetlerden/bilgilerden sakındırmışlardır. Söz konusu nadir bilgileri bazen şâz lafzı ile bazen de *garîb* kavramı ile ifade etmişlerdir. Âlimlerin ilmin şâz olanından sakındırmalarına, çalışmanın girişinde zikredilen Muâviye b. Kurre ve İbrâhim b. Ebî Able misal olarak verilebilir. Buna ilaveten Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) insanları garîb hadislerin peşine düşmekten⁴⁴ sakındırdığı bilinmektedir.⁴⁵ Benzer ifadeler talebesi Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) da nispet edilmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda Mâlik b. Enes (ö. 179/795): “Âlimlerin en şerlisi garîb olanı, en hayırlısı ise insanların rivayet ettiği zahir olanıdır.” demiştir.⁴⁷ Bu tür nakiller teferrüd etmiş her türlü bilgi ve rivayetin ilk dönem âlimler tarafından kerih görüldüğüne işaret etmektedir. Bu doğrultuda şâz kavramının da yalnızca böyle bir kerâhate mi işaret ettiği yoksa teknik bir manaya mı haiz olduğu tartışma konusu olmuştur. Zira hicri ilk üç asırda şâz kavramının nadiren (yaklaşık yirmi kez) kullanıldığı, dolayısıyla söz konusu kullanımların bir ıstılah

³⁹ el-Han, Bedî Seyyid el-Lahhâm, *el-Îzâh fî ulûmu 'l-hadîsi ve 'l-ıstılah*, 170.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, 159; Tirmîzî, 99.

⁴¹ Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 186.

⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü 'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti 'l-fiker*, 73.

⁴³ Bkz. Şerîf Hâtim el-Avnî, *el-Menhecü 'l-muktarah li fehmi 'l-mustalah*; Hamza el-Melibârî, *Nazârat cedîde fî ulumi 'l-hadîs*.

⁴⁴ “من طلب غريب الحديث كذب”

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi ' li-ahlâki 'r-râvî ve âdâbi 's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983), 2/159.

⁴⁶ Ebû Ahmed b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fî duafâi 'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed, Ali Mu'avvid (Beyrut; Lübnan: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/466.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi ' li-ahlâki 'r-râvî ve âdâbi 's-sâmi'*, 2/100.

sayılamayacağı iddia edilmiştir.⁴⁸ Buna karşın bahsi geçen dönemde Şâfî ve Ebû Bekr el-Esrem (ö. 261/874) gibi muhaddislerin şâz için kavramsal bir çerçeve çizip buna örnekler serdettikleri görülmektedir.⁴⁹

Şâz kavramının ilk kez Ebû Yûsuf tarafından kullanıldığı iddia edilse de⁵⁰ ondan daha önce Ebû Hanîfe'nin, Şu'be b. Haccâc'ın ve Süfyân es-Sevrî'nin bir rivayet tenkîdi olarak şâz kavramını kullandıkları görülmektedir.

Bahsi geçen kullanımlara misalen, Zeyd Ebû Ayyâş tarihiyle rivayet edilen hadiste Sa'd b. Ebî Vakkâs şöyle dedi: "Hz. Peygamber'e (as.) yaş hurmanın kuru hurma ile satılması soruldu. Bunun üzerine Rasûlullah: 'Yaş hurma kurduğunda eksilir mi?' diye sordu. Orada bulununlar 'evet' diyince bu satımı yasakladı."⁵¹ Bu rivayet için Ebû Hanîfe, "حديث شاذ لا يؤخذ برواية زيد أبي عياش" ifadelerini kullanarak şâz hükmü vermiş. Zeyd Ebû Ayyâş'ın bu rivayetinin delil alınmayacağını ifade etmiştir.⁵² Dalından taze alınmış yaş ürünlerin karşılında kuru olanların satışı ihtilaf konusu olmuştur. Cumhûr bu satışı caiz görmezken, Ebû Hanîfe ölçülerin eşit olması durumunda bu satışın caiz olacağı görüşündedir.⁵³ Hadisin ma'ruf fetvaya muhalif olması Ebû Hanîfe tarafından şâz lafzı ile tenkît edilmesine sebep olmuştur. Şuzûzun illeti ise Zeyd b. Ebû Ayyâş'ın teferrüdü olarak gösterilmiştir.⁵⁴

Ebu Hanîfe'ye yakın dönemde şâz kavramını kullanan bir diğer âlim de muhaddis Şu'be b. Haccâc'dır. Onun "لا يجينك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ" ifadesi birçok eserde nakledilmiştir.⁵⁵ Burada zikredilen şâzın muhaddislerin geneli tarafından bilinmeyen rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Şu'be'in bu sözünü naklettikten sonra İbrâhîm en-Nehâî'nin (ö. 261/874) "Onlar sözün ve hadisin garibinden hoşlanmazlardı." şeklindeki değerlendirmesine yer vermiştir.⁵⁶ Bu bağlamda Şu'be'nin "şâz adam" ifadesini "sıklıkla şâz ve garip hadisleri nakleden kimseler" olarak anlamak mümkündür. Muhaddisler hadis terminolojisinde 'ashâbu'l-garâib' olarak isimlendirilen bu râvîlerin rivayetlerine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁷ Ne var ki birçok hadis talebesinin farklı olanı kıymetli zannetmek suretiyle (حب الإغراب) meşhur olanları terk edip garîb ve şâz rivayetlere, marûfu bırakıp münkere yönelmesi şikâyet konusu olmuştur. Öyle ki bu kişiler zayıf ve cerh edilmiş râvîlerden sadır olan kusurlu rivayetlerle iştigal etmeleri sebebiyle sabit rivayetlerden kaçınıyor, sahih hadislere burun kıvrır hale gelmişlerdir. Hâtib el-Bağdâdî bu durumu,

⁴⁸ eş-Şerîf Hâtîm b. Alî el-Avnî, *Şerhu'l-Mûkaza* (Dımeşk: Dâru'l-Mi'râc, 1443), 317.

⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem, Abdullah b. Ahmed el-Mansûr, *Nâsihu'l-hadîs ve mensuhih*, 1999, 181.

⁵⁰ Hâbil Nazlıgöl, *İmam eş-Şâfî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 1993), 238.

⁵¹ Tirmizî, Câmi' 2/509, Buyû', 1225; Ebû Dâvûd, Sünen, 3/257, Buyû', 3359.

⁵² Ebû Abdillâh Hüseyin es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 26.

⁵³ Celal Yeniçeri, "Müzâbene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁵⁴ Adnan Ali el-Hıdır, *Mustalahu'l-hadîs gable't-tasnîf* (Şam: Şam Üniversitesi, Doktora, 2015), 485.

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 140.

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 141.

⁵⁷ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve münzilü'l-ilbâs*, thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Hindâvî (el-Mektebetu'l-Asriyye, 1420), 2/1/228.

talebelerin rical ilmindeki eksikliklerine ve öğrenme hususunda yeteri kadar hırslı olmamalarına bağlamaktadır.⁵⁸

Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf da benzer şekilde şâz kavramını kullanmıştır. Evzâî'nin (ö. 157/774) "iki ata pay verilir, daha fazlasına verilmez. İlim ehli bu görüştedir ve imamlar böyle amel etmişlerdir." sözü üzerine Ebû Yûsuf, Resûlullah'ın (as.) iki ata pay verdiğiğine dair sadece bir rivayetin bulunduğunu söylemiştir. Ardından "وكان الواحد عندنا شاذاً" diyerek söz konusu rivayetin delil olmayacağını ifade etmiştir. Akabinde Evzâî'nin sözlerine istinaden "Bununla amel eden âlim veya bu görüşte olan ilim ehli kimdir?" diye sorarak itiraz etmiştir.⁵⁹ Müellif, yine aynı eserde (âlimlerden) çoğunluğun bildiği hadislerle sarılmayı, şâz olanlardan ise sakınmayı⁶⁰ tavsiye etmektedir.⁶¹ Ebû Yûsuf'un da hocası Ebû Hanîfe'ye benzer şekilde, ma'ruf fetvaya uymayan, ulemanın geneline malum olmayan, Kur'an ve sünnete muvafık olmayan rivayetleri şâz olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁶²

Aynı dönemde şâz kavramını kullanan müelliflerden biri de Abdurrahman b. Mehdî'dir. Ondan "لا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم" "Şâz ilmi alan kimse bu ilimde imam olamaz." şeklindeki ifade pek çok usûl ve şerh kitabında nakledilmiştir.⁶³ Müellif ilimde imâmet makamına erişemeyecek kimseleri sayarken ilk sıraya şâz ilmin peşinde olan kişiyi koymuştur. Ayrıca yukarıdaki ifadesinin peşi sıra süzgeçten geçirmeden herkesten rivayette bulunan ve duyduğu her şeyi rivayet eden kişinin de ilimde imam olamayacağını ifade etmiştir.⁶⁴ İmam tabiri hem İslâmî ilimlerin genelinde hem de hadis ilminde, alanın otorite şahısları için kullanılmıştır. Hususiyetle hadis ilminde imam sayılan zevâtın hadisler hakkında verdikleri hükümler delil kabul edilmektedir.⁶⁵ Abdurrahman b. Mehdî de şâz ilme talip olan kimsenin bu mertebeye ulaşmasının muhal olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle İbn Abdilberr (ö. 463/1071) de Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) şâz ilmi terk etmek, râvileri detaylı incelemeye tâbi tutmak ve sağlam bir hafızaya sahip olmak gibi hususlarda seçkin bir şahsiyet olduğunu, bu sebeple imamlık makamını elde ettiğini ifade etmiştir.⁶⁶

Şâfiî'nin muasırı sayılan, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) de şâz kavramını rivayet tenkîdinde kullanan âlimler arasındadır. Şeybânî'nin şâz anlayışı da mensup olduğu ekolün diğer kurucu imamları, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile benzerlik göstermektedir. Şâz kavramını ilk kullanan âlimlerden sayılan Şeybânî,⁶⁷ Abdullah b. Mes'ud'un şartlı

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 141.

⁵⁹ Yakûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: İhyâu'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), 41.

⁶⁰ عليك من الحديث بما تعرف العامة، وإياك والشاذ منه

⁶¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 24.

⁶² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 31.

⁶³ Ebû Muhammed er-Râmehurmûzî, Muhammed Accâc el Hatîb, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r râvî ve'l-vât* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1404), 205.

⁶⁴ Ebû Amr İbn Abdilber, *et-Temhîd*, thk. Beşar Avvâd (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1439), 1/681.

⁶⁵ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 161.

⁶⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/681.

⁶⁷ Ramazan Doğanay, *Hadis İlminin Teşekkül Sürecinde Şâfiî ile Şeybânînin Rolü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 313.

olarak satın aldığı bir cariye için Hz. Ömer'in "Başka birinin şartı bulunan biriyle ilişkiye girmeni hoş karşılamam" dediğini nakleder.⁶⁸ Şeybânî bu rivayeti naklettikten sonra Hz. Ömer'in hadisinin daha sağlam olduğunu, Allah Resûlü'nün (as.) bâtlı emretmesinin mümkün olmadığını dolayısıyla hadisin şâz olduğunu beyan etmiştir. Buradan hareketle Allah Resûlü'nün (as.) genel teâmülüne ters düşen rivayetlerin Şeybânî tarafından şâz olarak nitelendiği anlaşılmaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda Şeybânî'nin şâz değerlendirmesinin metne yönelik, Şâfiî'nin şâz ifadesinin ise senede yönelik olduğu iddia edilmiştir.⁷⁰

İmam Şâfiî'nin Şâz Kullanımı

İmam Şâfiî'nin hadis ilmindeki yeri çalışmanın girişinde ana hatlarıyla zikredilmişti. Bu bağlamda Şâfiî'nin genelde hadis istilahlarına dair yaptığı değerlendirmeler, özeldense şâz kavramı için yaptığı tanım hadis usûlü açısından önem kazanmaktadır. Sonraki dönemde mezkûr kavram etrafında dönen tartışmalara bakıldığında, istilahın tohumunu Şâfiî'nin attığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim ilk şâz tarifi de müellife nispet edilmiştir.⁷¹

Şâz kavramı hakkında Şâfiî şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة " ما لا يرويه غيره, هذا ليس بشاذ إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثا يخالف فيه الناس, هذا الشاذ من الحديث

"Şâz hadis, güvenilir râvinin bir rivayeti münferiden nakletmesi değildir. O (şâz) güvenilir râvinin sair insanlara muhalif bir biçimde naklettiği rivayettir."⁷²

Şâfiî'ye ait olan bu ifadeler sonraki dönemde çeşitli tartışmalara kapı aralamıştır. Bu tartışmaları adım adım izlemek gerekirse ilk olarak şâz hakkında söylenen bu ifadelerin bir tanım mı yoksa bir itiraz mı olduğuna bakılmalıdır. İkinci olarak da eğer Şâfiî sözlerini bir tanım kabilinden sarf ettiyse, hadis âlimlerinin onun tanımını etrafında yürüttüğü zihinsel çabanın analiz edilmesi gerekmektedir. Tanımda dikkat çeken iki önemli husus teferrüd ve muhalefettir. Açıkça görüldüğü üzere râvinin rivayetinde yalnız kalması (teferrüd) Şâfiî'ye göre hadisi şâz olarak nitelemek için tek başına yeterli bir sebep değildir. Ona göre hadisin şâz kapsamına girebilmesi için teferrüde ek olarak muhalefetin de vuku bulması gerekir. Şâfiî'nin tarifine yöneltile itirazların odağında da bu husus bulunmaktadır. Örneğin Hâkîm en-Nîsâbü'rî şâzın: "güvenilir râvilerin tek başına rivayet ettiği, mütâbiî bulunmayan hadis"⁷³ olduğunu söyledikten sonra Şâfiî'nin şâz tanımına da yer vermiş ancak herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Benzer şekilde hadis âlimi Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055) de Şâfiî'nin tanımına temas ettikten sonra şâzı: "tek bir isnadı bulunan, râvisi de güvenilir olsun veya olmasın bu isnatla ferd kalan

⁶⁸ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Dairatü'l-Maarif, 1973), 4/205.

⁶⁹ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 218.

⁷⁰ Doğanay, *Hadis İlminin Teşekkül Sürecinde Şâfiî ile Şeybânî'nin Rolü*, 315.

⁷¹ Nâdir b. Senûsî el-Ümrânî, *Garâinü'l-cerh fi'l-mahfûz ve's-şâz* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1438), 26; Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 186.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 141; Hâkîm en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, 119.

⁷³ Hâkîm en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, 119.

hadis” şeklinde tarif etmiştir.⁷⁴ Ancak bu iki görüş daha sonra eleştirilmiş, teferrüdün tek başına şüzûz sebebi sayılamayacağı beyan edilmiştir.

İbn Salâh, usûlünde bahsi geçen üç hadis âliminin görüşlerini naklettikten sonra konu hakkında çeşitli izahatta bulunmuştur. Teferrüdün mutlak zafiyet sebebi olamayacağını “Niyet Hadisi” başta olmak üzere çeşitli hadisleri örnek göstererek açıklamış, bu hadislerin bazı tabakalarında râvilerinin tek kaldığını ancak sıhhatlerinde bir sorun olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Sahîhayn’ın da bu durumda olan hadislerle dolu olduğunu beyan etmiştir.⁷⁵

Burada ele alınan teferrüd hususunun Şâfiî’nin şâz kullanımı özelinde olduğu hatırd tutulmalıdır. Zira mütekaddim âlimlerin geneli, mütabî olmayan ferd hadisi kerih görmüşler ve onun illetli olabilme ihtimalini daima göz önünde bulundurmışlardır. Nitekim “لكل حديث نقد خاص” kaidesinin bir neticesi olarak ittifakla sika sayılan birçok râvinin teferrüd ettiği hadisleri reddetmişlerdir.⁷⁶

Teferrüd ve muhalefet etrafında cereyan eden mülahazaların yanı sıra, Şâfiî’nin şâz tanımının hem senedi hem de metni ihtiva edebileceği belirtilmiştir.⁷⁷ Elbette bu kısa tanımdan detaylı çıkarımlar yapmak sıhhatli sonuçlar vermeyecektir. Ancak tanımda temas edilen muhalefetin, metin tenkîdine kapı aralayabileceği düşünülmüştür.⁷⁸ Nitekim şâz, metin tenkîdi başlığı altında incelenmiş ıstıhlardan biridir.⁷⁹

Şâfiî’nin şâz kavramı hakkındaki değerlendirmelerinin bir tarif mi yoksa itiraz mı olduğu konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu fikir ayrılığının burada zikredilmesindeki gaye, Şâfiî’nin beyanı üzerinde birçok değerlendirmenin yapıldığını, dolayısıyla ilgili beyana tarif demenin mümkün ve isabetli olabileceğini göstermektir.

Şâfiî’nin şâz kavramı için bir tarif yapmadığı iddiasına iki açıklama getirilmiştir. Bunlardan ilkinde göre, şâz kavramı muhaddislerin dilinde sıkça kullanılan bir ıstılah değildir. Binaenaleyh Şâfiî’nin sözleri üzerine ıstılah inşa etmek doğru olmayacaktır. İkincisine göre ise Şâfiî’nin bu sözleri namazların cemedilmesi ile ilgili hadisi “إنه شاذ” ifadesiyle reddeden Hanefilere itiraz kabilinden söylediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle onun sözleri bir kavramın tarifi değil, teferrüdü şüzûz kabul edip red sebebi sayan bir anlayışa itiraz kabilindedir. Çünkü ona göre namazların cem’i rivayetini râvinin âdil ve zâbit bir kimse olmasına rağmen yalnızca tek kalması sebebiyle terk etmek doğru değildir. Ancak Şâfiî hadisin sika olan farklı râvilerin rivayetlerine muhalefet etmesi durumunda reddedilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşü savunan âlimler nezdinde bir hadis usûlü terimi olarak bilinen şâz kavramı, dördüncü asra kadar tarif edilmemiş, ilk tarifi Hâkim tarafından “mutlak teferrüd” şeklinde yapılmıştır.⁸⁰

⁷⁴ Ebu’l Ya’lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma’rifeti ulemâi’l-hadis*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 1/176.

⁷⁵ Ebû Amr İbn Salâh, *Ma’rifetü envâ’i ulûmi’l-hadis*, thk. Nüreddîn İtr (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1406), 79.

⁷⁶ el-Hanbelî, *Şerhu ileli’t-Tirmîzî*, 2/582.

⁷⁷ el-Muhammedî, *eş-Şâz ve’l-münker ve ziyadetü’s-sika*, 106.

⁷⁸ Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz* (Ankara: İSAM, 2016), 78.

⁷⁹ Talat Sakallı, *Hadis Tenkîdi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 119.

⁸⁰ el-Avnî, *Şerhu’l Mûkaza*, 318-320.

Şâfiî'nin şâzla ilgili değerlenmesinin ıstılâhî değil, lugavî olduğu savına farklı bir gerekçe daha sunulmuştur. Buna göre Şu'be b. Haccâc'ın şâz kavramını Şâfiî'den önce kullandığı bilinmektedir. Eğer bir kavramı kullanmak tanım addedilecekse şu hâlde Şu'be, Şâfiî'den önce yaşadığı için onun ifadeleri bu minvalde ele alınmalıdır. Eğer Şu'be'nin şâz kavramını kullanması lugavî olarak değerlendiriliyorsa Şâfiî'nin kullanımını da yine aynı şekilde düşünölmelidir. Şu'be, şâz hadisin şâz kimselerden geleceğini ifade ettiğinden şâzı sadece zayıf râvinin muhalefeti olarak anlamak daha sağlıklı olacaktır.⁸¹

Yukarıdaki iddialara muhtelif veçhelerden cevaplar verilmiştir. Şâfiî'den sonra hem Şâfiîler hem de diğer mezheplere mensup olan bazı hadis âlimleri bu kullanımın lugavî olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Ayrıca tarifte yer alan: “الحديث”, “الثقة”, “التقات”, “يروى”, “روايتهم” gibi kavramlar kullanıldıkları siyakla beraber düşünöldüğünde ifadelerin bir tarif sayılmaması mümkün değildir. Ayrıca sayısız hadis âliminin ilgili ıstılâhı izah ederken bu ifadelerle iltizam etmesi de onun tarif saymak için yeterlidir.

Şâfiî Sonrası Şâz Kavramı

İmam Şâfiîden sonra şâz kavramı, hadis usûlü eserlerinde kayda geçirilmeden önce farklı muhaddisler tarafından bir rivayet tenkît lafzı olarak kullanılmıştır. Bazı çalışmalarda bu kullanımlar ve müteahhir dönem şâz tarifleri dört başlık ile tasnif edilmiştir. Bunlar: Mutlak olarak teferrüt, güvenilir râvînin teferrüdü, güvenilir râvînin kendisinden evla olana yahut daha kalabalık bir râvî grubuna muhalefeti ve münker kavramının mürâdifi şeklindedir.⁸²

Şâz kavramının ma'rûf fetvaya ve ilgili meseledeki diğer hadislerle aykırı rivayetler için kullanılmasına Şâfiî ile muasır sayılabilecek müelliflerde rastlanmaktadır. Örneğin İbn Medîni (ö. 234/848), ma'rûf fetvaya aykırı gördüğü bir rivayet için “إسناد حسن ولكنه شاذ غير معروف” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁸³ İlgili rivayet, gusül abdestinin sadece inzâl gerçekleştiğinde vacib olacağına işaret etmektedir. Oysa ma'rûf fetva, inzâl olmasa da cinsel birleşmenin (duhul) guslü gerektirdiği şeklindedir. Müellifin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere söz konusu tenkîdin senetten ziyade metne yönelik olduğu görölmektedir.

Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de Esmâ bnt. Umeys'den rivayet edilen bir hadisi: “إنه من الشاذ المطرح” ifadeleri ile tenkît etmiştir. Söz konusu hadis ölünün ardından tutulan yas süresinin sınırlandırılması ile alakalıdır. Konuya dair diğer hadislerle muhalefet etmesinden ötürü Ahmed b. Hanbel'in ilgili hadis için şâz değerlendirmesinde bulunduğu öne sürölmüştür.⁸⁴

Bir diğer şâz tanımı da teferrüdün merkeze alınarak yapılmasıdır. Nitekim muhaddislerin ferd ve garîb hadislerden kaçındıkları bilinmektedir.⁸⁵ Bu bağlamda sika râvînin veya (güvenilirlik durumu

⁸¹ el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyadetü's-sika*, 106.

⁸² el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyadetü's-sika*, 86; Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz*, 88.

⁸³ Ebû Amr İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/270.

⁸⁴ el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmîzî*, 2/624.

⁸⁵ Yûsuf İbn Abdilhâdi, *Siyerü'l-hâs ila ilmi't talâki's-selâs*, thk. Saffet Abdülhâdi (Daru'n-Nevâdir, 2007), 436.

fark etmeksizin) râvînin teferrüdünün şâz sayıldığı olmuştur. Ebû Dâvûd'un "لا يحتج بالحديث الذي قد احتج" "به إذا كان الحديث غريبا شاذا" şeklindeki ifadesi⁸⁶ bu anlayışa erken dönemden misal getirilebilir. Zira müellif garîb rivayetlerin mutlaka bazı âlimler tarafından tenkît edildiğini, dolayısıyla bu tür rivayetlerin delil sayılamayacağına dikkat çekmiştir.

Sonraki dönemde şâz kavramı, Hakîm en-Nîsâbûrî tarafından teferrütle tarif edilmemiştir. Nitekim şâzı, hadis usûl eserlerinde ilk kez onun tanımladığı söylenmiştir.⁸⁷ Hâkim'e göre şâz hadis: "güvenilir bir râvînin tek başına rivayet ettiği ve mütabîi olmayan hadis"tir.⁸⁸ Bu tanım ilk bakışta şâz kavramının mutlak surette sika râvînin teferrüdünü ifade etmektedir. Ancak Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde ve *Ma'rife*'sinde şâz hadis bağlamında verdiği misaller, tarifin farklı manalarda anlaşılmasına ve bazı soru işaretlerinin oluşmasına kapı aralamıştır.⁸⁹

Hâkim'den sonra öğrencisi Hâlîlî hocasının şâz tarifini biraz daha genişletmiş, sika olmayan râvînin teferrüdünü de şâz kapsamına dahil etmiştir. Ona göre şâz hadis: "Râvîsi sika olsun veya olmasın bir tek isnadı olan" hadistir. Şayet râvîsi sika değilse rivayet kabul edilmez ve merdûd sayılır. Ancak râvî güvenilir ise rivayeti yine delil kabul edilmez ve tevakkuf edilir.⁹⁰

Şâz kavramı için yapılan tanımlar ve tartışmalar yukarıdakilerle sınırlı değildir. Ancak bu çalışmada dikkat çekilen nokta Şâfî'nin ilgili kavram üzerindeki etkisidir. Şâz kavramının "sika râvînin evla olana muhalefeti" şeklinde tanımlanması ilk olarak İbn Hacer el-Askalânî'ye nispet edilse de⁹¹ müellif (İbn Hacer) bu tanımı Şâfî'ye nispet etmiş ve şâzın Şâfî'nin tarif ettiği şekilde tanımlanmasının en uygun olacağını belirtmiştir.⁹²

Müteahhir âlimlerin birçoğu tarafından takip edilen bu şâz tarifini, Şâfî'ye yakın sayılabilecek bir dönemde Ebû Bekr el-Esrem de yapmıştır. Müellif hadis ilmine dair pek çok meseleyi ihtiva eden *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh* adlı eserinde (Mûsâ b. Ali> Babası>Ukbe b. Âmir senediyle) Ukbe b. Âmir'in şu rivayetine yer vermiştir: "Resûlullah (as.) şöyle buyurdu: 'Arafat günü ve teşrik günleri yeme içme günleridir.'" ⁹³ el-Esrem, bu hadisin konu ile alakalı diğer rivayetlere muhalif olduğunu beyan etmiş ve: "يوم عرفة" lafzının yalnızca Mûsâ b. Ali'nin rivayetinde bulunduğunu söylemiştir. Mûsâ b. Ali'nin bu rivayette teferrüd ettiğine işaret eden el-Esrem, hâfızlardan da böyle hataların sâdır olabileceğine "الواحد الشاذ" kelimesi ile işaret etmiştir. Ayrıca müellif sayıca çok olan tariklerin, şâz ve tek kalan rivayete göre daha kuvvetli olacağını açıkça ifade etmiştir.⁹⁴ Ebû Bekr el-Esrem bahsi geçen rivayete

⁸⁶ Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehli Mekke*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Daru'l-Arabiyye, ts.), 29.

⁸⁷ Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz*, 79.

⁸⁸ Hakîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, 119.

⁸⁹ İlgili misaller ve detaylı izahlar için bkz. Abdulcevâd Hamâm, *et-Teferrüd fi rivâyeti'l-hadîs*, 357.

⁹⁰ el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, 1/176.

⁹¹ el-Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika*, 98.

⁹² Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitabi İbni's-Salâh*, thk. Rebi b. Hâdî el-Medhalî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 2/671.

⁹³ Ebû Dâvud, 2419; Tirmîzî, 773; Nesâî, 3004.

⁹⁴ el-Esrem, Abdullah b. Ahmed el-Mansûr, *Nâsihu'l-hadîs ve mensuhuh*, 181.

verdiği şâz hükmünün yanında ilgili kavramı daha detaylı biçimde tanımlamıştır: “Bize göre şâz hadis, bir başkasına muhalif olan (rivayettir). Yoksa hiç kimsenin benzerini söylemediği ama kimsenin de muhalif olmadığı yalnız kalmış (haber) demek değildir.”⁹⁵ el-Esrem’in şâz için çizdiği bu kavramsal çerçeve, eş-Şâfiî’nin şâz tarifine muvafakat etmektedir. Zira o da Şâfiî gibi rivayeti şâz saymak için teferrüdün yeterli olmadığını, bununla beraber muhalefetin de bulunması gerektiğinin altını çizmiştir.

İlk hadis usûlü müellifleri başta olmak üzere, Şâfiî’nin şâz tarifini birçok hadis âlimi muhtelif senedlerle nakledilmiştir. Hâkîm en-Nisâbüri,⁹⁶ el-Halîlî,⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî,⁹⁸ İbn Salâh,⁹⁹ Nevevî,¹⁰⁰ bu âlimlerden bazılarıdır. Söz konusu tarife, müellifin eserlerinde rastlanmasa dahi ondan yapılan çok sayıda nakil, tarifi Şâfiî’ye nispetini kuvvetlendirmektedir.¹⁰¹

Şâfiî’nin tanımına dair değerlendirmeler ve tartışmalar, çalışmanın ilgili bölümünde zikredildiği için sonraki tartışmalara yeniden yer verilmeyecektir. Nitekim tarif, muhtelif yönlerden izah edilmiş, diğer bazı usûl âlimleri ile farkları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Örneğin Beyhâkî (ö. 458/1066), Şâfiî’nin iki rivayet arasında hıfz açısından daha üstün ve sayı açısından daha fazla olanı tercih ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Şâfiî nezdindeki şâz ve mahfuzu izah etmektedir.¹⁰² Bunun yanında birçok hadis âlimi Şâfiî’nin tarifinin isabetli olduğu ifade etmiş ve en uygun şâz tarifinin Şâfiî’nin tanımlaması olduğunu beyan etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî,¹⁰³ Sehâvî,¹⁰⁴ İbn Hacer el-Heytemî,¹⁰⁵ bu âlimlerden bazılarıdır. Şâzı Şâfiî’nin tarif ettiği gibi “sikanın evla olana muhalefeti” şeklinde tarif eden eski ve muasır usûl kitapları da bu veciz çalışmada zikredilemeyecek kadar fazladır.¹⁰⁶

Şâfiî’nin tanımı üzerine yapılan bu değerlendirmeler ve birçok âlimin ona atıf yaparak şâzı tarif etmesi, müellifin şâzın ıstılahlaşmasındaki rolünü ortaya koymaktadır.

Sonuç

Hadis ıstılahlarının birçoğunda olduğu gibi şâz kavramı da ilk dönemlerde “nadir ve bilinmeyen” şeklindeki sözlük manalarında kullanılmıştır. Daha sonra hadis münekkitlerinin muhtelif

⁹⁵ A.g.e., 181.

⁹⁶ Hâkîm en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*, 119.

⁹⁷ el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma’rifeti ulemâi’l-hadis*, 1/176.

⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, 141.

⁹⁹ İbn Salâh, *Ma’rifetü envâ’i ulûmi’l-hadis*, 76.

¹⁰⁰ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi’l-hakâik* (Medine: Mektebetü’l-Îmân, 1408), 1/213.

¹⁰¹ Abdulcevâd Hamâm, *et-Teferrüd fi rivâyeti’l-hadis*, 332.

¹⁰² Ebû Bekir Ahmed el-Beyhâkî, *el-Kirâatü halfe’l-imâm*, thk. Muhammed b. es-Saîd İbn Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405), 138.

¹⁰³ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitabi İbni’s-Salâh*, 2/261.

¹⁰⁴ es-Sehâvî, *Fethu’l muğis bi şerhi elfiyeti’l hadis*, 4/1/249.

¹⁰⁵ Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc fi şerhi’l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1983), 2/357.

¹⁰⁶ es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takribu’n-Nevâvî*, 1/267; Muhammed b. İsmâil Emîr es-San’ânî, *Tavdîhu’l-efkâr li meânî Tenkîhi’l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Lübnan; Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 1997), 1/340; el-Han, Bedî Seyyid el-Lahhâm, *el-Îzâh fi Ulûmu’l Hadisi ve’l Istulâh*, 168; Mahmûd et-Tahhân, *Teyyîru’l-mustalahil’l-hadis* (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, 2010), 123; İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 125; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 187.

rivayetlere şâz hükmü vermeleri ve şâzi farklı şekillerde değerlendirmeleri kavramın ıstılahlaşma sürecini oluşturmuştur.

Tıpkı diğer bazı hadis terimleri gibi şâz kavramının da hadis usûlü kitaplarındaki şekliyle tarif edilmesinde İmam Şâfiî'nin rolü oldukça önemlidir. Zira Şâfiî, Ehl-i Hadis ekolünün kurucularından sayılmış ve hadis ilimlerinin oluşum sürecinde iz bırakan eserler vermiştir. Şâz kavramı müellife nispet edilen tarif merkeze alınarak incelenmiş ve Şâfiî'in kavram üzerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şâz kavramının ilk asırlarda sık kullanılmadığı görülmektedir. Bu durum söz konusu kullanımların bir ıstılah hüviyetinde olup olmadığını tartışma konusu yapmıştır. Şâfiî'den önce Ebû Hanîfe, Şu'be b. Haccâc, Ebû Yusûf gibi âlimlerin şâzi rivayet tenkîdinde kullandıkları görülmektedir. Hanefî mezhebi kurucu imamlarının dilinde genel teamüle ve ma'rûf fetvaya muğayir rivayet manasındaki şâzın hadis âlimlerinin kullanımında bilinmeyen, mütâbiî olamayan rivayet manasını hâiz olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu kavramın Şâfiî ile beraber kavramsal bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır. Zira müellif, yaptığı tarifte her münferid rivayetin şâz olmayacağını ifade etmiş, hadisin şâz sayılabilmesi için muhalefet gibi ilave şartlar öne sürmüştür. Daha sonraları Şâfiî'nin bu ifadeler ile kastının bir kavram tanımı yapmak değil, Hanefîlerin şâz anlayışına itiraz etmek olduğu iddia edilmiştir. Ancak makalede bu iddianın hangi gerekçelerle isabetli olmayacağını ifade etmeye çalışılmıştır.

Hadis usûl eserleri yazılıncaya dek şâz kavramı hadis âlimleri tarafından muhtelif manalarda kullanılmaya devam etmiştir. Râvînin rivayetinde tek kalması ve sika râvînin münferiden rivayette bulunması bu manalara misal verilebilir. Sonraki dönemde İbn Hacer el-Aslakânî ile şâz, hadis usûlü eserlerinin büyük çoğunluğunda "sikanın daha evla olana muhalefeti" şeklinde tanımlanmıştır. İlk olarak Şâfiî'ye nispet edilen bu tarif, birçok muhaddis tarafından usûl eserlerinde takip edilmiştir. Şâz konusunda isabetli tarifi Şâfiî'ye ait olduğu pek çok müellif tarafından vurgulanmıştır. Tüm bunlar aynı zamanda Şâfiî'nin şâz kavramı hakkında söylediklerinin bir tarif olduğuna işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abdulcevâd Hamâm. *et-Teferrüd fi rivâyeti'l-hadîs*. Beyrut; Lübnan: Daru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2008.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ ve münzilü'l-ilbâs*. thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Hindâvî. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1420.
- es-Sanânî, Muhammed b. İsmâîl Emîr. *Tavdîhu'l-efkâr li meânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Lübnan; Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. Ali el-. *Şerhu'l Mûkaza*. Dimeşk: Dâru'l-Mi'râc, 2. Basım, 1443.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfiî'de Hadisleri/Sünneti Anlama ve Değerlendirmede Temel Yaklaşımlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 84.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *el-Kırâatü halfe'l-imâm*. thk. Muhammed b. es-Saîd İbn Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1405.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed el-. *Menâkîbü'ş-Şâfiî*. thk. Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't Tûrâs, 1. Basım, 1390.
- Bilömerî, Ekrem Râbih. *el-Hadîsü'ş-Şâz inde'l-muhaddisîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1437.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî el-. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed, Ali Mu'avvîd. Beyrut; Lübnan: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâz Kavramı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* VII/2 (2007), 57-510.
- Demir, Ethem. "Arap Gramerinde Şâz Olgusu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 51-63.
- Doğanay, Ramazan. *Hadis İlminin Teşekkül Sürecinde Şâfiî ile Şeybânînin Rolü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz*. Ankara: İSAM, 2. Basım, 2016.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as. *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehli Mekke*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Daru'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm. *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: İhyaü'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Basım, ts.
- Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-, Abdullah b. Ahmed el-Mansûr. *Nâsihu'l-hadîs ve mensuhih*, 1999.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mısır: y.y., ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebü Tahkîki't Tûrâs. Beyrut; Lübnan: Müessesetü'r Risâle, 1426.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397.
- Halîlî, Ebu'l Ya'lâ el-. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- Han, Mustafa Saîd el-, Bedî Seyyid el-Lahhâm. *el-Îzâh fî ulûmi'l-hadîsi ve'l-istilâh*. Dimeşk: Daru'l Beyrûtî, 2. Basım, 1441.
- Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman İbn Receb. *Şerhu ileli't-Tirmîzî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1407.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Câmi'atu Dâiratü'l-Maârif, 1. Basım, 1357.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1. Basım, 2002.
- Hıdır, Adnan Ali. *Mustalahu'l-hadîs gable't-tasnîf*. Şam: Şam Üniversitesi, Doktora, 2015.
- İbn Abdilber, Ebû Amr. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- İbn Abdilber, Ebû Amr. *et-Temhîd*. thk. Beşâr Avvâd. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1. Basım, 1439.
- İbn Abdilhâdî, Yûsuf. *Siyerü'l-hâs ila ilmi't talâki's-selâs*. thk. Saffet Abdülhâdî. Daru'n-Nevâdir, 2007.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Ali. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd el-Ömerî. Dâru'l-Fikr, 1410.
- İbn Cinnî, Ebu'l Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Heyet. el-Heyetü'l Mısriyye, 4. Basım, ts.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1390.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *en-Nüket alâ kitabi İbni's-Salâh*. thk. Rebi b. Hâdî el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1984.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavidhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddîn İtr. Dimeşk: Matbatü's Sabah, 3. Basım, 1421.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Salâh, Ebû Amr. *Ma'rifetü envâ'i ulûmi'l-hadîs*. thk. Nüreddîn İtr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406.
- Melîbârî, Hamza Abdullah. *Nazarât cedîde fî ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2. Basım, 2003.
- Muhammedî, Abdükâdir b. Mustafa. *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyadetü's-sika*. Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 1426.
- Mübârekfûrî, Ebu'l Alâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahfezî bi şerhi Câmî't Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, ts.
- Nazlıgül, Habil. *İmam eş-Şâfi'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1. Basım, 1408.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Râmehurmuşî, Ebû Muhammed, Muhammed Accâc el Hatîb. *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404.
- Sakallı, Talat. *Hadis Tenkîdi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

- Şehâvî, Şemseddîn Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's Sünne, 1424.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Fâryâbî. Dâru Taybe, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: Dâiratü'l-Maarif, 1. Basım, 1973.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru'l-mustalahil'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2010.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ûmrânî, Nâdir b. Senûsî. *Garâinü'l-cerh fi'l-mahfûz ve's-şâz*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1438.
- Yeniçeri, Celal. "Müzâbene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 22. Basım, 2016.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb Arnaût. 25 Cilt. Müessesetü'r Risâle, 3. Basım, 1985.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

**Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin Şiirine Yöneltilen Eleştiriler
(Ebü'l-Hasan el-Cürçânî Örneği)**

Criticisms of Abu't-Tayyib al-Mutanabbi's Poetry
(The Example of Abu'l-Hasan al-Jurjānī)

Nevin KARABELA

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric
Isparta/Türkiye
nevinkarabela@sdu.edu.tr | orcid.org/ 0000-0001-6823-5461

Adnan ÖZTÜRK

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Phd Student
Isparta/Türkiye
adnanazzi1986@gmail.com | orcid.org/ 0000-0002-1133-3818

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15 Mayıs / May 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Nevin Karabela, Adnan Öztürk, "Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin Şiirine Yöneltilen Eleştiriler (Ebü'l-Hasan el-Cürçânî Örneği)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 72-97.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin Şiirine Yöneltilen Eleştiriler* **(Ebü'l-Hasan el-Cürcânî Örneği)**

Öz

Bir şairin hayatı, onun şiiri, şiir temaları ve şiir dilinin tanınmasına katkı sağlaması bakımından önemlidir. Bu sebeple Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin şiirine yöneltilen eleştirileri ele alan makaleye Abbasi döneminin hem çok tanınan hem de çok tartışmaya ve edebi çatışmaya yol açan şairi Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin biyografisine kısaca yer verilerek başlanmıştır. Mütenebbî'nin hayat hikayesinde öne çıkan ve şiirinin gelişmesine etki eden seyahatlerinden, emirler ve yöneticilerle olan bağlantılarından söz edilmiştir. O, kendine olan aşırı özgüvenini şiirlerine yansıtarak iddialı bir şair olduğunu dile getirmekte ve şiirde üst düzey bir edebi yaklaşıma sahip olduğunu vurgulamaktadır. Şiirsel yetenekleri sebebiyle her devirde kendinden söz ettirmeyi başaran Mütenebbî hayatı boyunca kendini yüksek makamlara layık görmüş ve bunlara ulaşmak için çaba sarf etmiştir. Onun bu yüksek beklentileri çoğu zaman hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır. Bütün bunlar farklı bakış açılarına sahip eleştirmenler ve yazarlar tarafından ona yöneltilen tenkitleri ve değerlendirmeleri çoğaltmıştır. Bu eleştiriler çoğunlukla onun şiiri, şiir dili, şiirsel temaları, şiirinin özgün olup olmadığı vb. konularla ilgilidir. Ancak tenkit sınırlarını aşan bazı eleştirmenler sadece kusurlu buldukları hususları abartılı bir biçimde ele alarak, bazen de hakarete varan ifadeler kullanarak oldukça insafsız, taraflı ve önyargılı davranmışlardır.

Makalenin genel çerçevesini klasik dönemde Mütenebbî'nin şiirine ve şiir diline yöneltilen eleştiriler oluşturmaktadır. Bu bağlamda hicri dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren yaklaşık iki buçuk asırlık süreçte Mütenebbî'ye eleştiri yönelten tanınmış eleştirmenler ve yazarların görüşlerinden kısaca bahsedilmiştir. Makalenin odak noktasında ise Mütenebbî'nin şiirine ve şiir diline eleştiri yöneltenler arasında objektif ve bilimsel sayılabilecek görüşleriyle öne çıkan Ebü'l-Hasan Alî b. Abdilazîz el-Kâdî el-Cürcânî'nin *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih* adlı eserindeki eleştirileri ve değerlendirmeleri oluşturmaktadır. el-Cürcânî'nin Mütenebbî hakkındaki tenkitlerine geçmeden önce Mütenebbî'nin şiir diline ait genel özelliklerden söz edilmiştir. Ardından onunla ilgili tenkit veya değerlendirme yapan yazarlar ve eleştirmenler görüşlerine göre tasnif edilmiştir. Söz konusu görüşlerin bazısı Mütenebbî'ye tamamen olumsuz yaklaşmakta, bir kısmı tarafsız tavır takınmakta ve diğer bazısı da tamamen olumlu yaklaşmaktadır. Mütenebbî'yle ilgili görüş beyan edenlerin bir kısmı onunla ilgili müstakil kitaplar yazmış, diğer bir kısmı ise eserlerinin içinde belirli bir bölümde ondan ve şiirinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Mütenebbî'ye değerlendirme ve tenkit yönelten birçok isim arasında es-Sâhib b. Abbâd, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffer el-Hâtimî, İbn Vekî' et-Tinnîsî, Ebû Sa'd el-'Amîdî, Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, Ebû Mansûr es-Seâlibî, Ebü'l-Hasan İzzüddîn İbnü'l-Esîr, İbn Raşîk el-Kayravânî ve Ebu'l-Hasan el-Kâdî el-Cürcânî'nin görüşleri dikkat

* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden “*Mütenebbî'nin Şiirinde Estetik Unsurlar*” başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

çekmektedir. Tenkit yöneltten şahsiyetlerden bazısı Mütenebbî'nin çağdaşı olmakla birlikte diğer bir kısmı ondan sonraki dönemlerde yaşamıştır. Bu makalede Mütenebbî'yi eleştirenler arasında tarafsız tavrı, şiirde intihal konusuna ihtiyatlı yaklaşımı ve ılımlı bakış açısıyla orta yolu bulmaya çalışan Ebu'l-Hasan el-Cürcânî'nin *el-Vesâta* adlı eserindeki görüşleri ele alınacaktır. Diğer eleştirmenlerin görüşlerine ise kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: el-Mütenebbî, Eleştiri, Şiir, Ebu'l-Hasan el-Kâdî el-Cürcânî, el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih

Criticisms of Abu't-Tayyib al-Mutanabbî's Poetry (The Example of Abu'l-Hasan al-Kâdî al-Jurjânî)

Abstract

The life of a poet is important in terms of contributing to the recognition of his poetry, poetic themes and poetic language. For this reason, the article on the criticism of Abu al-Ṭayyib al-Mutanabbî's poetry begins with a brief biography of Abu al-Ṭayyib al-Mutanabbî, the most well-known and controversial poet of the Abbasid period. al-Mutanabbî's travels, his connections with emirs and rulers, which were prominent in his life story and influenced the development of his poetry, were mentioned. By reflecting his extreme self-confidence in his poetry, he reveals that he is an ambitious poet and clearly emphasizes in his own language that he has a high-level literary approach to poetry. al-Mutanabbî, who managed to make a name for himself in every era due to his poetic talents, considered himself worthy of high positions throughout his life and strived to achieve them. His high expectations often resulted in disappointments. All this has increased the criticism and evaluations directed at him by critics and writers with different points of view. These criticisms are mostly about his poetry, poetic language, poetic themes, whether his poetry is original or not, and so on. However, some critics have been quite unfair, biased and prejudiced by personalizing beyond the limits of criticism, exaggerating the points they find flawed, and sometimes using insulting expressions.

The general framework of the article is based on the criticisms of al-Mutanabbî's poetry and poetic language that started in the classical period and continued for a long time. In this context, the views of well-known critics and writers who criticized al-Mutanabbî over a period of about two and a half centuries from the end of the fourth century Hijri are briefly mentioned. The focus of the article is on the criticisms and evaluations of Abu'l-Hasan 'Alī b. 'Abd al-'Abd al-'Aziz al-Jurjānī, who stands out with his objective and scientific views among those who criticized al-Mutanabbî's poetry and poetic language. Before moving on to al-Jurjānī's criticisms of al-Mutanabbī, the characteristics of al-Mutanabbī's poetic language are mentioned. Then, the authors and critics who criticized or evaluated him are classified according to their views. Some of these views are completely negative towards al-Mutanabbī, some are neutral, and some are completely positive. Some of those who have expressed an opinion on al-Mutanabbī have written books dedicated to him, while others have

mentioned him in a specific section of their works. In this context, the views of al-Sāhib b. 'Abbād, Abu Ali Muhammad b. al-Hasan b. al-Muzaffar al-Hātīmī, Ibn Wajī' al-Tinnīsī, Abu Sa'd al-'Amīdī, Ibn Jinnī, Abū Mansūr al-Seālibī, Ibn al-Asīr, Ibn Rashīq al-Qayravānī, and Abu'l-Ḥasan al-Jurjānī stand out among those who evaluated and criticized al-Muṭanabbī. Some of the figures who criticized al-Muṭanabbī were his contemporaries, while others lived in later periods. We will discuss the views of Abu'l-Hasan al-Jurjānī, who tried to find the middle way among al-Muṭanabbī's critics with his impartial attitude, his cautious approach to plagiarism in poetry, and his moderate perspective in his work entitled al-Wasāta bayna al-Muṭanabbī wa Husūmih. We will only briefly touch upon the views of other critics.

Keywords: al-Muṭanabbī, Criticism, Poetry, Abu'l-Hasan al-Kādī al-Jurjānī, al-Wasāta bayna al-Muṭanabbī wa Husūmih

Giriş

Arap edebiyatının zaman aşımına uğramayan şairlerinden olan Mütenebbî, 303/916 yılında Kûfe'de doğmuş, orada büyümüş ve öğrenim görmüştür.¹ Şairin tam adı Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasan b. Abdussamed el-Cü'fî el-Kûffî'dir.² Mütenebbî dil ve edebiyata ilişkin bilgiler almak için dillerinde hata ve lahn bulunmayan bedevilerden çöl ortamında dil ve edebiyat tahsil etme imkânı bulmuştur.³

Mütenebbî'nin şiir yeteneğiyle tanındığı genç yaşlarında peygamberlik iddiasında bulunduğu rivayet edilmektedir. Bundan dolayı kendisine *Mütenebbî* lakabı verilmiştir.⁴ Bazı rivayetlerde Mütenebbî'nin peygamber olduğunu iddia ettiği görüşü hakimken, şiir konusunda üstün yeteneğe sahip olduğu için bu lakabın kendisine verildiği görüşü de vardır.⁵

Mütenebbî'nin biyografisi incelendiğinde birçok yere seyahat ettiği, bu bölgelerdeki emirleri ve yöneticileri öven şiirler söylediği görülmektedir. O, 321/933 yılında Suriye'ye yolculuk yapmıştır.⁶ Mütenebbî, Suriye'nin farklı bölgelerinde dolaşmış, bu sırada otuz iki kişiyi kırk dört kaside ile övmüştür. Bu süreçte Remle bölgesi valisinin daveti üzerine Remle'ye gitmiştir. 336/947 yılında Antakya'ya gelmiş ve Antakya valisi Ebu'l-Aşair ona Halep'teki Seyfuddevle Sarayı'nın yolunu açmıştır.⁷

¹ İbnü'l-Adîm, Ebu'l-Kâsım Kemâluddîn, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyil Zekkâr, (Daru'l-Fıkr), 644.

² İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân Mimmâ Sebete Bi'n-Nakl Evi's-Semâ' Ev Esbetehü'l-'Ayân'*, thk. İhsân Abbas, (Beyrut, Daru Sâdır, 1978), 1/ 120.

³ el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselam Harun, (Kâhire, Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 2/ 347.

⁴ es-Se'âlibî, Ebû Mansūr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, thk. Muffid Muhammed Kamîha, (Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/ 141.

⁵ Yusuf el-Bedî, *es-Subhu'l-Münebbî 'an Hayşiyeti'l-Mutenebbî*, thk. Mustafa es-Sekkâ, (Kahire, Dâru'l-Maârif), 66; es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 1/ 142.

⁶ el-Maârî, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *Risâletü'l-Ğufrân*, thk. Âişe Abdurrahman, (Dâru'l-Maârif), 425.

⁷ el-Bedî, *es-Subhu'l-Münebbî*, 71.

Mütenebbî'nin Seyfûddevele (ö. 356/966) ile tanışması, onun hayatında dönüm noktası olmuştur. Hayatının bu döneminde diğer şairlerin elde edemediği pek çok imkana sahip olmuştur.⁸ Mütenebbî'nin Seyfûddevele Sarayı'nda elde ettiği yüksek konumdan rahatsızlık duyan kimseler, onunla Seyfûddevele'nin arasını bozmaya çalışmışlardır. Mütenebbî bu durumdan rahatsız olmuş ve Seyfûddevele Sarayı'nı terk ederek Halep'ten ayrılmıştır.⁹

Mütenebbî, 346/957 yılında Kâfûr el-İhşîdî'nin kendisini bir bölgeye vali yapacağına dair verdiği söze güvenerek Mısır'a gitmiştir. Ancak Kâfûr, ona verdiği sözü tutmamış ve Mütenebbî'nin Mısır'da geçirdiği dört buçuk yıl hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır.¹⁰

Mütenebbî tekrar Kufe'ye dönerek burada bir süre kalmıştır. 352/963 yılında Bağdat'a gitmiştir. 354/965 yılında İran'ın Errecân bölgesini ziyaret ederek orada İbnü'l-Amîd ile görüşmüş,¹¹ daha sonra Adudüddevele b. Büveyh tarafından Şiraz'a davet edilmiştir. Şiraz'da kendine uygun bir ortamla karşılaşan şair, birçok ikrama nail olmuştur.¹² Daha sonra İran'dan ayrılıp Bağdat'a dönmek üzere 354/965 yılında yola çıkan Mütenebbî oğluyla birlikte öldürülmüştür.¹³

1.Mütenebbî ve Şiir Dili

Mütenebbî'nin divanı, fasih lafızlar, sağlam terkipler, atasözleri, felsefî bilgelik ve hikem içermesi nedeniyle Arap edebiyatında kültürel ve dilsel bir ansiklopedi niteliğindedir. Bu durum, Mütenebbî'nin üstün dilsel gücünü ve şiir yeteneğini gösterir. Ayrıca Mütenebbî'nin Arap dili ve edebiyatı alanında Arap çöllerinde edindiği kültürü yansıtır. Onun Arap dilinin sırlarına ve inceliklerine vakıf olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴ Bütün bunlar onun kendine özgü güçlü bir şiir dili üretmesine katkı sağlamıştır.¹⁵

Mütenebbî'nin şiir dili, lafızların belagati, terkiplerin zarafeti ve cümlelerin sağlam kurulmasıyla öne çıkmaktadır. Bu dil aynı zamanda şairin duyguları, fikirleri ve ulaşmaya çalıştığı beklentilerinin psikolojik bir yansımasını da temsil etmektedir. Dolayısıyla Mütenebbî'nin şiir dili, onun Arap şairleri arasında eşsiz bir konuma sahip olmasını sağlamıştır.¹⁶

Mütenebbî'nin şiirindeki dilsel özgünlük Seyfûddevele dönemindeki şiirlerinde belirginleşmiştir. O, Seyfûddevele'nin yanında kaldığı dönemde şiirde geleneksel üsluptan farklı, yeni bir üslup yaratmaya çalışmıştır. Zira edebi, lügavi ve felsefî şahsiyetleri bünyesinde barındıran bir edebi meclis olan Seyfûddevele Sarayı, Mütenebbî'nin şiirlerinde yaratıcılığın ortaya çıkması için

⁸ Hanna el-Fâhûrî, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Beyrut, el-Mektebetü'l-Bulisîye, 1987), 601-602.

⁹ İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâr-i Men Zehab*, thk. Mahmud el-Arnaut, Abdulkadir el-Arnaut, (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1989), 4/ 283.

¹⁰ Hayrûddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut, Daru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 2002), 1/ 115.

¹¹ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/ 115.

¹² İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 680.

¹³ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 5/169; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/ 127.

¹⁴ es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 1/141; Velîd Kassâb, "el-Husûmetü'n-Nakdiyye havle Şîri'l-Mütenebbî", *Mecelletü'l-Faysal*, sayı: 55, (Riyad, 1981), 26.

¹⁵ Kassâb, "el-Husûmetü'n-Nakdiyye", 26.

¹⁶ Muhammed Hüseyin, *el-Mütenebbî ve'l-Karâmîta*, (Riyad, Menşûratu Dâri'r-Rifâî, 1981), 16.

uygun zemini oluşturmuştur.¹⁷ Mütenebbî'nin o zamanki şiiri, çeşitliliği ve dilsel özgünlüğü bakımından Arap edebiyatının en güzel şiirleri arasında yer alır ve sanat hayatının zirvesini teşkil etmektedir.¹⁸ Ayrıca Seyfüddeve Sarayı, dil, edebiyat, nahiv ve felsefe alanlarında yapılan tartışmalara ve münazaralara katılan filozof, şair, eleştirmen ve bilim adamları için elverişli bir ortam olmuştur.¹⁹

Mütenebbî Arap dilinin sırlarını, inceliğini ve ayrıntılarını bilmekle kalmamış, aynı zamanda şiirlerinde nadir ve garip kelimeler kullanarak Arap dilinin derinliklerine vakıf olduğunu göstermiştir.²⁰ Aşağıdaki rivayet, onun Arap dilinde nadir ve garip lafızlara ilişkin hâkimiyetini göstermektedir: “Bir gün dilci Ebu Ali el-Fârisî Mütenebbî'ye “dilimizde (فُعلَى) veznine ait kaç çoğul vardır” diye sormuştur. Mütenebbî hiç tereddüt etmeden (حجلى وظربى) şeklinde iki çoğul kelimeyi zikretmiştir. Bunun üzerine Ebu Ali el-Fârisî, üç gün inceledikten sonra, bu iki kelimenin dışında aynı vezinde üçüncü bir çoğul olmadığını tespit etmiştir”.²¹

Mütenebbî'nin şiir dilinin özelliklerinden biri de nahiv ve sarf kaidelerinin dışına çıkmasıdır.²² Mütenebbî Kufe'de yetişmesi ve orada ilim öğrenmesi nedeniyle, Kufe ekolünün metodunu takip eden şairlerden biri olarak görülür. Kûfe dil ekolü mensuplarında görülen Basra'daki yaygın anlayışla çelişen şaz ifadelerle, nadir terkiplere ve garip sözcüklere şiir dilinde yer vererek dil ve nahiv alanında kendine has kültürünü ortaya koymuştur.²³

Mütenebbî'nin şiirlerine ait özellikler arasında atasözlerini çok kullanması dikkat çeken bir başka husustur. Mütenebbî'nin sahip olduğu zengin atasözü kültürünü, onun şiirlerinde kullandığı 370'ten fazla atasözünü derleyen Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) tarafından yazılan risalede görmek mümkündür.²⁴

2. Eleştirmenlerin Mütenebbî Hakkında Görüşleri

Mütenebbî, Arap edebiyatı tarihinde birçok tartışmaya yol açan ve üzerine eserler yazılan Abbasi dönemi şairidir. Onun şairliği ve şiirlerinin bu denli tartışılması şiirsel gücünden ve şöhretinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla eleştirmenler Mütenebbî hakkında farklı tutumlar sergilemişler ve buna bağlı olarak çeşitli görüşler sunmuşlardır. Bazıları Mütenebbî'nin şiirinde bulunan her türlü kusuru ortaya koymaya çabalamıştır. Hatta Mütenebbî'nin Arap edebiyatında sahip olduğu konumu ve itibarını düşürmeye çalışanlar da olmuştur. Kimileri de Mütenebbî'ye karşı olumlu

¹⁷ el-Bedî, *eş-Subhu'l-Münebbî*, 87.

¹⁸ İsmail Durmuş, “Mutenebbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32/196.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/123.

²⁰ Abdurrahim b. Ahmed Abbâsî, *Meâhitu't-Tansîs alâ Şevâhidi't-Telhîs*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, (Beyrut, Alemü'l-Kütüb), 1/ 30.

²¹ Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire, (Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1998), 258; Abbâsî, *Meâhitu't-Tansîs*, 1/30.

²² es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 1/193.

²³ Kemâleddin el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâ'ili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, şerh. Ramazan Abdultevvab, (Kâhire, Mektebetü'l-Hâncî, 2002), 124; İbrahim Avad, *Luğatu'l -Mütenebbî Dirâsetün Tahlîliyye*, (Matbaatü'ş-Şebab, 1987), 12-13.

²⁴ es-Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. el-Abbâs, *el-Emsâlû's-Sâ'ire min Şi'ri'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn, (Bağdat, Mektebetü'n-Nahda, 1965), tahkik mukaddimesi, 8-10.

tavır takınarak onun eşsiz şiir yeteneğini vurgulamış ve eleştirmenlerin ortaya attığı kusurları görmezden gelen, savunan veya mazur gören bir yaklaşım sergilemiştir. Bazıları ise Mütenebbî hakkında tarafsız kalmaya ve eleştirmenlerin Mütenebbî'nin şiiriyle ilgili tenkitlerini farklı bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır.

Klasik dönemde Mütenebbî'nin şiiri, şiir temaları ve şiir diline yönelik eleştiri ve değerlendirme yapan birçok yazar ve tenkitçi vardır. Burada onlar tasnif edilerek görüşlerine kısaca yer verilecek, ardından makalenin odak noktasını oluşturan, ılımlı ve objektif görüşleriyle öne çıkan Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin Mütenebbî'ye yönelik görüşleri detaylıca ele alınacaktır. Mütenebbî hakkında değerlendirme yapan eleştirmenleri üç kısma ayırarak incelemek mümkündür:

Olumlu Yaklaşanlar: İbn Cinnî (ö. 392/1002)

Olumsuz Yaklaşanlar: es-Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), Ebû Ali el-Hâtimî (ö. 388/998), İbn Vekî' et-Tinnîsî (ö. 393/1003), Ebû Sa'd el-'Amîdî (ö.433/1042),

Objektif Yaklaşanlar: Ebü'l-Hasan el-Kâdî el-Cürcânî²⁵ (ö. 392/1001), Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), İbn Raşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064), İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239)

2.1. Mütenebbî'ye Olumlu Yaklaşanlar

A-İbn Cinnî

İbn. Cinnî, Mütenebbî'nin şiirine ve şairliğine tamamen olumlu bakışıyla öne çıkmaktadır. O, Mütenebbî'nin öğrencisi, râvisi ve sâdik dostu olup divânını şerh ederek onu yakından tanıyanlar arasındadır. Mütenebbî'nin çağdaşı olan İbn Cinni onunla Seyfûddeve meclisinde görüşme fırsatı bulmuştur.²⁶ Divân şerhinin birçok yerinde Mütenebbî'ye ve şiirine verdiği değeri belirten İbn Cinnî onun yenilikçi anlamlar bulma yeteneğini övmüştür. Ona göre bu yeteneği Mütenebbî'ye karşı kin ve düşmanlık besleyenler dışında hiç kimse inkâr edemez.²⁷

İbn Cinnî, Mütenebbî'nin şiirlerinde nadir ve garip kelimeler kullandığı yönündeki eleştirmenlerin tenkitlerini yersiz bulmaktadır. Ona göre Mütenebbî şiirlerinde nadir ve garip lafızları kullansa da bu onun Arapça ve şiir bilgisizliğinden değildir. Bu, daha çok onun edebî kültüründen, dil tecrübesinden, Arap edebiyatındaki kelimeler usullerini bilmesinden ve lafzı uygun yerde kullanma konusundaki yetkinliğinden kaynaklanmaktadır.²⁸

İbn Cinnî'ye göre, insanlar Mütenebbî'nin şiirinden uzaklaşmaya ve önemsememeye çalışsalar da bunda başarılı olamazlar. Çünkü Mütenebbî'nin en önemli özelliği olan şiirsel çekiciliğine karşı durmaları mümkün değildir. O, eşsiz şiirsel yeteneği ile zamanının tüm şairlerine üstün gelecektir.²⁹

²⁵ Cürcânî nisbesiyle tanınmış Arap dili ve edebiyatı alanında eser veren üç âlim vardır. Bunlar hakkında bkz: Olçun, Muhammed Mahmut, "Cürcânî Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları", Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Haziran 2021, c. 4, Sayı: 1, s. 61-68.

²⁶ İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Bağdâdî, *Fesrû Şi'ri'l-Mutenebbî*, thk. Rıza Receb, (Dimaşk, Daru'l-Yenâbi', 2004), 434.

²⁷ İbn Cinnî, *Fesrû Şi'ri'l-Mutenebbî*, 1/3.

²⁸ İbn Cinnî, *Fesrû Şi'ri'l-Mutenebbî*, 1/3-4.

²⁹ İbn Cinnî, *Fesrû Şi'ri'l-Mutenebbî*, 1/3-5.

2.2. Mütenebbî'ye Olumsuz Yaklaşımlar:

A-es-Sâhib b. Abbâd

Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), *el-Keşf 'an Mesâvi'i Şi'ri'l-Mütenebbî* adlı risâlesinde Mütenebbî'nin şiirindeki kusurları ortaya koymaya çalışmıştır.³⁰ Mütenebbî 354/965 yılında İsfahan'ı ziyaret ettiğinde, Sâhib, Mütenebbî'ye kendisini ziyaret etmesi ve onu övmesi için resmi bir davet göndermiş, ancak Mütenebbî bu davete karşılık vermemiştir.³¹ Bundan yola çıkarak risâlenin yazımını kişisel ve duygusal sebeplere bağlamak mümkündür. Ayrıca Mütenebbî'nin 354 yılında vefat ettiği dikkate alınır, Sâhib'in risâlesini şairin ölümünden sonra yazmış olması muhtemeldir.

Sâhib b. Abbâd, eserinde Mütenebbî'ye karşı çok sert tavır almıştır. O şairin beyitlerini lafız, anlam, yöntem ve nazım bakımından eleştirmekten öte, içinde gizlediği olumsuz duyguları ifade eden değerlendirmelerde bulunmuştur. Hatta daha da ileri giderek eleştiri sınırlarını aşan aşağılayıcı ifadeler kullanmıştır.³²

O, kitabının girişinde Mütenebbî'ye karşı önyargılı olmadığını ve şiirlerindeki kusurların izini sürmek veya hatalarını ortaya çıkarmak gibi bir amacı olmadığını belirtse de, bu söylediklerini haksız çıkaracak ifadeler kullanmıştır. Hatta Mütenebbî'ye karşı hislerini gösteren bazı göndermeler mevcuttur.³³ Eserinde Mütenebbî'ye karşı eleştiri sınırlarını aşan şu ifadeleri kullanmıştır: "Keşke Havva kısır olup ta öyle birini doğurmasaydı, keşke Hz. Âdem'in soyu kesilip onun neslinden öyle biri olmasaydı".³⁴

Sâhib b. Abbâd, Mütenebbî'nin şiirindeki anlam bakımından tutarsızlığı ve şiirsel temadan uzaklığı iddiasıyla eleştiriler yöneltilmektedir. Bu nedenle Mütenebbî'nin birçok şiirinin doğallıktan uzak yapmacık ifadeler barındırdığını iddia eder.³⁵

Mütenebbî'ye karşı müstehzi bir dil kullanan Sâhib, onun şiirlerine ilişkin kusurları ortaya koymaya çalışmıştır. Onun şiirsel bağlama uygun olmayan garip, tuhaf ve karmaşık lafızlar kullandığını iddia eder. Mütenebbî'yi, şiirlerinde Arap dili esaslarını, örf ve adetlerini çiğnediği, hükümdarlara ve emirlere kötü bir üslupla hitap ettiği için eleştirmiştir.³⁶ Mütenebbî'nin anlamlara uyacak şekilde kafiye ve vezin kullanmasını tenkit etmiştir.³⁷ Diğer şairlerden hem lafız hem de anlam açısından intihal olduğunu ileri sürdüğü bazı şiirsel örneklerden bahsetmiştir.³⁸

³⁰ es-Sâhib b. Abbâd, *el-Keşf 'an Mesâvi'i Şi'ri'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn, (Bağdat, Mektebetül-Maârif, 1965), 30.

³¹ es-Sâhib, *el-Keşf*, (tahkik mukaddimesi), 19-20.

³² es-Sâhib, *el-Keşf*, 55, 65, 68.

³³ Bkz. Sâhib, *el-Keşf*, s.30- 42.

³⁴ es-Sâhib, *el-Keşf*, s. 69.

³⁵ es-Sâhib, *el-Keşf*, 29-30.

³⁶ es-Sâhib, *el-Keşf*, 45-47.

³⁷ es-Sâhib, *el-Keşf*, 67-68.

³⁸ es-Sâhib, *el-Keşf*, 55, 57, 67.

B-el-Hâtimî

Arap edebiyatında Mütenebbî'nin şiirini sert bir şekilde eleştiren ve onu tüm erdemlerden ve estetik unsurlardan uzak gören eserlerden biri Ebû Ali el-Hâtimî'nin (388/998) *er-Risâletü'l-Muvaddiha fi Keşfi 'Uyûbi'l-Mütenebbî* adlı kitabıdır. Bu kitap, mukaddimesinde belirtildiği gibi, Mütenebbî'ye saldırmaya teşvik eden İbnü'l-Vezîr el-Mühellebî'nin ricası üzerine yazılmıştır.³⁹

Hâtimî, Mütenebbî'nin şiirlerini önceki eleştirilenlerin ortaya koydukları kusurları eleştirel bir şekilde okumuş ve bunun üzerine sözcüklerde, anlamlarda, imgelerde ve diğer konularda bulunduğu hataları ilave etmiştir. Böylece Hâtimî, Mütenebbî'yi şiir dairesinden çıkarmayı, başarısızlıklarını ve kusurlarını ortaya çıkarmayı, yaptığı intihalleri göstermeyi hedeflemiştir. O, Mütenebbî'yi küçük düşürmeye, itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Hâtimî'ye göre Mütenebbî'nin çoğu şiirinde intihal bulunmaktadır.⁴⁰

Hâtimî, Mütenebbî'nin kelime seçiminde yaptığı hatalara dikkat çeker. Hâtimî'ye göre Mütenebbî, özellikle gazel temasında, yeni şairlerin sözlerine benzer şekilde garip, nadir, tuhaf ve bayağı lafızlar kullanmada ölçü tanımamıştır.⁴¹ Mütenebbî'nin Arap dili ve grameri konusunda bilgi eksikliğini gösteren dil hatalarına (lahn) düşmesi, nahiv ve sarf hataları yapması, Hâtimî'ye göre Mütenebbî'nin şiirsel sapmaları arasında yer alır.⁴²

Hâtimî, Mütenebbî'nin şiiriyle ilgili ritim açısından kusurlu bulunduğu hususlara da değinerek onun edebi konumunu düşürmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Mütenebbî'nin vezin, kafiye ve kötü matlalar bakımından düştüğü hataları gösteren bazı şiirlerden söz etmiştir.⁴³

Hâtimî'nin Mütenebbî'yi eleştirdiği şiirsel kusurlardan bir diğeri, Mütenebbî'nin ifadelerini aktarırken izlediği felsefi yaklaşımdır. Bu nedenle Mütenebbî'yi, Aristoteles gibi Yunan filozoflarından düşünce çalmak ve bunları şiire dönüştürmekle suçlamaktadır.⁴⁴

C-İbn Vekî' et-Tinnîsî

Hicri dördüncü asırda Mütenebbî karşıtı isimler arasında İbn Vekî' et-Tinnîsî (ö. 393/1003) de bulunur.⁴⁵ İbn Vekî', Mütenebbî'nin şiirlerini eleştiren *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Mesrûk minh fi İzhâri Serikâti Ebî't-Tayyîb el-Mütenebbî* adlı eseri yazmıştır. Bu kitapta şiirsel intihaller başta olmak üzere Arap edebiyatındaki bazı önemli tenkit ve belagat konuları ele alınmaktadır.⁴⁶

Bu kitabın yazılması kişisel bir sebebe yöneliktir. Zira Mütenebbî'nin şiirlerine duyulan hayranlıktan dolayı İhşîdî Emîri Kâfûr'un vezirinin bundan rahatsızlık duyması ve Mütenebbî'nin ona

³⁹ el-Hâtimî, Ebu Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffar, *er-Risâletü'l-Muvaddiha fi Keşfi 'Uyûbi'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Yusuf Necm, (Beyrût, Dâru Sâdır, 1986), 2.

⁴⁰ el-Hâtimî, *er-Risâletü'l-Muvaddiha*, 2.

⁴¹ el-Hâtimî, *er-Risâletü'l-Muvaddiha*, 31, 62, 82.

⁴² el-Hâtimî, *er-Risâletü'l-Muvaddiha*, 56-57.

⁴³ el-Hâtimî, *er-Risâletü'l-Muvaddiha*, 76-78.

⁴⁴ el-Hâtimî, *er-Risâletü'l-Hâtimiyye fî mâ Vâfaka'l-Mütenebbî fi Şi'rihi Kelâme Aristo fi'l-Hikme*, thk. Fuâd Efrâm el-Bustânî, (Beyrût, Dâru'l-Maşrik, 1931), 279.

⁴⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/104-106.

⁴⁶ İbn Vekî' et-Tinnîsî, *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Mesrûk Minh fi İzhâri Serikâti Ebî't-Tayyîb el-Mütenebbî*, thk. Ömer Halîfe b. İdrîs, (Bingâzî, Câmi'atu Karyûnis, 1994), 1/47.

methiye şiirleri yazmaması eserin ortaya çıkış noktasıdır. Bu nedenle vezir Ebu'l-Fadl, İbn Vekî'yi Mütenebbî'nin şiirlerini eleştiren ve edebiyat çevrelerinde onun şairliğini karalayan bir eser yazması için kışkırtmıştır.⁴⁷

İbn Vekî, eserinde Mütenebbî'nin intihallerini göstermeye çalışmıştır. İbn Vekî, Mütenebbî'nin şiirlerini divanındaki kasidelerinin kronolojik sıralaması ışığında baştan sona kadar ele alır.⁴⁸ Anlaşılması kolay olan, manası tekrarlanan ve garip manalar barındırmayan beyitler haricinde divanındaki beyitleri tek tek inceleyerek zikreder.⁴⁹ Ardından Mütenebbî'nin diğer şairlerden şiirlerini nasıl intihal ettiğini gösterir. Mütenebbî'nin şiirlerindeki intihalleri gösterirken İbn Vekî, Mütenebbî'nin şiirlerini diğer şairlerin şiirleriyle karşılaştırır. Bunun sonucunda Mütenebbî'nin diğer şairlerden çaldığı şiirler hakkında ya Mütenebbî'nin aldığı şiirlerde kusurlu olduğu ya da alınan şiirlere kıyasla sanatsal bakımdan eşit olduğu veya çaldığı şairlerden daha üstün olduğu hükmünü verir.⁵⁰

D-Ebû Sa'd el-'Amîdî

el-'Amîdî, Mütenebbî hakkında *el-İbâne 'an Serikâti'l-Mütenebbî* adlı bir eser yazmıştır. el-'Amîdî, kitabını telif amacının, Mütenebbî'nin önceki dönemlerde yaşayan (mütakaddimun) ve kendi dönemindeki tanınmayan şairlerden yaptığı intihalleri ortaya çıkarmak olduğunu belirtmiştir. el-'Amîdî, Mütenebbî'nin şiirinin kalitesini, nazımının sağlamlığını, sözlerinin belagatini, gramerinin sağlamlığını ve belagat sanatlarını kullanmadaki yeteneğini zımnen kabul etse de Mütenebbî'yi edebî açıdan hak ettiği yerde konumlandırmamış ve onu şiirsel intihalden kurtaracak bir hüküm vermemiştir.⁵¹

Mütenebbî'nin şiirlerine yansıttığı kibirli ve kendini üstün gören tavrı el-'Amîdî'nin ona karşı sert eleştiriler yöneltmesine neden olmuştur. Mütenebbî'nin edebiyat çevrelerinde sahip olduğu şöhret, insanların onun edebiyatıyla meşgul olmaları ve meclislerinde şiirleriyle iftihar edip onun statüsünü ve edebî değerini takdir etmeleri el-'Amîdî'yi, bu şairin Arap edebiyatında sahip olduğu ünü bastırmaya, başarısızlıklarını göstermeye ve kusurlarını aramaya sevk etmiştir.⁵²

el-'Amîdî, Mütenebbî'nin şiirini Ebu Temmâm ve el-Buhtürî gibi diğer şairlerle mukayese etmiştir. Bunun sonucunda Ebu Temmâm'ın Mütenebbî'den daha üstün olduğuna işaret ederek, bu iki şairi kategorik olarak aynı edebî tabakada sınıflandırmayı reddetmiştir. Ona göre Mütenebbî de Buhtürî gibi şiirlerinde yapmacılıktan ve tekellüften kaçamamıştır. Mütenebbî, İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896)'nin yenilikçi anlamlar tasvir etme, yeni benzetmeler bulma ve bilgeliği ifade etme becerisine

⁴⁷ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-Arab*, (Beyrût, Dâru's-Sekâfe, 1983), 306; İbn Vekî, *el-Munsif*, 1/48; Muhammed Abdurrahman Şuayb, *el-Mütenebbî Beyne Nâkideyhi fî el-Kadîm ve el-Hadîs*, (Mısır, Dârü'l-Maârif, 1964), 35.

⁴⁸ İbn Vekî, *el-Munsif*, 1/53.

⁴⁹ İbn Vekî, *el-Munsif*, 1/194.

⁵⁰ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-Nakd*, 300.

⁵¹ el-'Amîdî, Ebû Sa'd Saîd Muhammed b. Ahmed, *el-İbâne 'an Serikâti'l-Mutenebbî*, thk. İbrahim ed-Dessûkî, (Mısır, Dârü'l Maârif, 1961), 23.

⁵² el-'Amîdî, *el-İbâne*, (tahkik mukaddimesi), 7.

hâkim olamamıştır. Böylece el-‘Amîdî, el-Mütenebbî'nin şiirlerini düşük görmüş ve ona karşı duyduğu olumsuz hisleri eserine yansıtmıştır.⁵³

2.3. Mütenebbî'ye Objektif Yaklaşım Göstermeye Çalışanlar:

A-Ebû Mansûr es-Seâlibî

Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetü'd-Dehr* adlı eserinde Mütenebbî'nin şiirlerini incelerken ılımlı bir tavır göstermiştir. O, Mütenebbî'nin şiirlerinde bulunan eksikleri zikrederken, olumlu yanlarından da söz eder. İnsanlar tarafından beğenilmeyen bazı beyitlere atıfta bulunduğu, çok beğenilen beyitlerine de yer verir. Onun bazı şiirlerindeki kusurlara işaret ederken, şiirinde estetik bulunduğu yönleri de dikkat çekmektedir.⁵⁴

es-Seâlibî, Mütenebbî'nin Arap edebiyatında büyük bir şöhrete sahip olduğunu belirtmiştir. İlim ve edebiyat meclislerine katılan herkesin, şarkıcı ve hatiplerden daha çok Ebû't-Tayyib'in şiirlerinden söz ettiklerini, Arap edebiyatıyla ilgili kitapların onun şiirlerinden alınan örneklerle dolu olduğunu ifade etmiştir. Eleştirmenlerin onun şiirleriyle meşgul olduklarını, şiirlerini eleştiri ve tahlillerle ele aldıklarını, bir kısmının Mütenebbî'yi küçük düşürmeye ve şiirindeki kusurları göstermeye çalıştığını, bir kısmının da şairin değerini yükseltmeye ve olumlu yanlarını ortaya çıkarmaya çalıştığını vurgulamıştır.⁵⁵

es-Seâlibî'nin Mütenebbî'nin şiirindeki kusurlardan bahsederken, daha önceki eleştirmenlerin kitaplarını, özellikle de es-Sâhib b. Abbâd'ın *el-Keşf* ve Cürçânin'nin *el-Vesâta* eserlerini incelediği görülür. Bu nedenle Mütenebbî'nin şiirlerinde garip lafızların kullanılması, kasidenin kötü matla'ı, mübalağada aşırılık, nahiv, sarf ve aruz hataları yapılması, şiirsel bağlamın şiirin temasına uygunluk göstermemesi ve şiir nazmında felsefî ve tasavvufî öğretilerden etkilenilmesi gibi daha önceki kitaplarda geçen kusurların aynısını zikretmiştir.⁵⁶

es-Seâlibî, şiir-din ilişkisi bağlamında Mütenebbî'nin şiirlerinde dindar olmadığı izlenimi veren ve inancının bozuk olduğuna işaret eden şu beyitleri nakleder:

أَيَّ عَظِيمٍ أَنَّقِي	أَيَّ مَحَلِّ أَرْتَقِي
لَا هَ وَمَا لَمْ يَخْلُقْ	وَكُلُّ مَا قَدْ خَلَقَ أَل
كَشَعْرَةٍ فِي مَفْرَقِي	مُحْتَقَرٍ فِي هَمَّتِي

Hangi yerlere yükselmeliyim? Hangi güçlü (büyük) insandan korkmalıyım?

Cenab-ı Hakk'ın yarattığı ve henüz yaratılmamış olan her şey,

Benim gözümde küçüktür ve başımdaki bir saç teli gibidir.

es-Seâlibî, şiirin değerlendirilmesinde dinin bir ölçüt olmadığı, inanç bozukluğunun şairin değerini düşürecek bir sebep olamayacağını düşünür. Ancak İslam dininin büyük, mukaddes, semavî,

⁵³ el-‘Amîdî, *el-İbâne*, (tahkik mukaddimesi), 24.

⁵⁴ es-Seâlibî, *Yetimetü'd-Dehr*, 1/140.

⁵⁵ es-Seâlibî, *Yetimetü'd-Dehr*, 1/140.

⁵⁶ Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*, (Kahire, Dâru'n-Nehda, 1996), 314; Abbâs, *Târîhu'n-Nakd*, 376; es-Seâlibî, *Yetimetü'd-Dehr*, 1/181-183.

⁵⁷ Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, (Beyrût, Dâru Beyrut, 1983), 40.

takdir ve hürmeti hak eden bir din olduğu, şiir ve nesir metinlerinde dinin kutsallığının ihlal edilemeyeceği görüşündedir.⁵⁸

B-İbnü'l-Esîr

Mütenebbî'yle ilgili değerlendirme yapan eleştirmenlerden birisi de İbnü'l-Esîr'dir. O, *el-Meseli's-Sâir* adlı kitabında Mütenebbî'yi yüksek bir konuma yerleştirir ve ona hak ettiği şiirsel değeri verir. Şairin savaşları ve çatışmaları tasvir etmede sahip olduğu yeteneğe dikkat çeker. Şiirlerinde atasözlerini estetik bir şekilde kullanması hususundaki edebi yaratıcılığına işaret eder. Ancak buna rağmen Mütenebbî'nin şiirine Ebû Temmâm'ın şiirinden daha aşağı bir sırada yer verir.⁵⁹

İbnü'l-Esîr, Mütenebbî'nin şiirleri hakkında insanların iki gruba ayrıldığına işaret eder. Birinci grup, Mütenebbî'nin şiirlerine aşırı hayranlık duyarken, ikinci grup, Mütenebbî'ye karşı kin ve nefret duygularını göstermede aşırı gitmiştir. Ona göre her iki grup da objektiflikten uzaktır.⁶⁰

İbnü'l-Esîr, Mütenebbî'nin Divan'ını inceleyerek onun şiirlerini beş düzeye ayırır: Birinci düzey, Mütenebbî'yi diğer şairlerden ayıran estetik ve yaratıcı şiirin zirvesini içerir. İkinci düzey, Mütenebbî'yi diğer şairlerle eşit tutar. Üçüncü düzey, orta sanatsal değere sahip şiirleri kapsar. Dördüncü düzey, ortanın altına düşen şiirleri ihtiva eder. Beşinci düzeyde ise bayağı (aşağı) sözler kapsayan şiirler yer alır.⁶¹

C-İbn Raşîk el-Kayrevânî

İbn Raşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), *el-Umde* adlı eserinde Mütenebbî'yi savunan bir tavır almış ve şairler arasında karşılaştırma yaparak Mütenebbî'yi yaşadığı devrin şairleri arasında hak ettiği edebî konuma yerleştirmeye çalışmıştır. Ona göre, Ebû Nüvâs ve Buhtürî, muvelled şairler arasında en meşhur isimlerdir, ardından İbnü'r-Rûmî ve İbnü'l-Mu'tezz (ö. 296/908) gelir. Ancak Mütenebbî gelir gelmez ünü tüm dünyaya yayılmış, şiirleri dünyayı doldurmuş ve insanları meşgul etmiştir.⁶²

İbn Raşîk, Mütenebbî'yi diğer şairlere göre üstün kılan özellikleri göstermeye çalışır. Bu bağlamda, şiirini büyük bir ferasetle ve irticâlen söylemesi, yenilikçi anlamları kavramada hızlı olması, atasözlerini şiirde özgün bir şekilde kullanması ve şiirlerinin güzel başlangıcı (Hüsnü'l-İbtidâ') ve güzel sonu (Hüsnü'l-İntihâ') ile tüm şairleri geride bırakan büyük şiirsel kabiliyeti bu özellikler arasında sayılmaktadır.⁶³

D-Ebü'l-Hasan el-Cürcânî

Cürcânî (ö. 392/1001) Mütenebbî hakkında tartışmaların zirveye ulaştığı hicri dördüncü yüzyıl eleştirmenleri arasında yer alır. Onun kaynaklardaki tam adı Ebü'l-Hasan Alî b. Abdilazîz b. el-Hasan

⁵⁸ es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 1/210-211.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn el-Cezerî, *el-Meseli's-Sair fi Edebi'l-Katib ve's-Şair*, thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna, (Kahire, Dâru'n-Nahda, 1959), 3/227-228.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sair*, 3/228.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sair*, 3/228; Amilî, Behâuddin Muhammed b. Hüseyin, *el-Keşkül*, (Beyrût Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 2/132.

⁶² İbn Raşîk, Ebü Alî el-Hasan b. Raşîk el-Kayrevânî, *el-Umde Fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrût, Daru'l-Cîl, 1981), 1/100.

⁶³ İbn Raşîk, *el-Umde*, 1/194, 222.

el-Kâdî el-Cürçânî'dir. İran'ın Cürçân kentinde doğmuş ve ilk ilim tahsilini burada yapmıştır. Hayatının farklı dönemlerinde İran, Irak ve Suriye'ye giderek oradaki hocalardan istifade etmiştir. Pek çok ilim dalında başarı gösteren Cürçânî tefsir, fıkıh, eleştiri, edebiyat ve tarih üzerine *Tehzîbü't-Târîh*, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Mecîd el-Ensâb*, *Kitâb fi'l-Vekâle* ve *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih* gibi birçok eser kaleme almıştır. Bağdat'ta kendisine siyasi hayatın kapılarını açan Sâhib b. Abbâd ile tanışmıştır. Ardından Büveyh hükümdarı tarafından önce Cürçân'a kadı, ardından Rey şehrine kâdilkudât olarak atanmıştır.⁶⁴ Atandığı bu vazifeyi hayatının sonuna kadar sürdüren Cürçânî 392/1001 yılında Rey'de vefat etmiştir.⁶⁵

Cürçânî'nin *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih* adlı kitabı, Mütenebbî'nin şiirlerini konu edinen önemli eleştirel eserlerden biri olarak kabul edilir. Ayrıca bu eser Sâhib b. Abbâd'ın Mütenebbî'yi sert şekilde eleştirdiği *el-Keşf 'an Mesâvî Şi'ri'l-Mütenebbî* adlı kitabına reddiye mahiyetinde yazılmıştır.⁶⁶ Cürçânî'yi bu kitabı yazmaya sevk eden sebeplerden biri de hicri IV. yüzyılda Mütenebbî'yi destekleyen ve ona karşı çıkan tenkitçiler arasında, Mütenebbî'yi merkeze alan tartışmaların çoğalmasındır. Bu nedenle Cürçânî, *el-Vesâta* eseriyle iki grup arasında ılımlı ve uzlaşmacı bir rol üstlenmiştir.⁶⁷

el-Vesâta kitabı, iki açıdan hicri IV. yüzyılın en önemli eleştiri kitaplarından biri olarak kabul edilir. Bunlardan ilki: bu yüzyılın en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilen Mütenebbî ile ilgili olmasıdır. İkincisi, kitabının objektif olması ve eleştiri problemlerini sistematik, bilimsel bir şekilde tartışmaya çalışmasıdır.⁶⁸ Cürçânî'nin eleştirel yaklaşımı âdil ve insaflı olmaya özen göstermesiyle öne çıkmaktadır. Mütenebbî'yi savunmadaki tavrı ise, eleştirel hüküm verirken adaleti göz önüne alan ve tenkit meselelerinde önyargılı olmaktan uzak duran, açıkça belirlenen bir yaklaşıma dayanmaktadır.⁶⁹ Buna rağmen bazı durumlarda Mütenebbî'nin muhalifleri ile destekçileri arasındaki uzlaşmacı rolünü terk ederek şairi savunduğu görülmektedir.⁷⁰

el-Cürçânî *el-Vesâta* adlı kitabı aracılığıyla Mütenebbî'nin şiirlerindeki kusurları ortaya çıkarma çabasında olanlara objektif bir şekilde cevap vermiştir. O, Mütenebbî'nin şiirindeki olumlu ve olumsuz yanları büyük şairlerle kıyaslayarak ortaya koymuştur.⁷¹ O, kitabında Mütenebbî'ye olumsuz bakan Sâhib b. Abbâd, el-'Amidî ve İbn Vekî' kadar önyargılı, tutucu ve duygusal davranmamıştır. Aksine makul, mantıklı ve belirli temellere dayanan bir yaklaşım izlemiş, şiir başta olmak üzere edebî

⁶⁴ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, (Beyrût, Dâru Sadir, 1977), 5/1796-1800.

⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3/281.

⁶⁶ es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 5/4.

⁶⁷ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, (Kahire, Daru'l-Maârif, ts), 91; Abbâs, *Târîhu'n-Nakd*, 315.

⁶⁸ Muhammed Zağlul Selâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belağa Hatta'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicri*, (Kahire, Dâru'l-Maârif, 1982), 283.

⁶⁹ Selâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî*, 296.

⁷⁰ Selâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî*, 283.

⁷¹ Ebü'l-Hasan el-Cürçânî, Alf b. Abdilazîz, *el-Vesâta Beyne'l-Mutenebbî ve Husûmihi*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Ali Muhammed el-Bicâvî, (Mısır, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 415-416.

eserlerin eleştirisinde insafı esas alan bazı kriterler sunmuştur. Cürcânî bu kriterlere göre Mütenebbî, Buhtürî, Ebû Temmâm ve diğer şairler hakkında adil değerlendirmelerde bulunmuştur.⁷²

Müellif kitabın içeriğinde detaylı bir taksim yapmamasına rağmen eseri üç ana bölümde incelemek mümkündür. Mukaddime niteliğindeki birinci bölüm, Cürcânî'nin edebi eleştiri konusundaki tutumunu içermekte ve şairlerin değerlendirilmesinde esas alınacak bazı temel kriterleri sunmaktadır. İkinci bölümde Mütenebbî'nin savunması yer alır. O, Mütenebbî'yi savunurken, eleştirmenler tarafından ona atfedilen hataları mazur görmeye ve Arap edebiyatında aynı hatalara düşen büyük şairlerden örnekler vermeye çalışır. Kitabın üçüncü bölümünde Mütenebbî'ye olumsuz bakan yazarların eleştirileri yer almakta, uygulamalı şiir eleştirisine yer verilmekte ve bu eleştirilerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddederek değerlendirme yapılmaktadır.⁷³

Eserin mukaddime niteliğinde olan birinci bölümünde Cürcânî, yaşadığı dönemdeki edebiyatçıların Mütenebbî hakkındaki görüşlerini arz eder. Bu çerçevede dönemindeki edebiyatçıların iki gruba ayrıldığına görür: Birinci grup Mütenebbî'yi överek şairlerine olan aşırı hayranlığını ifade eder, güzel özelliklerini ortaya çıkarır, hatalarına göz yumar ve ona zamanının şairleri arasında en yüksek konumu verir. İkinci grup, Mütenebbî'yi şairler tabakasından çıkarıp edebî statüsünü düşürmeye ve hatalarını, kusurlarını göstermeye çalışır. Ona göre her iki grup da Mütenebbî'nin şairleri hakkında estetik açıdan hüküm verme konusunda objektiflikten uzaktır.⁷⁴

Cürcânî, kitabında objektif olarak değerlendirilir. Çünkü edebi tenkide dair pek çok meseleyi mantığa ve kıyasa dayanarak sistematik ve bilimsel bir biçimde tartışmaya çalışmıştır. Fakat şairleri değerlendirme konusunda edebi zevke ve duyguya dayanmadığı için eleştirilmektedir.⁷⁵ Bu durum, hayatı boyunca kadı olarak çalışması ve tenkitten fıkıh dilini özümsemiş bir insan olmasıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla *el-Vesâta* kitabında metot ve üslup açısından kadılığının etkisini görmek mümkündür.⁷⁶ Cürcânî'nin benimsediği ihtiyat, dürüstlük, tevazu, tarafsızlık ve adalet âlimlerin nitelikleridir ve özgün eleştirinin değerini azami derecede ortaya çıkaran özelliklerdir.⁷⁷ Mendûr'a göre Cürcânî sanatsal bir eleştirmenden çok insani bir eleştirmendir. Bu durum onun eleştirel eğilimlerinin birçoğunda açıkça görülür. Kitabının pek çok yerindeki eleştiri görüşlerini sahip olduğu insani vasıflara bağlamak mümkündür.⁷⁸

Cürcânî, Mütenebbî'nin hatalarını ortaya çıkarma konusunda eleştirmenlerin gösterdiği önyargı nedeniyle bu eleştirmenleri Cahiliye ve İslam dönemi şairlerinin divanlarına bakmaya yönlendirir. Cürcânî'ye göre Cahiliye veya İslam şairlerinde lafız, anlam, tertip, nazım ve irab düzeyinde hatasız

⁷² Ahmet Bedevî, *el-Kâdî el-Cürcânî*, (Kahire, Daru'l-Maârif), 91.

⁷³ Bedevî, *el-Kâdî el-Cürcânî*, 72-74.

⁷⁴ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 3.

⁷⁵ Mendûr, *en-Nakdü'l-Menheci İnde'l-Arab*, 301-303.

⁷⁶ Mendûr, *en-Nakdü'l-Menheci İnde'l-Arab*, 250-253.

⁷⁷ Mendûr, *en-Nakdü'l-Menheci İnde'l-Arab*, 307.

⁷⁸ Mendûr, *en-Nakdü'l-Menheci İnde'l-Arab*, 264-265.

veya kusursuz bir şiir bulmak neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür kusurların her şairde ve her dönemde mevcut olduğuna dikkat çeker.⁷⁹

Cürcânî, şiir eleştirisinde insafı esas alan genel kriterler belirler. Bu konuda o, eleştirmenlerin şairlerle ilgili hüküm verirken aşırı gitmeden adil, insafı ve tarafsız olması gerektiğini düşünür. Eleştirmenden meseleleri ele alırken objektif olması, taassuptan uzak durması ve şairlerin kusurlarını açıklayan bir gerekçe bulmasını bekler.⁸⁰

Cürcânî'nin belirlediği kriterler arasında kadim⁸¹ ile muhdes⁸², câhilî⁸³ ile muhadram⁸⁴ ve bedevî⁸⁵ ile müvelled⁸⁶ şairler arasında ayırım yapılmaması yer alır. Zira Cürcânî, şiiri Arap ilimlerinden biri olarak görmektedir. Bu ilmin temelini yetenek, rivayet, zeka ve eğitim oluşturur. Dolayısıyla bu dört temele vakıf olan her şair üstün kabul edilir ve seçkin sayılır. Bu doğrultuda Cürcânî, kadim ile muhdes gibi yukarıdaki ayrımlara bakılmaksızın, şairin bu dört temele ilişkin durumunu dikkate alarak, eleştirmenleri adil değerlendirme yapmaya çağırıda bulunmaktadır.⁸⁷

Cürcânî şiiri bu dört temele dayandırdığında şiirsel çerçeveyi⁸⁸ ilham ve sanatsal yaratıcılık için bir temel saymıştır.⁸⁹ Şiirsel çerçeve, şairi edebiyatta bulunan belirli imgeleri taklit etmeye zorlamaz, aksine şaire şiirsel çerçevenin sınırları dahilinde yenilik fırsatı bırakır. Buna göre bu çerçeve yaratıcılık sürecini yönlendirir. Çünkü yaratıcılık farklı kişisel koşullara tabidir ve bu koşullara bağlı olarak değişir, dolayısıyla bir şairin izlediği çerçeve, başka bir şairin izlediğiyle aynı olamaz.⁹⁰

Şairler şiirde üslup bakımından birbirinden farklılık gösterirler, her birinin kendine has bir üslubu vardır. Cürcânî bu durumu şairlerin farklı tabiatlarına bağlamaktadır. Bu nedenle şairlerin tabiatına göre şiirleri yumuşak ile sertlik, kolaylık ile zorluk arasında değişmektedir. Dolayısıyla eleştirmenlerin şairleri değerlendirirken bu meseleyi dikkate alması gerekir.⁹¹

Şairler hakkında eleştirel yargıların oluşmasında çevrenin değişimi etkili bir rol oynamaktadır. Fetihler, Arapların hakimiyetindeki toprakların genişlemesine ve dolayısıyla bedevi yaşamdan uzak yeni şehirlerin kurulmasına yol açmıştır. Bunun sonucunda bedeviler şehirlere yerleşerek medeni tavırlar sergilemeye başlamışlar ve bu dillerine de yansımıştır. Bundan dolayı insanlar basit, kısa ve

⁷⁹ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 4.

⁸⁰ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 2-3.

⁸¹ Kadim: Câhiliye ve İslam dönemindeki şairler için kullanılan bir terimdir. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, 137.

⁸² Muhdes: İslam döneminden sonra gelen şairlere verilen bir addır. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, 137.

⁸³ Câhilî: Câhiliye devrinde yaşayan şairlere denir. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, 79.

⁸⁴ Muhadram: Hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde yaşayan şairlere denir. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, 179-180

⁸⁵ Bedevî: Çölde yaşayan ve şehir hayatından etkilenmeyen şairlere denir. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, 137.

⁸⁶ Müvelled: İslâmî dönemden sonra Araplar arasında doğan yabancı şairler için kullanılan bir terimdir. Bkz. İbn Raşîk, *el-Umde*, 137; Butrüs el-Büstânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-E'suri'l-Abbâsî*, (Kahire, Musseseu'l Hendâvi, 2011), 21-22.

⁸⁷ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 15.

⁸⁸ Şiirsel çerçeve sanatsal yaratıcılık sürecine ilişkin bir ifadedir. Kısaca önceki şairlerin eserlerini incelemek anlamına gelir. Bkz. Muhammed Mustafa Heddâre, *Müşkiletü's-Serikât fi'n-Nakdi'l-'Arabî Dirâse Tahlîliyye Mukârene*, (Kahire, Mektebetü'l-Anclu, 1958), 254.

⁸⁹ Heddâre, *Müşkiletü's-Serikât*, 255.

⁹⁰ Heddâre, *Müşkiletü's-Serikât*, 260.

⁹¹ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 17-18.

anlaşılması kolay ifadeler kullanma eğiliminde olup uzun, kaba ve zor ifadelerden kaçınmışlardır. Cürcânî'ye göre bu durum Arap şiirinin doğası üzerinde güçlü bir etki yaratmıştır. Mesela şehirlere yerleşen ve bedevilerin kaba tarzlarından uzaklaşan İslam öncesi şairlerden Adî b. Zeyd'in (ö. 600) şiirleri, İslam döneminde bedeviler arasında yaşayan Ferazdak (ö. 114/732) 'ın şiirlerinden daha akıcı ve yumuşak olarak kabul edilir.⁹²

Şairlerin şiir nazmı konusunda tabiatının değişmesi ve göçebeliliğin kabalığından medeniyetin getirdiği inceliğe geçişle birlikte, muhdes şairler şiir nazmında içinde buldukları dönemin koşullarına uygun yeni bir yaklaşım benimsemeye başlamıştır. Yeni yaklaşımı izleyerek yazılan şiirler Cahiliye şiirlerine kıyasla dilde zafiyet, üsluplarında tekellüf ve tasannu, belagat sanatlarında aşırı derecede mübalağa barındırdığından eleştirilenlerin eleştirilerine maruz kalmıştır.⁹³

Muhdes şairlere karşı eleştirilenlerin gösterdiği önyargı ve tarafsızlıktan dolayı Cürcânî, insafı elden bırakmadan hem muhdes şairleri hem de Mütenebbî'yi savunmak maksadıyla şairlerin yaptıkları hataları mazur görmeye çalışır. Bu hususta muhdes şairlerin yaşadıkları dönemin gereklerine göre şiirlerini düzenlediklerini bir gerekçe olarak sunar. Nitekim bu dönem, bedevi yaşamdan hadari (şehirli) hayata geçişlere sahne olmuş, bunu şairlerin mizaçlarında meydana gelen değişimler takip etmiş, bu da bazı lafızların yumuşamasına ve bazı anlamların kaybolmasına yol açmıştır. Cürcânî'ye göre muhdes bir şair ne yaparsa yapsın eleştirilenlerin hedefine maruz kalmaktan kurtuluşu yoktur. Çünkü belâgat sanatları yoluyla şiiri süslemeye çalışırsa tekellüf ve yapmacıklık ithamlarına maruz kalır. Eski şiirlere benzer şekilde şiir nazmederse taklitçi veya intihali olarak değerlendirilir. Yaşadığı döneme uygun yeni lafızlarla ifade ederse, Arapça ifade tarzından sapmakla suçlanır. Bu nedenle Cürcânî, bu şairlerin hatalarına mümkün olduğunca göz yumulması ve şiirlerine ilişkin müsamaha gösterilmesi çağrısında bulunmuştur.⁹⁴

Cürcânî eserinde din ile şiir ilişkisini de ele alır. O, Mütenebbî'yi bu konuda savunurken İbn Cinnî'nin yaklaşımını takip ederek, Mütenebbî'yi inancının bozuk olmasıyla suçlayan eleştirilenlerin görüşlerini reddetmektedir. Din ile şiir arasında ayırım yapan Cürcânî, inancın zayıf olmasının şiiri etkileyemeyeceği ve şairin edebi değerini düşürmeyeceği görüşündedir. Aynı şekilde şiirinde dine karşı ifadeler bulunmasından dolayı şaire yönelik tenkitte bulunmanın doğru olmadığını düşünür. Eğer şairlerin eleştirisi dine ve inanca dayalı olsaydı, başta şiirlerinde cenneti ve cehennemi inkar eden bazı ifadeler barındırması nedeniyle Ebû Nüvâs'ın adının şiir divanlarından kaldırılması, daha sonra Hz. Peygambere yönelik uygun olmayan ifadeler içermesi nedeniyle Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645) gibi şairlerin isimlerinin silinmesi, hatta Müslüman olmadıkları için İslam öncesi şiirlerin yok edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁹⁵

⁹² Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 18.

⁹³ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 19.

⁹⁴ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 52; Abbâs, *Târihu'n-Nakd*, 333.

⁹⁵ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 63-64.

Cürcânî, şairlerin şiirlerinde mübalağaya başvurmaları konusunda orta bir konumda yer almaktadır. O, şiirlerindeki aşırı derecede mübalağa nedeniyle Mütenebbî'yi savunma veya bu konuda ona isnat edilen kusurları mazur görmeye yönelik bir eğilim göstermez. Çünkü ona göre bu tür mübalağa her çağda ve bütün şairlerin şiirlerinde görülen ortak bir kusurdur. Cürcânî, mübalağanın muhdes şairler arasında genel bir kullanım tarzı olduğunu ve birçok eski şairde de bulunduğunu belirtir. O, mübalağa konusunda eleştirmenlerin ikiye ayrıldığına görür: Bir kısmı bunu kabul edip güzel değerlendirirken, bir kısmı da reddedip olumsuz bulmaktadır. Muhdes ve kadim şairler arasında uzlaşmacı tavır takınan Cürcânî, eleştirmenlerden söz konusu mübalağayı kabul edenlerin her çağdaki şairden kabul etmesi gerektiğine, reddedenlerin ise tüm şairlerden reddetmesi gerektiğine işaret eder.⁹⁶ Bu sözler Cürcânî'den gelen objektiflik çağırısı olarak dikkat çekmektedir.

Cürcânî, Mütenebbî'yi savunduğu ikinci bölümde, Mütenebbî'nin şiirlerine kusurlar atfeden hasımlarına objektif bir şekilde cevap vermiştir. Bu bağlamda mukayese yöntemini kullanarak başta Mütenebbî'nin şiirlerindeki bazı olumlu ve olumsuz yönleri ortaya çıkarmak için öncelikle Ebû Temmâm, Ebû Nüvâs ve İbnü'r-Rûmî gibi büyük şairlerin kusurlarını zikretmiştir.⁹⁷ Ardından Mütenebbî'nin şiirleriyle ilgili eleştirmenlerin zikrettikleri kusurları değerlendirmede bulunmadan aktarmıştır. Ayrıca Mütenebbî'nin şiirlerini eleştirmenlerin sıkıcı, karmaşık, zayıf, ağır, kötü, aşırı mübalağa, istiarelerde uygunsuzluk, lafızlarda garabet, anlamlarda kapalılık, nahiv açısından lahn, üsluplarda tekellüf, şiir nazmında dağınıklık gibi hususlarda eleştirdikleri kusurlardan örnek beyitler sunmuştur. Bu örneklerden birkaçı şöyledir:

حشاهُ لي بَحْرَ حشايِ حاش	مبيني من دَمَشَقَ على فراش
علي شروبٍ للجُبوشِ أكوْلُ	أغرَّكُم طولُ الجُبوشِ وَعَرْضُها
ويَجْهَلُ علمي أَنَّهُ بي جاهِلُ	ومن جاهِلِ بي وَهو يَجْهَلُ جَهْلُهُ
ويأكلُهُ قبلَ البلوغِ إلى الأكلِ	أيفطمُهُ التواربُ قبلَ فطامِهِ
دونهُ قَضَمَ سَكْرَ الأهوازِ ⁹⁸	تَقَضَمُ الجَمْرَ وَالْحَدِيدَ الأَعادي

Geceyi Şam'da yüreğimin sıcaklığıyla dolu sıcak bir yatakta geçirdim.

Ordularınızın sayısının çok olması sizi aldatmaktadır. Halbuki Ali (Seyfüddevle) ordularınızı yiyip içip bitirir (yok eder).

Kendi cehaletinden habersiz olan benim hakkımda da cahildir. O beni bilmediğine (tanımadığına) dair benim bilgi sahibi olduğumdan da habersizdir.

Toprak, onun (Seyfüddevle'nin) çocuğunu henüz süttten kesilmeden önce hayattan keser mi?! Gerçekten henüz yemek yiyecek yaşa ulaşmadan önce onu yer mi?!

Düşmanları onun makamına ulaşamadığından, Ahvâz şekeri gibi közü ve demiri kemirmekteler.

Cürcânî'nin Mütenebbî'yi diğer şairlerle mukayese etmesindeki amaç, tenkitçilerin Mütenebbî hakkında iddia ettikleri kusurların muhdes şairlerin şiirlerinde de bulunduğunu ve bu kusurlara sadece

⁹⁶ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 420, 428.

⁹⁷ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 19, 54, 58, 82.

⁹⁸ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 242, 359, 34, 280, 203.

Mütenebbî'nin değil bütün şairlerin düşebileceğini göstermektedir.⁹⁹ Cürcânî, eleştirmenleri şiir eleştirisinde insafî elden bırakmamaya çağırır. Çünkü eleştiri alanı, şairlerin değerini gerçek anlamda ortaya koyan nesnel deliller bularak doğru sonuçlara ulaşmanın zor olduğu geniş bir alandır. Bu nedenle eleştirmenin hem estetik yönleri ortaya çıkarmak hem de kusurları objektif bir şekilde ortaya koymak için açık bir zihne, sağlam mizaca, engin tecrübeye ve güçlü dirayete sahip olması gerekir.¹⁰⁰

Eserinde Mütenebbî'yi savunduğuna dair bir izlenim bırakan Cürcânî, eleştirmenlerin tenkitlerinde objektif olmaları için bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu tavsiyeler doğrultusunda insafî elden bırakmayan bir eleştirmenin, bir şairin olumlu ve olumsuz yönlerini sergileyip hüküm vermek için öncelikle onun şiirlerini Arap edebiyatındaki diğer şiirlerle mukayese etmesi gerekmektedir. Bu mukayese ışığında, lafız düzeyinde yapılan hatalar göz ardı edilmemelidir. Zira bu hataya düşmeyen bir şair bulmak neredeyse imkansızdır. Anlam düzeyinde hatalara müsamaha gösterilmelidir. Çünkü eski şairlerin birçoğu bu tür hatalara düşmüştür. Sırf kasidenin bir beytinde kusur olması sebebiyle şairin edebî değerini düşürmemelidir. Son olarak Ebû Temmâm ve Ebû Nüvâs'ın şiirlerine göz atılarak bu tür hatalar içerip içermediği ortaya konulmalıdır.¹⁰¹ Zira Cürcânî, mukayese yönteminde Mütenebbî ile muhalifleri arasında uzlaşmacı bir çözüm bulmayı amaçlayan bir eleştirmen mantığıyla hareket etmektedir. Bundan dolayı yaptığı mukayeseyle, ne Mütenebbî'yi diğer şairlere göre üstün tutmayı, ne de Mütenebbî'ye göre diğer şairlerin itibarını yükseltmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca onun kadim şairleri öne çıkarmak veya muhdes şairleri arka planda bırakmak gibi bir niyeti yoktur. Ona göre şiir tabiata, zamana, çevre ve temaya göre farklılık göstermektedir. Bu yüzden Cahiliye dönemi şiirleri Abbasilerin şiirlerine denk düşmez. Bedevilerin şiirleri şehirlî şairlerin şiirlerine benzemez, gazel şiirleri fahr şiirlerinden farklıdır.¹⁰²

Cürcânî Mütenebbî'nin şiirini üç açıdan savunmaktadır. Birincisi şiirin iyi yönlerini kötü yönleriyle mukayese etmek suretiyle iyi yönlerinin kötü yönlerinden daha fazla olduğunu ortaya çıkarmaktır. İkincisi, Mütenebbî gibi büyük muhdes şairlerin de hatalar yaptığını ortaya koyarak sadece Mütenebbî'nin hesaba çekilip eleştiriye maruz kalması ve şiirinin güzel kısımlarının görmezden gelinmesinin yanlışlığını göstermektedir. Üçüncüsü ise eğer bir gerekçesi varsa, şairin yaptığı hatayı mazur görmektir.¹⁰³

Cürcânî, Mütenebbî'nin şiirindeki kusurlara ilişkin eleştirmenlerin atıfta buldukları şiirlere değindikten sonra, Mütenebbî'nin şaheser nitelikteki şiirlerinden örnekler vererek, Mütenebbî'yi açıkça müdafaa etmeye yönelir. Bu bağlamda nadir bir kelimenin veya garip bir lafzın bulunması ve matbû' (doğal yetenekle söylenen) olmayan bir kasidenin varlığı nedeniyle tutucu eleştirmenlerin bu beyitleri inkar etmelerine şaşırır. Cürcani'ye göre bu eleştirmenler Mütenebbî'ye karşı hüküm verirken biraz

⁹⁹ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 82-99.

¹⁰⁰ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 99-100; Şevkî Dayf, *fî'n-Nakdi'l-Edebî*, (Kahire, Dârü'l-Maârif, 2004), 91.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 81.

¹⁰² Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 92.

¹⁰³ Bedevî, *el-Kâdi el-Cürcânî*, 74-75.

insafli davransalar onu fuhulu's-şu'arâ tabakasından yani üst düzey şairler kategorisinden çıkarmazlardı, basit bir hata ya da geçici bir yanılma yüzünden onu şairler arasında geri plana yerleştirmezlerdi. Mütenebbî'yi diğer şairlerden üstün kılan pek çok meziyet bulunmasına rağmen Cürçânî, onu şairlerin sınıflandırmasında öne çıkarmayan eleştirmenleri yadırgar.¹⁰⁴ Cürçânî'nin Mütenebbî'nin divanından örnek verdiği şaheserler arasında şairin Mısır'da kaldığı bir dönemde yakalandığı humma hastalığını tasvir ettiği şiirler yer alır. Aşağıdaki mısralar o kasidedendir:

وَزَايِرْتِي كَأَنَّ بِهَا حَيَاءَ	فَلَيْسَ تَزُورُ إِلَّا فِي الظَّلامِ
بَدَلْتُ لَهَا المَطَارِفَ وَالحَشَايَا	فَعَاقَفْتُهَا وَبَاتَتْ فِي عِظَامِ
يَضِيقُ الجِلْدُ عَن نَفْسِي وَعَنهَا	فَتَوَسَّعُهُ بِأَنْوَاعِ السِّيقَا
أُرَاقِبُ وَقْتَهَا مِن غَيْرِ شَوْقِ	مُرَاقِبَةَ المَشُوقِ المُسْتَهَامِ
جَرَحْتُ مُجْرَحًا لَمْ يَبْقَ فِيهِ	مَكَانٌ لِلسُّيُوفِ وَلَا السِّهَامِ ¹⁰⁵

Öyle bir ziyaretçim (humma hastalığı) var ki sanki utangaçtır. Sadece gecenin karanlığında beni ziyaret eder.

Onun için her türlü halılar ve ipek örtüler serdim, ancak onları bırakıp kemiklerimde geceyi geçirdi.

Cildim nefesime ve bu hastalığa dayanamayacak kadar daraldı, çünkü bu hastalık her türlü acıyla cildimi genişletiyor.

Kara sevdaya tutulan âşığın sevgilisini beklemesi gibi özlem duymadan onun gelmesini bekliyorum.

Ne kılıcın vuruşlarına ne de okların hedeflerine sığacak bir yeri kalmayan yaralı bir bedeni yaraladın.

Cürçânî, Mütenebbî'nin hasımlarını ikiye ayırmaktadır: Birinci kategori kesinlikle Cahiliye dönemi şiirini tercih eden ve Mütenebbî'nin şiirleri dahil olmak üzere muhdes şiiri reddedenlerdir. İkinci kategori Ebû Temmâm, Buhtürî, İbnü'r-Rûmî ve diğer muhdes şairlerin şiirlerini tercih eder. Ancak Mütenebbî'nin şiirlerine karşı önyargılı tavır alır, onun bütün olumlu yönlerini inkâr eder, edebi değerini düşürür. Cürçânî, muhdes şairlerin şiirlerini tercih edip, Mütenebbî'nin şiirlerini gözardı etmenin haksızlık olduğunu, şiir yazmada her şairin kendine özgü bir yaklaşımı olduğunu düşünür. Bu hususta Mütenebbî'nin izlediği yolun Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783), Ebû Nüvâs (ö. 198/813) ve diğer şairlerin yaklaşımından farklılık gösterdiği görüşündedir. Bu doğrultuda Mütenebbî'nin şiirlerine masnû' (doğal ytenekle söylenmemiş, tekellüf barındıran şiir) ve matbû'¹⁰⁶ olup olmaması açısından ılımlı bir bakış açısı sunar. Dolayısıyla şiirinin bir kısmını masnû, bir kısmını da matbû' olarak değerlendirir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ebü'l-Hasan el-Cürçânî, *el-Vesâta*, 100-101.

¹⁰⁵ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 484.

¹⁰⁶ Doğuştan gelen ve yapmacıklık, tekellüf ve zorluk olmadan ilham yoluyla şiir söyleme yeteneğidir. Bkz. Şevki Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibuhu fi's-Şi'ri'l-Arabî*, (Kahire, Dârü'l-Maârif, ts), 1. Baskı, 7.

¹⁰⁷ Ebü'l-Hasan el-Cürçânî, *el-Vesâta*, 49-50.

Şiirsel intihal konusu Cürcânî'nin kitabında ele aldığı en önemli konulardan biridir. Cürcânî, intihali Arap edebiyatında kusur barındıran eski bir olgu olarak tanımlar. Bu olgu, eski şairlerden anlam, lafız ve düşünce çalmak gibi yöntemlere dayanırken, muhdes şairler intihali gizlemek için yeni yöntemlere başvurmuşlardır. Bu yeni yöntemler arasında övgünün hicve aktarılması gibi anlamı bir temadan başka bir temaya taşımak anlamına gelen nakil, manayı tersine çevirmek anlamına gelen kalp ve şiir nazmında kafiye, vezin ve tertip düzeyinde değişiklikler yapılması yer almaktadır.¹⁰⁸ Cürcânî, Mütenebbî'nin kalp yöntemiyle başka bir şairden aldığı şu örneği verir:

أَجِبُّهُ وَأُجِبُّ فِيهِ مَلَامَةً إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ¹⁰⁹

Onu kınayanlara rağmen sevmeli miyim? Ona yönelik kınamalar düşmanlarından gelmektedir.

Mütenebbî, yukarıdaki beyitte Ebü's-Şey's'nin (ö. 196/811) aşağıdaki beytinden anlamı kalp yöntemiyle almıştır:¹¹⁰

أَجِدُّ الْمَلَامَةَ فِي هَوَاكَ لَدَيْدَةً حُبًّا لِذِكْرِكَ فَلْيَلْمَنِي الْيَوْمَ¹¹¹

Senin hatıranı olan sevgimden dolayı aşkıyla kınanmayı keyifli bulmaktayım. Bu yüzden beni kınayanlar istediği kadar kınasınlar.

Cürcânî, güzeli güneşe ve aya, cömerti yağmura ve denize, aptalı taşa ve eşeğe, yiğidi kılıç ve ateşe benzetmek gibi şairler arasında yaygın kullanılan ortak anlamları serika babından çıkarır. Şairler arasında lafızlar bakımından benzerlik bulunmasının intihal olmadığı görüşündedir.¹¹² Bazı durumlarda bir şair ortak kullanımda olan anlamlardan alır, ancak onun üzerine estetik dokunuşlar ve etkili ahenk yaratan lafızlar ekleyerek daha güzel bir şekle dönüştürür. Bu durum Cürcânî'ye göre kabul edilebilir bir intihal kapsamına girer.¹¹³ Muhammed Mustafa Heddâre, Cürcânî'nin birbirine benzeyen teşbihleri intihal olarak görmemesini, şairler arasında benzer sanatın üretilmesine katkıda bulunan doğal ve sosyal çevre koşullarının etkisine bağlamıştır. O, Cürcânî'nin doğal ve sosyal koşulların edebi üretim üzerinde yarattığı etkiyi anladığı ve bu anlayışını eleştirmenlerin intihal iddialarına itiraz bağlamında *el-Vesâta* adlı kitabında pratik olarak uyguladığı görüşündedir.¹¹⁴

Cürcânî, kendisinden önce gelen eleştirmenlerin şiirsel intihalleri ortaya çıkarma konusunda çok ileri gittiklerine, şairleri intihal yapmakla suçlarken aşırı bir tavır aldıklarına ve bu konuda şairlere yönelik eleştirilerinde abartılı şekilde suçlamada bulduklarına inanmaktadır.¹¹⁵ Bu düşünceden hareketle şiirde intihal meselesinde muhdes şairleri mazur kılan gerekçeler üretmek ılımlı bir yaklaşım izlemeye çalışmaktadır. Zira eski şairlerin şiirlerinde her konuya değinildiği ve her tema üzerine şiir nazmedildiği, dolayısıyla muhdes şairlerin şiirlerinde yenilik yapmasına yer bırakılmadığı

¹⁰⁸ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 214.

¹⁰⁹ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 350

¹¹⁰ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 206

¹¹¹ Ebü's-Şey's, Muhammed b. 'Alî el-Huzâ'î, *Divânu- Ebü's-Şey's el-Huzâ'î*, thk. Abdullah el-Cebûrî, (Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî, 1984), 102

¹¹² Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 183.

¹¹³ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 188.

¹¹⁴ Heddâre, *Müşkiletü's-Serikât*, 262-263.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 214.

görüştüğüdür. Ona göre herhangi bir şair şiirinde ne kadar yeni şeyler getirmeye çalışırsa çalışsın, eski şiir divanlarında mutlaka buna benzer bir şey bulunacaktır. Bu nedenle şairleri, “Şu beyti intihal etti” ya da “Filanca sözü çaldı (iğare etti)” gibi ifadelerle suçlamayı yersiz ve haksız bularak bunun yerine “Filanca şöyle söylemiştir”, “Bundan önce filanca şöyle demiştir” gibi ifadeler kullanır. Ayrıca bu tür ifadeler kullanıldığında şairlerin haksız yere intihalle suçlanma ihtimalinden kaçınılmış olur.¹¹⁶ Cürçânî'nin bu sözleri intihal konusunda çok ihtiyatlı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

Cürçânî'nin, Mütenebbî'nin yaptığı intihallere ilişkin olarak سرق kelimesine atıfta bulunmadan verdiği örnekler arasından birkaçını aktarmak yerinde olacaktır.

Ebû Temmâm şöyle demiştir:

عَزَّيْتُهُ عَلَى كَثْرَةِ الْأَهْلِ فَأَضْحَى فِي الْأَقْرَبِينَ جَنِيْبَا
فَلَيْطَلُ عُمُرُهُ قَلْوًا مَاتَ فِي مَرَوْ مُقِيمًا بِهَا لَمَاتَ غَرِيْبَا¹¹⁷

Yükseklere ulaşmak onu akrabalarından ve çevresindekilerden uzaklaştırmıştır, dolayısıyla akrabaları arasında yabancı olmuştur.

Allan ona uzun ömür versin, eğer Merv'de¹¹⁸ ikamet ederek ölseydi, yabancı biri olarak ölmüş olurdu.

Mütenebbî, Ebû Temmâm'a benzer bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

وَهَكَذَا كُنْتُ فِي أَهْلِي وَفِي وَطَنِي إِنَّ النَّفْسَ غَرِيْبٌ حَيْثُمَا كَانَا¹¹⁹

Ben de ailemle ve ülkemde böyleydim. Değerli biri nerede olursa olsun yabancıdır.

Yukardaki benzerliği Cürçânî şöyle yorumlar: "Mütenebbî'nin beyti daha güzel ve sağlamdır, Ebû Temmâm ise övgü temasında ölümden bahsederek hata yapmıştır".¹²⁰

Cürçânî'nin zikrettiği başka bir örnek şair Ebu'l-Abbas el-Ekber'in aşağıdaki beytidir:

لَفْظِي وَلَفْظِكَ بِالشُّكُوِي قَدْ ائْتَلَفَا يَا لَيْتَ شَعْرِي فَقَلْبَانَا لَمْ اِخْتَلَفَا¹²¹

Sözlerim senin sözlerinle şikâyet konusunda birbirine uyum sağladı. Keşke bilseydim neden kalplerimiz farklıydı?

Mütenebbî aynı anlama yakın bir şekilde şu beyiti nazmetmiştir:

أَبْدَيْتَ مِثْلَ الَّذِي أَبْدَيْتَ مِنْ جَزَعٍ وَلَمْ تُجْنِي الَّذِي أَجْنَنْتَ مِنْ أَلَمٍ¹²²

Sen de benim kadar endişe gösterdin, ancak benim gizlediğim aşk acısını gizleyemedin.

Cürçânî, birinci beyiti daha zarif bularak Ebu'l-Abbas el-Ekber'in beytini tercih etmektedir.¹²³ Ebu'l-Abbas el-Ekber'in şiirini tercihi konusunda Cürçânî ile aynı fikirdeyiz. Çünkü bu beyitte ifade zarif ve gazel temasına daha uygun kullanılmıştır

¹¹⁶ Ebû'l-Hasan el-Cürçânî, *el-Vesâta*, 214–215.

¹¹⁷ Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâi, *Dîvânî Ebî Temmâm*, thk. Mühyüddin Heyyât, (Müessesu'l-Maârif, ts), 26.

¹¹⁸ Merv: Horasan'ın ünlü şehirlerindendir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldan*, (Beyrût, Dâru Sadir, 1977), 4/112.

¹¹⁹ Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 182.

¹²⁰ Ebû'l-Hasan el-Cürçânî, *el-Vesâta*, 219.

¹²¹ Ebû'l-Hasan el-Cürçânî, *el-Vesâta*, 218.

¹²² Mütenebbî, *Divânu'l-Mütenebbî*, 37.

Diğer örneklerde ise Cürcânî, bir değerlendirme yapmadan sadece intihalle ilgili beyitleri aktarmaktadır.¹²⁴ Bu örneklerden biri Ebû Temmâm'ın şu beyitidir:

فَقَدْ بَتَّ عَبْدُ اللَّهِ خَوْفَ انْتِقَامِهِ عَلَى اللَّيْلِ حَتَّى مَا تَدَبَّ عَقَارِيهُ¹²⁵

Abdullah, intikam korkusunu gecenin üzerine öyle bir yaydı ki, akrepler yuvalarından ayrılamaz hale geldiler.

Mütenebbî, aynı anlamı nakil yoluyla gizleyerek şu şekilde ifade etmiştir:

تَصَدُّ الرِّيحُ عَنْهَا مَخَافَةً وَتَفْرَغُ مِنْهَا الطَّيْرُ أَنْ تَلْفُطَ الْحَبَا¹²⁶

Şiddetli rüzgâr/kasırğa (surun yüksekliğinden) korktuğu için ondan uzaklaşmakta ve kuşlar surun üzerindeki tahılı yakalamaktan ürkmekteler.

Kanaatimizce, Mütenebbî bu beyitteki intihali mümkün olduğu kadar gizlemeye çalışmıştır. Ancak Ebû Temmâm'ın şiirinde özgünlük ve orijinallik açık bir şekilde görünmektedir. Anlam ise, Mütenebbî'nin şiirine göre daha nettir.

Cürcânî, kitabının birçok yerinde Mütenebbî'yi savunmasına rağmen bazen Mütenebbî'nin şiirlerini incelerken kusurlara rastlamakta ve Mütenebbî'yi eleştirmektedir. Mütenebbî'nin aşağıdaki beyitini bu hususta örnek olarak sunabiliriz:

إِذَا مَا ضَرَبْتَ الْقِرْنَ ثُمَّ أَجَزْتَنِي فِكَلٍ ذَهَابًا لِي مَرَّةً مِنْهُ بِالْكَفِّ¹²⁷

Senin emsalin birine vurursan, sonra da beni ödüllendirirsen, vurduğun kimsede yarattığın yara kadar bana atın ver.

Yukarıdaki beyitte Cürcânî, şiirsel dokuda zafiyet ve nazım düzeyinde kalitesizlik görmektedir. Bunun nedeni Mütenebbî'nin çok miktarda altın elde etmek amacıyla yarayı derinleştirmeye ve genişletmeye odaklanmasıdır.¹²⁸ Bu örnekte Cürcânî'nin eleştirisinde önyargı olmaksızın nesnel bir yaklaşım gösterdiğini söylemek mümkündür.

Cürcânî, bazen Mütenebbî'yi eleştirmeden veya savunmadan, onun şiirlerindeki kusurlardan örnekler vererek, önce Mütenebbî'yi tenkit edenlerin ifadelerini zikreder, sonra Mütenebbî'nin şiiriyle ilişkin görüşüne yer verir, daha sonra şairi savunanların ifadelerini zikreder. Örneğin, Mütenebbî'nin şu beyitine yer vermiştir:

إِذَا كَانَ بَعْضُ النَّاسِ سَيْفًا لِدَوْلَةٍ فَفِي النَّاسِ بَوَاقَاتُ لَهَا وَطُبُولُ¹²⁹

Eğer bazı insanlar bir devletin kılıcı olursa (Seyfûddeve'ye atıfta bulunmaktadır), o zaman diğer insanlar ona bir borazan ve davul olur.

Tenkitçiler, şirde geçen بُوُق kelimesinin cemisinin بَوَاقَات şeklinde söylenmesini hata olarak değerlendirirler. Çünkü فُعْلُ babından gelen cemiler أفعال veya فَعُول şeklinde olmalıdır.¹³⁰ Ancak بَوَاقَات

¹²³ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 218.

¹²⁴ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 238,240-243.

¹²⁵ Ebü Temmâm, *Divânü Ebî Temmâm*, 46.

¹²⁶ Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, 327.

¹²⁷ Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, 83.

¹²⁸ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 424.

¹²⁹ Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, 359.

örneğinde olduğu gibi فعات kalıbında ifade edilmesi Arap dilinde bilinmemektedir. Mütenebbî'ye şiirinde geçen bu lafız sorulduğunda, bu yabancı bir kelimedir ve bu kelimenin çoğulu ancak بوقات şeklinde geçmektedir şeklinde cevap vermiştir. Mütenebbî'nin savunucuları ise, şairin sözlerine benzer açıklamalar yaparak, bu kelimenin Arapların bu şekilde kullandığı yabancı bir kelime olduğunu ve Mütenebbî'nin yabancı kelimelerin cemisini belirleme hususunda Arap dili usullerine uyduğunu belirtmişlerdir.¹³¹ Kanaatimizce, Cürcani bu tartışmada Mütenebbî'yi savunan bir tavır göstermiştir. Çünkü Arap şiirinden, Kur'an-ı Kerim'den ve Hadislerden Mütenebbî'yi savunan görüşleri destekleyen örnekler sunmaktadır.

Sonuç

Mütenebbî, Arap edebiyatı tarihine damgasını vuran Abbasi dönemi şairlerinden birisidir. Onun şiire karşı olağanüstü yeteneği, makam ve mevki konusunda hayattan yüksek beklentileri, şan-şöhret arzusu, onurlu ve şerefli bir hayatı hak ettiği fikri, kendine olan yüksek özgüveni vb. özellikleri farklı edebi çevreler tarafından tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Onunla ilgili şiir odaklı tartışmalarda duygusal, kişisel ve taraflı davrananların yanında tarafsızlığını koruyanlar da bulunmaktadır.

Mütenebbî'nin şiirleri yaşadığı dönemde ve sonrasında birçok edebi-eleştirel tartışma ve çatışmaya yol açmıştır. Eleştirmenler ve yazarlar çoğunlukla onu şiiri ve şairliği üzerinden değerlendirmişler, şiirinin özgün olup olmadığı, şiirinde intihal bulunup bulunmadığı, şiir dilinde kusurlar bulunup bulunmadığı vb. konuları ihtiva eden görüşlerini eserlerine yansıtmışlardır. Bu eserler Arap edebiyatında edebi eleştirinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Zira onunla ilgili yazılan eserlerde farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Onu beğenenler, eleştirenler ve objektif davrananlar şeklinde üç farklı grup ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Ebü'l-Hasan el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih* adlı eserinde orta yolu bulmaya çalışarak objektif ve insafli bir tavırla hareket etmiştir. Mütenebbî'nin şiirleri ekseninde gerçekleşen tartışmalar Cürcânî'den sonra da uzun süre devam etmiştir. Yani onun eseri Mütenebbî hakkındaki eleştirel tartışmaları sonlandırmamıştır.

Cürcani, *el-Vesâta* kitabında Mütenebbî ve Abbasi döneminin diğer şairleri hakkında ortaya çıkan tenkit tartışmalarını ele almıştır. Mütenebbî ile eleştirmenler arasında ılımlı, uzlaşmacı bir tutum benimsemeye çalışmıştır. Eleştiri meselelerini ortaya koyarken objektif bir yaklaşım izleme çabası içinde olmuştur. Mütenebbî'nin şiiriyle ilgili haksız eleştirel yargılarda bulunanların karşısında yer alarak insaf çerçevesinde hareket eden Cürcani şiirinde bir hata bulduğunda onu eleştirmiş, estetik bulduğu şiirlerini ise olumlu yönde değerlendirmiştir.

Cürcânî, kendine göre sistematik sayılabilecek ölçütler belirlemiş ve bu ölçütlere göre değerlendirmeler yapmıştır. Mütenebbî karşıtları gibi sadece olumsuz yönlerine odaklanmamış, kendi

¹³⁰ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 443.

¹³¹ Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 445-446.

ölçütleri ve tenkitçiliği çerçevesinde şairin bazen lehine ve bazen de aleyhine değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun bu tavrını kadılık mesleğine bağlayanlar vardır. Eserinde objektif davranmaya çalışan Cürcânî, Mütenebbî'ye karşı haksız ithamlarda bulunanlara itirazını ortaya koymuş ve gerekli gördüğü yerde onu savunan bir yaklaşım izlemiştir. Mütenebbî'nin şiirindeki hataların bütün şairler tarafından yapılabileceği ve Mütenebbî'nin büyük şairler (fuhul) sınıfına girmesine bir engel teşkil etmediği görüşünü vurgulamıştır. Bu çabasıyla Cürcânî Mütenebbî'nin hak etmediği eleştirilere maruz kalarak şiirindeki güzelliklerin göz ardı edilmesinin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca bir gerekçesi varsa, şairin hatasının mazur görülmesi kanaatini de dile getirmiştir. İntihal konusunda da ihtiyatlı davranan Cürcânî bu hususta kesin hüküm vermenin zor olduğu görüşündedir. O, herkesin kullanabileceği yaygın ifadeleri intihal kapsamı dışında tutmuştur.

Cürcânî'nin Mütenebbî'nin şiirini değerlendirmek için çoğu zaman diğer büyük şairlerin şiirleriyle mukayese yöntemine başvurduğu görülür. Cürcânî'nin şiirleri değerlendirirken, -bazı araştırmacıların da dikkat çektiği gibi- kadılık görevinin etkisi hissedilmektedir. Zira adeta mahkeme ortamındaki gibi şairi “suçu ispat edilene kadar masumdur” kuralı gereğince zanlı olarak görmüş ve onu çoğu zaman savunmuştur. Dolayısıyla bir hâkim tavrıyla şairin lehine olan yorumları ve aleyhine olan ithamları beraberce değerlendirerek hüküm vermeye çalışmıştır. Bunun sonucunda Mütenebbî'nin büyük şairler (fuhûl) kategorisinde yer almasına engel bir durum bulunmadığına ilişkin kanaatini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Abbâsî, Abdurrahim b. Ahmed, *Meâhitu't-Tansîs alâ Şevâhidi't-Telhîs*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, (Beyrût, Alemü'l-Kütüb).
- el-'Amîdî, Ebû Sa'd Saîd Muhammed b. Ahmed, *el-İbâne 'an Serikati'l-Mutenebbî*, thk. İbrahim ed-Dessûkî, (Mısır, Dârü'l Maârif, 1961).
- Âmilî, Behâüddin Muhammed b. Hüseyin, *el-Keşkûl*, (Beyrût Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye).
- Avad, İbrahim, *Luğatu'l-Mütenebbî Dirâsetün Tahlîliyye*, (Matbaatü's-Şebab, 1987).
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselam Harun, (Kâhire, Mektebetu'l-Hâncî, 1997).
- Bedevî, Ahmet, *el-Kâdî el-Cürcânî*, (Kahire, Daru'l-Maârif).
- el-Bedî, Yusuf, *eş-Subhu'l-Münebbî 'an Hayşiyyeti'l-Mütenebbî*, thk. Mustafa es-Saka- Muhammed Çatte, (Kahire, Dârü'l-Maârif, ts).
- el-Büstânî, Butrüs, *Udebâu'l-Arab fi'l-A'sri'l-Abbasi*, (Kahire, Musseseu'l-Hendâvi, 2011).
- Dayf, Şevkî, *en-Nakd*, (Kahire, Daru'l-Maârif, ts).
- , *el-Fennü ve Mezâhibuhu fi's-Şi'ri'l-'Arabî*, (Kahire, Dârü'l-Maârif, ts).
- , *fi'n-Nakdi'l-Edebî*, (Kahire, Dârü'l-Maârif, 2004).
- Durmuş, İsmail, “Mütenebbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006).

- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâi, *Dîvânî Ebî Temmâm*, thk. Mühyüddin Heyyât, (Müessesu'l-Maârif, ts).
- Ebû'l-Hasan el-Cürcânî, Alî b. Abdilazîz b. el-Hasan, *el-Vesâta Beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihi*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Ali Muhammed el-Bicâvî, (Mısır, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966).
- Ebû's-Şeys, Muhammed b. 'Alî el-Huzâ'î, *Divânu- Ebû's-Şeys el-Huzâ'î*, thk. Abdullah el-Cebûrî, (Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî, 1984).
- el-Enbârî, Kemâleddin, *el-İnsâf fî Mesâ'ili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, şerh. Ramazan Abdultevab, (Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 2002).
- , *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1998).
- el-Fâhûrî, Hanna, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Beyrût, el-Mektebetü'l-Bulisîye, 1987).
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrût, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001).
- el-Hâtimî, Ebu Ali Muhammed b. el-Hasan b. el-Muzaffar, *er-Risâletü'l- Muvaddiha fî Keşfi 'Uyubi'l-Mütenebbi*, thk. Muhammed Yusuf Necm, (Beyrût, Dârü Sâdır, 1986).
- , *er-Risâletü'l-Hâtimiyye fîmâ Vâfaka'l-Mütenebbî fî Şi'rihi Kelâme Aristo fî'l-Hikme*, thk. Fuad Efrâm el-Bustânî, (Beyrût, Dârü'l-Maşrik, 1931).
- Heddâre, Muhammed Mustafa, *Müşkiletü's-Serikât fî'n-Nakdi'l-'Arabî Dirâse Tahliliyye Mukârene*, (Kahire, Mektebetü'l-Anclu, 1958).
- Hüseyin, Muhammed, *el-Mütenebbi ve'l-Karâmîta*, (Riyad, Menşûratu Dâri'r-Rifâî, 1981).
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Bağdâdî, *Fesrü Şi'ri'l-Mütenebbî*, thk. Riza Receb, (Dimaşk, Daru'l-Yenâbi', 2004).
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân Mimmâ Sebete Bi'n-Nakl Evi's-Semâ' Ev Esbetehü'l-'Ayân*, thk. İhsân Abbas, (Beyrût, Daru Sâdır, 1978)
- İbn Raşîk, Ebû Alî el-Hasan b. Raşîk el-Kayrevânî, *el-Umde Fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrût, Daru'l-Cîl, 1981).
- İbn Vekî' et-Tinnîsî, *el-Munsif li's-Sârik ve'l-Mesrûk minh fî İzhâri Serikâti Ebi't-Tayyib el-Mütenebbi*, thk. Ömer Halife b. İdrîs, (Bingâzî, Câmî'atu Karyûnis, 1994).
- İbnü'l-Adîm, Ebu'l-Kâsım Kemâlüddîn, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyil Zekkâr, (Daru'l-Fıkr).
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddîn el-Cezerî, *el-Meselü's-Sair fî Edebi'l-Katib ve's-Şair*, thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna, (Kahire, Dârü'n-Nahda, 1959).
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâr-i Men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaut, Abdulkadir el-Arnaut, (Beyrût, Dârü İbn Kesîr, 1989).
- İhsân Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi' İnde'l-Arab*, (Beyrût, Dârü's-Sekâfe, 1983)

- Kassâb, Velîd “el-Husûmetü'n-Nakdiyye havle Şi'ri'l-Mütenebbî”, *Mecelletu'l-Faysal*, sayı; 55, (Riyad, 1981).
- el-Maarrî, Ebu'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *Risâletü'l-Ğufrân*, thk. Âişe Abdurrahman, (Dârü'l-Maârif).
- Mendûr, Muhammed, *en-Nakdu'l-Menhecâ 'inde'l-'Arab*, (Kahire, Dâru'n-Nehda, 1996).
- el-Mütenebbî, Ebü't-Tayyib, *Divânu'l-Mütenebbî*, (Beyrût, Dâru Beyrût, 1983)
- Olçun, Muhammed Mahmut, “Cürcanlı Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları”, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, c. 4, S. 1, (Karaman, 2021).
- es-Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Keşf 'an Mesâvi'i Şi'ri'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Bağdat, Mektebetül-Maârif, 1965).
- , *el-Emsâlü's-Sâ'ire min Şi'ri'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Bağdat, Mektebetü'n-Nahda, 1965).
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, thk. Mufîd Muhammed Kamîha, (Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983).
- Selâm, Muhammed Zağlul, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belağa Hatta'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî*, (Kahire, Dâru'l-Maârif, 1982).
- Şuayb, Muhammed Abdurrahman, *el-Mütenebbî Beyne Nâkideyhi fî el-Kadîm ve el-Hadîs*, (Mısır, Dârü'l-Maârif, 1964)
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, (Beyrût, Dâru Sadir, 1977).
- , *Mu'cemu'l-Büldan*, (Beyrût, Dâru Sadir, 1977).
- ez-Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm*, (Beyrût, Daru'l-İlm li'l-Malâyîn, 2002).

**İbn Hacer el-Askalânî'nin "Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinin Edebî
Üslup Açısından İncelenmesi**

An Examination of Ibn Hacer el-Askalânî's Work Titled "Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-
Buhârî" in Terms of Literary Style

Nafiz BAYRAKCI

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Arap Dili Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Literature, Master's Student
Isparta/Türkiye
yl2130207015@ogr.sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-8918-4069

Ramazan KAZAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı
Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology Basic Islamic Sciences
Isparta, Türkiye
ramazankazan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3103-111X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 1 Mayıs / May 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Nafiz Bayrakçı, Ramazan Kazan, "İbn Hacer El-Askalânî'nin "Fethu'l-bârî Bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinin Edebî Üslup Açısından İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 98-116.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İbn Hacer el-Askalânî'nin "Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinin Edebî Üslûp Açısından İncelenmesi¹

Öz

Kur'an-ı Kerim kendisine indirilen, onu beyan ve tebliğ eden Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinin de ayrı bir önemi vardır. Bu bakımdan o, hayatta iken sözlerinin bazıları ezberlenmiş, verilen izinle az kısmı yazıya geçirilmiş ve mana ile rivayeti gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) bu özelliğinden dolayı hadislerin doğru anlaşılması önem arz etmiş böylece hadis ilmi ihdas edilmiştir. Hadis âlimleri, Hz. Peygamber'in (sav) söz, fiil ve takrirlerinin (onaylarının) doğru anlaşılması için hadis ilmine önem vermiş, geliştirdikleri özel bilimsel metotlarla incelemelerde bulunmuşlardır. Hicrî üçüncü asırda yazılan ve Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci derecede İslam ilimlerinin kaynağı kabul edilen *Sahih-i Buhârî*, İslam medeniyetinin ilk devrelerinin ürünüdür. Böylesine önem atfedilen bir eser üzerinde özellikle hicri 9, miladi 15. asırda pek çok şerh çalışmaları yapılmıştır. *Sahih-i Buhârî*'ye şerh yazan âlimlerden biri de İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)'dir. Müderrislik, vaizlik, müftülük ve kadılık gibi görevler yapan ve kendisine "Emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" unvanı verilen İbn Hacer'in en önemli çalışmaları Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'iyle ilgili olanlardır. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde, *Sahih-i Buhârî*'nin hadislerini kıraat, lügat, fıkıh, kelam, nahiv, sarf ve belâgat ilimleri çerçevesinde incelemiştir. Farklı kaynaklardan yararlanarak kendinden önceki alimlerin görüşlerini de dikkate alıp belli bir metot ve üslup kullanarak hadisleri şerh etmiştir. Müellif, evvela hadisin senesinde geçen ve gerekli gördüğü râvîlerin isimlerinin okunuşu ve kim olduklarıyla ilgili bilgiler vermiştir. Daha sonra, ele aldığı hadisin, kitap ve bâb başlığı ile uyumu hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, bu konuda yapılmış olan itirazlar varsa onlara cevaplar vermiştir. Müellif, hadiste geçen kelimeleri tartışma üslûbuna ağırlık vererek şerh etmenin yanında, istifade ettiği birçok kaynaktan da alıntı yaparak açıklamaya çalışmıştır. İbn Hacer, kelimeleri sarf ve nahiv kaidelerine göre değerlendirmiştir. Müellif, şerh ettiği kelimelerin okunuşlarını belirtmiş hem sözlük hem de terim manalarını zikretmiş aynı zamanda kelimenin farklı manalarını, Kur'an ayetlerinden deliller getirerek açıklamıştır. Yine hadisin sıhhat derecesini belirtmiş hem şerh etmiş olduğu *Sahih-i Buhârî*'de hem de diğer hadis kaynaklarında yer alan rivayet farklılıklarına da değinmiştir. İbn Hacer, hadiste geçen kelimeleri ve cümleleri, meânî, beyân ve bedî' ilimleri açısından da incelemiştir. Ayrıca İbn Hacer, farklı üslûplara da başvurmuştur. Üslûp, yazarların aklındaki, yazıya aktarırken alıştığı tarzına denildiği gibi kendine özgü yazılı ve sözlü anlatım tarzı diye tarif edilir. Üslûp, İlmî, hitâbî ve edebî diye üç başlık altında incelenmektedir. Özellikle çalışmada, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'de kullandığı üslûp özellikleri ve başvurduğu belâgat sanatları sistematik bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır. İbn Hacer'in kullandığı üslubu tetkik ve tahlil edip örneklendirmeye odaklanılmıştır.

¹ Bu makale, danışmanlığını Prof. Dr. Ramazan Kazan'ın yapmış olduğu "İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* Adlı Eserinin Belâgat Açısından İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Çalışmada, makale sınırları çerçevesinde adeta tüm eserin üslubunun bir özeti mahiyetinde olan ilk hadisin şerhindeki üslup dikkatlere sunulmuştur. Daha geniş bilgi ve araştırma sonuçları yüksek lisans tez çalışmasına bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Edebî Üslûp, Üslûp, Belagat.

An Examination of Ibn Hacer el-Askalânî's Work Titled "Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî" in Terms of Literary Style

Abstract

The hadiths of the Prophet (pbuh), to whom the Holy Quran was revealed and who explained and conveyed it, also have a special importance. In this respect, some of his words were memorized while he was alive, a small part of them was written down with the permission given, and his narration was understood in its context. Due to this feature of the Prophet (pbuh), it was important to understand the hadiths correctly, thus the science of hadith was established. Hadith scholars gave importance to the science of hadith in order to understand the Prophet's words, actions and approvals correctly and carried out studies with special scientific methods they developed. Sahih al-Bukhari, written in the third century Hijri and considered the second source of Islamic sciences after the Holy Quran, is the product of the first periods of Islamic civilization. Many commentary studies were carried out on a work to which such importance was attributed, especially in the 9th century Hijri and the 15th century AD. One of the scholars who wrote commentaries on Sahih Bukhari is Ibn Hacer al-Askalânî (d. 852/1449). The most important works of Ibn Hacer (d. 852/1449), who worked as a professor, preacher, mufti and judge and was given the title of "Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs", are related to Bukhari's el-Câmi'u's-şahîh. Ibn Hajar's (d. 852/1449) work titled *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* stood out among other commentaries. In his work, Ibn Hacer (d. 852/1449) examined the hadiths of Sahih-i Bukhari within the framework of recitation, vocabulary, fiqh, kalam, syntax, grammar and rhetoric. He commented on the hadiths using different sources, taking into account the opinions of previous scholars and using a certain method and style. The author firstly gave information about the pronunciation of the names of the narrators mentioned in the hadith and who he deemed necessary and who they were. Then, he evaluated the compatibility of the hadith he discussed with the title of the book and the chapter addressed any objections raised on this subject. In addition to commenting on the words in this hadith by focusing on the style of discussion, the author also tried to explain by quoting many sources he used. Ibn Hajar evaluated the words according to the rules of usage and syntax. Ibn Hajar stated the pronunciation of the words he commented on, mentioned both the dictionary and term meanings, and also explained the different meanings of the word by bringing evidence from the Qur'anic verses. The author stated the degree of authenticity of the hadith and addressed the differences in narrations in both Sahih Bukhari, which he annotated, and other hadith sources. Ibn Hajar also examined the words and sentences in the hadith in terms of the sciences of meaning, Beyan and Bedi'. Additionally, Ibn Hajar employed different

styles. Style is defined as the way writers convey their thoughts in writing, as well as their unique written and oral expression. Style is examined under three headings: scientific, rhetorical and literary. In particular, in the study, the stylistic features used by Ibn Hajar in *Fethu'l-Bârî* and the rhetorical arts he used were tried to be analyzed systematically. The focus was on examining, analyzing, and exemplifying the style used by Ibn Hajar. In the study, the style in the commentary of the first hadith, which serves as a summary of the style of the entire work, is presented within the limits of the article. More detailed information and research results are reserved for the master's thesis study.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Hajar, *Fethu'l-bârî*, Literary Style, Wording, Eloquence.

Giriş

Kur'an-ı Kerimden sonra Hz. Peygamberin hadislerini bir araya getiren Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri, alanın uzmanları tarafından İslâm ilimlerinin en önemli kaynaklarından bir olarak kabul edilmiştir. Buhârî'nin bu eserinin daha iyi anlaşılması için üzerine pek çok şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerden de iki tanesi oldukça meşhur olmuştur. Bunlardan biri Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri, diğeri de İbn Hacer'in, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseridir.

İbn Hacer'in, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserini edebî üslûp açısından incelemeye geçmeden önce müellifin kısa hayatı, ilmi ve edebi yönüne yer vermek uygun olacaktır.

1. İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî

İbn-i Hacer el-Askalânî, 28 Şubat 1372 (22 Şaban 773) tarihinde doğdu. Dedelerinden Hacer'e nispet edilerek İbn-i Hacer diye meşhur oldu. Ailesinin memleketi olan ve Filistin'de bulunan Askalân şehrine nispet edilerek el-Askalânî diye anıldı. Babası, dedeleri gibi ticaret erbabı olmasının yanı sıra kırâat-i seb'ayı bilen bir ilim adamıydı. Daha çocuk yaşlarındayken babası ve annesi vefat etti. Babası, epey yüklü bir servet bırakmış olmanın yanı sıra çocuklarını, biri âlim diğeri tacir olan iki arkadaşına emanet etti.²

İbn-i Hacer, hafızlığını Muhammed b. Muhammed es-Seftî'den dokuz yaşındayken tamamladı. Babasının emanet ettiği iki hamiden birisi olan Zekiyyüddin el-Harrûbî ile Mekke'ye gitti. Mekke'de ilk hocası Abdullah b. Muhammed en-Neşâverî'den (ö. 790/1301) *Şahîh-i Buhârî*'nin büyük bölümünü ve Mekke Kadısı Cemâleddin İbn Zahîre'den (ö. 817/1414) Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) *Umdetu'l-ahkâm*'ını okudu. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh*'i ile Abdülgaffâr el-Kazvî'nin (ö. 665/1266) *el-Hâvi's-sağîr*'ini, Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Mülhatü'l-i'râb*'ı ile İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *el-Elfîyye*'sini, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ını, Kadî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl* ve Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *el-Elfîyye* adlı eserlerini ezberledi.³

² Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-durer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî*, (nşr. Hâmid Abdülmecîd – Tâhâ ez-Zeynî), (Kahire: 1406/1986), 1/64.

³ Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-durer*, 1/64; Abdussettar eş-Şehy, *el-Hafiz İbn Hacer el-Askalânî*, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1992), 69-74.

el-Harrûbî'nin vefatından sonra (787/1385) diğer hamisi İbnü'l-Kattân es-Semennûdî'nin derslerine devam etti. Ondan fıkıh, fıkıh usûlü, Arap dili, hesap gibi ilimlere dair kitaplar okudu.⁴

İbn Hacer 796/1394'ten itibaren hadis ilmine yoğunlaştı. Aynı yıl Zeynüddin el-İrâkî'den (ö. 806/1404) ders almaya başladı. Bu dönem hocasının vefatına kadar on yıl devam etti. Hocasından özellikle *el-Elfiyye* adlı eseriyle buna yazdığı şerhi, *et-Takyîd ve'l-îzâh*'ını, Beyhakî (ö. 458/1066) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *es-Sünen*'lerini, Buhârî'nin bazı eserlerini, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*'sini okudu. Hocasından hafız unvanını aldı. O günden sonra bu unvan tek başına söylendiğinde İbn Hacer'i hatırlatacak kadar özel bir anlam kazanmış oldu.

İbni Hacer ömrünün büyük bölümünü hadis ilmine vermiştir. Bu ilmin hem rivayet hem de dirayet sahalarında devrinin en yetkili alimi olmuştur. Kendisine örnek aldığı Zehebî'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'ine tetimme olarak *Lisânü'l-Mizân* yazması, hadis ilmine dair çeşitli dallardan 170 kadar eser kaleme alması onun hadis sahasındaki önemini ortaya koymaktadır.⁵

İbn Hacer, Hicaz, Yemen, Şam, Haleb, Mekke ve Medine'ye ilmi seyahatler yapmıştır. Gittiği yerlerde farklı ilim alanlarında dersler almıştır.⁶

İbn Hacer müderrislik, vaizlik, müftülük ve kadılık gibi görevler de yaptı.⁷ “*Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs*” unvanı verilen İbn Hacer'in en önemli çalışmaları Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'iyle ilgili olanlarıdır.

İbn Hacer 28 zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) Kahire'de dizanteriden vefat etti. Cenaze namazını Abbâsî halifesi kıldırdı ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'na defnedildi.⁸

İbn Hacer'in eserlerinin sayısı hakkında kaynaklarda farklı rakamlar zikredilmiştir. Sehâvî'ye göre bu sayı 150'den fazla iken,⁹ Suyûtî iki yüz kadar olduğunu söylemektedir.¹⁰

İbn Hacer'in kısa hayatı ve ilmi yönünü takdim ettikten sonra esas onu hadis alanında meşhur eden *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı en önemli eseri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

2. Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî

İbn Hacer'in en kıymetli eseri kabul edilen *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, onun kaybolan veya şu ana kadar gün güzüne çıkarılamayan kitaplarında ve bazı müelliflerin günümüze ulaşmayan eserlerinde yer alan bilgileri de ihtiva etmesi açısından önemlidir.

⁴ Abdussettar, *el-Hafız İbn Hacer*, 69-74.

⁵ Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-durer*, 1/242. Ayrıca bknz: Abdussettar, *el-Hafız İbn Hacer*, 376-489; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellefîn ve Asaru'l-Musannifîn min Keşfi'z-Zunûn*, (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992), 5/128-130; Şakir Mahmut Abdu'l-Mun'im, *İbn Hacer el-Askalanî Musannefâtuhu ve Dirasetun fi Menhecîhi ve Mevaridihi fi Kitabihi'l-İsâbe*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1997), 1/173-386.

⁶ Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-Durer*, 1/146-166; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamûsu Terâcim li-Eşheri'Ricali ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müstarebin ve'l-Musteşrikin*, (Lübnan-Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 2002), 1/178.

⁷ Abdussettar, *el-Hafız İbn Hacer*, 253.

⁸ Takiyyüddin İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz* nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, *Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehbî* içinde, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 338.

⁹ Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher ts.), 230-236.

¹⁰ Suyûtî, *Nazmu'l-ikyân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 45-53, 179.

İbn Hacer, 1401 de tamamlamış olduğu *Tağlîku't-ta'lik* adlı eserinde Sahih-i Buhârî'deki muallak¹¹ hadisleri ele almıştır. Daha sonra *Fethu'l-bârî*'nin mukaddimesi olan müstakil bir cilt halindeki *Hedyü's-sârî*'yi kaleme almış ve 1410'da bitirmiştir. Müellif, *Hedyü's-sârî*'de Sahih-i Buhârî hakkında bilinmesi zaruri bilgileri anlatmış, Buhârî'yi tenkit etmek için ileri sürülen görüşleri değerlendirmiş, eserin sonunda da Buhârî'nin hayatına yer vermiştir.

Fethu'l-bârî, Delhi'de 1304'te taşbaskı olarak neşredilmiştir. Bulak baskısı 1300-1301 tarihlerinde yapılmıştır. Ayrıca Kahire'de Ömer b. Hüseyin el-Haşşâb tarafından 1319-1329 yıllarında, Tâhâ Abdürraûf Sa'd ve diğerleri tarafından 1398-1400 yıllarında, Muhibbüddin el-Hatîb ve arkadaşları tarafından 1407 tarihlerinde yayımlanmıştır.¹²

3. *Fethu'l-bârî*'nin Üslûp Özellikleri

Cevâmiu'l-kelim olarak ifade edilen özlü ifade ile güzel ve çok anlam barındıran¹³ Hz. Peygamberin bazı sözleri başta olmak üzere sahabe dikkatle takip etmiştir. Kimi zaman ezberlemiş kimi zaman da yazıya geçirmiştir. Hz. Peygamberin bu özelliğinden dolayı hadislerin doğru anlaşılması önem arz etmiş böylece hadis ilmi ihdas edilmiştir. Hadis alimleri, Hz. Peygamberin sözlerinin doğru anlaşılması için hadis ilmüne itina ile sarılmışlar hadisleri her yönüyle incelemişlerdir. Böylece Hz. Peygamberin hadislerini toplayan eserler pek çok hadis alimi tarafından şerh edilmiştir.

Hadis kaynaklar arasında en çok şerhi yapılan eser *Sahîh-i Buhârî* olmuştur. *Sahîh-i Buhârî*'nin şerhleri arasında da en çok rağbet gören ve müracaat edilen şerh, İbn Hacer'in *Fethu'l-barî*'si olmuştur.

Müderislik, vaizlik, müftülük ve kadılık gibi görevler yapan¹⁴ İbn Hacer'in (ö. 852/1449) en önemli çalışmaları Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'iyle ilgili olanlardır. İbn Hacer, eserinde özellikle üslup olarak hadis metinlerin doğru okunması üzerinde durmuş ve *Sahih-i Buhârî*'nin hadislerini kıraat, lügat, fıkıh, kelam, nahiv, sarf ve belâgat ilimleri çerçevesinde incelemiştir. Farklı kaynaklardan yararlanarak kendinden önceki alimlerin görüşlerini de dikkate alıp belli bir metot ve üslup kullanarak hadisleri şerh etmiştir.

Müellif, evvela hadisin senedinde geçen ve gerekli gördüğü râvîlerin isimlerinin okunuşu ve kim olduklarıyla ilgili bilgiler vermiştir. Daha sonra, ele aldığı hadisin, kitap ve bâb başlığı ile uyumu hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, bu konuda yapılmış olan itirazlar varsa onlara cevaplar vermiştir.

Müellif, hadiste geçen kelimeleri tartışma üslûbuna ağırlık vererek şerh etmenin yanında, istifade ettiği birçok kaynaktan da alıntı yaparak açıklamaya çalışmıştır. İbn Hacer, kelimeleri sarf ve

¹¹ Muallak Hadis: bir rivâyette isnâdın baş tarafından bir veya peş peşe birkaç râvînin ismi atlanarak rivâyet edilen hadistir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, (Daru'l-fikr, 1986), 68-71; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV., 1992), 390).

¹² Mehmet Yaşar Kandemir, "*İbn Hacer el-Askalânî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/518.

¹³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), Mesâcid, 5.

¹⁴ Abdussettar, *el-Hafiz İbn Hacer*, 253.

nahiv kaidelerine göre değerlendirmiştir. Müellif, şerh ettiği kelimelerin okunuşlarını belirtmiş hem sözlük hem de terim manalarını zikretmiş aynı zamanda kelimenin farklı manalarını, Kur'an ayetlerinden deliller getirerek açıklamıştır. Yine hadisin sıhhat derecesini belirtmiş hem şerh ettiği olduğu Sahih-i Buhârî'de hem de diğer hadis kaynaklarında yer alan rivayet farklılıklarına da değinmiştir. İbn Hacer, hadiste geçen kelimeleri ve cümleleri, meânî, beyân ve bedî' ilimleri açısından da incelemiştir.

Bu çalışmada, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*' adlı eserinde *Sahîh-i Buhârî*'nin ilk hadisini şerh ederken kullandığı üslup özelliklerine dikkat çekilecektir. Zira daha sonraki hadisleri şerh ederken de takip ettiği üslubunun detayları da ilk hadiste gizli bulunmaktadır. Bazen ilk hadiste bulunmayan özellikleri sonraki hadislerde zikrettiği de söz konusudur. Bu ayrıntılar makale çerçevesinde konuyu uzatacağı için üzerinde çalışılan tez kapsamında ele alınacaktır. Önce üslubun çeşitlerinden olan ilmî üslup bağlamında konu ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1. İlmî Üslup

İlmi üslup; akla ve mantığa hitap eden, hayalden uzak olan, ilmi hakikatleri şerh eden, açık, net ve akıcı olan kelimelerin özenle seçildiği, tekrarlardan kaçınıldığı, manayı en iyi şekilde açıklayabilen, okuyucu veya dinleyicinin zihninde şüphe bırakmayan üslup çeşididir. Bu üslup türünde mecâz ve bedîi güzellikten uzak durulması tercih edilir.¹⁵

Önce ilmî üslubun anlatıcı bakış açısı hakkında kısa bilgi verilip İbn Hacer'in konuyla ilgili kullandığı üslup ele alınacak ve örnekle müşahhas hale getirilecektir.

3.1.1. Anlatıcı Bakış Açısı

Önce Anlatıcı Bakış Açısı üslubu hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra Anlatıcı Bakış Açısının kısımları *Fethu'l-bârî*'deki örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

Anlatım; olayların, durumların, duyguların, düşüncelerin ve hayallerin okuyucu ya da dinleyiciye çeşitli yollarla aktarılmasıdır. Bir eserdeki olayların okuyucuya aktarılma süreci önemlidir. Eserlerde yazarlar, bir kahraman belirlemekte ve bu kahramanın bakış açısıyla okuyucuya, olayları duyguları ve düşünceleri aktarmaktadır.¹⁶ Anlatıcı bakış açısı; hâkim bakış açısı, anlatıcı bakış açısı ve gözlemci bakış açısı olmak üzere üç kısımdır.

Hâkim bakış açısı: Anlatıcının olayla ilgili her şeye hâkim olduğu bakış açısıdır. Bu anlatın türünde, anlatıcı kahramanların gizli konuşmalarını da akıllarından geçeni de anlatır. Anlatıcı, kahramanlardan daha çok şey bilip sınırsız bakış açısına sahiptir.¹⁷

¹⁵ Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1979), 22; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha el-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî'*, (Dâru'l-Maârif, y.y, ts.), 12; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, (thk. Yûsuf es-Samîlî), (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 44.

¹⁶ Özey Karadağ, "Türkçe Eğitiminde Anlatım Tarzları", *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)* 13, (Mayıs 2003), 79-80.

¹⁷ Ayşe Kıran- Zeynel Kıran, *Yazınsal Okuma Süreçleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2003), 105.

Kahraman anlatıcı bakış açısı: Anlatıcının olay ve durumların merkezinde bulunduğu bakış açısıdır. Anlatıcı olayları birinci tekil şahıs olarak anlatır. Diğer kişileri ve olayları üçüncü tekil kişi olarak anlatır. Anlatıcı olaylar hakkında ancak görebildiği kadar bilgi verir kişilerin iç dünyasını, gizli konuşmalarını ve akıllarından geçeni bilmez.¹⁸

Gözlemci anlatıcı bakış açısı: Anlatıcının olayların dışında kalıp gördüğünü okuyucuya aktardığı bakış açısıdır. Olayları gördüğü kadarıyla anlattığı için kameraman bakış açısı da denir. Bu bakış açısında olaylar nesnel bir şekilde anlatılır. Bu özelliğiyle hâkim bakış açısından ayırt edilir.¹⁹

Anlatıcı bakış açısı üslubu tanım ve çeşitlerine dikkat çektikten sonra İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'de "hâkim bakış açısını" kullandığı söylenebilir. Bu bir örnek üzerinden şöyle açıklanabilir:

İmam Buhârî'nin *Bed'ü'l-vahy* kitabına ilk ravisi Hz. Ömer son ravisi Humeydî olan "ameller niyetlere göredir" hadisiyle başlaması alimler tarafından bab başlığı ile niyet hadisin irtibatı açısından eleştirilmiştir. İbn Hacer bu eleştirileri değerlendirirken hâkim bakış açısı üslubunu kullanarak sözünün başında şöyle der;

Sanki Buhârî, Hz. Peygamberin (sas) (قَدِمُوا قَرِيشًا) "Kureyşlileri önceleyin" hadisine imtisal ederek, anlayışı en yüksek Kureyşli olan Humeydî'den rivayet ederek eserine başlamıştır. Bu hadisin Bed'ü'l-vahy kitabıyla başka bir münasebeti daha vardır ki o da hadisin, Buhârî'nin hocası son ravi Humeydî'nin Kureyşli olması gibi mekkî olmasıdır. Yani hadisin Hz. Peygamber tarafından Mekke'de söylenmiş olmasıdır. Dolayısıyla "Bed'ü'l-vahy" kitabına bu hadis ile başlaması uygun olmuştur. İkinci rivayeti de Mâlik'ten yapmıştır. Çünkü Mâlik Medine ehlinin hocasıdır. Medine hem vahyin nazil olması konusunda hem de diğer bütün faziletler de Mekke'yi takip etmiştir.²⁰

Görüldüğü üzere hadisin bab başlığı olan vahyin başlangıcı ile niyet hadisinin irtibatını ilk vahyin indiği mekân olan Mekke ile kurmaktadır. Hadis Mekke'de söylenmiş, son ravisi de yine Mekkelidir. Bunlara da *Kureyşlileri önceleyin* hadisini delil olarak getirmektedir. Zira hadisin son ravisi Humeydî Kureyşli'dir. Kureyş ise Mekke'de oturmaklardır. Böylece müellif, İmam Buhârî'nin aklından geçenleri biliyormuş gibi ifadeler kullanarak hâkim bakış açısı üslubunu kullanarak yorum yapma cihetine gitmektedir. Netice olarak İbn Hacer, İmam Buhârî'nin "ameller niyetlere göredir" hadisini, *Bed'ü'l-vahy Kitabı*'nda ilk hadis olarak zikretmesinin münasebetini anlatmaktadır.

Şimdi İlmî üslûbun kısımlarından olarak tartışmacı anlatım biçimi hakkında bilgi verilip İbn Hacer'in konuyla ilgili kullandığı üslup ele alınacak ve örnekle müşahhas hale getirilecektir.

¹⁸ Mieke Bal, *Narratology-Introduction to the Theory of Narrative*, (Canada: University of Toronto Press, 1997), 148.

¹⁹ Bal, *Narratology*, 148.

²⁰ İbn Hâcer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk: Abdurrahman b. Nâsır el-Berrâk), (Dâru't-tayyibe, 1426/2005), 1/30. İbn Hacer'e ait ilgili Arapça Metin şöyledir:
فَكَانَ الْبُخَارِيُّ امْتَثَلَ قَوْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " قَدِمُوا قَرِيشًا " فافتتح كتابه بالرواية عن الحميدي لكونه أفقه قرشي أخذ عنه. وله مناسبة أخرى لأنه مكّي كشيخه فناسب أن يذكر في أول ترجمة بدء الوحي لأن ابتداءه كان بمكة، ومن ثم تنى بالرواية عن مالك لأنه شيخ أهل المدينة وهي تالية لمكة في نزول الوحي وفي جميع الفضل،

3.1.2. Tartışmacı Anlatım Biçimi

Yazarın kendi düşüncesini savunduğu, başka görüşleri çürüttüğü anlatım biçimine tartışmacı anlatım biçimi denir. Yazar sanki okuyucuyla konuşuyormuş gibi düşüncelerini ele alır. Önce eleştirilecek olan görüşü verir sonra kendi düşüncesini ispat eder ve eleştirdiği düşünceyi tekzip eder.²¹

Örnek olarak, Buhârî'nin "ameller niyetlere göredir" hadisini *Bed'ü'l-vahy* kitabında ilk hadis olarak almasına getirilen itirazları değerlendirmesi verilebilir: İbn Hacer bu konuda şöyle der: *Yazarın, a'mâl yani Ameller niyetlere göredir hadisini Bed'ü'l-vahy kitabının başlangıcında zikretmesine, alakasız olması sebebiyle itiraz edildi.*

Görüldüğü üzere İbn Hacer önce ilgili görüşü zikrederek tanıttı. Sonra da şöyle cevap vererek muhatapların görüşlerinin uygun olmadığını izah etmeye çalıştı:

Denildi ki: Buhârî, bu hadisin kitabın hutbesi/giriş makamında olmasını istedi. Çünkü hadisin devamında Hazreti Ömer'in (ra) bu hadisi minberde, sahabenin huzurunda söylediği zikredilmektedir. Hazreti Ömer "ameller niyetlere göredir hadisini" hutbede söylemiş olunca, bu hadisin kitabın hutbesinde olması da uygundur.

el-Mülehheh anlattı: Hz. Peygamber (sav) bu hadisi hicret için Medine'ye geldiği ilk anda söyledi. Dolayısıyla Bed'ü'l-vahy kitabında bu hadise yer verilmesi uygundur. Çünkü hicretten önce yaşananlar vahyin başlangıcı gibidir. Hicretten sonra müşriklerle savaşmaya izin verilmiş ardından yardım, zafer ve fetih gelmiştir.

Bu açıklama, el-Mülehheh'in güzel bir bakış açısidir. Zaten Hz. Peygamberin (sav) bu hadisi, hicretin hemen ardından söylediğine dair bir nakil de söz konusu değildir. Terkü'l-hiyel babında hadisin şu lafzı da mevcuttur: (Ey insanlar! Ameller niyetlere göredir...). Bu rivayette niyet hadisini Hz. Peygamberin (sav) hutbe esnasında söylediğine işaret vardır. Ancak Medine'ye geldiği sırada söylediğine dair bir işaret göremediğimi belirtmek isterim.²²

Görüldüğü üzere İbn Hacer önce muhatapların görüşlerine yer verdi. Daha sonra da niyet hadisini Hz. Ömer'in davranışı, el-Mülehheh'in görüşü ve Hz. Peygamberin hicretten önce zikrettiğine dair rivayeti delil gösterdi. Böylece Buhari'nin de kitabının ilk hadisi olarak zikretmesinin kitabın hutbesi yani girişi için de uygun olduğunu ispat etme cihetine gitti.

Şimdi diğer bir üslûp çeşidi olan açıklayıcı anlatım şekliyle ilgili uygulamalara yer verilmesi uygun olacaktır.

²¹ Enise Kantemir, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, (Ankara: Engin Yayınevi, 1997), 219.

²² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/31. İbn Hacer'e ait ilgili Arapça Metin şöyledir:

وقد اعترض على المصنف في إدخاله حديث الأعمال هذا في ترجمة بدء الوحي وأنه لا تعلق له به أصلاً. وقد قيل: إنه أراد أن يقيمه مقام الخطبة للكتاب؛ لأن في سياقه أن عمر قاله على المنبر بمحضر الصحابة، فإذا صلح أن يكون في خطبة المنبر صلح أن يكون في خطبة الكتب. وحكى المهلب أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب به حين قدم المدينة مهاجراً، فناسب إبراده في بدء الوحي؛ لأن الأحوال التي كانت قبل الهجرة كانت كالمقدمة لها لأن بالهجرة افتتح الإذن في قتال المشركين، ويعقبه النصر والظفر والفتح انتهى. وهذا وجه حسن، إلا أنني لم أر ما نكره - من كونه صلى الله عليه وسلم خطب به أول ما هاجر - منقولاً. وقد وقع في باب ترك الحبل بلفظ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " يا أيها الناس إنما الأعمال بالنية " الحديث، ففي هذا إيماء إلى أنه كان في حال الخطبة، أما كونه كان في ابتداء قدومه إلى المدينة فلم أر ما يدل عليه.

3.1.3. Açıklayıcı Anlatım (Açıklama)

Bu anlatım yöntemi, bilgi vermek amacıyla kullanılır. Bu metottan amaç okuyucuyu bilgilendirmek ona bir şeyler öğretmektir. Dolayısıyla bu üslupta anlaşılır ve yalın bir dil kullanılır. Yazar, duygularına yer vermez, nesnel bir anlatım tarzı hâkim olur.²³

Müellif İbn Hacer, bu anlatım tarzını sıkça kullanır. Örnek olarak şu ifadeler verilebilir: (إنما الأعمال بالنيات) *hadisi, bu rivayette bu şekilde (her iki lafız da cem 'çoğul olarak) geçmiştir. Bu durum, cümlenin her iki tarafının birbirine uygun olarak zikredilmesi kabilindedir. Yani "her bir amel kendi niyetine göredir" demektir.*

Alanın uzmanlarından Haveyî şöyle der: Hz. Peygamber (sav) sanki amellerin çeşitliliği gibi, niyetlerin de çeşitli olabileceğine işaret etmiştir. Örneğin; Kişi, yaptığı bir amel ile Allah'ın (cc) rızasına kavuşmaya veya istediği bir şeyi elde etmeye ya da korktuğu sondaan korunmaya niyet etmiş olabilir.

Hadisin çoğu varyantında (النية) "niyet" kelimesi tekil olarak yer alır. Bunun açıklaması şudur: niyetin yeri kalptir. Kalp de tekdir. Dolayısıyla tekil kullanılması uygun olmuştur. Ameller ise böyle değildir. Ameller dış görünüşe bağlı olduğundan farklılık gösterir. Dolayısıyla bu kelimenin de çoğul kullanılması uygun olmuştur.²⁴

Görüldüğü gibi müellif, okuyucuya bilgi vermekte, anlaşılır ve yalın bir dil kullanarak ona bir şeyler öğretmektir. Dolayısıyla müellif, açıklayıcı anlatım üslubunu kullanmıştır denilebilir.

Bir yazarın üslubunu değerlendirmek için en elverişli yol belâgat unsurlarını incelemektir. Çünkü kullanılan belâgat suretleri yazarın üslubunu ortaya koymak açısından benzersiz olabilmektedir. İş böyle olunca yazarın üslûbunu belagat sanatlarının ışığında incelemek doğru bir yol olacaktır. Şimdi edebî üslup ve kısımları hakkında bilgi verildikten sonra *Fethu'l-bârî*'deki müşahhas örnekler üzerinde durulacaktır.

3.2. Edebî Üslup

Edebî kelimesi Arapçada (أدب) e-d-b kökünden türemekte olup ism-i mensub kalıbındadır. Edeb, güzel olmak, zarif olmak, davet etmek gibi anlamlara gelir. Çoğulu da (أداب)/âdabtır.²⁵

el-Curcanî (816/1413) edeb kavramını "kendisiyle hatalardan sakınmak ve korunmak mümkün olan şeyi bilmekten ibarettir"²⁶ şeklinde tanımlar. Yine sözün nazım ve nesir olarak nakledilmesi²⁷, her türlü yanlışlığa düşmekten sahibini koruyan ona güzellik ve zarafeti öğreten bir melekedir²⁸ şeklinde tanımları vardır.

²³ Kantemir, *Yazılı ve Sözlü Anlatım*, 218.

²⁴ İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 1/34. İbn Hacer'e ait ilgili Arapça Metin şöyledir:

قوله: (إنما الأعمال بالنيات) كذا أورد هنا، وهو من مقابلة الجمع بالجمع، أي كل عمل بنيته. وقال الخويبي كأنه أشار بذلك إلى أن النية تنتوع كما تنتوع الأعمال كمن قصد بعمله وجه الله أو تحصيل موعوده أو الاتقاء لوعيده. ووقع في معظم الروايات بإفراد النية، ووجهه أن محل النية القلب وهو متحد فناسب إفرادها. بخلاف الأعمال فإنها متعلقة بالظواهر وهي متعددة فناسب جمعها.

²⁵ Fîrûzâbâdî, Mecdudî Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Medresetu'r-risâle, 1987), 75.

²⁶ el-Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbu't-tarîfât*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 14.

²⁷ Tâhâ Huseyn, *Min Tarihi'l-edebi'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyin, 1991), 1/32.

²⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 39.

Bir yazarın eserindeki üslubunu ortaya koyan en önemli faktör, edebi üsluptur. Böyle olunca müellif İbn Hacer'in üslubunu ortaya koymak için eseri, belagat sanatları ışığında incelemek daha doğru veriler sağlayacaktır. Edebi sanatları konu edinen belâgat ilmi üç ana başlıkta incelenmektedir. Bunlar: Meânî, Beyan ve Bedî' ilimleridir.

Şimdi her başlık altında tariflerle ve örneklerle *Fethu'l-bârî* adlı eseri incelemeye devam etmek uygun olacaktır.

3.2.1. Meânî İlmi Açısından Fethu'l-bârî

Meânî, Ma'nâ (معنى) kelimesinin çoğuludur. Bir belâgat terimi olarak, sözün muktezâ-yı hâle yani duruma, zamana ve yerine uygun olmasını ifade eder.²⁹ Meânî ilminin konuları; isnâd, musned, musned ileyh, haber cümlesi, inşâ cümlesi, emir, nehiy, istifhâm, temenni, nidâ, kasr, takdim-tehîr, zikr-hazf, vasl, fasl, îcâz, itnâb ve müsâvât'tır.³⁰

Meânî ilmi sözün muktezâsı hale yani duruma, zamana ve mekâna uygun olmasıyla ilgili kuralları inceler. Bu kurallara uyulmadığı takdirde kelamın belîğ ve fasih olmasından bahsedilemez. Yani Meânî ilminin kurallarına uyulmadığı takdirde sözün manası bozulacaktır. Örneğin haber cümlesi yerine soru cümlesi kullanılırsa, anlamsızlıklar ortaya çıkacaktır. *Fethu'l-bârî* adlı eserden makale sınırları içerisinde Meânî ilminin önemli konularından olan itnâb ve îcâz açısından değerlendirmekle sınırlı tutmak, bir bakış açısı kazandırmak istiyoruz.

3.2.1.1. İtnâb

İtnâb bir şeyi ifade etmek maksadıyla mana üzerine lafız eklemektir.³¹ Bir cümlede; geniş anlamlı kelimedenden sonra dar anlamlı kelime getirerek veya bunun aksini yaparak, kapalılıktan sonra izah ederek, tekrar yaparak, cümle-i muterize kullanarak, bir cümleden sonra o cümlenin manasını kuşatan başka bir cümle getirerek, maksattan başkasını düşündüren kelimeden sonra onu defedecek bir şey getirerek, hazfedilmesi kelamın bayağılaşmasına sebep olacak şekilde manaya güzellik katan bir veya daha fazla kelime ekleyerek itnâb yapılmaktadır.³²

Fethu'l-bârî'de itnâb örneği çokça görülebilir. Bu durumun, eserin hadis şerhi olmasından kaynaklı olduğu söylenebilir.

Örnek olarak müellifin, (النيات) “en-niyyât” kelimesindeki “elif-lam” takısıyla ilgili bilgi sunarken kullandığı cümle verilebilir: (النيات) “en-niyyât” kelimesindeki elif lam takısı zamirin yerine getirilmiştir. Cümlenin takdiri (الأعمال بنيتها) “el-a'mâl bi-niyyâtihâ”dır. Bu durum, amelin niyetine itibar

²⁹ es-Sekkâkî, Ebû Yakûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 161; et-Teftazânî, Sa'duddîn, *Muhtasaru'l-Meânî*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi'nin Ofseti, h. 1304), 29; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 46.

³⁰ Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Beyân Meânî Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 7.

³¹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 201.

³² et-Teftazânî, *Muhtasar*, 264-266; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 202-206; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdîha*, 2251.

edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Örneğin: *amelin, namaz ya da başka bir iş olması, farz ya da nafile olması, öğlen ya da ikindi namazı olması, kısaltılmış namaz ya da kısaltılmamış namaz olması konusunda amel in niyetine itibar edilmelidir. Bu konuyu irdelemek gerekir. Tercih edilen görüş: belirli bir adet dışında yapılamayan ibadetlerde, niyette ibadetin tayin edilmesinin yeterli olmasıdır. Örneğin: yolculuğa çıkan kimsenin namazını, kısaltma niyetiyle kılması gerekir. Ancak niyetinde iki rekât diye tayin etmesi gerekmez. Çünkü bu durum zaten kısaltmanın sonucudur.*³³

Görüldüğü üzere Müellif örnek verirken (*amelin, namaz ya da başka bir amel olması, farz ya da nafile olması, örneğin öğlen ya da ikindi namazı olması, kısaltılmış namaz ya da kısaltılmamış namaz olması konusunda*) diyerek zihinlere iyi yerleşmesi için amel konusunda fazlaca örnek vererek itnâb üslubunu kullandığı söylenebilir.

Diğer bir örnek olarak da niyetin, amellerde şart olup olmaması konusunda alimlerin görüşlerini serdederken kullandığı şu cümle verilebilir: “*Amel için niyetin şart olması noktasındaki ihtilaf, ancak vesâil (kelâm ilminde itikadî konuları temellendirmek için gerekli olan bilgiler) konusundadır. Makâsıtta (naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri) niyetin şart olması noktasında ihtilaf yoktur. Bundan dolayı Hanefî uleması abdest için niyetin şart olması noktasında, Evzâi de teyemmüm de niyetin şart olması noktasında cumhura muhalefet etmiştir. Evet fıkıh tartışmalarında bilindiği gibi; niyetin, amel in hemen evvelinde yapılması noktasında ulema arasında ihtilaf vardır.*”³⁴

Görüldüğü üzere Müellif, alimler arasında ihtilafın bulunduğunu belirttikten ve bu konuda örnekler verdikten sonra “*Evet fıkıh tartışmalarında bilindiği gibi; niyetin, amel in hemen evvelinde yapılması noktasında ulema arasında ihtilaf vardır.*” diyerek zihinlere iyi yerleşmesi için fatdadan dolayı sözü uzatma olan itnâb üslubunu kullanmıştır denilebilir.

Şimdi Meânî ilminin kısımlarından olarak îcâz hakkında bilgi verilip İbn Hacer’in konuyla ilgili kullandığı üslup ele alınacak ve örnekle müşahhas hale getirilecektir.

3.2.1.2. İcâz

İcâz, meramı karşılayan kısa bir lafızla birden çok mananın ifade edilmesidir. İcâz; îcâz-ı kısar ve îcâz-ı hazf olmak üzere iki kısımdır.³⁵

İcâz-ı kısar, cümlede hazf olmadan kısa bir ibare ile uzun manalar ifade etmektir. İcâz-ı hazf, hazfedilene ait bir karineyle, cümlenin anlamını bozmayacak şekilde ibareden bir lafzın çıkarılmasıdır.³⁶

³³ İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 1/38. İbn Hacer’e ait ilgili Arapça Metin şöyledir:

(تكميل): الظاهر أن الألف واللام في النيات معاقبة للضمير، والتقدير الأعمال بنياتها، وعلى هذا فيدل على اعتبار نية العمل من كونه مثلا صلاة أو غيرها، ومن كونها فرضا أو نفلا، ظهرا مثلا أو عصرا، مقصورة أو غير مقصورة وهل يحتاج في مثل هذا إلى تعيين العدد؟ فيه بحث. والراجح الاكتفاء بتعيين العبادة التي لا تنفك عن العدد المعين، كالمسافر مثلا ليس له أن يقصر إلا بنية القصر، لكن لا يحتاج إلى نية ركعتين لأن ذلك هو مقتضى القصر

³⁴ İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 1/38. İbn Hacer’e ait ilgili Arapça Metin şöyledir:

وليس الخلاف بينهم في ذلك إلا في الوسائل، وأما المقاصد فلا اختلاف بينهم في اشتراط النية، ومن ثم خالف الحنفية في اشتراطها للوضوء، وخالف الأوزاعي في اشتراطها في التيمم أيضا. نعم بين العلماء اختلاف في اقتتران النية بأول العمل كما هو معروف في مبسوطات الفقه.

³⁵ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 277; et-Teftazâni, *Muhtasar*, 257; el-Cârim- Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, 242, el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 197.

³⁶ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 77; et-Teftazâni, *Muhtasar*, 257-259; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, 242,250-251; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 198-200.

Müellifin, niyet-amel ilişkisi konusunda farklı görüşleri zikrederken kullandığı bazı cümleleri örnek olarak zikredilebilir. Onun, bir alimden ya da bir kaynaktan nakil yaparken cümleleri kısa tuttuğu görülmektedir. Örneğin: (قال القرطبي) “Kurtubî dedi”, (قال النووي) “*Nevevî şöyle dedi*”, (قال ابن عبد السلام) “*İbn Abdüssellâm şöyle dedi*”, (قال الكرمانى) “*Kirmânî şöyle dedi*”³⁷ gibi cümlelerde eser isimlerini hal karinesiyle zikretmemiştir denilebilir. Sonuç olarak müellifin, bu cümlelerde kitap isimlerini zikretmeyerek icâz-ı hazf uyguladığı söylenebilir.

Şimdi, belâgatın en önemli unsuru olan beyân ilmi ve kısımlarından kısaca bahsettikten sonra *Fethu'l-bârî*'deki müşahhas örnekler üzerinde durulacaktır.

3.2.2. Beyân İlmi Açısından Fethu'l-bârî

Beyân, belagat ilminin en önemli kısmıdır. Sözlükte, “bir şeyin açık seçik olması, açıklamak, ortaya çıkmak, anlaşılır olmak, belirgin olmak” anlamlarına gelir.³⁸ Bir terim olarak ise Beyân, “tek mananın çeşitli yollarla ifade edilmesini inceleyen bilimdir” diye tarif edilmektedir.³⁹

Beyân ilminin konuları; ana başlıklarıyla teşbih, mecaz ve kinayedir. Şimdi *Fethu'l-bârî*'yi bu konu başka altında incelenmesi uygun olacaktır.

3.2.2.1. Teşbih

Teşbih, iki varlık ya da kavramın ortak bir nitelikte birleştiğini göstermektir.⁴⁰

Bu sanatın dört ögesi vardır; Müşebbeh (benzeyen): ortak nitelikte zayıf olan. Müşebbeh bih (kendisine benzetilen): Ortak nitelikte güçlü olan. Vech-i şebeh (ortak nitelik): Benzetme yönü yani birbirine benzetilenler arasındaki ortak vasıf. Teşbih edatı: Benzetme manasını ifade eden lafız.⁴¹

Yaygın olan taksimatta teşbihin kısımları, tam teşbih, müekked teşbih, mursel teşbih, mücmel teşbih, mufassal teşbih, belîğ teşbih, temsili teşbih şeklindedir.⁴²

Fethu'l-bârî'de teşbih sık sık kullanılmakla beraber bu üslup genellikle vezinde benzerlik, hükümde benzerlik, konularda benzerlik, rivayette benzerlik ve durum benzerliği gibi nedenlerle kullanılmaktadır.

İbn Hacer'in, niyet hadisindeki (بالنيات) “bi'n-niyyât” kelimesindeki “bâ” harf-i cerr'ini anlatırken kullandığı şu ifade örnek olarak verilebilir: (بالنيات) “*bi'n-niyyât*” kelimesindeki “bâ” harfi sahipliği

³⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/35, 39.

³⁸ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 13/ 67; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhâ*, Matbaatu'l- (Bağdâd: Mecmûi'l-İrâkî, 1983), 1/406; es-Sekkâkî, *Miftâh*, 162; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 216.

³⁹ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 162; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 216; el-Kazvînî Celâluddîn el-Hatîb, Muhammed b. Abdurrahmân, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 163.

⁴⁰ el-Kazvînî, *el-İdâh*, 164; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/503; el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 1247; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 280; Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 2/166; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, 20; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 219.

⁴¹ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 355; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 168, 202; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 281; Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 2/166; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 219; Ali Bulut, *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 200-201.

⁴² Geniş bilgi için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâh*, 355; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 190-202; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 307-314; Ahmed Matlûb, *Mu'cem*, 2/173; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, 24-25; Bolelli, *Belâgat*, 41.

ifade etmek içindir. Amele değer katmak manasına, sebebiyet için olma ihtimali de vardır. Bu takdirde sanki niyet amelin icat edilmesine sebeptir. Birinci durumda niyet, amelin kendindedir ve amelin niyetten farklı olmamasını gerektirir.⁴³ Müellif bu metinde iki yerde teşbih üslubunu kullanmıştır denilebilir. İlki (فكأنها سبب في إيجاده) “sanki niyet, amelin icat edilmesine sebeptir” cümlesidir. Burada müellif, niyeti amelin yapılmasına sebep olan gerçek olguya benzetmiştir. Cümlede vech-i şebeh yani benzetme yönünü zikredilmediği için bu teşbih, mücmel teşbih olmuştur.

İkincisi ise (وعلى الأول فهي من نفس العمل) “Birinci durumda niyet, amelin kendi nefsindedir” cümlesidir. Müellif, burada niyeti, ameli oluşturan cüzlerden birine benzetmiştir. Cümlenin takdiri (وعلى الأول فهي كمن نفس العمل في ما لا يتفكك عنه) “Birinci durumda niyet, amelden ayrılmaz bir parça olma noktasında, amelin kendisi gibidir” şeklinde olmuştur. Müellif, cümlede vech-i şebeh ile teşbih edatını zikretmeyerek belîğ teşbih yapmıştır denilebilir.

Şimdi Beyân ilminin kısımlarından olarak mecâz hakkında bilgi verilip İbn Hacer’in konuyla ilgili kullandığı üslup ele alınacak ve örnekle müşahhas hale getirilecektir.

3.2.2.2. Mecaz

Mecaz, bir kelimenin, gerçek anlamı dışında, başka bir kelimenin yerine kullanılmasına denir. Başka bir deyişle mecaz, bir sözcüğün hakiki manasının kastedilmesini engelleyen karineyle, bir alakadan dolayı hakiki anlamı dışında kazandığı yeni anlamıyla yapılan edebi sanattır. Mecazda benzetme amacı güdülür, kullanımda anlatımı kuvvetlendirmek esastır.⁴⁴

Hakiki ve mecaz mananın arasındaki alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecaza “istiare”, benzerlikten başka bir alâka olması halinde ise “mecâz-ı mürsel” denir. Şimdi mecaz hakkında bilgi verdikten sonra eserdeki örnekler üzerinde durulacaktır.

3.2.2.2.1. Mecâz-ı Mursel

Mecâz-ı mürsel, sözcüğün, hakiki anlamını düşünmeye bir engel olmak şartıyla benzerlik/müşâbehet dışında tam bir ilgi/alaka yüzünden kendi anlamı dışında kullanılmasıdır. Mecâz-ı mürsel için otuzdan fazla alaka tespit edilmiştir. Bunların en önemlileri şunlardır: sebebiyet, müsebbebiyet, cüz’iyet, külliyyet, geçmişe itibar, geleceğe itibar, hâliyyet, mahalliyyet ve umum-husus.⁴⁵

Hicretten bahsederken müellifin kullandığı şu ifade mecâz-ı mursele örnek olarak verilebilir:

وقد وقعت في الإسلام على وجهين؛ الأول: الانتقال من دار الخوف إلى دار الأمن كما في هجري الحبيشة وابتداء الهجرة من مكة إلى المدينة، الثاني: الهجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان

⁴³ İbn Hâcer, *Fethu’l-bârî*, 1/37. İbn Hacer’e ait ilgili Arapça Metin şöyledir:

قوله: (بالنيات) الباء للمصاحبة، ويحتمل أن تكون للسببية بمعنى أنها مقومة للعمل فكأنها سبب في إيجاده، وعلى الأول فهي من نفس العمل فيشتترط أن لا تتخلف عن أوله.

⁴⁴ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 359; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 322; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 251; Tâhiru’l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, 96; el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir, *Esrâru’l-Belâğa fi İlmi’l-Beyân*, (thk. Mahmud Muhammed Şâkir), (Kahire: Matbaatu’l-Medenî, 1992), 351; el-Curcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 202.

⁴⁵ el-Kazvînî, *el-İdâh*, 205-2011; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 324-326; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâdha*, 110; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 252-255; Bolelli, *Belâgat*, 144-154.

hicrettir ki bu, Habeşistan hicreti ile Mekke'den Medine'ye hicretin başlangıcı gibidir. İkincisi de inkâr şehrinde iman şehrine hicrettir ki bu da Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye yerleşmesinden sonra gerçekleşen hicrettir."⁴⁶

Bu metinde geçen (دار الخوف) "korku şehri", (دار الأيمن) "güven şehri", (دار الكفر) "inkâr şehri" ve (دار الإيمان) "iman şehri" ifadelerinde mecâz-ı mursal sanatı uygulanmıştır denilebilir. Şöyle ki binalardan, sokaklardan, caddelerden ve yollardan oluşan şehrin değil o şehirde yaşayan insanların iman etmesi ya da inkâr etmesi veya güven vermesi ya da korku salması mümkün olabilir. Dolayısıyla burada mahal zikredilip o mahallede yaşayan insanlar kastedilerek mahalliyet alakasıyla mecâz-ı mursal sanatı uygulanmıştır denilebilir.

Şimdi mecâzın kısımlarında olan istiâre hakkında bilgi verilip İbn Hacer'in konuyla ilgili kullandığı üslup ele alınacak ve örnekle müşahhas hale getirilecektir.

3.2.2.2.2. İstiâre

İstiâre, bir şeyi ödünç almak, ödünç verilmiş bir şeyi geri istemek, elden ele dolaşmak gibi anlamlara gelir.⁴⁷ Terim olarak ise bir sözcüğü kendi anlamı dışında kullanarak, bir şeyi benzediği başka varlığın adıyla anma sanatıdır. Başka bir deyişle benzerlik alakası ile bir sözcüğü başka bir sözcük manasına kullanmaktır.⁴⁸

İstiârenin, istiâre-i tasrîhiyye, istiâre-i mekniyye, istiâre-i asliyye, istiâre-i tebe'yye, istiâre-i muraşşaha, istiâre-i mucerrede, istiâre-i mutlaka, istiâre-i temsiliyye gibi çeşitleri vardır.⁴⁹

Müellif, Buhari'nin eserine başladığı ilk hadisin başka bir varyantında geçen (فهجرته إلى الله ورسوله) cümlesinde (إلى) "ilâ" haf-i cerr'inden sonra "Allah" ve "resulü" kelimelerinin bariz bir şekilde, (فهجرته إلى) (فهجرته إلى ما هاجر إليه) cümlesinde ise (إلى) "ilâ" haf-i cerr'inden sonra zamir kullanılmasıyla ilgili şöyle der: (فهجرته إلى ما هاجر إليه) "يحتمل أن يكون ذكره بالضمير ليتناول ما ذكر من المرأة وغيرها، وإنما أبرز الضمير في الجملة التي قبلها وهي المحذوفة لقصد الألتذاذ بذكر الله (فهجرته إلى ما هاجر إليه) (ورسوله وعظم شأنهما، buradaki zamirin, zikri geçen kadına ve diğerlerine şamil olması muhtemeldir. Hadisin bu rivayetinde hafzedilmiş (ancak diğer rivayetlerde mevcut) olan bir önceki cümlede Allah ve Resulünün zikri ile lezzet almak kastı ile zamir açık olarak getirilmiştir."⁵⁰

Müellif, (ألتذاذ بذكر الله ورسوله) "Allah ve Resulünün zikri ile lezzet almak" ifadesinde Allah ve resulünü zikretmeyi, somut bir nesneye benzetmiştir. Böylece Allah ve resulünü zikretmek müşebbeh, kendisinden lezzet alınan somut nesne müşebbeh bih olmuştur. Müellif, müşebbeh bihi hafzetmiş, müşebbehi zikretmiş ve müşebbeh bihin lazımı olan "lezzet almayı" zikretmiştir. Böylece istiâre-i

⁴⁶ İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 1/42-43.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/619; el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, 446.

⁴⁸ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 369; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 212; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 324 el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, 77; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 258; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 71.

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâh*, 375; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 219-223; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 335, 338; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 268, 270, 271; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 73.

⁵⁰ İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 1/45.

mekniyye olmuştur denilebilir. Böylece müellif, Hz. Peygamberin (sas) hadisine⁵¹ işaret ederek Allah'ı (cc) ve Resulünü (sas) zikretmenin kişiye vereceği hazzı, zihinlere yerleşmesini sağlayacak veciz bir şekilde ifade etmiştir denilebilir.

Şimdi Beyân ilminin kısımlarından olarak kinâye hakkında bilgi verilip İbn Hacer'in konuyla ilgili kullandığı üslup ele alınacak ve örnekle müşahhas hale getirilecektir.

3.2.2.3. Kinâye

Kinâye sözlükte, “bir şeyi açıkça söylememek, gizlemek” manalarında⁵². Terim olarak, Bir söz ile gerçek mananın kastedilmesine engel bir karine bulunmadığı halde, o sözün ayrılmaz bir manasının kastedilmesidir.⁵³

Kinâyenin iki unsuru vardır; mekniyyün bih ve Mekniyyün anh. Mekniyyün bih kinaye de kullanılan lafızdır. Mekniyyün anh ise kinaye de kast olunan manadır.⁵⁴ Ayrıca kinayenin değişik kullanım alanları da söz konusudur. Mesela açık olarak ve doğrudan ifade edilmesi ayır kabul edilen hususlar, Allah'ın gücü, kudreti, merhameti veya bir varlığın veya nesnenin çokluğu kinaye üslûbuyla⁵⁵ dile getirilmiştir.

Müellif İbn Hacer, niyetle amel arasındaki münasebeti zikrederken kesretten kinaye olarak ifade edilebilecek şu ifadeyi kullanır: (ويتخرج عليه . ومن المسائل ما لا يحصى) “*Kişi, bir amel için özel bir niyet yapmasa ancak kalbinde bu özel niyeti de ihtiva eden umumi bir niyet bulunmuş olsa, bu konuda alimlerin görüşleri ihtilaflıdır. Bu konuda sayılamayacak kadar çok mesele ortaya çıkar*”⁵⁶ Müellifin, bu meselelerin çokluğundan kinaye olarak (ما لا يحصى) “*sayılamayacak kadar çok*” ifadesini kullanarak kesretten kinaye yaptığı söylenebilir.

Sonuç

Hz. Peygamber'in (sav) sözlerinin Kur'an-ı Kerim'i, beyan ve izah sadedinde olmasından dolayı hadislerin doğru anlaşılması önem arz etmiş böylece hadis ilmi ihdas edilmiştir. Hadis alimleri, Hz. Peygamberin (sav) söz, fiil ve takrirlerinin/onaylarının anlaşılması ve doğru hükümlerin çıkarılması için hadisleri hem metin hem de senet yönüyle incelemişlerdir.

Moğol istilasından sonra Mısır, İslami ilimlerin merkezi haline gelmişti. Diğer merkezlerdeki kütüphanelerin tahrip edilmesi üzerine dönemin İslam âlimleri kitapların yeniden telif edilmesi için büyük çabalar sarf etmişlerdi. Bugün elimizde bulunan birçok değerli İslamî eser o dönemde telif edilmişti. O dönemde yaşayan ve İslam medeniyetine pek çok ilmî eser kazandıran alimlerden biri de İbn Hâcer el-Askalânî (ö. 852/1449)'dir. İbni Hacer, ömrünün büyük bölümünü hadis ilmine vermiştir.

⁵¹ Müslim, *İmân*, 67.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/233; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1329.

⁵³ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 402; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 241; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 376.

⁵⁴ es-Sekkâkî, *Miftâh*, 403; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 242, 243; et-Teftazânî, *Muhtasar*, 378-379; el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, 123-125.

⁵⁵ Kazan, Ramazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 297-300

⁵⁶ İbn Hâcer, *Fethu'l-bârî*, 1/39.

Bu ilmin hem rivayet hem de dirayet sahalarında devrinin en yetkili alimi olmuştur. Hicaz, Yemen, Şam, Haleb, Mekke ve Medine'ye ilmi seyahatler yapmış farklı ilim alanlarında dersler almıştır.

İbn Hacer, müderrislik, vaizlik, müftülük ve kadılık gibi görevler yapmıştır. “Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs” unvanı verilen İbn Hacer'in en önemli çalışmaları Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh*'iyle ilgili olanlardır.

İbn Hacer, eserinde; *Sahih'i Buhârî*'nin rivayet ettiği hadisleri kıraat, lügat, fıkıh, kelam, nahiv, sarf ve belâgat ilimleri çerçevesinde incelemiştir. Farklı kaynaklardan yararlanarak alimlerin görüşleri ışığında belli bir metot ve üslup kullanarak hadisleri şerh etmiştir. Müellif, bu hadislerde geçen kelimeleri tartışma üslûbuna ağırlık vererek şerh etmenin yanında, istifade ettiği pek çok kaynaktan da alıntı yaparak açıklamaya çalışmıştır.

Her bir yazarın, aklındaki yazıya aktarırken kullandığı bir tarzı bulunmaktadır. Edebiyatta “kendini yazılı ve sözlü anlatım biçimi” diye tarif edilen anlatım tarzına üslûp denilmektedir. Bu üslûp genel olarak; İlmî, hitâbî ve edebî diye üç kısımda incelenmektedir.

Bu çalışmada İbn Hacer'in, *Sahîh-i Buhârî*'ye yazdığı *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri makale sınırları içerisinde üslûp ve belagat açısından ilk hadisten hareketle incelenmiş, ilmî ve edebî özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İbn Hacer, hadiste geçen ibareleri çok yönlü değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda ilk hadisi şerh ederken kimi zaman İmam Buhârî'nin aklından geçenleri biliyormuş gibi ifadelerle hâkim bakış açısı üslubunu kullanmıştır. Kimi zaman konu hakkındaki görüşleri serdettikten sonra kendi fikrini ortaya koyarak tartışmacı anlatım biçimi üslubuna başvurmuştur. Kimi zaman da konu hakkındaki bilgileri anlaşılır ve yalın bir şekilde vererek açıklayıcı anlatım üslubunu kullanmıştır. Ayrıca tartışmacı üslûp ile konuyu anlatmaya çalışmıştır. Başka kaynaklardan farklı görüşlere yer vermiştir. Kaynaklardan yaptığı nakillerde bazen âlimin meşhur olduğu ismini, bazen de âlimin meşhur kitabının ismini zikrederek alıntı yapmıştır.

Müellif, eserinde belagatin unsurlarından olan teşbih, mecâz, istiâre ve kinâyeyi sıklıkla başvurmuş böylece anlattıklarına da açıklık getirmiştir. *Fethu'l-bârî*'nin ilmî bir eser olması sebebiyle itnâbı çokça kullanmış olmasının yanı sıra îcâzı kullandığı da görülmektedir.

Hulasa, İbn Hacer'in sade ve akıcı bir dille kaleme aldığı *Fethu'l-bârî*'sinin hem edebi sanatları ihtiva etmekte hem de hayatın tüm yönlerini barındıran ayet ve hadislerden hareketle hükümleri ve görüşleri barındırması açısından da ilmî bir eser olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abdu'l-Mun'im, Şakir Mahmut, İbn Hacer el-Askalanî Musannefâtuhu ve Dirasetun fi Menhecîhi ve Mevaridihi fi Kitabihi'l-İsâbe. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1997.
- Bal, Mieke, Narratology-Introduction to the Theory of Narrative. Canada: University of Toronto Press, 1997.

- Bolelli, Nusrettin, Belâgat (Beyân Meânî Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Bulut, Ali, Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa, Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellefin ve Asaru'l-Musannifin min Keşfi'z-Zunûn. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.
- el-Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. el-Belâgatu'l-Vâdiha el-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî'. Dâru'l-Maârif, y.y, ts.
- el-Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, Kitâbu't-ta'rifât. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1985.
- el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir, Esrâru'l-Belâğa fi İlmi'l-Beyân. thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed, Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî. thk. Yûsuf es-Samîlî, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- el-Kazvî Celâluddîn el-Hatîb, Muhammed b. Abdurrahmân, el-Îdâh fi Ulûmi'l-Belâğa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, Miftâhu'l-Ulûm. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1987.
- eş-Şehy, Abdussettar, el-Hafız İbn Hacer el-Askalânî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1992.
- et-Teftazânî, Sa'duddîn, Muhtasaru'l-Meânî. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi'nin Ofseti, h. 1304.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm Kamûsu Terâcim li-Eşheri'Ricali ve'n-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müstarebîn ve'l-Musteşrikîn. Lübnan-Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, el-Kâmûsu'l-muhît. Beyrut: Medresetu'r-risâle, 1987.
- İbn Hâcer el-Askalânî, Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk: Abdurrahman b. Nâsır el-Berrâk, Dâru't-tayyibe, 1426/2005.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali, Lisânu'l-Arab. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1994.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kantemir, Enise, Yazılı ve Sözlü Anlatım. Ankara: Engin Yayınevi, 1997.
- Karadağ, Özay. "Türkçe Eğitiminde Anlatım Tarzları". Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR) 13 (Mayıs 2003), 79-80. [TUBAR \(dergipark.org.tr\)](http://TUBAR(dergipark.org.tr))
- Kazan, Ramazan, Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Kıran, Ayşe, – Kıran, Zeynel. Yazınsal Okuma Süreçleri. Ankara: Seçkin Yayınları, 2003.
- Matlûb, Ahmed, Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhâ. Matbaatü'l- Bağdâd: Mecmûi'l-İrâkî, 1983.

- Sehâvî, et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher, ts.
- Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-durer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî. nşr. Hâmid Abdülmecîd – Tâhâ ez-Zeynî, Kahire: 1406/1986.
- Suyûtî, Nazmü'l-ikyân. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Takıyyüddin İbn Fehd. Lahzü'l-elhâz. nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî. Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî içinde, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Tâhâ Huseyn, Min Tarihi'l-edebi'l-Arab. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyin, 1991.
- Tâhiru'l-Mevlevî, Edebiyat Lügati, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Vehbe, Mecdî, - Mühendis, Kâmil. Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabîyye fi'l-Luğati ve'l-Edeb. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1979.

Vâil b. Hucr ve Hz. Peygamber'den Naklettiği Gasba Dair Bir Hadisinin İsnadları ve Şerhi

Vail b. Hujr and the Characteristics and Comments of a Hadith Narrated by the Prophet (pbuh) about Usurpation

Yusuf AÇIKEL

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Süleyman Demirel University Faculty of Theology
Faculty Member of the Department of Hadith
Isparta/Türkiye
yusufacikel@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-5444-4641.

Dilara Belkıs Feyza SELÇUK

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/Türkiye
dilaraselcuk.004@gmail.com | orcid.org/0000-0003-2130-4516

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16 Mayıs / May 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 18 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Yusuf Açikel, Dilara Belkıs Feyza Selçuk, “Vâil b. Hucr ve Hz. Peygamber'den Naklettiği Gasba Dair Bir Hadisinin İsnadları ve Şerhi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 117-150.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web:<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail:ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Vâil b. Hucr ve Hz. Peygamber'den Naklettiği Gasba Dair Bir Hadisin İsnadları ve Şerhi

Öz

İslâm, hem uhrevî hem de dünyevî hayatı ilgilendiren bir dindir. Bu iki hayatı dengeli bir şekilde İslâm'ın istediği davranışlar ile yaşamak, bireylerin kendi tasarruflarındadır. Ancak insanoğlunun kendisinden istenilen emirleri yerine getirmesi ve yasaklardan uzak durması konusunda örnek şahsiyetlere ihtiyaç duyduğu da belirgin bir biçimde ortadadır. Çünkü din, kişinin yalnız başına anlamlandırıp yaşayabileceği kadar basit bir sistem değildir. Allah Teâlâ, her konuda olduğu gibi bu konuda da merhametini göstererek insanlara misallerin en güzeli ve en mükemmeli olan Hz. Muhammed'i son peygamber olarak göndermiştir.

Hz. Peygamber, hayatın her alanında Müslümanlara örnek model olmuştur. Yaşadığı süre içerisinde söz, fiil ve takrirleriyle inananlara yol göstermiştir. Vefatından sonra ise bizzat kendisinin eğitim ve terbiyesinde yetişmiş olan sahâbe, Rasûlullah'tan (s.a.s.) öğrendikleri tüm bilgileri sonraki nesillere aktarmaya gayret göstermişlerdir. İşte bu güzide insanlardan biri Hz. Peygamber hayattayken kendisine gelerek İslâm'a giren ve onunla zaman geçirebilme şerefine nâil olan Vâil b. Hucr'dur.

Vâil b. Hucr'un (r.a.) babası Yemen reislerindedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haberi Vâil'e ulaşınca bütün mal varlığını bırakıp Medine'ye gelmiş ve Müslüman olmuştur. Medine'de bir süre kalarak Rasûl-i Ekrem'den (s.a.s.) birçok konu hakkında bilgi edinmiştir. Öğrendiklerini daha sonra hadis olarak rivâyet etmiştir. Bu araştırmada; şu ana kadar akademik bir çalışma yapılmamış olan Vâil b. Hucr'un hayatı ve Hz. Peygamber'den naklettiği birçok rivayetten, helâl edilmedikçe Yüce Allah'ın affetmediği kul hakkı ile ilgili, yalan yere yemin ederek başkasının hakkını gasb eden kişiden Allah Teâlâ'nın yüz çevirmesi ve gazabı konulu hadisin isnadları ve şerhi yapılmıştır.

İslâm dini bireysel açıdan insanın şahsına, toplumsal açıdan da kamu düzenine son derece önem vermektedir. Bireyin kendisine gösterilen ehemmiyetin ispatı, Allah Teâlâ'nın, insanı şan ve şeref sahibi olarak yaratmış olmasıdır. İyiliği emredip kötülükten sakındırmasıysa ictimâî hayata atfedilen değer kanıtı niteliğindedir. Dinimizin yasaklamış olduğu adam öldürmek, zina yapmak, yalan söylemek, hırsızlık, gasb vb. gibi birçok fiil kişiyi cehenneme götüren birer basamak görevini üstlenmektedir. Bu makale de ele alınacak olan rivâyetlerde gasb fiili üzerinden bu durum belirgin bir biçimde ortaya konulmaktadır. Gasb fiilini işleyen kişiye Allah Teâlâ'nın azap edeceği tehdidi inananları bu eylemlerden uzaklaştırmak için zikredilmektedir. Böylelikle İslâm, hem ferdî hem de ictimâî olarak güven ortamını oluşturmayı amaçlamaktadır.

Bu makalede Vâil b. Hucr'un kısaca hayatı ve gasb hakkında rivâyet ettiği hadisin isnadları ve şerhi zikredilmektedir. Rivâyetler Kütüb-i Tis'a esas alınarak belirlenmiş ve bunların sıralanışı Concordance göre, bu eserlerin dışındakiler ise müelliflerin vefat tarihlerine göre olmuştur. Rivâyetlerin altında yer alan sened değerlendirmesi kısmında râvîlerin cerh ve ta'dîl durumları ele

alınarak rivâyetler sıhhat açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca isnadların sıralanması ve tenkîdinin ardından rivâyetler Kur'ân ve hadisler ışığında şerh edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Vâil b. Hucr, Gasb, Yalan Yemin, Gazap.

Vail b. Hujr and the Characteristics and Comments of a Hadith Narrated by the Prophet (pbuh) about Usurpation

Abstract

Islam is a religion that guides both worldly and ethereal life. It is up to individuals to live these two lives in a balanced way with the behaviors that Islam expects and desires. However, it is also evident that human beings need an exemplary personality in the commandments to obey and prohibitions to avoid. Because religion is not such a simple system that a person can make sense of it and live it alone. Allah showed his mercy in this matter, as in all matters, and sent the Prophet Muhammad (pbuh), the most beautiful and perfect of all examples, as the last prophet.

The Prophet (pbuh) set an example for Muslims in every aspect of life. During his lifetime, he guided the believers with his words, deeds and actions. After his death, his companions, who were raised under his education and upbringing, endeavored to pass on all the knowledge they learned from the Messenger of Allah to the next generations. One of these distinguished people who came to the Prophet (pbuh) when he was alive, converted to Islam and had the honor of spending time with him was Wa'il b. Hujr.

Wa'il b. Hujr's father was one of the chiefs of Yemen. When the news of the Prophet (pbuh) reached him, he left all his wealth and came to Medina and became a Muslim. He stayed in Medina for a while and learned about many subjects from the Prophet (pbuh). Later He narrated what he learned as hadith. In this study Wa'il b. Hujr's life -who has no academic study about him so far- and one narration from many narrations of the Prophet (pbuh) have been analyzed. His narration is about the rights of people whom Allah has not forgiven unless it is halal and the person who extorts someone else's right by swearing falsely and that Allah turned away and wrath on. References and interpretations of these narrations have been revealed.

Islam attaches great importance to the individual person and to public order in society. The proof of the importance of the individual is that Allah almighty created human beings with glory and honor. The fact that He commands good and forbids evil is proof of the value attributed to social life. Many acts prohibited by our religion, such as killing, adultery, lying, theft, extortion, etc., serve as a steppingstone to hell. In the narrations that will be discussed in this article, this situation is clearly revealed through the act of usurpation. The threat that Allah will turn His face and wrath upon the one who commits the act of usurpation is mentioned in order to steer the believers away from these acts. In this way, Islam aims to create an environment of trust both individually and collectively.

Shortly, in this article Wa'il b. Hujr's life and his narration about usurpation, bases and interpretation of his narration have been mentioned. The narrations included in this study have been

determined based on the al-Kutub al-Tis'ah. Their order is arranged according to Concordance. And The rest of these works are listed according to the death dates of the authors. The narrations were evaluated in terms of authenticity by considering the cerh and ta'dîl situations of the narrators in the document evaluation section below the narrations. Moreover, after listing and criticizing the imputations, the narrations were annotated in the light of the Quran and hadiths.

Keywords: Hadith, Wa'il b. Hujr, Extortion, Lie, Attestation, Wrath.

Giriş

İslâm'ın hakkıyla bilinip yaşanması için dinimizin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen hadisleri rivayet eden, Hz. Peygamber ile beraber yaşayan ve vahyin ilk muhatabı olma vasfını taşıyan sahâbe, dinin sonraki nesillere aktarımında zincirin en mühim halkasını oluşturmuştur. Dolayısıyla bu güzîde insanların hayatları Müslümanlar için örneklik teşkil etmekte ve ilmî açıdan araştırılmaya değer görülmektedir. Bu durumun neticesi olarak sahâbe arasında sayılan Vâil b. Hucr'un hayatı ve hadîs ilmi açısından konumunu belirlemek önem arz etmektedir.

1. Vâil b. Hucr'un Hayatı

Burada kısaca Vâil b. Hucr'un nesebi, Müslüman oluşu, Hz. Muâviye b. Ebî Süfyân ile arasında geçen meşhur konuşması, Muâviye ile halife olduktan sonraki karşılaşması ve vefatı üzerinde durulacaktır.

1.1. Nesebi

Vâil b. Hucr'un nesebi: Vâil b. Hucr b. Said b. Mesrûk b. Vâil b. Nu'mân b. Rabîa b. Hâris b. Avf b. Sa'd b. Avf b. Adiyy b. Mâlik b. Şurahbîl b. Malik b. Mürre b. Himyer b. Zeyd el-Hadramî, Ebû Hüneyde el-Hadramî.¹

1.2. Vâil b. Hucr'un Medine'ye Gelip Müslüman Olması

Doğumu hakkında bilgi bulunamayan Vâil b. Hucr, babası gibi², Hadramut'un³ reisi olmuştur.⁴ İbn Hacer (v. 852/1449), babasının Yemen reislerinden olduğunu söylerken⁵; Zehebî (v. 748/1348) de Vâil b. Hucr'un asil ve kavminin efendisi olduğunu vurgulamaktadır.⁶

¹ İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1415/1994), 5/405; Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400-1413/1980-1992), 30/419; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 6/466. İbnü'l-Esîr ile İbn Hacer el-Askalânî Şurahbîl'den sonra İbn Mâlik b. Mürre b. Himyer b. Zeyd sıralamasına yer vermektedir. İbnü'l-Esîr Zeyd'den sonra el-Hadramî, Ebû Hüneyde el-Hadramî şeklinde sıralamaktadır. İbn Hacer farklı olarak İbn Hucr diye sıralamaya başlamakta, devamında aynı sıralamayı yapıp Sa'd'dan önce Avf ismini zikretmemekte ve sonunda Zeyd'den sonra el-Hadramî diyerek sıralamasına nokta koymaktadır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*,5/405; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/466. Yukarıdaki sıralamanın devamında, Şurahbîl'den sonra İbn Hâris b. Mâlik b. Murre b. Himyerî b. Hadramî b. Amr b. Abdullah b. Hânî b. Avf b. Cersem b. Abdî Şems b. Zeyd b. Ley b. Şebîb b. Kudâme b. A'ceb b. Mâlik b. Kahtân olarak sıralamaktadır. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/419. İbnü'l-Esîr aynı eserinde Ebû'l-Kâsım b. Asâkir ed-Dîmeşkî'den naklen farklı bir sıralamadan da söz etmektedir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/405.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Vâil b. Hucr'un, akikten yapılmış bir puta taptığı, o puta çokça secde edip atîre⁷ kurbanı kestiği gelen bilgiler arasındadır. Vâil b. Hucr, uyuduğu esnada putun bulunduğu odadan korkunç bir sesle uyanmış, kalkıp secde etmiştir. Ses kendisine puta tapmayı bırakmasını ve İslâm'a girmesini söyledikten sonra taptığı put yere düşmüş ve parçalanmıştır.⁸

Yine eserlerde; Vâil b. Hucr, Hz. Peygamber'e, İslâm'ı ve hicreti arzu ederek geldim dediği, Hz. Peygamber'in ona dua ettiği, başını veya yüzünü mesh ettiği ve onun gelişi sebebiyle insanların toplanmasını istediği anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in onu kavmine başkan yaptığı da nakledilen bilgiler arasındadır. Hz. Peygamber toplanan insanlara hitap ettikten sonra Muâviye'ye Vâil b. Hucr'u götürmesini ve Harre mevkîinde misafir etmesini buyurmuştur.⁹

İmam Buhârî (v. 256/870), Vâil b. Hucr'un şöyle dediğini aktarmaktadır: "Hz. Peygamber'in zuhuru bilgisi bana ulaştığında mülk ve saltanatı terk ettim."¹⁰ Yine kaynaklarda; Vâil b. Hucr'un ashâb ile görüştüğü, Hz. Peygamber'in kendisini, gelmeden üç gün evvel ashâbına müjdelediği, onu hoş karşıladığı, ridasını onun için yere serdiği ve birlikte ridasının üzerine oturdukları, Rasûlullah'ın (s.a.s.) beraberinde Vâil b. Hucr'u minbere çıkardığı, minberde Vâil b. Hucr'un İslâm'ı arzu ederek geldiği, ailesinin elinden bütün mallarını aldığı, kendisinin ona mallarının iki katını vereceğini buyurduğu, Vâil'e ve oğullarına bereket duası yaptığı ve minberden indiği ifade edilmiştir.¹¹ Ayrıca Vâil b. Hucr, Rasûlullah'dan (s.a.s.) iktâ¹² şeklinde arazi vermesini istemiş, Allah'ın Rasûlü (s.a.s.) de istediği araziye ona vermiş ve o araziye teslim etmesi için de Muâviye'yi Vâil b. Hucr ile birlikte göndermiştir.¹³

² İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvi, (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 4/1562.

³ Hadremevt diye de okunmuştur. Ancak Diyanet İslâm Ansiklopedisinin kullandığı tercih edilmiştir. Halit Özkan, "Vâil b. Hucr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/452.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Algül, "Himyeriler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/62-63.

⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/466.

⁶ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût, (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/572.

⁷ "Atîre (çoğulu atâir), "kuvvetli olmak, titremek, ayrılıp dağılmak, hayvan boğazlamak" mânalarını taşıyan itr kökünden türetilmiş isimdir. Kanın akıp dağılmasından dolayı kesilen kurbanı atîre adı verilmiş olmalıdır." Halit Ünal, "Atîre", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/79.

⁸ İbn Hadîde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Hadîde el-Ensârî, *el-Misbâhu'l-Mudî fi Küttâbi'n-Nebîyyi'l-Ümmîyyi ve Rusulihî ilâ Mülûki'l-Arz min Arabîyyin ve Acemîyyin*, thk. Muhammed Azîmüddîn, (Beyrût: Âlemü'l-Kitab, 1405/1985), 2/305-306.

⁹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kâhîre: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 1/301-302.

¹⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Dubâsî-Mahmûd b. Abdülfettâh en-Nehhâl, (Riyâd: en-Nâşîru'l-Mütemeyyiz li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1440/2019), 10/52.

¹¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 10/52-53; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/405.

¹² İktâ: "Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi". Geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, "İktâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43-47.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/466.

1.3. Hz. Muâviye b. Ebî Süfyân ile Arasında Geçen Meşhur Konuşması

Daha önce zikredildiği üzere Vâil b. Hucr'u misafir edileceği yere götürme görevi Muâviye'ye verilmiştir. Kalacağı mekâna giderken yaya yürüdüğünden kızgın kumda ayakları yanan Muâviye'nin, onun terkisine binmek istemesi üzerine aralarında geçen diyalog meşhurdur. Muâviye, ayakkabısını beğendiği Vâil b. Hucr'a, "Ayakkabımı bana at" demiş. Vâil b. Hucr "Hayır! Sen onları giydikten sonra bir daha onları giyemem" şeklinde cevap vermiştir. Muâviye, "Beni terkine al" deyince Vâil, "Sen kralların terkisine binebilecek kimselerden değilsin!" diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Muâviye, "Sıcak kumlar ayağımı yaktı." deyince Vâil b. Hucr: "Devemin gölgesinde yürü. Bu şeref olarak sana yeter."¹⁴ demiştir. Vâil b. Hucr'un Sıffîn'de Hz. Alî'nin yanında yer aldığı ve o gün Hadramutlular'ın sancaktarlığını yaptığı söylenmektedir.¹⁵ Bu hadiseler esnasında tarafsız durduğuna dair bilgiler de mevcuttur.¹⁶

1.4. Vâil b. Hucr'un Muâviye İle Halife Olduktan Sonraki Karşılılaşması ve Vefatı

Hz. Muâviye halife olunca, Vâil b. Hucr'u getirtmiş, onu karşılayıp serîrine oturtmuş¹⁷, ona ikramda bulunmuş¹⁸ ve daha önce yaşadıkları olayı hatırlatmıştır.¹⁹ Vâil b. Hucr da: "Keşke o gün seni önümde oturtsaydım" demiştir.²⁰ Muaviye'nin verdiği kıymetli hediye almamış, onu daha fazla ihtiyacı olan birine vermesini söylemiş, vereceği görevi de kabul etmemiştir.²¹

Öte yandan sahabî Vâil b. Hucr, Hz. Peygamber'den hadisler rivâyet etmiştir. Kendisinden de iki oğlu Alkame ve Abdülcebbâr hadis nakletmiştir. Abdülcebbâr'ın babasından semâ'ı olmadığı söylenmektedir. Yine kendisinden Küleyb b. Şihâb el-Cermî, eşi Ümmü Yahyâ ve o ikisinin dışında başkaları da rivâyette bulunmuşlardır.²² İbn Hacer, azatlı kölesinin ve Hucr b. Anbes'in de kendisinden hadis rivâyet ettiğini belirtmektedir.²³ Ayrıca Vâil b. Hucr'un rivâyetlerinin, Buhârî hâric diğer eserlerde mevcut olduğu zikredilmektedir.²⁴ Şâmile programında yaptığım *Kütüb-i Tis'a* taramasında Vâil b. Hucr'un rivâyetlerinden; Müslim (v. 261/875) 3, Ebu Davud (v. 275/889) 13, Tirmizi (v. 279/892) 12, Nesaî (v. 303/915) 12, İbn Mace (v. 273/887) 7, Darimî (v. 255/869) 4 ve Ahmed b.

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/301-303; İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Cîze: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1417-1420/1997-1999), 7/331.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/405; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/574.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Özkan, "Vâil b. Hucr", 42/452.

¹⁷ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Târîhu's-sahâbe ellezîne ruviye anhüm el-ahbâr*, thk. Bûrân ed-Dannâvî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 261.

¹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/467.

¹⁹ İbn Hibbân, *Târîhu's-sahâbe*, s. 261.

²⁰ İbn Hibbân, *Târîhu's-sahâbe*, s. 261; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/467.

²¹ Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 22/46; *el-Mu'cemu's-Sagîr (Risâletu Ğunyeti'l-Elma'i ile beraber)*, tlf. Ebû't-Tayyib Şemsu'l-Hakk el-Azîmâbadî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/145-146; Heysemî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân eş-Şâfî Nûrüddîn el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id ve Menba'u'l-Fevâ'id*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî vd., (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1436/2015), 19/362-364; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/574; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/331.

²² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/405.

²³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/466.

²⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/574.

Hanbel’de (v. 241/855) 1 rivayeti olmak üzere toplam 52 rivayet bulunmaktadır. Ancak Buhârî (ö. 256/870) ve Mâlik’in (v. 179/795) *Muvatta* kitaplarında Vâil b. Hucr’un rivâyeti yoktur.

İbn Hibbân (v. 354/965), Vâil b. Hucr’un vefatına ilişkin farklı bilgiler sunmaktadır. Bu bilgilerden birincisinde, Muâviye b. Ebî Süfyân’ın halifeliği döneminde 17 Zilhicce 44 Cuma günü vefat etmiş ve Hadârim’e defnedilmiştir denilmektedir.²⁵ İkinci bilgide ise, Muâviye’nin hilâfetinin son zamanlarında vefat ettiği söylenmektedir.²⁶ Kendisinin dâhil olduğu bazı olaylar dikkate alındığında ikinci bilginin kabule daha uygun olduğu görülmektedir. Tarih açısından en erken h. 51’de vefat ettiğine dair görüş de mevcuttur.²⁷

Vâil b. Hucr’un naklettiği birçok rivayet vardır. Bunlardan birisi de; kul helâl etmedikçe Yüce Allah’ın affetmediği kul hakkı ile ilgili olmasından dolayı, “Yalan Yeminle Başkasının Hakkını Gasb Eden Kişiden Allah Teâlâ’nın Yüz Çevirmesi ve Gazabı Konulu Rivâyeti” üzerinde durulacaktır.

2. Vâil b. Hucr’un Yalan Yeminle Başkasının Hakkını Gasb Eden Kişiden Allah Teâlâ’nın Yüz Çevirmesi ve Gazabı Konulu Rivâyeti

Burada rivayetin isnadları ve metinlerinin şerhi tetkik edilecek olup öncelikle isnadları üzerinde durulacak daha sonra da metinlerinin şerhi yapılacaktır.

2.1. Rivâyetin İsnadları ve Değerlendirilmeleri

Konu ile ilgili onbir rivayet olup Müslim’deki iki ayrı hadisin Arapça metinleri kaydedilmiş, diğer senedlerin Arapça metinleri yazılmamıştır. Bunlar sırasıyla değerlendirilecektir:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَهَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ، وَأَبُو عَاصِمٍ الْحَنْفِيُّ، (وَاللَّفْظُ لِقُتَيْبَةَ) قَالُوا: حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ سِمَاكِ، عَنْ عَلْقَمَةَ ابْنِ وَاثِلٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتٍ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ هَذَا قَدْ غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي كَانَتْ لِأَبِي، فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي فِي يَدِي أُرْعَاهَا، لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ: (أَلَاكَ بَيِّنَةٌ؟) قَالَ: لَا. قَالَ: (فَأَكَّ يَمِينُهُ)، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا خَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ، فَقَالَ: (لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ)، فَانْطَلَقَ لِيَخْلِفَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَدْبَرَ: أَمَا لَئِنْ خَلَفَ عَلَى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا لِيَأْقِينَنَّ اللَّهُ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرَضٌ.

²⁵ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma’bed et-Temîmî Ebû Hâtîmed-Dârimî el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Dr. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, 1393/1973), 3/425.

²⁶ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma’bed et-Temîmî Ebû Hâtîm ed-Dârimî el-Büstî, *Meşâhiru ulemai’l-emsâr ve a’lami fukahâi’l-ektâr*. thk. Merzûk Ali İbrâhîm, (Mansûre: Dârü’l-Vefâ li’t-Tabaâti ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1411/1991),77.

²⁷ İbn Hibbân, *Târîhu’s-sahâbe*, 261; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/467. Geniş bilgi için bkz. Özkan, “Vâil b. Hucr”, 42/452.

2.1.1. Kuteybe b. Saîd > Ebû Bekr b. Ebî Şeybe > Hennad b. es-Serî > Ebû Asım el-Hanefî > Ebû'l-Ahvas > Simak > Alkame b. Vâil > Babası (Vâil b. Hucr) şöyle demiştir: Biri Hadramut'tan diğeri Kinde'den iki zat Rasûlullah'a (s.a.s.) gelmiştir. Hadramlı: Ey Allah'ın Rasûlü! Bu adam vaktiyle babamdan kalan bir arazimi gasb etmiş, demiştir. (Kindeli de): O benim elimde olan, ekip biçtiğim bir arazidir; bunun onda hiçbir hakkı yoktur, diye söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hadramutlu'ya: "*Delilin var mı?*" diye buyurmuş, Hadramutlu: "Hayır" demiştir. Rasûlullah (s.a.s.): "*Öyle ise senin için, sadece onun yemin etmesi vardır*" buyurmuş, Hadramutlu: "Yâ Rasûlallah, bu adam bir fâcirdir, verdiği yemine önem vermez; hiçbir şeyin günahından da sakınmaz" deyince Rasûlullah (s.a.s.): "*Onun bundan başka yapacağı bir şey yoktur*" diye ifade etmiştir. Kindeli yemin etmek için giderken arkasını döndüğünde Rasûlullah (s.a.s.): "*Dikkat edin! Eğer bu adam hakikaten şunun malını zulmen yemek için yemin ederse, huzur-u ilâhiye mutlaka Allah'ın hışmına uğrayarak çıkacaktır*"²⁸ diye buyurmuştur.

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Kuteybe b. Saîd (v. 240/855): İsmi nin tam hâli, Kuteybe b. Said b. Cemil b. Tarif b. Abdillah es-Sekafi'dir.²⁹ İsmi hakkında iki farklı görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre isminin Yahyâ b. Saîd olup, lakabı Kuteybe'dir.³⁰ İkinci görüşe göre Zehebî, isminin Ali b. Saîd olduğunu zikretmektedir.³¹ Kuteybe b. Saîd hakkında İbn Sa'd, künyesinin Ebû Recâ' el-Belhî olduğunu aktarmaktadır.³² Dedesi Cemîl'in, Haccâc b. Yûsuf'un kölesi olduğu söylenmektedir.³³ İbn Hibbân'a (v. 354/965) göre hadiste mutkîn, sünnetlerde derin bilgisi olan ve onları hayatına geçirip yaşayan bir kimsedir.³⁴ Zehebî, Kuteybe hakkında, "şeyhu'l-İslâm, muhaddis, imâm, sika, rivâyetü'l-islâm" ifadelerini kullanmaktadır.³⁵ Buhârî de onun hakkında Leys, Mâlik, Hammâd b. Zeyd ve Ebû Avâne'den semâ'ı olduğunu söylemektedir.³⁶ Ebû Hâtim (v. 277/890), Kuteybe'nin Sakîf kabilesinin mevlâsı olduğunu belirttiikten sonra Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında övgüyle bahsetmesi ile beraber İbn Lehiâ'dan semâ'ı olan son kimselerden birisi olduğu bilgisini nakletmektedir. Yahyâ b. Maîn (v. 233/848) Kuteybe'yi "sika" lafzıyla ta'dîl etmektedir. Ebû Hâtim'in de "sika" değerlendirmesinde bulunduğu aktarılmıştır.³⁷ Nesâî (v. 303/915) aynı zamanda hocası olan Kuteybe için "sika ve me'mûn"

²⁸ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ebû Suheyb el-Kermî, (Riyâd, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998), "İmân", 223. Lafız Kuteybe'ye aittir.

²⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 8/375.

³⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/523-524; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/14.

³¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/14.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/383.

³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23/523.

³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20.

³⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/13.

³⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/375.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. nşr. Tab'atü Meclisi Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye bi Haydârabad ed-Deken el-Hind, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952), 7/140.

ifadelerini kullanmıştır.³⁸ Kuteybe h. 240 senesinde Şaban ayında vefat etmiştir.³⁹ Sonuç olarak Kuteybe b. Saîd sika bir ravidir.

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (v. 235/849): İsmi Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Absî'dir. Kûfe ehlinde olup Hüseyim ve İbn Uyeyne'den hadis rivâyet etmiştir.⁴⁰ İclî (v. 261/875), "sika, hadis hâfızı"⁴¹ derken, Ahmed b. Hanbel, "sadûk"⁴² demiştir.⁴³ Sonuçta Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin hadisçilerin çoğunluğuna göre sika olduğu tespit edilmiştir.

Hennad b. es-Serî: Hicrî 152 senesinde doğmuştur.⁴⁴ Nesâî "sika" demiştir.⁴⁵ Ebû Hâtîm onun hakkında "sadûk" değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁴⁶ Zehebî, Hennad b. es-Serî'nin yaptığı ibadetten dolayı kendisine "Kûfe Râhibi" denildiğini aktarmaktadır.⁴⁷ Hennad b. es-Serî h. 243 senesinde vefat etmiştir.⁴⁸ Sonuçta hadisçilerin çoğunluğuna göre onun sika olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Asım el-Hanefî: Ahmed b. Cevvâs Ebû Âsım el-Hanefî el-Kûfî.⁴⁹ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmektedir. Ebü'l-Ahvas Sellâm b. Süleym, İbnü'l-Mübârek, İbn Uyeyne ve Ubeydullah el-Eşca'î'den hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Ebû Bekr el-Esrem, Mutayyin, el-Hasen b. Süfyân hadis rivayet etmiştir. Mutayyin onun "sika" olduğunu, Muharrem ayında h. 238 senesinde vefat ettiğini söylemektedir.⁵⁰ Sonuçta Ebû Asım el-Hanefî'nin sika olduğu anlaşılmaktadır.

³⁸ Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *Tesmiyetü Meşâyihî Ebî Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî ve Zikru'l-Müdekkisîn*, thk. Şerîf Hâtîm b. Ârif el-'Avnî, (Mekke: Dâru Âlemü'l-Fevâid, 1423/2002), 62. Kuteybe b. Saîd'in sika olduğunu ifade eden hadisçilerin değerlendirmeleri için bkz. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 7/140; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/529; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/16.

³⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/375; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20.

⁴⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/358.

⁴¹ İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/57.

⁴² Sadûk: Zehebî ve Irakî'ye göre ta'dilin 3., Sehâvî'ye göre 5. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis yazılır ve araştırılır. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, (İstanbul: Timaş Tayinevi, 1987), 132.

⁴³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 5/160. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin sadûk ve sika olduğunu ifade eden hadisçilerin değerlendirmeleri için bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/358; İbn Şâhîn, Ebû Hafv Ömer b. Ahmed b. Osmân b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâd el-Bağdâdî el-Ma'rûf b. İbn Şâhîn, *Târihu esmâi's-sikât mimmen nukle 'anhümü'l-ilm*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 132; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, 16/39-40; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/122; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406/1986), 320.

⁴⁴ İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbüddîn el-Askalânî eş-Şâfiî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek-Âdil Mürşid, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 4/286.

⁴⁵ Nesâî, *Tesmiyetü meşâyih*, 106.

⁴⁶ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 9/120.

⁴⁷ Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rivâye fî'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, (Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1413/1992), 2/339. Hennâd b. es-Serî'nin sadûk ve sika olduğunu ifade eden hadisçilerin değerlendirmeleri için bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/246; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/465-466; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/285; *Takrîb*, 574.

⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/286.

⁴⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/20; İbn Mencûye, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû Bekir İbn Mencûye, *Ricâlu Sahihi Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407), *Ricâlu Sahihi Müslim*, 1/32.

⁵⁰ Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym-Mecdi Seyyid Emîn, (y.y.: el-Fârûku'l-Hadise li't-Tıbb'a ve'n-Neşr, 1425/2004), 1/135-136; *el-Kâşif*, 1/192; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/37.

Ebû'l-Ahvas: Sellâm b. Süleym, Benî Hanîfe'nin mevlasıdır. Hârûn'un hilâfeti zamanında h. 179 senesinde Kûfe'de vefat etmiştir. Çok hadis rivâyet ettiği, rivâyet ettiği hadislerin de sahih olduğu nakledilen bilgilerdendir.⁵¹ Ebû İshâk ve Mansûr'dan semâ'ı vardır. Vekî, kendisinden hadis rivâyet etmiştir.⁵² İbn Sa'd'ın (v. 230/845) yukarıda vermiş olduğu bilgilere ilâveten Ebû Hâtim, kendisinin Simâk b. Harb'den hadis rivâyet ettiğini, kendisinden de Ebû'l-Velîd ve Müsedded hadis rivâyet eden isimler olduğunu söylemektedir. İbn Maîn, onun için "sika, mutkın" derken, Ebu Zûr'a "sika" demektedir.⁵³ Zehebî, *Siyer*'inde İclî'nin onunla ilgili "sika" dediğini ve Ebû'l-Ahvas'dan Tirmizi, Nesaî ve İbn Mace gibi önemli muhaddislerin hadis tahrîcinde bulunduğunu nakletmektedir.⁵⁴ Sonuçta Ebû'l-Ahvas'ın sika olduğu anlaşılmaktadır.

Simâk (v. 123/741): Zehebi kendisi ile ilgili "hafız, el-imamu'l-kebir" demektedir. Ali b. Medîni, Simâk b. Harb'ın yaklaşık yüz hadis rivâyet ettiğini söylemektedir. Ahmed b. Hanbel, değerlendirmesinde kendisi ile ilgili "muzdaribu'l-hadis" demektedir. İbn Maîn ise "sika" lafzını kullanırken, Şu'be ve es-Sevrî "zayıf" olarak nitelendirmektedir. Ebû Hâtim hem "sadûk" hem de "sika" lafızlarını birlikte kullanmaktadır. İbnü'l-Medîni, Simâk b. Harb'ın İkrime'den rivâyet ettiği hadislerin muzdarib olduğunu söylemektedir. Nesâî, "leyse bihi be's"⁵⁵ demektedir.⁵⁶ Neticede Simâk'ın muhaddislerin genel değerlendirmesine ve İbnü'l-Medîni'nin, Simâk b. Harb'ın İkrime'den rivâyet ettiği hadislerin muzdarib olduğunu söylemesine göre, sadûk olduğu anlaşılmaktadır.

Alkame b. Vâil: Buhârî, babası Vâil b. Hucr'dan semâ'ı olduğunu ve Abdülmelik b. Umeyr'in kendisinden hadis rivâyet ettiğini söylemektedir.⁵⁷ Kûfe ehliendir. Abdü'l-cebbâr b. Vâil, Alkame'nin kardeşidir. Alkame'nin babasından semâ'ı vardır. Abdü'l-cebbâr ise babası vefat ettiği için onu görmemiştir, çünkü o süreçte annesinin ona hamile olduğunu söylemiştir.⁵⁸ İbn Mencûye (v. 428/1036), yukarıda sayılan isimlere ek olarak İsmâil b. Sâlim'in de kendisinden hadis rivâyet ettiğini söylemektedir.⁵⁹ Zehebî onun hakkında "sadûk" vasfını zikrederken, Yahyâ b. Maîn, babasından aktardığı rivâyetlerin "mürsel" olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Zehebî başka bir kaynağında ilgili râvi için "sika" derken, Yahyâ b. Maîn'in rivâyetler için yine "mürsel" ifadesini kullandığı göze

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/500.

⁵² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/194.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 4/259-260.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 7/282-283. Ebû'l-Ahvas'ın sadûk ve sika olduğunu ifade eden hadisçilerin değerlendirmeleri için bkz İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemai'l-emsâr*, 271; *es-Sikât*, 6/417. İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi's-sikât*, 101; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 12/285; İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü 'Ulemâ'i'l-Hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li t-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1417/1996), 1/368; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrût: Dâru'l-Me'arif li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1382/1963), 2/176.

⁵⁵ Leyse bihi be's: "Zehebî ve Irakî'ye göre ta'dilin 3., Sehâvî'ye göre 5. Mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir ravinin rivâyet ettiği hadis yazılır ve araştırılır." Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 88.

⁵⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/235-237.

⁵⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/79.

⁵⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/209.

⁵⁹ İbn Mencûye, *Ricâlu Sahihi Müslim*, 2/105.

⁶⁰ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/108.

çarpılmaktadır.⁶¹ İbn Hacer ise “sadûk” dedikten sonra farklı olarak kendisinin babasından semâ’ı olmadığı iddiasında bulunmaktadır.⁶² Yukarıda İbn Hibbân’dan aktarılan bilgiler doğrultusunda babasından sema’ı olmayanın Alkame değil, henüz annesi kendisine hamileyken babası vefat eden kardeşi Abdü’l-cebbâr olduğu anlaşılmaktadır. Bu kanaatimizi oluştururken etki eden bir diğer âlim İbnü’l-Esîr, Abdü’l-cebbâr’ın babası öldüğünde henüz dünyaya gelmediğini yani annesinin ona hamile olduğunu söylemekte ve Abdü’l-cebbâr’ın babasından naklettiği tüm rivâyetlerin “munkatı”⁶³ olduğunu nakletmektedir.⁶⁴ Sonuçta Alkame b. Vâil’in hadisçilerin çoğunluğunun tercihinine göre sika olduğu anlaşılmaktadır.

Vâil b. Hucr: Sahabî olup⁶⁵ Rasûlullah’dan (s.a.s.) hadis rivâyetinde bulunmuştur. Ondan da Hucr b. Anbes ve oğlu Abdü’l-cebbâr b. Vâil b. Hucr hadis rivâyet etmişlerdir. Abdurrahman el-Yahsubî ve oğlu Alkame b. Vâil’in kendisinden semâ’ı vardır.⁶⁶ İbn Hibban, *es-Sikat*’ında kaydetmektedir.⁶⁷ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Mizzî’nin oğullar arasında yaptığı ayırmadır. Abdü’l-cebbâr’ın babası öldüğünde, annesi ona hamile olduğu için babasından semâ’ı yoktur. Mizzî bu durumu bilerek Abdü’l-cebbâr’ın babasından hadis rivâyet ettiğini ancak kardeşi gibi semâ’ı olmadığını eserinde ortaya koymaktadır. İbn Hacer, onun hakkında “sahâbî-i celîl” ifadesini zikretmektedir.⁶⁸

Vâil b. Hucr’un Sahîh-i Müslim’de geçen ikinci rivayeti şudur:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ ابْنِ حَرْبٍ، وَإِسْحَاقُ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ، جَمِيعًا عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ . قَالَ زُهَيْرٌ : حَدَّثَنَا هِشَامُ ابْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ ابْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَقْمَةَ ابْنِ وَاثِلٍ، عَنْ وَاثِلِ ابْنِ حُجْرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِي أَرْضٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: إِنَّ هَذَا انْتَرَى عَلَى أَرْضِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَهُوَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بَنُ عَابِسِ الْكِنْدِيِّ، وَخَصْمُهُ رَبِيعَةُ بَنُ عَبْدِ مَنَافٍ، قَالَ: بَيْنْتُكَ، قَالَ: لَيْسَ لِي بَيْنَةٌ، قَالَ: يَمِينُهُ، قَالَ: إِذْ يَذْهَبُ بِهَا، قَالَ: لَيْسَ لَكَ إِلَّا ذَلِكَ، قَالَ: فَلَمَّا قَامَ لِيَخْلِفَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اقْتَطَعَ أَرْضًا ظَالِمًا لِقِي اللَّهِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ . قَالَ إِسْحَاقُ: فِي رِوَايَتِهِ: رَبِيعَةُ بَنُ عَبْدِ مَنَافٍ.

⁶¹ Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Duafâ'*. thk. Nureddîn İtr, (y.y.: ts.), 2/442.

⁶² İbn Hacer, *Takrîb*, 397.

⁶³ Munkatı: “Senedinde peşpeşe olmayarak iki veya sahâbeden sonra bir ravi düşürülmüş, atlanmış yahut mübhem olarak zikredilmiş olan hadis.” Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 111.

⁶⁴ İbnü’l-Esîr, Ebu’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzüddîn İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1417/1997), 4/208.

⁶⁵ İbn Abdilberr, *el-İsti’âb fi ma’rifeti’l-ashâb*, 4/1562.

⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 30/419-420.

⁶⁷ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 3/424-425.

⁶⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 580.

2.1.2. Züheyr b. Harb > İshak b. İbrahim > Ebü'l-Velîd (Hişam b. Abdilmelik) > Ebû Avâne > Abdilmelik b. Umeyr > Alkame b. Vâil > Vâil b. Hucr şöyle söylemiştir: Rasûlullah'ın (s.a.s.) yanında idim. Ona bir yer hakkında birbirlerinden davacı olan iki kişi gelmiştir. Biri: “Ya Rasûlallah! Bu kişi Cahiliye devrinde yerimi gasb etti” demiştir. (Bu şahıs İmru'l-Kays İbnu Âbis el-Kindî'dir; hasmı da Rabî'âtü'bnü İbdân'dır). Rasûlullah (s.a.s.): “*Delilin (var mı?)*” diye sormuştur. O kişi (yani İmru'l-Kays), “Delilim yoktur” cevabını vermiştir. Peygamber (s.a.s.): “*Ötekinin yemini vardır*” buyurmuştur. O şahıs (yani İmru'l-Kays): “Öyle ise o yemin eder” demiştir. Rasûlullah (s.a.s.): “*Sana bundan başka bir şey (çare) yoktur*” buyurmuştur. (O zât yemin etmek için ayağa kalkınca) Rasûlullah (s.a.s.): “*Her kim zulmederek bir yer alırsa, Allah'ın gazabına uğramış olduğu halde Allah'a kavuşur*” buyurmuştur. İshâk, rivâyetinde (Rabî'a'yı): “Rabî'âtü'bnü Aydân” diye zikretmiştir.⁶⁹

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Züheyr b. Harb: Nesâ ehlindedir. İbn Sa'd, Züheyr için “sika ve sebt” vasıflandırmasında bulunmuştur.⁷⁰ Buhârî de benzer bilgileri zikrettikten sonra onun İbn Uyeyne'den semâ'ı olduğu bilgisini paylaşmıştır.⁷¹ İbn Ebî Hâtim, Yahyâ b. Maîn'in onun için “Züheyr b. Harb yalnız bir kabileye bedeldir” dediğini aktarmıştır. Yine aynı eserde onun için “sadûk” denilmiştir.⁷² İbn Hibbân, râvîye *es-Sikât*'ın da yer vermekte, “mütkın ve zâbıt” ifadeleri ile ta'dîl ettikten sonra Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'in akranı olduğunu söylemiştir.⁷³ Mizzî, Yahya b. Maîn'in “sika”, Nesâ'nin “sika, me'mûn” dediğini nakletmiştir. Hicri 234 senesi Şaban'ında Bağdat'ta dâr-ı beka'ya göçmüştür.⁷⁴ Dolayısıyla Züheyr b. Harb sika bir ravidir.

İshâk b. İbrâhîm: İbn Ebî Hâtim (v. 327/938), “Müslümanların imamlarından biridir” demektedir.⁷⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*'ında ismini zikretmektedir.⁷⁶ İshâk b. İbrâhîm'in meşhûr ismi İbn Râhûye'dir. Kütüb-i sitte müellifleri ondan hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Ancak bu konuda İbn Mâce istisnâsı vardır. Çünkü İbn Mâce, İbn Râhûye'den hadis rivayet etmemiştir.⁷⁷ Zehebî, “el-imâmü'l-kebîr, doğunun imamı ve seyyidü'l-huffâz” şeklinde tavsîf etmektedir.⁷⁸ İbn Ebi Hâtim, Ebû Zür'a'ya İshâk'ın senedlerini ve metinlerini ezberlemesi konusunu zikretmiş, Ebû Zür'a da ona cevaben, “Hafızası İshâk'tan daha güçlü kimseyi görmedim” demiştir.⁷⁹ Hicri 238 senesinde vefat etmiştir.⁸⁰ Sonuçta İshâk b. İbrâhîm'in sika olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁹ Müslim, “İmân”, 224.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/357-358.

⁷¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/391.

⁷² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/591.

⁷³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/257.

⁷⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 9/404-405; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/489.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/210; Nesâî, *Tesmiyetü meşâyih*, 62.

⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/115-116.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 2/373, 376.

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/358.

⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/112.

⁸⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/101-102.

Ebü'l-Velîd: İbn Sa'd, Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî başlığının altında isminin Hişâm b. Abdülmelik olduğunu belirttikten sonra, "sika, hüccet, sebt" demektedir. Hicri 227 senesinde Basra'da vefat etmiştir.⁸¹ Şu'be, Zâide, Hammâd b. Seleme'den semâ'ı vardır. Buhârî vefat tarihi hakkında iki farklı bilgi nakletmektedir. İlki yukarıda zikredilen h. 227 senesinde vefat ettiği şeklindeyken, ikincisi h. 226 senesinde vefat ettiğini ifade etmektedir.⁸² Begavî (v. 317/929), bahsi geçen iki tarihten ilkinin eserine almayı uygun görmüştür.⁸³ İbn Ebî Hâtim babasından naklederek Ebü'l-Velîd hakkında "imâm, fakîh, âkil birisidir, hadis rivâyet ederken elinde kitaptan rivâyet ettiğini görmedim" demektedir.⁸⁴ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmektedir.⁸⁵ Ahmed b. Hanbel "mutkîn" şeklinde tavsîf etmiştir. İclî, "sika, sebt fi'l-hadîs," demektedir.⁸⁶ Zehebî, Ebû Zür'a'nın (v. 264/878), "zamanının imâmı" dediğini aktarmakta ve raviyi "hafız, hüccet" şeklinde ta'dîl etmektedir.⁸⁷ İbn Hacer, "sika, sebt" dedikten sonra dokuzuncu tabakadan olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Neticede Ebü'l-Velîd'in sika olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Avâne: İsmi Vaddâh olup Yezîd b. Atâ'nın mevlasıdır. İbn Sa'd onun için "sika, sadûk" demektedir. Affân b. Müslim, Ebû Avâne'nin hadis rivâyeti konusunda titiz davranarak kendilerine öğrettiği hadisi yazdığını nakletmektedir. Ebû Avâne, h. 176 senesinde Hârûn'un hilâfeti döneminde ve Ca'fer b. Süleymân valilik yaparken vefat etmiştir. Aslen Vâsıt ehlinden olup sonra Basra'ya intikal etmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır.⁸⁹ Yahyâ b. Maîn, "ümmî"⁹⁰ olduğunu söylemektedir. Kendisinin yazı yazmadığını, başka birisinin yardım etmesiyle kendisi için yazı yazdığını ancak hadis okuyabildiğini söylemektedir.⁹¹ Hakem b. Uteybe, Hammad b. Ebî Süleyman ile Katâde'den semâ'ı vardır.⁹² Ebû Hâtim, "Kitapları sahih, hıfzından hadis rivâyet ettiğinde çok galatı var, sadûk, sika" değerlendirmelerinde bulunmaktadır. Ebû Zür'a da, "Eğer kitabından hadis rivâyet ederse sika'dır" demektedir.⁹³ İbn Hibban, *es-Sikat*'ında yer vermekte ve onun âzat edilmiş hikâyesini nakletmektedir.⁹⁴ İbn Abdilberr, Ebû Avâne'nin kitabından hadis rivâyet ettiğinde sika, sebt

⁸¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/302.

⁸² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 10/95.

⁸³ Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzubân b. Sâbûr b. Şâhînsâh el-Begavî, *Târîhu vefâti's-şuyûh ellezîne edrakehum el-Begâvî*, thk. Muhammed Azîz Şems, (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1409/1988), 47.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/66.

⁸⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/571.

⁸⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/229-230.

⁸⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/337; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, 9/292; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/341.

⁸⁸ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 573.

⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/288-289.

⁹⁰ Ümmî; "okuma yazma bilmeyen, tahsil görmemiş; az konuşan, konuşurken hata yapan kimse" demektir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Ümmî", İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/309-310.

⁹¹ Yahyâ b. Ma'in, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in, *et-Târîhu an Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in (Dûri Rivâyeti)*, thk. Ahmed Muhammed Nürseyf, (Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979), 4/184.

⁹² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 10/65.

⁹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 9/40-41.

⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/562-563.

ve hüccet olduğu konusunda icmâ olduğunu aktarmaktadır.⁹⁵ Sonuçta Ebû Avâne'nin kitabından hadis rivâyet ettiğinde sika olduğu anlaşılmaktadır.

Abdülmelik b. Umeyr: Künyesi Ebû Ömer olup Şa'bî'den önce Kûfe'de kadılık görevini üstlendiği nakledilmektedir. Lakabı el-Kıbtî'dir. Hicri 136 senesinde Kûfe'de vefat etmiştir.⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, onun hadislerinde "ızdırâb" olduğunu söylemektedir.⁹⁷ Yahyâ b. Maîn ise onun ihtilâta uğradığını dile getirmektedir. Ebû Hâtim, onun hâfiz olmadığını, sâlih olduğunu, vefat etmeden önce de hafızasında bozulma olduğunu söylemektedir.⁹⁸ İbn Hibbân, es-*Sikât*'ın da zikretmektedir.⁹⁹ Ebû İshâk el-Hemedânî, ilmi Abdülmelik b. Umeyr'den alın derken, Nesâî de "onda bir beis yoktur" demektedir.¹⁰⁰ Zehebî de yukarıdaki bilgilere ilâveten Şeyhân'ın onunla ihticâc ettiğini zikretmektedir.¹⁰¹ İclî onun hakkında "sâlihu'l-hadis, yüzden fazla hadis rivâyet etmiş ve sika" demektedir.¹⁰² Sonuçta hadisçilerin bir kısmının sika demesinden, Şeyhân'ın onunla ihticâc etmesinden ve özellikle ihtilata¹⁰³ uğramadan önceki rivayetlerin sebt olacağından dolayı sika olarak kabul edilebilir.

2.1.3. Hennâd b. es-Serî > Ebû'l-Ahvas > Simâk > Alkame b. Vâil b. Hucr el-Hadramî > Vâil b. Hucr: Ebû Dâvûd'da yer alan bu rivâyet Müslim'de zikredilen ve incelenen bir numaralı hadis ile benzer metne sahiptir. Rivâyetin metninin en önemli farkı Müslim'de (ظلمًا) olarak geçen kelime, Ebû Dâvûd'da (ظالما) şeklinde yer almaktadır.¹⁰⁴

2.1.4. Hennâd b. es-Serî > Ebû'l-Ahvas > Simâk > Alkame b. Vâil b. Hucr el-Hadramî > Vâil b. Hucr: Bu rivayet bir önceki rivâyet ile aynı senede sahiptir. Metni bir önceki rivâyet ile benzerlik göstermekle beraber rivâyetin son kısmında, "Bir malî zâlim olarak yemek için yemin eden kişiden ahirette Allah Teâlâ'nın yüz çevireceği" bilgisine yer verilmemektedir.¹⁰⁵

2.1.5. Kuteybe > Ebû'l-Ahvas > Simak b. Harb > Alkame b. Vâil b. Hucr > Babası (Vâil b. Hucr): Tirmizî'de yer alan bu rivâyet Müslim'de zikredilen ve incelenen bir numaralı hadis ile benzer

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/308-309. Ebu Avâne ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/442-448; İbn Abdilhâdî, *Tabakâtü 'Ulemâ'î'l-Hadîs*, 1/348-350; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Duafâ'*, 2/720; *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 8/217-219; İbn Hacer, *Takrîb*, 580.

⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/433.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Câmi' fi'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1408/1988), 90.

⁹⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/361.

⁹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/116-117.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18/374-375.

¹⁰¹ Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/102.

¹⁰² Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbi'l-Kemâl*, 6/159. Abdülmelik b. Umeyr'in sika ve hadislerinde sebt olduğunu ifade eden hadisçinin değerlendirmesi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/620-621.

¹⁰³ İhtilal: "Yaşlanma vs. sebeplerle hâfıza bozukluğuna uğramak". Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 73.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. İzzet Ubeyd ed-De'âs-Âdil es-Seyyâd, (Beyrût: Dâru İbni Hazm, 1418/1997), "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr" 2, Hadis No: 3245. Hadis Elbani'ye göre sahihtir. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Davud*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998), 2/312. Aynı olayın anlatıldığı farklı senedli ve Elbani'ye göre de sahih olan rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr" 2, Hadis No: 3245.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Akdiyye" 26, Hadis No: 3623. Hadis Elbani'ye göre sahihtir. Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Davud*, 2/402.

metne sahiptir. Rivâyetin metninin en önemli farkları şunlardır: Müslim’de arazinin babasından kaldığı belirtilirken, Tirmizî’de böyle bir detay yoktur. Yine Müslim’de Kindeli’nin elindeki araziye ekip biçtiği detayı verilirken, Tirmizî’de böyle bir ifade yer almamaktadır ve son olarak Tirmizî’de (أما) edatı metinde mevcut değildir. Tirmizî, “Bu konuda Hz. Ömer, İbn Abbas, Abdullah b. Amr ve Eş’as b. Kays’tan da hadis rivâyet edildiğini zikretmiştir. Vâil b. Hucr hadisi hasen sahihtir”¹⁰⁶ ifadesini kullanmıştır.¹⁰⁷

2.1.6. Kuteybe > Ebü’l-Ahvas > Simâk > Alkame b. Vâil > Vâil b. Hucr: Nesâî’den gelen bu rivâyet bir önceki Tirmizî rivâyeti ile aynı senede sahiptir. Metni ise Müslim’in *es-Sahîh*’inde zikredilen ve incelenen bir numaralı hadis ile benzerdir.¹⁰⁸

2.1.7. Muhammed b. Ma’mer > Habbân > Ebû Avâne > Abdülmelik > Alkame b. Vâil > Vâil b. Hucr: Yine Nesâî’de yer alan bu rivâyet Müslim’in *es-Sahîh*’inde zikredilen ve incelenen iki numaralı hadis ile benzer metne sahiptir. Rivâyetin metninin en önemli farkları şunlardır: Müslim’de Vâil b. Hucr, “Ben Rasûlullah’ın yanındaydım” derken, Nesâî’de, “Biz Rasûlullah’ın yanındaydık” şeklinde geçmektedir. Müslim’de İmru’l-Kays İbnu Âbis el-Kindî şeklinde zikredilen şahıs, Nesâî’de ise İmru’l-Kays el-Kindî olarak zikredilmektedir. Müslim’de (ظالما) olarak geçen kelime, Nesâî’de (ظلما) şeklinde yer almaktadır. Rivâyetin son kısmında Müslim’de olmayan kıyamet günü (يوم القيامة) kelimesi yer almaktadır.¹⁰⁹

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Muhammed b. Ma’mer: Nesâî, Muhammed b. Ma’mer el-Behrânî hakkında “lâ be’s bih”¹¹⁰ demektedir.¹¹¹ Ebû Hâtim, “sadûk” lafzıyla tavsif etmektedir.¹¹² İbn Hibban, *es-Sikat*’ın da zikretmekte ve Muhammed b. Ma’mer b. Ribî’ el-Kaysî demektedir. Künyesi Ebû Abdillah diyerek giriş yapıp, Basra ehlinden olduğunu, h. 250 senesinden sonra vefat ettiğini bildirmektedir.¹¹³ Ebû Dâvûd, “Leyse bi’hi be’s ve sadûk” derken, Nesâî “sika” olduğunu söylemektedir. Ebû Bekir el-Hatîb de “sika” diyerek ta’dil etmektedir.¹¹⁴ Zehebî, “hâfız, sika” olarak zikretmektedir.¹¹⁵ Mesleme de, “lâ be’s bih”

¹⁰⁶ Çoğunlukla Tirmizî’nin kullandığı **Hasen sahih**: 1. Senedleri çoğalıp sahih derecesine ulaşan hadis. 2. Birden fazla senedi olup da bunlardan bazıları hasen, bazıları sahih olan hadis. 3. Bazı âlimlerce hasen, diğer bazılarınca sahih kabul edilen hadis. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 68-69.

¹⁰⁷ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü’l-Tirmizî: el-Câmiü’l-Kebîr*, thk. Merkezü’l Buhûs ve Tekniyetü’l Ma’lûmât, (Kâhire: Dâru’t-Te’sîl, 1437/2016), “Ahkâm” 12, Hadis No: 1397. Şuayb el-Arnaût ve Elbanî’ye göre hadis sahihtir. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil, *el-Câmiü’l-Kebîr (Sünenü’l-Tirmizî)*, (Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), 3/175-176, Hadis No: 1389; Elbanî, *Sahîhu Süneni’l-Tirmizî*, (Riyad, Mektebetü’l-Meârif, 1420/2000), 2/70-71, Hadis No: 1340.

¹⁰⁸ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb es-Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün‘im Şelebî, (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), Hadis No: 5946. Ayrıca aynı olayı anlatıp da senedi farklı olan rivayet için bkz. Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Hadis No: 5953

¹⁰⁹ Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Hadis No: 5947.

¹¹⁰ lâ be’s bih: “1. Zehebî ve Irakî’ye göre cerhin 3., Sehâvî’ye göre 5. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis i’tibar için alınır. 2. İbn Maîn ve Ebû Zür’a bu sığayı sika manasında kullanırlar.” Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 86.

¹¹¹ Nesâî, *Tesmiyetü meşâyih*, 54.

¹¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/105.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 9/122.

¹¹⁴ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 26/486-487.

diyerek râvînin durumunu açıklamaktadır.¹¹⁶ Sonuçta hadisçilerin çoğunluğuna göre sika kabul edildiği için sika denilebilir.

Habbân: Habbân b. Hilâl el-Bahilî, “sika, sebt, hüccet” lafızlarıyla ta’dîl edilmektedir. Vefatından önce hadis rivâyet etmekten kaçınmıştır. Hicri 216 senesinde vefat etmiştir.¹¹⁷ Buhârî, nisbesi hakkında el-Bahilî ve el-Kinânî şeklinde iki farklı görüşten bahsetmektedir.¹¹⁸ Tirmizî ve Nesâî, “sika” olduğunu söylemektedirler. Kütüb-i sitte yazarları eserlerinde onun nakillerine yer vermektedirler.¹¹⁹ Neticede Habbân’ın sika olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.8. Hişam b. Abdilmelik > Ebû Avâne > Abdilmelik > Alkame b. Vâil > Vâil b. Hucr: Ahmed b. Hanbel’in *Müsned* kitabındaki bu rivâyet sened ve metin açısından Müslim’in ikinci rivâyeti ile benzerlik göstermektedir. Sened kısmında Müslim’de Ebü’l-Velid’den (Hişam b. Abdilmelik) sonra iki yeni râvî ismi daha zikredilirken, metin açısından *Müsned*’de yer alan rivâyetin sonunda Nesâî’de ki gibi (يوم القيامة) ifadesi yer almaktadır.¹²⁰

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Hişam b. Abdilmelik: Yukarıda zikredilen Ebü’l-Velid’dir. Dolayısıyla daha önce zikredilen râvîler, ilgili yerde tahlil edildiği için burada tekrar edilmemiştir.

2.1.9. Muhammed b. Abdullah b. el-Cüneyd > Kuteybe > Ebü’l-Ahvas > Simak > Alkame b. Vâil > Babası (Vâil b. Hucr): İbn Hibban’da yer alan bu rivâyet¹²¹, Müslim’de zikredilen ve incelenen bir numaralı hadis¹²², Ebû Dâvûd¹²³, Tirmizî¹²⁴ Nesâî¹²⁵ ve Beyhakî,de¹²⁶ yer alan hadislerle aynı metne sahiplerdir. İbn Hibban da, Vâil b. Hucr’un rivâyet ettiği hadisin isnadı Müslim’in şartına göre sahihtir.¹²⁷ ifadesini kullanılmıştır.¹²⁸

¹¹⁵ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 2/109.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/706.

¹¹⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 9/300.

¹¹⁸ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 3/492.

¹¹⁹ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 5/330. Habbân’ın sika olduğunu ifade eden hadisçilerin değerlendirmeleri için bkz. İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/280; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/297; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/214. Zehebî, *el-Kâşif*, 1/306; *Siyerü A’lâmi’n-Nübelâ*, 10/239; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/343-344.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâût vd., (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1416-1421/1995-2001), 31/154-155, Hadis No: 18863.

¹²¹ İbn Belban, el-Emîr Alaüddin Ali b. Belban, *Sahîhu İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnâût, (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1414/1993), 11/463-465 Hadis No: 5074.

¹²² Müslim, “İmân”, 223.

¹²³ Ebû Dâvûd, “Kitâbu’l-Eymân ve’n-Nüzûr”, 2, Hadis No: 3245.

¹²⁴ Tirmizî, “Ahkâm”, 12, Hadis No: 1340.

¹²⁵ Nesâî, “Kitâbu’l-Kazâ”, 40, Hadis No: 5946.

¹²⁶ Beyhakî, *Marifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, (Kahire: Dâru’l-Vefâ, 1411/1991), 14/351-352. Hadis No: 20263.

¹²⁷ İbnü’s-Salah sahih hadisleri Buhârî ve Müslim rivayetlerini esas alarak en güvenilir olandan başlamak üzere yedi dereceye ayırmıştır. Bunlar: 1. Muttefekun aleyh olan hadisler. 2. Buhârî’nin yalnız başına rivâyet ettiği hadisler. 3. Müslim’in yalnız başına rivâyet ettiği hadisler. 4. Kitaplarına almamış olsalar da Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olan hadisler. 5. Yalnız Buhârî’nin şartlarına uygun olan hadisler. 6. Yalnız Müslim’in şartlarına uygun olan hadisler. 7. Buhârî ve Müslim’in dışındaki hadis âlimlerinin sahih kabul ettiği hadisler. İbnü’s-Salah, Osman b. Abdîrrahman eş-Şehzûrî, *‘Ulûmu’l-hadîs*, (neşr. Nureddin İtr), (Dimeşk: 1406/1986), 17-21; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 147. Dolayısıyla bu hadis altıncı derecededir.

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Muhammed b. Abdullah b. el-Cüneyd: Muhammed b. Abdullah b. el-Cüneyd Ebû Abdullah en-Neysâbü'rî, Cürcân'da yaşamıştır. Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Şekîk, İshâk b. Mansûr el-Kevsec başta olmak üzere pek çok kişiden hadis rivâyet etmiştir. İbn Ebî Hâtîm, Muhammed b. Abdullah el-Cüneyd'in Rey'e geldiğini ve ondan semâ yoluyla hadis aldıklarını aktarmaktadır.¹²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*'in da kendisinden bahsetmekte ve 303 ya da 304 senesinde vefat ettiği bilgisine yer vermektedir. Ayrıca "sâlih bir şeyh" olduğunu belirtmiştir.¹³⁰ Neticede Muhammed b. Abdullah b. el-Cüneyd'in sika olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.10. Ebû Abdullah el-Hâfız > Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Düheym es-Sînânî > Muhammed b. Hüseyin b. Ebi'l-Huneyn > Ebû'l-Velid > Ebû Avâne > Abdülmelik b. Umeyr > Alkame b. Vâil > Babası (Vâil b. Hucr): Beyhakî'de yer alan bu rivâyet¹³¹, Müslim'de zikredilen ve incelenen iki numaralı hadis¹³², Nesâî¹³³ ve Ahmed b. Hanbel'de¹³⁴ yer alan hadislerle aynı metne sahiplerdir. Ancak Ebû Dâvûd, Kadâ' (Akdiye)'de, *لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ* ibaresinden sonraki metin yoktur.¹³⁵

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Ebû Abdullah el-Hâfız (Ebû Abdullah): Tam ismi Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. Hicri 321 senesinde doğmuş, gençliğinde Bağdat'a gelmiş ve hicri 405 yılında Nisabur'da vefat etmiştir. Sika, ilim ve marifet ehli, salih bir şeyhtir.¹³⁶ Sonuçta Ebû Abdullah el-Hâfız'ın (Ebû Abdullah) sika olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Düheym es-Sînânî: Bu zat, "şeyh, sika, müsnid, fâzıl" lâfızlarıyla ta'dil edildikten sonra kendisinin Kûfe muhaddisi olduğu belirtilmektedir. İbrâhim b. Abdullah el-Absî el-Kassâr ve başkalarından sema'ı vardır. Kendisinden de el-Hâkim, Muhammed b. Ali et-Temimî ve daha pek çok kişi hadis rivâyet etmiştir. Beyhakî'nin eserlerinde onun rivâyet ettiği hadisler yer almaktadır. Ebû Abdullah el-Kâsım b. el-Fadl b. Ahmed es-Sekâfî'nin telîf ettiği *es-*

¹²⁸ İbn Belban, el-Emîr Alaüddin Ali b. Belban, *Sahîhu İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993), 11/463-465 Hadis No: 5074; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî: el-Câmiü'l-Kebîr*, tahk. Merkezü'l-Buhûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât, (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016), "Ahkâm" 12, Hadis No: 1397. Şuayb el-Arnaût ve Elbanî'ye göre hadis sahihtir. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil, *el-Câmiü'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 3/175-176, Hadis No: 1389; Elbanî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000), 2/70-71, Hadis No: 1340.

¹²⁹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 7/295.

¹³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/155-156.

¹³¹ Beyhakî, *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991), 14/351-352. Hadis No: 20262.

¹³² Müslim, "İmân", 224.

¹³³ Nesâî, "Kitâbu'l-Kazâ", 40, Hadis No: 5947.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/154-155, Hadis No: 18863.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, Kadâ' (Akdiye), 26, Hadis No: 3623.

¹³⁶ Geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttânihe'l-Ulemâi min Gayri Ehlihâ ve Vâridihâ (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2002), 3/509-511; İbn Abdülhâdî, *Tabakât*, 3/237-243; Zehebî, *Mizân*, 3/608; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 17/162-177.

Sekafiyyât isimli eserde de râvinin sikalardan bir tanesi olduğu ifade edilmektedir. Hicri 351 senesine kadar yaşadığına dair bir bilgiye yer verilse de Zehebî henüz onun vefat tarihini bulamadığını zikretmektedir. Zehebî, İbn Hammâd el-Kuffî'nin, "sâlih, sadûk" dediğini aktarmıştır.¹³⁷ Neticede Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Düheyim es-Sînânî'nin sika olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Hüseyin b. Ebi'l-Huneyn: Tam ismi Muhammed b. el-Huseyn b. Mûsâ b. Ebî Huneyn el-Kûfî'dir. Kûfeli sadûk, mutkın ve sâlih bir ravidir. Hicri 277 yılında vefat etmiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât* isimli eserinde ona yer vermiş ve Ebû Nuaym ve Ebü'l-Velîd'den hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Kûfe ehli rivâyette bulunmuştur¹³⁸ Sonuçta Muhammed b. Hüseyin b. Ebi'l-Huneyn'in sadûk ravi olduğu görülmektedir.

2.1.11. Ebû Abdillâh > Ebü'l-Fadl b. İbrâhim > Ahmed b. Seleme > Kuteybe > Ebü'l-Ahvas > Simak b. Harb > Alkame b. Vâil b. Hucr > Babası (Vâil b. Hucr): Beyhakî'de yer alan bu rivâyet¹³⁹, Müslim'de zikredilen ve incelenen bir numaralı hadis¹⁴⁰, Ebû Dâvûd¹⁴¹, Tirmizî¹⁴² ve Nesâî'de¹⁴³ yer alan hadislerle aynı metne sahiptir.

Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

Ebü'l-Fadl b. İbrâhim: Tam ismi Muhammed b. İbrâhim b. el-Fadl en-Neysâbü'rî'dir. Hicri 347 yılında Şevval ayında vefat etmiş olup sika bir ravidir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Ebü'l-Fadl b. İbrâhim'in sika olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Seleme: Tam ismi Ebü'l-Fadl Ahmed b. Seleme b. Abdillâh olup hâfız, mutkın, hüccet, me'mûn, mücevvid¹⁴⁵ bir ravidir. İmam Müslim'e Kuteybe b. Saîd'den hadis öğrenmek için Belh ve Basra'ya doğru çıktığı yolculuğunda (rihle) yol arkadaşı olmuştur. Ahmed b. Seleme'nin Müslim'in *Sahîh*'ine benzer şekilde olan bir mustahraca¹⁴⁶ sahip olduğundan da bahsedilmiştir. Hicri

¹³⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/36-37; *Târîhu'l-İslâm*, 8/49-50.

¹³⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/230. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/152; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/9-10. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/243-244; *Târîhu'l-İslâm*, 6/605-606.

¹³⁹ Beyhakî, *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991), 14/351-352. Hadis No: 20263; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/162-166; *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1424/2003), 9/89-100; *el-Muğni fi'd-Duafâ'*, 2/600; İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, (Beyrût: Müessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbû'ât, 1390/1971), 5/232-233.

¹⁴⁰ Müslim, "İmân", 223.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr", 2, Hadis No: 3245.

¹⁴² Tirmizî, "Ahkâm", 12, Hadis No: 1340.

¹⁴³ Nesâî, "Kitâbu'l-Kazâ", 40, Hadis No: 5946.

¹⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/572; *Târîhu'l-İslâm*, 7/856-857.

¹⁴⁵ Mücevved: Sahîh ve hasenî şümülüne alan makbul hadis. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 105. Dolayısıyla bu şekilde hadis rivayet eden kişidir.

¹⁴⁶ Mustahrac: "1. Meşhur hadis kitaplarından birindeki hadislerin, bu kitap sahibinin senedlerinden ayrı senedlerinin bulunmasıyla meydana getirilen kitap. 2. Bazı hadis kitaplarından derlenen hadislerle meydana getirilen kitap. 3. Önceki bir eserin noksan ve hatalarının tenkid edilmesi ve yeni ilaveler yapılmasıyla meydana getirilen eser." Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 116.

286 yılında vefat etmiştir.¹⁴⁷ Sonuçta Ahmed b. Seleme'nin hüccet, me'mûn ve mücevvid bir ravi olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyetler sened yönünden değerlendirilirken raviler, ilk geçtikleri yerlerde tahlil edilmişler, daha sonra geçtikleri yerlerde tetkik edilmemişlerdir.

2.2. Hadislerin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Müslim'den gelen birinci rivâyet, münekkid hadisçilerinin ekseriyetinin Simâk ve Alkame hakkında "sika" ifadesini kullandıkları için ve Elbânî'nin değerlendirmesine göre sahihtir.¹⁴⁸ Müslim'den gelen ikinci rivâyet de, Alkame'nin yanı sıra Abdülmelik b. Umeyr ve Ebû Avâne'yi münekkid hadisçilerinin çoğunluğu "sika" kabul ettikleri için ve Elbânî'nin değerlendirmesine göre sahihtir.¹⁴⁹

Ebu Dâvûd'dan gelen iki rivâyet Elbânî ve Şuayb el-Arnaût'a göre sahih¹⁵⁰, Tirmizî'den gelen tek rivâyet, Tirmizî ve Elbânî'ye göre hasen sahih¹⁵¹, Nesâî'den gelen iki rivâyet, râvilerinin sika olmalarından dolayı sahih¹⁵² ve Ahmed b. Hanbel'in isnadı Şuayb el-Arnaût'un değerlendirmesinde Müslim'in şartına göre sahihtir.¹⁵³ Ayrıca İbn Hibban'ın rivayetinin isnadı Şuayb el-Arnaût'un değerlendirmesinde Müslim'in şartına göre sahih¹⁵⁴ olup Beyhakî'den gelen iki rivayet de Müslim'in rivayetlerinin aynısı olduğu için sahihtir.¹⁵⁵

2.3. Rivâyetin Şerhi

Bilindiği gibi insanlar arasında zaman zaman anlaşmazlıklar ortaya çıkar. Bu ihtilâfların sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulabilmesi için hak ve adalete riayet etmek şarttır. Rasûlullah (s.a.s.), anlaşmazlıklarda bireyin öncelikle vicdanına danışmasını istemiş, haksız ise birtakım yalan deliller veya yalan yere yemin ederek davayı kazananı karşı tarafın hakkının yenilmemesini tavsiye etmiştir.

¹⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/54; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/302-304; İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, 2/342-343; Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, 13/373; *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/156; *Târîhu'l-İslâm*, 6/674; Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâleddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 283.

¹⁴⁸ Müslim, "İmân", 223. Elbani, *Sahîhu'l-Câmi's-Sağir ve Ziyadetuhu*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988), s. 282. Hadis No: 1321; Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*, 2/172. Hadis no: 1828.

¹⁴⁹ Müslim, "İmân", 224. Elbani, *Sahîhu'l-Câmi's-Sağir ve Ziyadetuhu*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988), s. 1049, Hadis No: 6075; Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*, 2/181, Hadis no: 1870.

¹⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr", 2, Hadis No: 3245; Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil, (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Eymân ve'n-Nüzûr", 5/149, Hadis no: 3243; Elbani, *Şahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2/11; Ebû Dâvûd, Kadâ' (Akdiye), 26, Hadis No: 3623; Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut- Muhammed Kâmil, 5/471, Hadis no: 3624; Elbani, *Şahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1419/1998), 2/402.

¹⁵¹ Tirmizî, "Ahkâm" 12, Hadis No: 1340. Elbani, *Sahîhu Süneni Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l Maarif, 1420/200), 2/71.

¹⁵² Nesâî, "Kitâbu'l-Kazâ", 39, Hadis No: 5946; "Kitâbu'l-Kazâ", 40, Hadis No: 5947.

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût-İbrahim ez-Zeybek, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 31/154-155, Hadis No: 18863.

¹⁵⁴ İbn Belban, el-Emîr Alâüddin Ali b. Belban, *Sahîhu İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993), 11/463-465 Hadis No: 5074.

¹⁵⁵ Müslim, "İmân", 224; Beyhakî, *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991), 14/351-352. Hadis No: 20262. Müslim, "İmân", 223; Beyhakî, *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, 14/351-352. Hadis No: 20263.

Hadiste geçen gasb kelimesi sözlükte, “bir şeyi zulmen ve kahren almak”¹⁵⁶ ya da daha kısa ifadeyle “bir şeyi zulmen almak”¹⁵⁷ anlamına gelmektedir. İbn Düreyd (v. 321/933), gasp fiilini işleyen kişinin “gâsıb”, gasba uğrayarak kahren alınan kişi ve malın ise “mağsûb” şeklinde adlandırıldığı bilgisini vermektedir.¹⁵⁸ İstılahta: “Birisinin mütekavvim ve muhterem bir malını açıkça ve delâleten veya âdete nazaran izni olmaksızın haksız yere elinden veya daire-i tasarrufundan almaktır”¹⁵⁹ şeklinde geçmektedir. Gasbın sözlükte geçen anlamı, istilâhî anlamından daha geniş, daha kapsamlıdır.¹⁶⁰ İbn Kudâme (v. 620/1223) de, “Başka birisinin malının haksız bir şekilde ele geçirilmesi, elde edilmesi, zorla alınması” anlamına geldiğini belirtmekle birlikte bu fiilin Kur’ân, sünnet ve icmâ ile haram kılındığını aktarmaktadır.¹⁶¹

Gasp ile hırsızlık konusunda önemli bir ayırım söz konusudur. Hırsızlık ile gaspı ayıran temel fark, gasp fiilini işleyen kişi, bu işi karşı tarafın gözü önünde yapmaktadır. Dolayısıyla gasp alenen işlenen bir fiilken hırsızlık gizli, karşı tarafın haberi olmadan gerçekleşmektedir. Ayrıca gaspta baskı kurmak ve karşı tarafı zorlamak gibi durumlar da mevcuttur. Gâsıb, gasp ettiği malı ilk seçenek olarak aynen iade etmelidir. Eğer mal bozulmuş veya ortadan yok olmuşsa bu durumda da ikinci seçenek devreye girer ve gâsıb malın değerini tazmin etmekle mükellef olur. Bu mükellef olma durumu tabiat olayları sonucu oluşan yıkıcı afetlerde dahi geçerlidir. Gasbın uhrevî cezasının yanı sıra dünyevî cezası da vardır.¹⁶²

İslâm hukuk kuralları, amacı doğrultusunda kişilerin din, can, nesil, akıl ve mal güvenliğini sağlamak esasıyla hareket eden bir sistem üzerine kuruludur.¹⁶³ Bu sistem işleyiş bakımından öncelikle aslî delillerden sayılan Kur’ân, sünnet, icmâ’, kıyas olmak üzere dörtlü ana temele dayanmaktadır.¹⁶⁴

¹⁵⁶ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî, (y.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/374; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed ‘İvad Mur‘ib, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 8/62.

¹⁵⁷ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/194; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/648; Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, tlk. Mahmûd Ebû Dakîka, (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 3/58.

¹⁵⁸ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*, thk. Remzî Münîr el-Ba‘lebekkî, (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/348.

¹⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 7/327.

¹⁶⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 7/327.

¹⁶¹ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Cemmâilî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulvî, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb li't-Tibâ‘a ve'n-Neşr ve't-Tevzî‘, 1417/1997), 7/360.

¹⁶² Halit Çalış, “Borçlar Hukuku”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 438.

¹⁶³ Abdurrahman Haçkalı, “Şer‘î Hükümlerin Genel Amaçları”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 234-237.

¹⁶⁴ Abdullah Kahraman, “Şer‘î Deliller”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 141.

İslâm hukukunun alt dallarından biri olan ceza hukukunda işlenmesi yasaklanmış fiiller ve bu fiillerin hukuki sonuçları olan cezalar ele alınmaktadır.¹⁶⁵

Serahsî, gasbın haram kılınmış bir eylem olduğunu söyledikten sonra bunun sebebini ilgili eylemin düşmanlık ile zulüm içermesine bağlamaktadır. Ayrıca gasp fiilinin haram kılınmasının şeriatte Kur'ân ve sünnet ile te'kit edildiğini de ifade etmektedir.¹⁶⁶ Gâsıba verilecek olan ceza, ta'zîr grubu içerisinde yer almaktadır.¹⁶⁷ Ta'zîr cezaları hapis, sürgün, dövmek, edep yerini örten kısım müstesna olmak üzere elbiselerini çıkarmak, kişi işlediği suçu tekrarlar ve tövbe de etmez ise suçunu insanlara duyurmak ve o kişiyi insanlar arasında gezdirerek teşhir etmek, saçını tıraş etmektir.¹⁶⁸ Bunların yanı sıra kınamak, tehdit etmek, azarlamak ve nasihat etmek de ta'zîr cezalarından sayılmaktadır.¹⁶⁹ Nass ile belirlenmiş had cezalarında bağışlamak ve şefaatchilik câiz değilken ta'zîr de bağışlamak ve şefaatchilik câizdir. Nitekim ta'zîr cezası Allah hakkı ile alakalıysa bu durumda veliyyü'l-emr bağışlama veya ta'zîr cezasından daha münasip bulunduğunu tatbik edebilme muhayyerliğine sahip olmakla birlikte günahından dolayı bağışlanma isteyen kişiye şefaatte de bulunabilmektedir. Eğer işlenen suç kul haklarıyla alakalı ise bu durumda mağduriyet yaşayan kişi, eylemi işleyen suçlunun cezalandırılmasını talep etme hakkına sahiptir. Veliyyü'l-emrin, suçu işlemiş şahsı bağışlayarak mağdur olan kişinin hakkını düşürmesi câiz değildir.¹⁷⁰

Öte yandan gasp fiilinin ahiretteki hükmü günah, hak edilen azap, Yüce Allah'ın kızması ve rahmetinden uzaklaştırmasıdır.¹⁷¹ Çünkü insanların malları, kişinin her türlü haklarının hiçe sayılıp kendisinin istemediği halde zorla müdahil olmasından korunmuştur. Bile bile bir başkasına ait olan mala el uzatan kişi zulüm etmiş, Allah Teâlâ'nın emirlerine uymayıp karşı gelerek toplumda kötü bir örnek olmuş, gerek bireylerin gerekse kamunun güvenliğini yok saymış, çıkarını ihlâl eylemiş, emlak hürriyetine riâyet etmemiş olur. Gasp fiilinin dünyevi hükmünü, gasp edilen mal eğer yerindeyse sahibine geri verilmelidir, eğer mal harcanıp tükenmişse, zarara uğramışsa, o zaman malın bedeli ne ise o sahibine ödenmelidir. Gasp edilen malın gâsıb tarafından sahibine iadesi, ilgili eylemin gerçekleştiği mekânda olur.¹⁷²

¹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Ceza", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/473. Sünnette ceza uygulamaları konusunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Dilek, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Ceza Uygulamaları-Sünnette Ceza Anlayışı-* (Ankara: İlahiyat yay., 2020).

¹⁶⁶ Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 11/49.

¹⁶⁷ Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî: el-Ukûbe*, (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 73.

¹⁶⁸ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1409/1989), 344, 347-348.

¹⁶⁹ Talip Türcan-Ünal Yerlikaya, "Ceza Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 527.

¹⁷⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 346.

¹⁷¹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Sahihu Müslim bişerhi'n-Nevevî (el-Minhac)*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1347/1929), 2/162; Mübarekfürî, Ebû'l-Ali Muhammed b. Abdîrrahman b. Abdîrrahim el-Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bişerhi Câmü't-Tirmizî*, (y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/570, Hadis No: 1355.

¹⁷² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/59; Gasp ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 7/330-333.

Hadiste geçen beyyine kelimesi; “b-y-n” kökünden meydana gelip beş mana ihtiva etmektedir. Bunlar birleşme, ayrılma, açık seçik ortaya çıkarma/görünür olma, açık/anlaşılır/akıcı ve muhatabını etkileyici konuşma ve Allah Teâlâ’nın, insanı beyân öğretmekle mümeyyiz kılmasıyla onu tüm hayvanlardan ayırmasıdır.¹⁷³ Dolayısıyla beyyine, “Doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayıran belge” manasındadır.¹⁷⁴ Özellikle bu kelime, İslâm muhakeme hukukunda kesinlik ifade eden belli ispat vasıtalarına verilen bir genel isim olup, “bir hakkın veya kendisine hukukî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kat’i delil” demektir. Bu da umumiyetle şahitlik, yazılı delil ve kesin karîne şeklinde üç grupta ele alınır.¹⁷⁵

Öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’de başka kişilere ait malların haksız bir şekilde yasaklanmış yollarla elde edilmesi haram hükmüne tâbidir. Bu konu hakkında Allah Teâlâ, kullarını birbirlerinin mallarını haksızlıkla yememeleri konusunda uyarılmaktadır.¹⁷⁶ Yüce Allah, kullarına karşı adaletini her durum ve şartta koruyup gözetmektedir. Gasp gibi şer’î olarak hükmü belirlenmiş bir fiilde herhangi bir bireye ya da gruba taviz göstermesi durumu asla söz konusu değildir.¹⁷⁷ Tefsîr ve hadîs metinlerinde ilgili âyetin¹⁷⁸ indiriliş sebebi izah edilirken, Ehl-i kitaba mensup bazı kimselerin yeminin dinî açıdan taşıdığı ehemmiyeti görmezden gelerek kendilerine fayda sağlamak üzere bir araç haline getirmeleri noktasında cereyan eden olaylar zikredilmektedir. Âyette yer alan ifadeler, bu işi yapanların karşılaşacakları kötü sonu son derece açık bir dille anlatılmaktadır.

Bilindiği gibi insanlar günah işleyebilme potansiyeline sahip bir şekilde dünyaya gelmektedirler. Aslında bu durum imtihanın bir parçasıdır. Elbette bir Müslüman elinden geldiğince haramlardan uzak durmalı ve dinin emirlerini yerine getirmelidir. Ancak bir günah işlediğinde inancımızda önemli bir yeri olan tövbe kapısını da unutmamalıdır. Nitekim insan günah işlemiş olsa bile bu âyetteki uyarıyı dikkate almalı ve Rabb’inin kendisine yüz çevirmesinden korkarak ebedi hayatını kurtarmalıdır. İlgili âyette Allah Teâlâ, bu fiilin çirkinliğinden ve ağır sonuçlarından bahsederek inananları o can yakıcı sonda korumak istemektedir. Yüce Allah’ın bu fiili işleyenlerin yüzüne bakmaması ve onlarla konuşmamasında ki gaye, fâillerin kıymetinin ve saygınlığının olmadığını, bu acı sonu hak ettiklerini, günahlarının affedilmeyeceğini veya sâlih kulları için yapılan övgüye onların mazhar olamayacağını gösterebilmektir.¹⁷⁹ Kurtubî (v. 671/1273) tefsirinde, ilgili

¹⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/62-69.

¹⁷⁴ Bekir Topaloğlu, “Beyyine”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/96.

¹⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/97.

¹⁷⁶ Bakara, 2/188 Meali: “Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile, günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere aktarmayın.”; Âl-i İmrân, 3/77. Meali: “Allah’a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle satanlara gelince, işte o kişilerin âhirette hiç payları yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onlar için elem verici bir azap vardır.”

¹⁷⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/608.

¹⁷⁸ Âl-i İmrân, 3/77.

¹⁷⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/609-610.

âyetin¹⁸⁰ iniş sebebi hakkında Eş'as b. Kays ile bir Yahudi arasında cereyan eden ve incelediğimiz rivâyetlerle aynı konuya sahip olan gasp edilmiş bir arazi meselesinden bahsedilmektedir.¹⁸¹ Yahudi'nin malı almak için yalan yere yemin etmekten geri durmayacağını iddia eden davacı bu olay sonunda Allah Teâlâ'nın, ilgili âyeti indirdiğini zikretmektedir. Yine aynı tefsirde Hz. Peygamber'den şu rivâyet aktarılmaktadır: Rasûlullah (s.a.s.), *"Bir Müslümanın hakkını yemin ederek alan kişiye, Allah Teâlâ cehennem ateşini vacip kılar, cenneti de haram kılar"* buyurmuştur. Bunu işiten sahâbeden bir isim, *"Ey Allah'ın Rasûlü! Bu önemsiz bir şey dahi olsa böyle midir?"* diye sorunca, Hz. Peygamber, *"İsterse misvak ağacından bir dal olsun (böyledir)"*¹⁸² buyurmuştur. Kurtubî, ayrıca âyetin sonunda yer alan, *"Allah Kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem verici bir azap vardır."*¹⁸³ Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hakkı elinden alınan kimseyi; *"Bir müslümanın hakkını elinden alırsa..."* diye buyurması, gayrî müslimin hakkını helâl saydığı için değildir. Onun hakkını elinden almak da haramdır. Mefhûmu muhalife kaail olanlarca bu cümlenin manası; *"Müslümanın malını yalan yere yeminle elinden almak, Allah'ın gazabına uğratacak derecede büyük bir günahdır. Gayrî müslimin hakkını almak da haram ise de bu derece azâbı icabettirecek derecede değildir."* demektir.¹⁸⁴ Allah Teâlâ'nın, kıyamet gününde ilgili âyetlerde zikrettiği günahları işleyenlere karşı gazablı olacağı ve bu kimselerden razı olmayacağı söylenmektedir. Bu durumun sebebi de şudur: Allah'ın (c.c.), bir kişiye kızdığında ve gazapta bulunduğu o kişi ile konuşmayacağı bildirilmektedir. Taberî, buradaki konuşmama olayını Yüce Allah'ın o kimselerle sevecekleri bir biçimde konuşmayacak olmasıyla izah etmiştir. Yine bu vaziyetin, Allah Teâlâ'nın melekleri o kimseleri selamlamak üzere yollamayacağı manasında anlaşılacağı de zikredilmektedir. Ayrıca Allah (c.c.), bu fiillerde bulunan kimselerin kötü amellerini

¹⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/77. Bakara, 2/174 Meali: *"Allah'ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler ve onu az bir şey karşılığında satanlar yok mu, onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacak! Onlar için elem verici bir azap vardır"*. Görüldüğü gibi âyetin son kısmı önceki âyetle benzeşmektedir.

¹⁸¹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Eттаfeyyiş, (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 4/119-120. Konu ile ilgili hadisler için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğire el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallâllâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, (Kâhire: Dâru't-Te'sil, 1433/2012), "Husûmât", 2, Hadis No: 2428-2429; "Şehâdât", 19, Hadis No: 2683-2684; Müslim, "İmân", 220; Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr", 2, Hadis No: 3243; "Akdiye", 25, Hadis No: 3621; Tirmizî, "Buyû", 43, Hadis No: 1323; "Tefsîru'l-Kur'an", 4, Hadis No: 3259; Nesâî, "Kadâ", 41, Hadis No: 5948; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (y.y.: Dâru'l-İhyâ Kütübî'l-Arabî, ts.), "Ahkâm", 7, Hadis No: 2322; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/81, Hadis No: 3597; 7/140-141, Hadis No: 4049; 36/157-158, Hadis No: 21837.

¹⁸² Müslim, "İmân", 218; Nesâî, "Kadâ", 33, Hadis No: 5939-5940; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'l-İmâm ed-Dârimî*, thk. Merzûk b. Heyyâs Âli b. Merzûk ez-Zehranî, (by.: y.y., 1436/2015), "Siyer", 1023, Hadis No: 2622; Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik*, thk. M. Mustafâ el-A'zamî, (Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli b. Nehyân, 1425/2004), "Akdiye", Hadis No: 2693; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/576, Hadis No: 22239; 39/492, Hadis No: 24009/55; 39/492-493, Hadis No: 24009/56; 39/493, Hadis No: 24009/57.

¹⁸³ Âl-i İmrân, 3/77. Bakara, 2/174 Meali: *"Allah'ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler ve onu az bir şey karşılığında satanlar yok mu, onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacak! Onlar için elem verici bir azap vardır."*

¹⁸⁴ Nevevî, *el-Minhac*, 2/162.

ıslah edip temizlemez ve arındırmaz. Zeccâc'a göre, Allah Teâlâ bu kimseleri hayır ile anmaz, methetmez ve temiz kişiler şeklinde isimlendirmez.¹⁸⁵ Âyetin elem verici azaptan bahseden son kısmında Kurtubî yine önceki âyette konunun izah edildiğini söyleyerek şu âyete¹⁸⁶ yönlendirmektedir. Buna göre, elim yani acıklı manasına gelen sözcüğün Arapça'da ki anlamsal karşılığının acı veren, can yakan olduğunu söylemektedir.¹⁸⁷

Hadiste zikredilen yemin kelimesi sözlükte; "sağ el¹⁸⁸, hak¹⁸⁹, kuvvet¹⁹⁰, kudret¹⁹¹ bereket¹⁹²" anlamlarındaki yemîn (çoğulu eyman), terim olarak kâsem anlamında¹⁹³, bir kimsenin kararlılığını tekit etmek ve başka bireyleri ikna etmek gayesiyle söz ve açıklamasını Allah'ın (c.c.) ismini veya bir sıfatını hatırlatarak kuvvetlendirmesini¹⁹⁴ ifade eder. Kelimenin kök anlamından hareketle, karşılıklı söz verme durumunda tarafların sağ ellerini kullanmaları sebebiyle yeminin bu anlama geldiği zikredilir.¹⁹⁵ Dolayısıyla yemin, bir olayın doğru olup olmadığını beyan veya bir işin yapılıp yapılmadığını ispat hususunda, kişinin, Yüce Allah'ın adı veya sıfatlarından birini kullanarak Allah'ı (c.c.) şahit tutması ve böylece sözünü kuvvetlendirmesidir. Verilen sözü kuvvetlendirmek için o sözü Yüce Yaratan ile ilişkilendirmektir. Verilen söze uyacağına dair Allah Teâlâ'yı şahit ve vekil kılmaktır.¹⁹⁶

Yemin, muhatabın şüphe ve tereddüdünü gidermek, onu ikna etmek amacıyla ihtiyaç hâlinde başvurulabilecek bir vasıta olup, aynı zamanda kişinin kararlı oluşunun bir işaretidir. Gündelik hayatta birtakım yararlar sağlarsa da, alışkanlık hâline getirip sürekli yemine başvurmak, yeminin gücünün kaybolmasına neden olabilir. Ayrıca Yüce Allah'ın ismini veya vasıflarını her olayda tanık göstermek, olur olmaz zamanlarda yemin etmek, O'nun zâtına karşı da bir saygısızlık olur. Bununla birlikte inananların zihinlerinde, verilen bir yeminin gereğinin yerine getirilememesi yoğun bir pişmanlık oluşturur ve günah işlediği hissini geliştirir.¹⁹⁷

¹⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/235.

¹⁸⁶ Bakara, 2/10. Meali: "Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır."

¹⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/198.

¹⁸⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/387-388; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 15/375-376; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *ez-Zemahşerî Cârullâh, Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/391-392. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/461-462.

¹⁸⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 15/375-376; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/461-462.

¹⁹⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 15/375-376; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî, Ebu'l-Hüseyn. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 6/158-159; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/461-462.

¹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/461-462.

¹⁹² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/387-388; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 15/375-376; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 6/158-159.

¹⁹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/45-47.

¹⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/126; Molla Hüsrev el-Hanefî, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*, (y.y.: Dâru'l-İhyâ Kütübi'l-Arabî, ts.), 2/38-39.

¹⁹⁵ Ertuğrul Boynukalın, "Yemin", 43/417.

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/126; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*, 2/39-40; Mehmet Emin Özaşar vd., *Hadislerle İslâm*. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 5/429.

¹⁹⁷ Özaşar vd., *Hadislerle İslâm*, 5/429.

Yeminler, muhtevaları ve geçerlilik şartları taşıyıp taşıyamamaları bakımından üç kısımdır. 1. Yemîn-i Gamûs: Geçmişteki veya şu andaki bir hâdisıyla ilgili olarak kasten yalan yere yapılan yemindir¹⁹⁸ ki buna “yemîn-i fâcîre” de denir. Hadisin bütün rivâyetlerinde sözü geçen yeminden murâd, yalan yere edilen yemindir. Nitekim rivayetlerin bazılarında “fâcîr”, bazılarında “sabr” bazılarında da “ğamûs” şeklinde geçer. Sabır, hapsedmek demektir. Yemin eden kimse kendini yemin için hapsedtiği, yahud icâbında kendisini hâkim, yemin için hapsedtiği için ona bu isim verilmiştir. Bu babta Kâdi İyaz şunları söylemiştir: “Yemin-i sabrın manası, yemin vermeye icbâr etmek yahud yemin etmek cüretkârlığında bulunmaktır. Bu yeminin hadiste bu derece büyük gösterilmesi yemin-i gamûs olmasındandır. Zira yemin-i gamûs en büyük günahlardandır. Çünkü kasıtlı/bilerek yalan söylemektir. Hem onda zâhîren haramı helâl ve batılı hak göstermek sûretiyle şeriatın hükmünü değiştirmek vardır.”¹⁹⁹ Müslümanın malını haksız yere elinden almak için yalan yere yemin edenler hakkında hadisin bazı rivâyetlerinde; “Allah’ın gazabına uğrayarak haşrolunacaklar” denilmiş, diğer rivâyetlerde “Allah’ın kendilerinden yüz çevireceği” şeklinde açıklanmış; hatta daha başka tabirler de kullanılmıştır. Allah Teâlâ hakkında bunların hepsi “azâp etmek” manasına mecazdır.²⁰⁰ Yalan yere yemin, yemin eden kimseyi cehenneme sokacağı için “daldırmak” anlamındaki kökten gelen “ğamûs” kelimesiyle de tanımlanmıştır. Bu yeminin doğurduğu sonuca göre günahının ağırlığı da değişir.²⁰¹ Daha önce zikredilen âyetle²⁰²; “Bir müslümanın malıyla ilgili haksız yere yemin eden kişi Allah’a kavuştuğunda O’nun gazabıyla karşılaşır”²⁰³ hadisi bu tür yeminin günahını ifade eder.²⁰⁴

Yemîn-i gamûsun bağışlanması için kefâret yeterli olmayacağından âlimlerin çoğuna göre bu yeminden dolayı kefâret vermeyip tövbe etmek, bu yüzden bir kimsenin hakkı zayı olmuşsa onu telâfi edip helâllik almak gerekir.²⁰⁵ Dolayısıyla yalan yere yemin eden kimse, İslam nazarında üç haramı işlemiş olur. 1. Yalan söylemiş olur. 2. Başkasının hakkına tecavüz etmiş olur. 3. Yüce Allah’ın kudsi ismini bir menfaate alet etmiş olur. İşte ‘Yemin-i gâmûs’ denilen yalan yere yemin etmek, en büyük günahlardan biridir. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Büyük günahlar şunlardır: Allah’a ortak

¹⁹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/45-47; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Gureri’l-ahkâm*, 2/38-39.

¹⁹⁹ Nevevî, *el-Minhac*, 2/160, 162-163. Hadiste yemine “fâcîr” denilmesi, kinâye yoluyla. Çünkü fücür, kasıtlı yalan söylemektir. Böyle bir yeminin cezası, cehennemin vâcib, cennetin haram olmasıdır. Bu cümlelerin manası; ya bu yeminin helâl olduğuna inananlar olup kâfir oldukları için ebediyen cehennemde kalırlar. Yahud helâl olduğuna inanmayanlardır. Bunlar kasıtlı olarak yalan yere yemin ettikleri için cehenneme girmeyi hak etmişlerdir. Dolayısıyla cennete doğrudan giren bahtiyarlarla beraber girmek onlara haramdır. Nevevî, *el-Minhac*, 2/161-162; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973-1980), 1/497

²⁰⁰ Nevevî, *el-Minhac*, 2/162.

²⁰¹ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Gureri’l-ahkâm*, 2/39-40.

²⁰² Âl-i İmrân 3/77.

²⁰³ Buhârî, “Eymân”, 17; Müslim, “İmân”, 218-224.

²⁰⁴ Konumuzu ilgilendirmeyen diğer yemin çeşitleri şunlardır: 2. Yemîn-i Lağv. a) Yanlışlıkla veya doğru olduğu sanılarak yapılan yemin. Borcunu ödemediğini zannederek, “Vallahi borcumu ödedim” diye yemin etmek böyledir. b) Konuşma sırasında yemin kastı olmadan yapılan yemin. (Buhârî, “Eymân”, 14), “Allah lağv yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz” âyeti (Bakara 2/225; Mâide 5/89) buna delâlet eder. 3. Yemîn-i Mün’akide/Ma’kude. Şartlarına uygun yapılan yemindir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/46-47; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Gureri’l-ahkâm*, 2/38-39; Boynukalın, “Yemin”, 43/418.

²⁰⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/45-46; Boynukalın, “Yemin”, 43/418.

*koşmak, ebeveyne âsi olmak, masum bir insanı katletmek ve yalan yere yemin etmek (el-Yeminü'l-ğamûs)*²⁰⁶. Ayrıca yalan yere yemin etmek nifak alâmetidir.²⁰⁷ Hz. Peygamber: “Her kim kardeşinin bir malını yalan bir yemin ile kesip atar, onun elinden çıkarırsa ateşten oturacağı yere hazırlansın.”²⁰⁸: “Yalan yere yapılan yemin, yurtları harabe haline çevirir, cemiyetleri darmadağın eder.”²⁰⁹ buyurmuştur. Artık temiz bir kalbe, nezih bir itikada malik olan bir insan, yalan yere yemin etmeye cesaret edemez. Hatta birçok muttaki kişiler, Yüce Allah’ın ismine tazim için yemin etmekten çekinir ve kendilerinden haksız yere iddia edilerek alınan malları verirler. İşte bu durum dini bir terbiyenin takdirlere şayan bir sonucudur.²¹⁰

Öte yandan Allah Rasûlü (s.a.s.), kendisine intikal eden ihtilâflı konuları çözmek için öncelikli olarak taraflardan delil sunmalarını²¹¹ veya şahit getirmelerini²¹² istemiştir. Ancak bazen delil veya şahit bulunamamakta veya yetersiz kalabilmektedir. İşte böylesi nadir durumlarda, iddia sahibinin isteğine bağlı olarak karşı tarafa yemin ettirmiştir.²¹³ Fakat Yüce Allah adına yemin etmenin sorumluluğunu bilmeyen bazı davacıların, hedefine ulaşabilmek için kolayca yalan yere yemin etmesi de mümkün olmaktadır. Allah Rasûlü (s.a.s.) böyle kimseleri, “Kim Müslüman bir kişinin hakkını (yalan) yeminiyle kendine alırsa, Allah ona (cehennem) ateşini vacip kılar, cenneti de haram eder!” sözleriyle uyarmıştır. Bu sözü duyan sahâbeden biri, “Az bir şey de mi olsa, yâ Rasûlallah?” diye sorunca, Rasûlullah (s.a.s), “Bir misvak ağacının dalı da olsa böyledir!” buyurmuştur.²¹⁴ İşte böylesi kimselerin yemin ederek insanlardan haksız taleplerde bulunabileceği ihtimaline karşılık Hz. Peygamber, “Eğer insanlara sırf iddialarından dolayı haklar verilecek olsaydı, bazı kimseler bazılarının kanlarının ve mallarını(n kendilerinin olduğunu) iddia ederler. Hâlbuki yemin etmek davalıya düşer.”²¹⁵ buyurmuştur.²¹⁶ Dolayısıyla yemin, yargılama hukukundaki ispat vasıtalarından biridir. Bu anlamda yemin, davacı veya davalının bir olayın doğruluğu hakkında Yüce Allah’ın adını anarak beyanda bulunmasını ifade eder. Yeminin ispat vasıtalarından biri kabul edilmesi âyetlere²¹⁷, “davasını delille ispat etmek davacıya, yemin ise davalıya düşer” gibi hadislerle²¹⁸ ve sahâbe uygulamalarına dayanır. Dolayısıyla bir vâkıyı ispatla mükellef olan taraf iddiasını başka delillerle

²⁰⁶Buhari, “Edeb”, 6; Müslim, “İmân”, 38; Tirmizî, “Tefsir”, 5.

²⁰⁷Bilmen, *Hukukî İslâmîyye Kamusu*, 8/190.

²⁰⁸Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, “Eyman ve’n-nüzûr”, thk. Ebû Abdîrrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî, (y.y., Dâru’l-haremeyn, 1417/1997), 4/ 434, Hadis No: 7884. İsnadı sahihtir.

²⁰⁹Taberânî, *el-Evsat*, thk. Ebû Muaz ve Ebû’l-Fadl Abdü’l-Muhsin b. İbrahim el-Huseynî, (Kahire: Dâru’l-haremeyn, 1415/1995), 2/19, Hadis No: 1092.

²¹⁰Bilmen, *Hukukî İslâmîyye Kamusu*, 8/189-190.

²¹¹Buhârî, “Diyât”, 22.

²¹²Buhârî, “Müsâkât”, 4.

²¹³Müslim, “İmân”, 224.

²¹⁴Dârimî, *Büyû’*, 62.

²¹⁵İbn Mâce, *Ahkâm*, 7.

²¹⁶Özağşar vd., *Hadislerle İslâm*, 5/431-432.

²¹⁷Mâide, 5/106-108.

²¹⁸Tirmizî, “Ahkâm”, 12, Hadis No: 1398. Konuyla alakalı diğer rivâyetler için bkz. Buhârî, “Şehâdat”, 1, 5, 19, 20, 24, Hadis No: 2528, 2529, 2530, 2683, 2684, 2685, 2690; “Kitâbu’t-Tefsir”, 3, Hadis No: 4530; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7, Hadis No: 2321, 2322; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/266, Hadis No: 3188, 5/325, Hadis No: 3292; 5/355, Hadis No: 3348; 5/398, Hadis No: 3427.

ispat edemezse diğer tarafa yemin teklif edilir. Yemin kural olarak davacının talebi üzerine davalıya önerilir, çünkü yemin talebi davacının hakkıdır ve o istemedikçe hâkim yemin teklif edemez. Bununla birlikte yemin teklif ve tevcihi hâkimin yetkisindedir; yemin ancak hâkim veya yetkili memurun huzurunda muteber olur. Bu sebeple yalnız davacının talebi üzerine davalının yemin etmesi geçerli sayılmaz.²¹⁹

Kısaca İslâm öncesinden beri var olagelen yemin olgusu, Hz. Peygamber döneminde delil ve şahitlerin olmadığı, ihtilâfların çözümü esnasında başvurulan yöntemlerden biri olmuştur. Günlük hayatta insanlar arası ilişkilerde de genellikle karşılaşılan bu olgu, muhatabı ikna etme, onun şüphe ve tereddütlerini giderme bakımından yemin sahibini vicdanî ve ahlâkî bakımdan sorumluluk altında bırakmaktadır. Dolayısıyla yemin eden kimsenin Allah'ı (c.c.) kendisine şahit kılmasının ciddiyetiyle hareket etmesi, olur olmaz her şey için Yüce Allah'ın adını kullanmaması gerekir. Zira bilerek yapılan yeminlerin bozulması hâlinde, kişinin kefarete ödemesi lâzımdır.²²⁰

Allah Teâlâ, konusu ve hedefi ne olursa olsun, yalan yere yapılan yemini asla kabul etmemektedir.²²¹ Bu yasaklanan fiilin karşılığı ağır bir azapla, yani cezaların en büyüğü olan âhiret cezası ile cezalandırılmaktadır. İslâm'da büyük günahlar kategorisinde yer alan yalan yere yemin etmek, diğer inanç sistemleri tarafından da reddedilen bir fiildir. Büyük günahlar içerisinde yer alan adam öldürme fiilinin işleme açısından yalan yere yemin etmekten daha zor ve ağır bir yasak olduğu genel kanaattir. Çünkü gündelik yaşam içerisinde konuşurken ifade edilen lafızlarda yemin etmek insanlar için sıradanlaşmış ve kolayca işlenebilen bir fiil olarak görülmektedir. Aslında her ikisi de dinen yasaklanan fiiller olmasına rağmen kullar kendi kendilerine günahları kategorize etmekte ve yalan yere yemin etmenin çok da büyük bir günah olmayıp başlarına bir musibet isabet etmediği için günaha girmedikleri fikriyle fiillerini işlemeye devam etmektedirler. Allah Rasûlü (s.a.s), bundan dolayı yalan yere yemin etmekle imâmı birleştirmiş ve bu yasaklanan fiilin işlenmesinin önüne geçmeye çalışmıştır. Ayrıca bu dünyada başına bir musibet gelmemesi o günahın üzerindeki yasağın kalktığı ya da günah olarak sayılmadığı anlamına gelmediği de gayet açıktır. Çünkü işlenen fiillerin hepsinin karşılığı bu dünyada verilmemektedir. Asıl yurt olan âhiret hayatında görülecek olan hesap sonucu Allah Teâlâ'nın rahmetine mazhar olunabileceği gibi, ilgili hadiste zikredildiği üzere hesap sonucunun kötü olması durumunda Allah'ın (c.c.) gazabına uğranabileceği de daima hatırlanmalıdır.

Rasûlullah (s.a.s.) bir hadîste, “...Her Müslümanın kanı, malı ve ırzı bir başka Müslümana haramdır”,²²² buyurarak inananların can, mal ve ırz emniyetinin önemini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) başkasının hakkına el uzatanlar hakkında, “Kim bir karış miktarı yere (araziye)

²¹⁹ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, 43/419.

²²⁰ Özaşar vd., *Hadislerle İslâm*, 5/436.

²²¹ Nahl, 16/94; Mücâdele, 58/14-16.

²²² Müslim, “Birr ve’s-Sıla”, 32; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 40, Hadis No: 4882; Tirmizî, “Birr ve’s-Sıla”, 17, Hadis No: 2052; İbn Mâce, “Fiten”, 2, Hadis No: 3933; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/159, Hadis No: 7727. Bu rivâyette Müslümanlara verilen güvence değişik sened ve lafızlarla da desteklenmektedir. Bkz. Buhârî, “Hac”, 132, Hadis No: 1748; Müslim, “el-Kasâme”, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/301, Hadis No: 18966; 34/299, Hadis No: 20695.

haksız olarak (zulümle) sahip olursa, o yerin (arazinin) yedi katı boynuna geçirilir”²²³ şeklinde buyurmuş olması, bu fiili işleyenlerin tadacağı uhrevî azabın şiddetini belirtmektedir.

Hadiste geçen râvinin; “Kinde’li yemin etmeye gitti” demesinden yeminin başka yerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Kâdi İyaz’ın beyanına göre yemin için hususi yer vardır. Medîne’liler için bu yer Rasûlullâh’ın (s.a.s.) minberinin yanıdır. Başka yerlerde yaşayanlar câmilerde yemin ederler. Delili râvinin hadisteki izahıdır. Ayrıca Hattâbî yeminin camide minber yanında verilmesinin vacip olduğuna kaaildir. Çünkü olay, mescid-i Nebevi’de geçmiştir. Kinde’li zâtın kalkması minberin yanına gitmek içindir.²²⁴

Kısaca rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber, öncelikle davacının varsa deliline bakılarak hüküm verilmesi gerektiğini, eğer delili yoksa bu durumda sıranın davalıya geçerek onun yemin etmesi ile hükmün verileceğini açıkça göstermektedir.

Sonuç

Tarihsel süreç içerisinde Hz. Peygamber’i hayattayken ve Müslüman olarak görme şerefine nâil olmuş olan kimseler, mekânsal açıdan Hz. Peygamber ile birlikte yaşadıkları gibi, Rasûlullah’ın (s.a.s.) müjdesi kendisine ulaşan ve uzak yerlerde yaşamını sürdürenler de mevcuttur. Vâil b. Hucr da o kimselerden birisi olarak Hadramut’tan Medine’ye Hz. Peygamber’in yanına gelerek Müslüman olmuş ve bir müddet Medine’de kalarak Hz. Peygamber ile birlikte vakit geçirebilme imkânı bulmuştur. Hz. Peygamber ashâbına, kendisine nâzil olan ayetlerle yol gösterdiği gibi yaşamında ki söz, fiil ve takrirleriyle de rehber olmuştur. Ashâb-ı Kirâm da Kur’ân’a göstermiş oldukları hassasiyeti ve özeni, Rasûl-i Ekrem’den (s.a.s.) duydukları ve gördüklerine göstermişlerdir. Bunun neticesinde aradan geçen uzun zamana rağmen kaynak bakımından Kur’ân ve hadîsler günümüze ulaşmıştır.

Çalışmamızda Vâil b. Hucr’dan gelen yalan yere yemin ederek bir başkasının hakkını gasp eden kişiden Allah Teâlâ’nın yüz çevirmesi ve o kişiyi gazaba uğratması hakkında gelen rivâyetin isnadları ve şerhi ele alınmıştır. Gasb ve yalan yere yemin konusu İslâm’da asla kabul edilmeyen fiillerdir. Makalede zikredilen rivâyette uhrevî cezaya da dikkat çekilmektedir.

Rivayetlerin değerlendirilmesine gelince; Müslim’den gelen birinci rivâyet, münekkid hadisçilerinin ekseriyeti Simâk ve Alkame’ye “sika” dediklerinden dolayı ve Elbânî’ye göre sahihtir. Müslim’den gelen ikinci rivâyet de, Alkame’nin yanı sıra Abdülmelik b. Umeyr ve Ebû Avâne’yi hadisçilerinin çoğunluğu “sika” kabul ettikleri için ve Elbânî’ye göre sahihtir. Ebû Dâvûd’dan gelen iki rivâyette de raviler sika olduğundan dolayı, ayrıca Elbânî ve Şuayb el-Arnaût sahih dedikleri için sahihtir. Tirmizî’den gelen tek rivâyet, Tirmizî ve Elbânî’ye göre hasen sahih, Nesâî’den gelen iki rivâyet, râvilerinin sika olmalarından dolayı sahih ve Ahmed b. Hanbel’in isnadı ise Şuayb el-Arnaût’un değerlendirmesinde Müslim’in şartına göre sahihtir. Ayrıca İbn Hibban’ın rivayetinin

²²³ Buhârî, “Mezâlim”, 13, Hadis No: 2466; Müslim, “Müsâkât”, 142. Bu konu hakkında aynı anlama gelen fakat farklı lafızlarla zikredilen diğer rivâyetler için bkz. Buhârî, “Mezâlim”, 13, Hadis No: 2465, 2467; Buhârî, “Bediu’l-halk”, 1, Hadis No: 3202, 3203, 3205; Müslim, “Müsâkât”, 137-142.

²²⁴ Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Şerhi*, 1/499-500.

isnadı Şuayb el-Arnaut'un değerlendirmesinde Müslüm'in şartına göre sahîh olup Beyhakî'den gelen iki rivayet de Müslim'in rivayetlerinin aynısı olduğu için sahihtir.

Kısaca Vâil b. Hucr'dan nakledilen, yalan yere yemin ederek bir başkasının hakkını gasp eden kişiden Allah Teâlâ'nın yüz çevirmesi ve o kişiyi gazaba uğratması hakkında gelen rivâyet sahihtir. Dolayısıyla bu hadis, ahlâkî ilkeler içermekte olup uhrevî müeyyide ve ahirete iman ile ilişkilendirilmektedir. Bize düşen görev, söz ve davranışlarımız sergilenirken Kur'an ve sahih sünnet çerçevesinde tüm ahlak ilkelerini ihtiva eden âyet ve hadisleri dikkate almak; bu bağlamda Vâil b. Hucr'dan gelen bu sahih hadisi de aklımızın bir köşesinde bulundurmak ve gereğince amel etmektir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1416-1421/1995-2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *el-Câmi' fi'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Dr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1. Baskı, 1408/1988.
- Algül, Hüseyin. "Himyeriler". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Tayınevi, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. "Beyyine". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/97. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzubân b. Sâbûr b. Şâhinşâh el-Begavî. *Târîhu vefâti's-şuyûh ellezîne edrakehum el-Begâvî*. thk. Muhammed Azîz Şems. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1. Baskı, 1409/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066). *Marifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Dubâsî-Mahmûd b. Abdülfettâh en-Nehhâl. 12 Cilt. Riyâd: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı, 1440/2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîre el-Cu'fi. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1. Baskı, 1433/2012.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1407/1987.
- Çalış, Halit. "Borçlar Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman ed-Dârimî. *Müsnedü'l-İmâm ed-Dârimî*. thk. Merzûk b. Heyyâs âli b. Merzûk ez-Zehranî. 2 Cilt. by.: y.y., 1.Baskı, 1436/2015.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973-1980.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- Dilek, Mehmet. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Ceza Uygulamaları-Sünnette Ceza Anlayışı*- Ankara: İlahiyat yay. 1. Baskı, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. İzzet Ubeyd ed-De'âs-Âdil es-Seyyâd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İbn-i Hazm, 1. Baskı, 1418/1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî: el-Ukûbe*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Elbanî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Sahîhu'l-Câmî's-Sağîr ve Ziyadetuhu*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Elbânî. *Sahîhu Süneni Ebî Davud*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998.
- Elbanî. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000.
- Elbânî. *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*. 3 cilt, Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-Luğa..* thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1 Baskı, 2001.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Şer'i Hükümlerin Genel Amaçları". *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 234-237. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2017.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. y.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttânihe'l-Ulemâi min Gayri Ehlihâ ve Vâridihâ (Târîhu Bağdâd)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1. Baskı, 1422/2002.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân eş-Şâfiî Nûrüddîn el-Heysemî. *Mecma'u'z-Zevâ'id ve Menba'u'l-Fevâ'id*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî-Hüseyin Esed. 23 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Baskı, 1436/2015.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvi. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1. Baskı, 1412/1992.

- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dimaşkî es-Sâlihî. *Tabakâtü 'Ulemâ'î'l-Hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li t-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417/1996.
- İbn Belban, el-Emîr Alaüddin Ali b. Belban. *Sahîhu İbn Hibban*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luğa*. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1. Baskı, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. nşr. Tab'atü Meclisi Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye bi Haydârabad ed-Deken el-Hind. 9. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1371/1952.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt, y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz, 8. Cilt, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbüddîn el-Askalânî eş-Şâfiî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek-Âdil Mürşid, 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1435/2014.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1. Baskı, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbû'ât, 2. Baskı, 1390/1971.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Târîhu's-sahâbe ellezîne ruviye anhüm el-ahbâr*. thk. Bûrân ed-Dannâvî, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1408/1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî Ebû Hâtim ed-Dârimî el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Baskı, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî Ebû Hâtim ed-Dârimî el-Büstî. *Meşâhiru ulemai'l-emsâr ve a'lami fukahâi'l-ektâr*. thk. Merzûk Ali İbrâhîm. Mansûre, Dâru'l-Vefâ li't-Tabaâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1411/1991.
- İbn Hadîde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Hadîde el-Ensârî. *el-Misbâhu'l-Mudî fi Küttâbin-Nebîyyi'l-Ümmîyyi ve Rusulihî ilâ Mülûki'l-Arz min Arabîyyin ve Acemîyyin*, thk. Muhammed Azîmüddîn, 2 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kitab, 2. Baskı, 1405/1985.

- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1417-1420/1997-1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî el-Cemmâîlî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Baskı, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. y.y.: Dâru'l-İhyâ Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebû'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-Ifrıkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sadr, 3. Baskı, 1414.
- İbn Mencûye, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû Bekir İbn Mencûye. *Ricâlu Sahihi Müslim*. thk. Abdullah el-Leysî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, 1407.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı, 1421/2001.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb b. Ezdâd el-Bağdâdî el-Ma'rûf b. İbn Şâhîn. *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile 'anhümü'l-'ilm*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1. Baskı, 1404/1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzüddîn İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 8 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzüddîn İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî, 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1. Baskı, 1417/1997.
- İbnü's-Salah, Osman b. Abdırrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. neşr. Nureddin Itr, Dîmeşk: 1406/1986.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî el-Kûfî. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405/1985.
- İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâi'l-İmâm Mâlik*. thk. M. Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli b. Nehyân, 1425/2004.
- Kahraman, Abdullah. "Şer'i Deliller". *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 141. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, 2020.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1. Baskı, 1409/1989.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Ümmî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mevsîlî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1400-1413/1980-1992.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*. y.y.: Dâru'l-İhyâ Kütübî'l-Arabî, ts.
- Mübarekfûrî, Ebû'l-Ali Muhammed b. Abdirrahman b. Abdirrahim el-Mübarekfûrî. *Tuhfetü'l-Ahvezî bişerhi Câmi't-Tirmizî*. y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Ebû Suheyb el-Kermî, Riyâd: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1419/1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *Tesmiyetü Meşâyihî Ebî Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî ve Zikru'l-Müde'llisîn*. thk. Şerîf Hâtim b. Ârif el-'Avnî. Mekke: Dâru Âlemü'l-Fevâid, 1. Baskı, 1423/2002.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *Sahîhu Müslim bişerhi'n-Nevevî (el-Minhac)*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1347/1929.
- Özağar, Mehmet Emin-İsmail Hakkı Ünal vd. (Editörler). *Hadislerle İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Özkan, Halit. "Vâil b. Hucr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/452. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâleddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1403.
- Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil. *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî Ebû'l-Kâsım et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, 1415/1994.

- Taberânî, *el-Evsat*. thk. Ebû Muaz ve Ebû'l-Fadl Abdü'l-Muhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî et-Taberânî. *el-Mu'cemü's-Sağîr (Risâletü Ğunyeti'l-Elma'î ile beraber)*. tlf. Ebû't-Tayyib Şemsu'l-Hakk el-Azîmâbadî. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403/1983.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî: el-Câmiü'l-Kebîr*. thk. Merkezü'l Buhûs ve Tekniyetü'l Ma'lûmât. 5 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2. Baskı, 1437/2016.
- Topaloğlu, Bekir. "Beyyine". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/96. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Türcan, Talip.–Yerlikaya, Ünal. "Ceza Hukuku". *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 505-507. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı. 2017.
- Ünal, Halit. "Atîre". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4/79. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în. *et-Târîhu an Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în (Dûri Rivâyeti)*. thk. Dr. Ahmed Muhammed Nürseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1399/1979.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâût. 25 Cilt, y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1405/1985.
- Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rivâye fî'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. 2 Cilt, Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1. Baskı, 1413/1992.
- Zehebî, *el-Muğnî fî'd-Duafâ'*. thk. Nureddîn İtr, 2 Cilt, y.y.: ts.
- Zehebî, *Tezhîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Guneym Abbas Guneym-Mecdî Seyyid Emîn. 11. Cilt. y.y.: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1425/2004.
- Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1419/1998.
- Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Me'arif li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1382/1963.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1. Baskı, 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, ez-Zemahşerî Cârullâh. *Esâsü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Kur'ân Kırâatinde Mukrî ve Kârînin Temel Vasıfları
-İbnü'l-Cezerî'nin *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* Adlı Eseri Bağlamında-

General Characteristics of Muqrî and Qârî in the Reading of the Qur'ân
-In the Context of Ibn al-Jazarî's Approaches-

Can ATICI

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Department of Basic Islamic Sciences Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
canatici2010ca@gmail.com | orcid.org/0000-0002-2349-2605

Ali BULUT

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Assoc. Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department
Isparta/Türkiye
alibulut@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-8575-7883

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24 Mayıs / May 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 27 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Can Atıcı, Ali Bulut, “Kur'ân Kırâatinde Mukrî ve Kârînin Temel Vasıfları-İbnü'l-Cezerî'nin *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* Adlı Eseri Bağlamında”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 151-174.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Kur'ân Kırâatinde Mukrî ve Kârînin Temel Vasıfları

-İbnü'l-Cezerî'nin *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* Adlı Eseri Bağlamında-¹

Öz

Bu makalede kırâat ilminin otoritelerinden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin yaklaşımları bağlamında mukrî ile kârî terimleri ve bu kapsamda tarif edilen kişilerin temel vasıfları analiz yöntemiyle incelenmektedir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr, Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr* ve *Gâyetu'n-Nihâye* gibi eserlerinde öğretici ve okuyucu olarak nitelendirdiği isimlerden “mukrî” ve “kârî” terimleriyle söz etmekte; özellikle de *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* adlı eserinde her iki konuda geniş izahlara yer vermektedir. İbnü'l-Cezerî'nin bahsi geçen terimlerle ilgili yapmış olduğu tarif ve tanımlamaların ise kırâat alanında ilgili terimlerin mahiyetinin belirlenmesine yönelik önemli bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'i öğreten ve okuyan kimselere yönelik, İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu eseri başta olmak üzere diğer bazı klasik kaynaklarda zikredilen temel vasıfları konu edinmektedir.

İbnü'l-Cezerî, yedi bölümden oluşan *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* isimli eserinin birinci bölümünün tamamını kırâatte mukrî ile kârî terimleri ve bunlarla ilgili gerekli özelliklere ayırmakta; kırâatin tanımından sonra, mukrî ve kârî terimlerini ele alarak temel vasıflara değinmektedir. Bu çerçevede mukrîyi kırâat âlimi, kârîyi ise Kur'ân okuyucusu olarak nitelendiren İbnü'l-Cezerî, mukrî ve kârînin riayet etmesi gereken hususları dile getirmekte, Kur'ân kırâatinde ücret alınması ve hediye kabul edilmesi gibi meseleleri konu edinmektedir. İbnü'l-Cezerî, mukrî ve kârînin takınmaları gereken adaba dair vurgular yapmaktadır. Ona göre, Kur'ân'ın ağırlığını üzerinde taşıyan bu sıfatlara sahip kişiler özellikle ihlaslı olmalı ve samimi niyet taşımalıdır. Nefis terbiyesini tamamlayan bu kişilerin, Kur'ân kırâatini gerçekleştirmesi veya öğretmesi üzerinden herhangi bir menfaat beklentisi içinde bulunmamaları gerekir. Mukrî ve kârî, Kur'ân kırâati açısından yaptığı amellerin mükâfatını ahirette alacağından emin şekilde hareket etmelidir. İbnü'l-Cezerî, mezkûr eserinde konuyla ilgili düşüncelerini zikrederken, yeri geldikçe âyetlerden ve hadislerden istişhahlarda bulunmaktadır. Yine o, mukrî ve kârînin kırâat eğitim metoduyla ilgili önde gelen kırâat âlimlerinin davranışlarından oldukça dikkat çekici örnekler zikretmektedir. İşte bu çalışmanın amacı, mukrî ile kârî terimleri ve bu kapsamda öne çıkan vasıfları İbnü'l-Cezerî'nin *Muncidu'l-Mukriîn*'deki açıklamaları bağlamında ele almaktır. Bu çerçevede onun *en-Neşr* ve *Tayyibetu'n-Neşr* gibi eserlerine de yer yer müracaat edilmektedir. Çalışmada İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerinin yanı sıra, konuyla alakalı istifade ettiği en-Nevevî (ö. 676/1277) ile alanda önde gelen başka isimlerin de açıklamalarına yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat İlmi, Mukrî, Kârî, İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*.

¹ Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doç. Dr. Ali Bulut danışmanlığında yürütülen “İbnü'l-Cezerî'nin *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn* Adlı Eserinin İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

General Characteristics of Muqrī and Qārī in the Reading of the Qur’ān -In the Context of Ibn al-Jazarī’s Approaches-

Abstract

In this article, the terms muqrī and qārī and the basic characteristics of the people described in this context are examined through analysis in the context of the approaches of Ibn al-Jazarī (d. 833/1429), one of the authorities of the science of recitation. “Muqrī” is one of the names that he describes as a reader and teacher in his works such as *Ibn al-Jazarī*, *al-Nashr fī al-Qurāāt al-‘Ashr*, *Tayyibah al-Nashr fī al-Qurāāt al-‘Ashr* and *Gāyah al-Nihāyah*. He talks about it with the terms “muqrī” and “qārī”; He gives extensive explanations on both subjects, especially in his work *Munjid al-Muqrīn* and *Murshid al-Tālibīn*. It is understood that the definitions and definitions made by Ibn al-Jazarī regarding the mentioned terms are in a pioneering position in determining the nature of the relevant terms in the field of recitation. Accordingly, this study covers the basic qualifications for those who teach and read the Holy Qur’ān, mentioned in some other classical sources, especially in the work of Ibn al-Jazarī.

Ibn al-Jazarī devotes the entire first part of his work named *Munjid al-Muqrīn* and *Murshid al-Tālibīn*, which consists of seven chapters, to the terms muqrī and qārī in recitation and their necessary characteristics; After the definition of recitation, it deals with the terms muqrī and qārī and touches upon the basic qualifications on the relevant subject. In this context, Ibn al-Jazarī, who describes the muqrī as a scholar of recitation and the qārī as a reader of the Qur’ān, touches upon the issues that muqrī and qārī must comply with and examines issues such as receiving a fee and accepting gifts in the recitation of the Qur’ān. Ibn al-Jazarī especially emphasizes the etiquette that muqrī and qārī should follow. According to him, people with these attributes, who carry the weight of the Qur’ān, should have especially sincere and sincere intentions. These people, who have completed their spiritual education, should not expect any benefit from performing or teaching the Qur’ān. Muqrī and qārī must act with the confidence that they will receive the reward of their deeds in the afterlife in terms of reciting the Qur’ān. While Ibn al-Jazarī mentions his thoughts in *Munjid al-Muqrīn*, he also makes reference to verses and hadiths when necessary. In *Munjid al-Muqrīn*, Ibn al-Jazarī gives very remarkable examples from the behaviors of leading recitation scholars regarding the recitation training method of muqrī and qārī. The purpose of this study is to discuss the terms muqrī and qārī and the relevant qualifications in this context in the context of the explanations given by Ibn al-Jazarī in *Munjid al-Muqrīn*. There is also occasional reference to works such as *al-Nashr* and *Tayyibah al-Nashr*. Accordingly, in addition to the views of Ibn al-Jazarī, the study also includes the explanations of al-Nawawī (d. 676/1277) and other names whose thoughts he benefited from on the subject.

Keywords: İlm al-Qirâat, Muqrî, Qârî, Ibn al-Jazarî, Muncid al-Muqrîin.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahyolunan mucizevi bir kitaptır. Kur'ân, okunuşuyla ibadet olunan bir kitap olmakla birlikte, içerdiği tüm konularıyla insanlara yol göstermektedir. “Kur'ân” kelimesi, okumak anlamında “k-r-e” kökünden türemiş الغفران vezninde bir mastardır. Bu kelimeyle, okunan “المقروء” anlamında ism-i mefûl manası kastedilmiştir.² İbadetinin tilâvet üzerinden gerçekleştirildiği Kur'ân'ın okuma fiili yerine getirilirken, içerisinde belli başlı kural ve kaideleri de barındırdığı aşikârdır. Diğer taraftan kırâat ilmi bünyesinde zikredilen, mukrî ve kârî terimleriyle ifade edilen kişilerde bulunması gereken birtakım temel vasıflar söz konusudur.

Malumdur ki öncelikle Kur'ân'ın ve onu okuyanların bazı vasıfları Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde yer almaktadır. Sözelimi Zümer sûresinin 23. âyetinde³ Kur'ân'ın “mesânî” olması bildirilirken; vahyin mesajlarının muhataplarına ulaşması ile Kur'ân'ın okuyan ve dinleyenler üzerindeki etkisi de konu edilmektedir. Bu çerçevede Kur'ân, kişiye herhangi bir bıkkınlık vermeden zevkle okunan, okutulan ve dinlenen bir kitap olma özelliği taşımaktadır.⁴ Buradan hareketle denilebilir ki âyetin örneğinde, Kur'ân kırâati ile ilgili kişilere -yani Kur'ân âlimi ve okuyucusu olan mukrî ile kârîye- dair çeşitli vasıflar söz konusudur. Başka bir âyette⁵ de Kur'ân kırâatiyle meşgul kimselere işaret edilirken, bu fiiliyatı yerine getiren mukrî ve kârînin özne olarak zikredildiği görülmektedir. Mukrî ve kârînin Kur'ân ile bağlantısına ve Kur'ân'ı okumanın, onu idrak etmenin önemine dair zikredilen bir başka âyet,⁶ Allah'ın Kur'ân'ı okuyan müminlere şifa ve rahmet kaynağı kıldığını bildirmektedir. Bunun için mümin kişi, Kur'ân âyetlerini işittiği zaman ondan faydalanmalı, onu okumalı ve anlama gayretinde olmalıdır.⁷ Konu ile ilgili hadis-i şeriflerden misal vermek gerekirse; Kur'ân'ı kırâat etmenin fazileti ile ilgili Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63)'den rivâyet

² es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1974), c. I, s. 182.

³ “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقْسَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْسُونُ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ اللَّهُ يَهْدِي بِهٖ مَنْ يَشَاءُ /Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi. Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah'ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huzura kavuşur. İşte bu kitap, Allah'ın bir rehberi olup dilediği kimseyi onunla doğruya yönlendirir; ama Allah kimi şaşırtırsa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur.”, ez-Zümer 39/23.

⁴ Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Gayb*, (et-Tefsîru'l-Kebîr), (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), c. XXVI, s. 271-272.

⁵ “اللَّهُ أَنْ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ” /Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı özenle kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için gizli açık harcayanlar, asla zararla sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler.”, Fâtır 35/29.

⁶ “وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا” /Biz Kur'ân'dan, müminler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zâlimlerin ise Kur'ân, ancak zararını artırır.”, el-İsrâ 17/82.

⁷ es-Suyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, çev. Hasan Yıldız, Ocak Yayıncılık, 2012, İstanbul, s. 377.

edilen meşhur bir hadisin,⁸ Kur'ân'la hemhal olan ve ona iman ederek okuyanların Hz. Peygamber tarafından övüldüğünün bariz bir ifadesini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Hz. Peygamber tarafından en hayırlı kimselerin Kur'ân-ı öğrenen ve öğretenler olduğu belirtilen bir başka hadisi⁹ de, mukrî ve kârî terimleri kapsamında konunun önemine dikkat çekilen bir veri olarak değerlendirmek mümkündür. Mukrî ve kârînin kıraatteki maksadı da oldukça mühimdir. Buna göre mukrî ve kârî, dünyada başa gelebilecek bela ve musibetlere tahammül etme, kullar arasında riayeti gerektiren hususları bilme ve hizmet edebilme adabına sahip olabilmelidir. Kur'ân'ın bu niyetle okunması ve onun rehber edinilmesi gereklidir; zira Kur'ân, böyle bir kişinin şefaatchisi olacaktır. Ancak Kur'ân, ona dair vazifelerden yüz çevireni ve onu arkasına atanı ise ateşe atacaktır. Elbette Kur'ân, yalnız elfâzının okunması için nazil olmamıştır; onun âyetlerinin tedebbürü, manasının tefekkürü ve ihtiva ettiği hükümleriyle de amel edilmesi gerekir.¹⁰ Bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-Cezerî¹¹ (ö. 833/1429), selef âlimlerinin ibadetler içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatine ayrı bir önem verdiklerini dile getirmektedir.¹²

Kıraat ilmi ile alakalı “kârî, kurrâ, mukrî, mübedî, mütevassıt, müntehî, râvi, rivâyet, tarîk, vecih” gibi terimler, bu ilmi öğreten, öğrenen ve nakledenler hakkında ilgili eserlerde sıkça geçmektedir.¹³ Bunlar içinde çalışmamıza konu olan mukrî ve kârî terimleri, kıraat ilmi açısından iki önemli anahtar kelime olarak ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Cezerî, 1372 yılında henüz yirmi iki yaşındayken kaleme aldığı *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't Tâlibîn* adlı eserinde her iki terime özellikle yer vermektedir. İbnü'l-Cezerî'nin kıraat alanında yapmış olduğu faaliyetler, kendisinden sonraki dönemlerde süregelen kıraat eğitim ve öğretimine önemli katkılarda bulunmaktadır. Bu çerçevede onun mukrî ve kârî terimleriyle alakalı yaptığı açıklama ve tavihler, çalışmanın başlığını oluşturan terimlerin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu terimlerle adlandırılacak kişilerin hangi vasıflara sahip olması gerektiği anlaşılacaktır. Bu sebeple söz konusu eser, makalemizin ana kaynağını oluşturmaktadır. Buna göre makalede, İbnü'l-Cezerî'nin konu ile

⁸ “Kur'ân okuyan mümin, turunç gibidir. Kokusu da tadı da hoştur. Kur'ân okumayan mümin, hurma gibidir. Kokusu yoksa da tadı hoştur. Kur'ân okuyan münafik, reyhana benzer. Kokusu hoş, tadı acıdır. Kur'ân okumayan münafik, Ebû Cehil karpuzuna benzer. Kokusu olmadığı gibi tadı da acıdır.” el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-Yemame, 1993), “Fezâilü'l-Kur'ân” 17 (No. 4732).

⁹ “Sizin hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğrendir.” el-Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân” 21 (No. 4739).

¹⁰ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), s. 108.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid zamanında bir süre Bursa'da ikamet etmiş ve bazı eserlerini burada kaleme almıştır. Yaşadığı dönemde kıraat ilminin tartışmasız otoritelerinden olan İbnü'l-Cezerî'den kıraat tahsil edenler, Anadolu coğrafyasında kıraat ilminin gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır. İbnü'l-Cezerî'nin Anadolu'da yaygınlaştırdığı kıraat ilgisi sonraki dönemlerde devam etmiştir. (Mehmet Emin Maşalı, “Kur'ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası: Kur'ân Vahyi, Kur'ân Çalışmaları Vakfı Sempozyum Dizisi-2*, İstanbul, 2017, s. 258-259).

¹² İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ', (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ty.), c. I, s. 209.

¹³ Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), c. XXV, s. 425.

ilgili tanım ve tavsifleri ele alınıp incelenecek, bunun yanı sıra bazı kırâat âlimlerinin konu ile ilgili izahlarına da mukayeseli olarak yer verilecektir.

1. Kırâat İlminde Mukrî ve Kârî Terimleri

Kur'ân-ı Kerîm'in farklı okunuş şekillerinden bahseden kırâat ilmi, mukrî ile kârî terimlerinin tanımına da kaynaklık etmektedir. Bu sebeple mukrî ve kârîden bahsetmeden önce "kırâat" kelimesine değinmek ve kırâat ilminin tariflerine yer vermek konunun daha iyi anlaşılması için yararlı olacaktır.

Kırâat kelimesi semai bir mastardır. Kırâat, "sesli veya sessiz şekilde, nağmeli veya nağmesiz olarak okuma, tilâvetini gerçekleştirme anlamında isimdir.¹⁴ Yaygın anlamıyla kırâat kelimesi, "قرأ" mazi fiilinden türemiş olup, kök anlamı itibariyle "okumak, tilâvet etmek" gibi manaları içermekle birlikte, kırâat-i seb'a, aşere veya bunların seviyesinde olan kurrâ ve ehil imamlardan gelen, râvilerin ittifak ettiği okuyuş şekillerine verilen isim manasında bir kavramdır.¹⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de "kırâat" veya "kırâât" şeklindeki kırık çoğul şekli hiçbir sûrede yer almamaktadır. Tilâvet anlamını veren "أَفْرَأَ" ve "أَفْرَأَتْ" şekillerindeki fiil kiplerinde "أَفْرَأَ" ve "أَفْرَأَتْ" gibi mastar şekilde örnekler geçmektedir.¹⁶

Geniş kabul gören şekliyle İbnü'l-Cezerî, kırâati, Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetini ve bu kelimelerdeki ihtilafı, râvilerine nispet eden bir ilim olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Kırâat şöyle de tarif edilmektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerinin mütevatir okunuş şekillerini ve onlardaki farklılıkları nakledenlerine isnat ederek bilmektir."¹⁸ Çoğul şeklinde "kırâât", tahfîf, teşdîd vb. meseleler itibariyle Kur'ân lafızlarının okunuş biçimlerini ve edâ ehlinin yöntemlerini bilmektir.¹⁹ Kırâatin terim manası, kırâat imamlarından her birinin rivâyet ve tarikler ittifak etmek suretiyle yerlerinden farklı olduğu okuyuşlardır.²⁰ Günümüzde farklı okuyuş şekillerine delalet eden kırâat terimiyle ilgili başka manalar da bulunmaktadır.²¹ Kırâatte sınıflandırma yapan kişilerden bazıları arasında Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), en-Nehhâs (ö. 338/950), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), ez-Zeccâc (ö. 311/923), ed-Dânî gibi isimler kırâati, Kur'ân'ı okumanın nasıl yapılacağını öğreten harika bir sanat şeklinde tanımlamaktadırlar.²²

¹⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, "k-r-e" md. (Beyrut: Dâru Sadr, ty.); Birişik, "Kırâat", c. XXV, s. 425; ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdu'l-Azîm (ö. 1367/1948), *Menâhilu'l-'İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ty.), c. I, s. 412.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, c. II, s.199.

¹⁶ Meselâ bk. el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 82, 106; el-Kıyâme 75/17, 18; el-İnşikâk 84/21; el-Alâk 96/1, 3.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, (Mekke: Dâru Âlimi'l-Fevâid, 1998), s. 49.

¹⁸ Ebû Şâme (ö. 665/1267), *İbrâzu'l-Me'ânî min Hirzi'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'*, thk. İbrahim Atva Avvad, (Mısır: yy., 1981), s. 12.

¹⁹ Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn (ö. 923/1517), *Letâifu'l-İşârât li Funûni'l-Kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabûr Şahin, (Kahire: yy., 1972), c. I, s. 172.

²⁰ İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), s. 73.

²¹ Kırâatin ilk dönemlerde "harf" kavramına denk geldiği görülmektedir. Yani yedi farklı kırâati veya yedi farklı okuyuş şeklini anlatmak için, "yedi harf" ifadesi kullanılmaktaydı: bakınız: Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî, (Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, ty.), s. 43.

²² es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 282.

Ayrıca kırâat imamlarından her birinin tercih ettiği okuyuşlar için “Nâfi‘ Kırâati” ve “Âsım Kırâati” gibi kullanımlar ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Cezerî'ye göre kırâat ilmi, çeşitli ilim dallarına kaynaklık etmektedir. Arap dili, nahiv, tefsir ve benzerleri ilimler kırâat ilminden neş'et etmiştir.²³ Görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Cezerî, diğer ilimlerin kırâat ilminden nasıl ortaya çıktığına dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Aynı şekilde kırâat ilmi, farklı eda keyfiyetleriyle farklı okuyuş şekillerini de ortaya çıkarmıştır.²⁴ Ayrıca İbnü'l-Cezerî, kırâati tanımlarken onunla birlikte harflerin hakkını vererek, belirli kurallarla düzenlenen, kırâati aslına döndüren, harflerin telaffuzunu ve Kur'ân okuyuş şekillerini tatmin edici hale getiren ve “kırâatin süsü” olarak nitelendirdiği tecvîdi, kırâatten ayırmanın mümkün olamayacağından bahsetmektedir.²⁵

Kırâat ilminin eğitim ve öğretimi İslâmî ilimler açısından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'den itibaren bu ilim, tâlim ve tashîh yoluyla özel öğretim mekânlarında yapılmıştır. Kur'ân okuma öğretimiyle başlayan eğitim, Kur'ân'ın ezberi ve en sonunda kırâat ilminin tahsil edilmesiyle ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Mukrîlerin gözetiminde kârifler yetiştirmek, bu öğretim mekânlarının öncelikli gayesi olmuştur. Bu amacı sağlayan kurumlara “Dâru'l-Kur'ân” veya “Dâru'l-Kurrâ” gibi isimler verilmiştir.²⁶

İbnü'l-Cezerî'nin kırâat ile ilgili dile getirdiği ifadelerin somut olarak yer aldığı *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't Tâlibîn*'de, mukrî ve kârî terimlerine eserin başlığından itibaren yer verdiği ve bunlara atıflarda bulunduğu gözlemlenmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin öncelikle söz konusu eserinin başlığında her iki terimi zikrettiği görülmektedir. Başlığın ilk kelimesi منجد'dir. Bu kelime, ifâl vezninden ism-i fâil olup نجد fiilinden türemiştir ve “yükselmek, yardım etmek” gibi anlamlara sahiptir. İbnü'l-Cezerî, bu kelimeyi المقرئين kelimesine izafetle kullanmaktadır. Çoğul bir isim olan “مقرئين” ise قرأ fiilinden türemiş olup “(Kur'ân'ı) okutanlar, tilâvet edenler” gibi manaları içermektedir. Burada المقرئ (mukrî) kelimesinin, “kırâat âlimi” manasına geldiği anlaşılmaktadır. Başlığın ikinci kısmında ise مرشد طالبين kelimeleri yer almaktadır. Buna göre رشد fiilinden türeyen مرشد kelimesinin “rehberlik etmek, hidâyete erdirmek” gibi manaları mevcuttur. الطالبين ise “talep etmek” manasına gelen طلب fiilinden gelmektedir. Talebenin, öğrenci ve öğrenen kişi gibi manaları vardır.²⁷ Bu kelimenin öğrenme ve okuma fiillerini gerçekleştiren “kârî” ile irtibatlı olarak İbnü'l-Cezerî'nin başlıkta bulunan “الطالبين” kelimesini, “kârî”ye nispet ettiği varsayılabilir. Kitabın ismini oluşturan bu kelimelerin incelenmesi neticesinde, başlığın “Mukrîlerin Yardımcısı, Talebelerin (Kârîlerin) Yol

²³ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 49.

²⁴ Mehmet Ünal, “Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kırâat İlmi ve Kısa Tarihi)”, *Tefsir*, haz. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), s. 61.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevâb, (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1985), c. I, s. 47.

²⁶ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum: 1981, s. 117.

²⁷ İbrâhîm Enîs vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Kahire: Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye, 2004), s. 902.

Göstericisi” veya “Mukrîlerin Yükselticisi, Talebelerin Rehberi” gibi manalara geleceğini söylemek mümkündür. Eser, kısaca “*Muncidu'l-Mukriîn*” ve “*Muncid*” şeklinde de adlandırılmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*'de Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657)'nin, *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserine değinerek *Muncid* için kırâat ilmi açısından çok faydalı bir kaynak olduğundan bahsettiğine dair aktarımda bulunmaktadır.²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*'i yazmayı bitirdikten kısa bir süre sonra daha önce gördüğü bir rüya üzerine, o sıralarda yaşının yirmi iki olmasına da atıfla, kaleme alınmasının kendisi için erken bir döneme denk geldiğini ifade etmektedir.²⁹ Böyle bir açıklamayı yapmasındaki asıl sebebin, kitapta geçen konular ile alakalı muhtelif görüşlerde bulunanlara sert karşılık vermesinin olduğu düşünülebilir. Zira daha sonraki yıllarda kaleme aldığı *en-Neşr*'de takip ettiği üsluptan bu hususa yönelik, kendi yaklaşımlarına dair öz eleştiride bulunduğu görülmektedir.

Kırâat ilminde mukrînin (المقرئ) tarifine gelince; bu terime dair çeşitli tarifler söz konusudur. Buna göre mukrî, kırâat ilminde, kırâatleri bir otoriteden (üstat) müşafehe yoluyla (ağızdan ağıza) rivâyet eden “kırâat âlimi” demektir.³⁰ Eğer bir kimse kırâati müşafehe ile almamış ise nazari bilgileri ne ölçüde ileri olursa olsun, bu, onun mukrî olması için yeterli ve geçerli değildir.³¹ Kur'ân'ı öğreten, okutan manasına gelen mukrî, Kur'ân'ı tecvit kurallarına uygun olarak ve mehâric-i hurûfa³² riayet ederek, tertil üzere okumayı öğretip okutan kimse manasına gelmektedir.³³ Bir başka tanıma göre de on kırâatten her birini imamlarına nispet ederek okutan kırâat üstadı anlamındadır.³⁴

İbnü'l-Cezerî mukrînin, kırâatleri sağlam ve kesintisiz isnatla almış bir üstattan müşafehe ederek rivâyet eden “kırâat âlimi” olduğunu belirtmekle birlikte, ona göre mukrî bir kırâat öğreticisi ve eğitimcisidir. Kişinin bu vasma erişebilmesi için de ehil bir hocadan birebir eğitim alması gerekir.³⁵ İbnü'l-Cezerî'nin zaman zaman mukrî yerine şeyh ve şuyûh gibi kelimelere de yer verdiği görülmektedir.

İbnü'l-Cezerî, söz konusu terim hakkında şu açıklamayı da yapmaktadır: “ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teyşîr*'ini ezberleyen bir kimsenin, sonrasında hocasından müselsel ve müşafehe metotları üzerine bir yöntem geliştirmeden, herhangi bir kırâat eseri okutmaya ve öğretmeye hakkı yoktur. Çünkü kırâatlerin kendi içinde göz ardı edilmemesi gereken kaideleri vardır. Bu kaidelerden hareketle kişi, kırâat ilmini ancak semâ' (işitme) ve arz yoluyla tatbik etmeli ve okutabilmelidir.”³⁶ Buradan hareketle denilebilir ki, bir kişi fem-i muhsin hocadan kırâati ve eserini birebir okuyup,

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 17.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 18.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s.49; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, (Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), s.210.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 49.

³² Mehâric-i Hurûf: Harflerin çıkış yerleri ve şekillerini ifade etmektedir. Bakınız: Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, s. 190.

³³ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 49; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlaları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), s. 127.

³⁴ Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlaları*, s. 127.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 49.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 50.

hocasıyla okumadan mukrî olamamaktadır, kendisinin başkalarına kırâat öğretme hakkı ve yetkisi de bulunmamaktadır.

Kur'ân kırâatiyle ilgilenen, okutan ve onu nakleden meşhur ve öncü kimseler hakkında bir tabir olan “A'lâmü'l-Kur'ân” terimi de mukrî ile ilişkilidir. A'lâmü'l-Kur'ân ile kastedilen mukrîdir. İnsanları sahih Kur'ân kırâatine sevk edip ve yönlendirme yapan kimse anlamında mukrî, bu yüce işin bayraktarlığını yapan kimseler olarak adlandırılmaktadır.³⁷ Bu terimle alakalı aynı anlamda ve çoğul şekillerde “cem'i imâm” ve “cem'i mukriûn” tabirlerinin de kullanıldığı bilinmektedir.³⁸

Mukrî terimiyle bağlantılı bir başka kelime Mekra' (المقرأ) dır. Bu kelime “kırâat” manasında mastardır. Mesela “mekrau Nâfi'”, “Nâfi'in kırâati” demektir. Bunun çoğulu mekâri'dir. Mekra', bir veya birkaç kırâat üzerine yazılmış kitap manasına da gelmektedir.³⁹ Mekrau Nâfi', Nâfi'in kırâati hakkında eser yazan kimse anlamındadır. Yine mekâri', kırâat öğretim halkalarına da verilen bir isimdir.⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, mukrî teriminin ilk olarak Hz. Peygamber tarafından Birinci Akabe Biati'ndan sonra Evs ve Hazrec kabilelerine Kur'ân öğretmek üzere görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr için kullanıldığını belirtmektedir.⁴¹

Çalışma başlığında bir diğer terim olarak kendisine yer bulan ve “kırâat” kökünden ism-i fâil olan kârî (القارئ), genel anlamıyla “Kur'ân'ı tilâvet eden” manasına gelmektedir.⁴² Kârî ile alakalı İbnü'l-Cezerî, tek kırâatten infirâd tarikiyle üç kırâate kadar okumaya başlayan ve öğrenenleri “mübtedî kârî”, en çok ve en meşhur kırâatleri nakleden kimseleri ise “müntehî kârî” şeklinde adlandırmaktadır.⁴³ Buna ilaveten dört veya beş kırâati infirâd tarikiyle bileni “kârî-i mütevassıt” şeklinde zikretmektedir.⁴⁴ Kırâat ilminde çeşitli şekillerde tarif edilen kârî, lügatte ise okuyucu veya okuyan demektir.⁴⁵

Kârî kelimesinin çoğul kalıbı, zamanla müfret kullanımlarından farklı anlamlar kazanmıştır. Buhârî'nin “Peygamber'in kurrâsı” başlığıyla kaydettiği bölümde Resûlullah'ın kendilerinden Kur'ân öğrenilmesini tavsiye ettiği Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ'b'dan kurrâ diye bahsettiği,⁴⁶ Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e Kur'ân'ın cemedilmesi sürecinde görev alması gereken kişilerden bahsettiği kullanımlarda kelime, “Kur'ân kırâati konusunda uzman kişiler” anlamındadır.⁴⁷ “el-Kara'e” (القراءة) “kurrâ imamlar” manasını içermektedir.⁴⁸ Kurrâ kelimesi

³⁷ Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, s. 48.

³⁸ Karaçam, *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, s. 79.

³⁹ Devserî, İbrahim b. Said b. Hamed, *Mu'cemu'l-Mustalehât fî İlmeyi't-Tecvidi ve'l-Kırâât*. “Babü'l-Mîm” md. (Suudi Arabistan: Dâru'l-Hadâre, 2004); Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, s. 210.

⁴⁰ Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, s. 210.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1937), c. II, s. 299.

⁴² Birişik, “*Kırâat*”, DİA, c. XXV, s. 425.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriûn*, s. 49-50.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriûn*, s. 50; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, s. 101.

⁴⁵ Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, s. 101.

⁴⁶ el-Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 8 (No. 4713).

⁴⁷ Mustafa Öz, “Kurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. XXVI, s. 445.

⁴⁸ Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, s. 172.

ise, ıstılahta yedi veya on mütevâtir kırâatin kendilerine isnat olunduğu meşhur imamları ifade etmektedir.⁴⁹ Kârî, kırâat ilmi bakımından daha alt seviyede bir kişiyi tanımlarken; kurrâ, kendilerine yedi veya on kırâat nispet edilen imamlardan her birini tarif etmektedir.⁵⁰ Bu durumda “kurrâ” kelimesi tekil anlamında şu şekilde kullanılır: “Racülün Kurrâun” ve “İmraâtün Kurrâetün”. Bunlar menşei itibariyle sahabeye kadar gitmektedir. Sahih hadis kitaplarında ve tarih kaynaklarında ashabın Kur’ân ve Kur’ân’ın okunuşu üzerinde geniş bilgisi olanları için “kurrâ” kelimesine yer verdiği görülmektedir.⁵¹ Kurrâ kelimesinden ortaya çıkan “Kurrâtün” (قرة) ise, İbnü'l-Cezerî'ye nispetle kurrânın gözünün aydınlığı, övünç kaynağı anlamında bir tabirdir.⁵²

Kârî, Kur’ân’dan nâzil olan âyetleri ilk günden itibaren ezberleyenler manasına da gelmektedir. Kârînin asr-ı saâdet döneminde içerdiği anlam ile Hz. Peygamber’in vefatından sonra anlaşıldığı mana aynı değildir. Zira Hz. Peygamber zamanında bu lafız, işittiği miktarı ezberleyene işaret ettiği halde, sonraları Kur’ân’ın tamamını ezberleyen, onu güzel okuyan ve güzel okuma (tecvid ile tilâvet) ilmine sahip olan kimseler ve ondaki kırâatleri öğrenip okuyanlar için kullanılmıştır.⁵³

2. Mukrî ve Kârînin Temel Vasıfları

A. Mukrî Olmanın Şartları ve Vasıfları

Kırâat eğitim ve öğretiminde metotlar ve tarikler belli etkenlerle ilerlemektedir. Hz. Peygamber’in Kur’ân kırâatini öğretme tavsiyelerini göz önünde bulundurmakla birlikte, İbnü'l-Cezerî'ye göre âlimler, bu konuda birtakım durumları şart koşmaktadırlar. Bu meselede öncelikli olarak mukrî, Allah’ın rızasını kazanma gayretinde olabilmelidir. Hz. Peygamber’in hadisinde⁵⁴ geçtiği üzere her işte samimi niyet esastır. İbnü'l-Cezerî'ye göre, Kur’ân’ı Allah’ın izniyle öğreten, okuyan ve idrakini kolaylaştırmak isteyen mukrînin niyeti, mezkûr hadis doğrultusunda olmalıdır. Ona göre mukrî, ilmi ancak Allah’tan talep etmeli ve Allah’tan başkası için ilim istememelidir. Niyet bakımından kötü zihniyette veya davranışta birileri olacaksa, onların akıbeti bellidir ve cezası da Allah tarafından verilecektir.⁵⁵

İbnü'l-Cezerî, mukrînin ilk yapması gerekenin, onun kendisini Allah’a yaklaştıran her işte samimi şekilde Cenâb-ı Hakk’a niyet etmesi ve bununla sadece Allah’ın rızasını kastetmesi gerektiğinden bahseder. O, *Muncid*’de zikrettiği âyetlerle⁵⁶ bu konunun önemini altını çizmektedir. Ayrıca o, Kur’ân okuyucusunun tabi olmasını tavsiye ettiği ihlâsın alametleri hakkında Zünnûn el-

⁴⁹ ez-Zürkânî, “Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur’ân”, s. 449.

⁵⁰ Büşra Özdemir, *İbnü'l-Cevzî'nin Zadü'l-Mesir Adlı Eserinin Kırâat ilmi Açısından Tahlili*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2019, s. 19.

⁵¹ Abdülhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2014), s. 10.

⁵² Muhammed Emin Efendi, *Umdetül-Hallân fî İzahî Zubdeti'l-İrfân*, thk. Mehmet Çaba, (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), s. 4.

⁵³ Birişik, “Kırâat ilmi ve Tarihi”, s. 9-10.

⁵⁴ “Ameller ancak niyetlere göredir ve her insan ne yaparsa, niyeti üzerine yapar.”, el-Buhârî, “Bed’ü'l-Vahy” 1 (No. 1).

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 63.

⁵⁶ “وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ” /Onlara, yalnızca Allah’a dinde samimi olarak kulluk etmeleri emrolundu.” el-Beyyine 98/5; “إِنَّمَا يَنْتَقِلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ” /Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder.”, el-Mâide 5/27.

Mısır'ın (ö. 245/859) şu sözlerini aktarmaktadır: "İhlâsın alametleri üçtür: Umum kişilerin kendini övme ve kötüleme yanında derecesinin aynı olması. Amellerde karşılık görmeyi unutmak -ki bu Kur'ân öğretiminde ihlâsa örnek bir davranıştır-. Amellerin mükâfatını ahirette istemek."⁵⁷ Buradan anlaşılacağı üzere İbnü'l-Cezerî, mukrînin, ihlas ve samimiyet duygularını benimsemiş bir şahsiyete sahip olmasını tavsiye etmektedir. Bahsi geçen konuda İbnü'l-Cezerî gibi İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) görüşleri de dikkat çekmektedir. en-Nevevî'ye göre Kur'ân ehli mukrînin özelliklerine bakılacak olursa samimiyet ve halis niyet başta gelmektedir.⁵⁸ Mukrînin sorumlu olduğu önemli hususlardan biri, Kur'ân kırâatını ihlas ile öğretip okumak, bu durumu herhangi bir ticari çıkar ve menfaat vesilesi haline getirmemektir.⁵⁹

İbnü'l-Cezerî, mukrînin kendisinden istifade eden ashaba (arkadaşlar) kırâat öğretmeyi kerih görme durumundan sakınmasını tavsiye etmektedir. Ona göre bu durum, bazı cahil muallimlerin başına gelen bir musibettir ve onların nefsî isteklerine dair açık bir işarettir. Daha ziyade mukrînin kötü niyetinin ve karakterinin bozulduğunun bir delilidir. Daha doğrusu, Cenâb-ı Hakk'ın kırâat özelinde hiçbir ilmi, bu niyettekilere öğretmek istemediğinin bir göstergesidir.⁶⁰

İbnü'l-Cezerî'ye göre mukrî, kırâat ilmiyle iştigal etmeye başlamadan önce kendini ahlaki ve dini açıdan geliştirmesine fayda sağlayacak fıkıh ilmini öğrenmelidir. O'na göre mukrî, fıkhi meseleleri bilmelidir; dinini iyi yaşayabilmek için fıkıh ilmini öğrenecek kabiliyette olmalıdır. Böylece öğrencilerine ve diğerlerine rehberlik edebilir. Mukrî, bazı kırâatlere karşı çıkanların ve kendisine meydan okuyanların şüphelerini çürütebilecek ilkelerin çoğunu bilmelidir. Aklına gelen kırâatleri yönlendirebilmesi için nahiv ve sarf yönünden bilgi sahibi olması gerekir. Bu da onun ihtiyacı olan en önemli konulardan biridir. Aksi takdirde vakıf hemzesi, imale, vakıf, ibtida ve diğer benzeri birçok hususta hata yapabilir.⁶¹

İbnü'l-Cezerî, Arap Dili ve tefsirin belli bir yönünü elde etmek için, Ca'fer es-Sâdik'ın (ö. 148/765) şart koştuğu gibi, nâsih ve mensûhu bilmenin şart olmadığı görüşündedir. O'na göre mukrînin ferş ve usul açısından kırâatleri içeren bir kitabı ezberlemesi gerekmektedir. Aksi takdirde birçok durumda hata ve yanılığa düşecektir. Eğer mukrî, bir kitabı ezberlemeden okursa, onu hocasından aldığı biçimde nasıl okuduğunu hatırlamalı, bunu da aklında tutmalıdır. Herhangi bir konuda şüpheye düşerse, bilgisi kendisinden daha fazla olan arkadaşına veya o kitabı okuyan bir başka kişiye soru sormaktan çekinmemelidir. Ta ki kitabı kesin biçimde hatırlayıp veya şüphelerinden arındırana kadar, bu şekilde bir yol izlemekten kaçınmamalıdır. Aksi halde bu durum hakkında kendi el yazısı ile icazeti olmalıdır.⁶² Ayrıca kârînin önce hıfz ile alakalı unutulmuş yerlerden haberdar olması,

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 50.

⁵⁸ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, thk. Beşir Muhammed Uyun, (Dımaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1991), s. 32.

⁵⁹ İmam Nevevî, *Kur'ân Okuma Adabı*, çev. Seyfullah Erdoğan, (İstanbul: Polen Yayınları, 2007), s. 8.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 61.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 51-52.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 52.

hatırlaması ve önce nasıl okunacağını bilmesi gerekir. Mukrî, nakil, i‘rab veya rivâyet dili ile kârîyi iyi olduğunu düşündüğü hususlarda uyarmalıdır.⁶³

İbnü'l-Cezerî'nin *Muncid*'de zikrettiği ve Ebu'l-Kâsım el-Hüzelî'nin (ö. 465/1073) Ebû Bekr b. Mücahid'den (ö. 324/936) aktardığı bir rivâyette şu sözler yer alır: “Her mukrîye aldanmayın, çünkü insanlar tabakalara (sınıflara) ayrılmıştır. Onlardan bazıları bir âyeti, iki âyeti, bir sûreyi veya iki sûreyi ezberlemişlerdir. Bundan başka bilgileri de yoktur, dolayısıyla kırâat ondan alınmaz, ondan rivâyet nakledilmez ve ona okunmaz.”⁶⁴ Bahsi geçen bu kişilerden rivâyetleri ezberleyen fakat manalarını veya Arap dilinin gramer özelliklerini ve çeşitlerini bilmeyenler olabilir. İşte bu yüzden Kur’ân sayfalarını yanlış okumuş olabilecekleri için o kişi veya kişilerden rivâyet alınmamalıdır. Bazıları Arapça bildiği halde kırâatte ilgili eserlere ve şeyhlere uymadıkları için rivâyet böyle kişilerden nakledilmemelidir. Bu tür kişilerden nakledilen kırâat okunmamalı, rivâyet bakımından sünnet üzere kırâate tabi olunmalıdır. Bazı kişiler, rivâyetlerin nakli için gerekli olan dirâyet tefsiri, nahiv ve dil bilgisi gibi bazı hususlarda az bilgi sahibi olabilir. İbnü'l-Cezerî, bazı dönemlerde bu tür durumlarda olan kişilerden rivâyet alındığı ve o mukrîden kırâat okuma niyetlerinin var olduğundan bahsetmektedir. İbnü'l-Cezerî'ye göre, dönem itibariyle dini kuralların geniş, ömrün kısa, ilmi sanatların fazla, sebeplerin yetersiz olması, birtakım engellerin bulunması ve her grubun kendisini ilgilendiren işlerle meşgul olmasından dolayı bütün ilimlerin bir araya gelmesi şart değildir.⁶⁵

İbnü'l-Cezerî, mukrînin niyetini düzelttikten sonra insanlar tarafından en çok ihtiyaç duyulan meseleyle işe başlamasını tavsiye etmektedir. Daha önce benzeri görülmemiş bir konuyla meşgul olması, elinden geldiğince dikkatli hareket etmesi ve gücü yettiğinde kendisini iyi bir şekilde zikreden imamları ve şeyhleri güzel biçimde taltif etmesi önemlidir.⁶⁶ Kendisinden kırâat alınmaya niyet edilen mukrînin, söylediği sözlere ve verdiği bilgilere itimat edilen biri olması lazımdır. Mukrînin okuduğu veya duyduğu dışında herhangi birini okuması caiz değildir. Şayet mukrî ihtilafı harfleri okur veya duyarsa, yukarıda anlatılan hususlar saklı kalmak kaydıyla, Kur’ân-ı Kerîm'in onlarla okunmasında herhangi bir ihtilaf yoktur.⁶⁷

İbnü'l-Cezerî, mukrî olmanın şartları ve vasıfları hakkında yukarıda anlatılanların yanı sıra; mukrînin hür iradeli, akli başında, Müslüman, sorumlu, güvenilir, kendisinden emin olunan, ahlaksızlık sebeplerinden ve kötü ahlaktan arınmış, disiplinli bir kimse olmasını özelliklerine dâhil etmektedir. Mukrî, sefahate varmadan, yani dünyanın zevk ve eğlencesine nefsinin kaptırmadan, kendisini iyi ahlakla ve zahitlik ile donatmalıdır. Kendisini züht hayatından mahrum bırakmamakla birlikte, dünyayı da tamamen boş vermeden insanlara karşı ilgisiz olmamalıdır. Kendisini cömertlikten, hoşgörüden, sabırdan, güzel ahlaktan, güler yüzünden mahrum etmemelidir. Takvaya, saygıya, sükûnete, haysiyete, tevazua ve teslimiyete bağlı kalmalıdır. Mukrî, sakıncalı kıyafetlerden ve

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 52.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 53.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 54.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 69.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 57.

kendisine yakışmayan durumlardan kaçınmalıdır. Ayrıca ikiyüzlülükten, hasetten, nefretten, gıybetten, kendinden aşağı olsa bile başkalarını küçümsemekten ve kibirden son derece sakınmalıdır.⁶⁸

İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'ın kesinlikle reddettiği kibir ve kendini beğenme duygusuyla alakalı olarak İmam el-Kisâî (ö. 189/805) hakkında şu rivâyeti nakletmektedir: el-Kisâî, dönemin Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd'e (ö. 193/809) namaz kıldırıldığında başından geçen meseleyi şöyle anlatmaktadır: “*Reşid'e namaz kıldırıldım ve okumam hoşuma gitti, fakat hiçbir çocuğun bile yanılmadığı bir âyette hata yaptım. لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ* demek istedim fakat لعلمهم يرجعون dedim. Vallahi Harun bana hata yaptığımı söylemeye cesaret edemedi. Ama selam verdiğimde bana şöyle dedi: Ey Kisâî! Okuduğun hangi kırâat? Dedim ki: Ey Müminlerin Emiri, bazen at da tökezleyebilir! O da beni tasdikleyerek evet dedi.”⁶⁹ Bu hadiseden anlaşılacağı üzere Mukrî, Kur'ân'ı tilâvet ederken kendisinde olan ses, okuyuş güzelliği, ilmi birikim gibi pek çok güzel hasletin ona Allah tarafından bahşedildiğini unutmamalıdır. Nefsine yenik düşerek kibre kapılmamalıdır. Neticede okunan Allah'ın kelimidir. Kur'ân müciz, onu kırâat edenler ise her daim hata yapmaya meyilli âciz kimselerdir.

İbnü'l-Cezerî, mukrînin özelliklerini daha da genişleterek, çeşitli hususlara vurgu yapmaktadır. Buna göre mukrînin, bir mecliste oturduğu takdirde kibleye tam bir temizlikle yönelip ve dizleri üzerine oturması gerekir. Kur'ân okurken gözlerini gereksiz yere başka taraflara çevirmekten sakınmalıdır. İbnü'l-Cezerî'ye göre mukrî, selefîn bahsettiği meseleler dışında parmaklarıyla med, vakıf ve vasıl gibi hususlarda işaret etmediği sürece ellerini oynatmamalıdır.⁷⁰ Mukrînin jest ve mimiklerinden itibaren, bu vazifeyi yerine getirdiği süre zarfı içinde her hareketine müdahil olan bu âlimlerin asıl amacı, Kur'ân kırâatindeki usul ve erkânın önemine dikkat çekmektir.

Usul konularından bir diğeri, mukrînin birbirleri arasında takdim açısından da sıralamaya tabi olduklarıdır. İbnü'l-Cezerî'ye göre mecliste, ilmî açıdan ve saygınlığı itibarıyla başta gelen kişi ilk olarak takdim edilmelidir. Sonra bir diğeri sunulmalıdır. Eğer birincisi diğerlerinin önceliğini kabul ederse, o ondan önce gelir. Bu noktada İbnü'l-Cezerî'nin “Halef” diye isimlendirdiği hocalar da (şeyh) bu davranış şeklini gerçekleştirip müselsel yolla bu usulü tatbik etmektedirler. Bu duruma örnek olarak yedi kırâat imamından İmam Hamza'nın (ö. 156/773) talebeleri arasında en önde gelen isimlerden biri, fukahânın önde gelen âlimlerinden ve kendisinden ilk kırâat okuyan kişi Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)'dir.⁷¹ Fıkhî mezhep imamı, müfessir, muhaddis ve zâhid⁷² olmasının yanında Süfyân es-Sevrî, kendisinden kırâat tahsil ettiği İmam Hamza'ya saygısından ödün vermemiştir. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (ö. 73/692), bu örneklikler gibi Allah'a davet makamına rağbet etmiş İslâm önderi ve muallimlerinden biri olarak, Hz. Osmân'ın devlet başkanlığından itibaren İmam Haccâc ile

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 58.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 59.

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin*, s. 61.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukrîin* s. 62-63.

⁷² Recep Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), c. XXXVIII, s. 28.

olan günlerine kadar Kur'ân muallimliği makamında bulunup insanlara Kur'ân öğretmeye devam etmiştir. Onun insanlara yetmiş sene boyunca Kur'ân öğretmenliği yaptığı da rivâyetler arasındadır.⁷³

İbnü'l-Cezerî'ye göre değinilen tüm bu hususların sonunda mukrî, sahip olduğu "kırâat alimi" sıfatını, dünyevi amaçlar doğrultusunda bir savunma mekanizması haline getirmemelidir. Vazifesini icra ederken asla maddi karşılık, liderlik, saygınlık, insanlar arasında övgü, onların ilgisini çekmek gibi dünyevi bir beklenti içinde olmamalıdır.⁷⁴

Mukrî ile alakalı verilen tüm bilgilerle birlikte İbnü'l-Cezerî ve diğer âlimlerin değindiği hususlar içinde mukrînin bir kırâat âlimi olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Özellikle İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerinin kaynaklığında, mukrîde olması gereken bütün vasıflar göz ardı edilmemesi gereken hususları içermektedir. Bu başlık altındaki en önemli hedeflerden biri, Hz. Peygamber'den günümüze Kur'ân muallimliğine örneklik teşkil etmesi bakımından mukrînin tabi olması beklenen sıfatlara uygun hâl ve hareket içinde olmasıdır.

B. Kârî Olmanın Şartları ve Vasıfları

İbnü'l-Cezerî, kârîde olması gereken ilmî ve şahsi vasıfları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre kârî, ilk başta kendi muhakemesini doğru bir şekilde yapıp, ihlâs ve iyi niyetin gereğini uygulamalıdır. Sonra kendini nefsî arzuları gerçekleştirmekten alıkoyarak, her türlü bağ ve engeli ortadan kaldırmaya çalışmalıdır. Kârî, samimi niyetle Allah'a ve Kur'ân'a itaatini öne çıkarmalıdır. Yani yaratılmış bir varlığı taklit etmek, insanlardan övgü almak, yaratıklardan sevgi veya övgü almak gibi başka hiçbir nedene gerek kalmadan, itaat yoluyla Allah'a yaklaşmayı istemelidir.⁷⁵ Gençliğinde ve ömrü boyunca gayelerine ulaşmak için acele etmeli, talebenin belası olan erteleme hilelerine aldanmamalı, menfaat bulacağı kimseyi aramaktan geri durmamalıdır.⁷⁶ Menfaat sağlamak amacıyla arayacağı kişiden kastedilen; nitelik olarak bir önceki konu başlığında anlatılan vasıflara tam manasıyla uyan ve dini açıdan bu koşulların tamamını veya çoğunu karşılayan, yaş itibariyle büyük, ehil bir hoca olan mukrîdir.

İbnü'l-Cezerî'ye göre kârî, eğer hocasının yanına girecekse, kemale ermiş, temiz, arınmış ve terbiyeli olmalıdır. Hocasına hürmetle yaklaşmalı, onun tam donanımlı ve emsallerinden üstün olduğuna inanmalıdır. İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) talebelerinden er-Rebî' (ö. 270/884), hocası kendisine heybetiyle bakarken su içmeye bile cesaret edememiştir.⁷⁷ Onun bu davranışı hocaya karşı hürmet ve edebî mükemmel bir seviyede olduğuna somut bir örnektir. İbnü'l-Cezerî de bu örneğe bir destek olarak, kârîde bir eksiklik varsa, hocasının dediğini anlamadığı için kusuru kendisinde araması gerektiğini savunmaktadır. O, bazı âlimlerin hocanın yanına bir sadaka ile gidip "*Allah'ım, hocamın*

⁷³ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn (ö. 774/1373), *Kur'ân'ın Faziletleri*, çev. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1978), s. 120.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 59.

⁷⁵ en-Nevevî, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, s. 31.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 69.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 69.

kusurunu benden gizle ve ilminin bereketini benden alma.” şeklinde dua ettiklerini nakletmektedir.⁷⁸ Yapılan bu dua, ilim ehlinin Allah’tan samimi niyet ile istekte bulunduğu ve ona kırâati öğreten hocasına karşı edep açısından hürmetin önemli bir göstergesidir.

İbnü’l-Cezerî’nin düşünceleriyle benzer şekilde en-Nevevî’ye göre de Kur’ân tilâveti ibadet fazileti bakımından üstündür ve kârînin onun yasakladıklarına göre hareket etmesi tilâvet adabındandır. Buradan hareketle okuyucunun Kur’ân’a saygı göstermesi, menfaatçilikten korunması, nefsi şerefli, zalimlerden üstün, salihlere, iyilere ve fakirlere karşı alçakgönüllü davranması gerektiğini dile getirmektedir. İbnü’l-Cezerî ve en-Nevevî’ye göre kârî, sakin ve ağırbaşlı olmalıdır. en-Nevevî, Hz. Ömer’in (ö. 23/644) şu sözlerini aktarmaktadır: “*Ey okuyucular topluluğu, başlarınızı kaldırın, çünkü yol size açıklanmıştır. O halde siz iyi işler yapmaya çalışın ve insanlara bağımlı olmayın.*”⁷⁹ Görüldüğü üzere en-Nevevî de verdiği örnekle, İbnü’l-Cezerî’ye benzer şekilde kârînin, Kur’ân adabı hakkında diğer insanlardan ayrılması ve her işinde üstlendiği vasıfların bilincinde olması öneminden bahsetmektedir.

İbnü’l-Cezerî, Hz. Ali’den aktarılan rivâyetlere dayanarak (ö. 40/661) kârînin, hocasının üzerinde hakkı olduğunu unutmamasını dile getirmektedir. Kârî, bir topluluğa selam verirken orada hocası varsa ona ayrı selam vermelidir. Onun önünde oturmasına dikkat etmelidir. Yanında el, kaş, göz hareketlerinden sakınmalıdır. Ayrıca kârî, hocasının sözlerine aykırı düşüncelerini kendisine söylememelidir. Hiç kimsenin gıybetini yapmamalıdır. İbnü’l-Cezerî, kârînin, ayağa kalktığı zaman hocasının elbisesini tutmasını, yorulduğunda ısrarcı olmamasını, hocasının uzun sohbetlerinden usanmaması gerektiğini söyleyerek, Kur’ân talebesi olan kârînin hocasına karşı saygısının bu denli üst seviyede olması gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır.⁸⁰

İbnü’l-Cezerî’ye göre kârî, akranlarından hiçbirisiyle hocası ile alakalı konuşmamalı ve söylediğinin aksine “filan şöyle dedi” dememeli, gücü yetiyorsa hocasının gıyabında konuşulanları çürütmeli, çürütmeye de gücü yetmezse ayağa kalkıp bulunduğu meclisten ayrılmalıdır. Şeyhin çevresine yaklaşırsa orada bulunanlara selam verip hocasına ayrıca selam vermelidir, insanların yanında hocasını aşacak bir davranışta bulunmamalıdır. Hocası kendisine izin vermedikçe mecliste toplantı bitene kadar aynı yerde oturmalıdır. Hz. Ömer’in örneğine uyarak, üzerine yemin etmedikçe veya hocası ona emretmedikçe meclisinden kârînin kimseyi kovma yetkisi yoktur.⁸¹ Ayrıca kârînin, dersini okumadan önce şeyhine nasihat veya tavsiyede bulunması hoş karşılanmamaktadır.⁸² Buradaki en önemli husus ise, kârînin hocasına karşı her zaman her yerde ve herkese karşı saygısını kaybetmemesi gerektiğidir. Bu konuyla ilgili olarak İbnü’l-Cezerî’nin *Tayyibetu’n-Neşr*’deki şu beytini zikretmek yerinde olacaktır:

⁷⁸ İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukriîn*, s. 70.

⁷⁹ en-Nevevî, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti’l-Kur’ân*, s. 54-55.

⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukriîn*, s. 70; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 408.

⁸¹ İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukriîn*, s. 70.

⁸² İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukriîn*, s. 61.

وَلْيُزَمِ الْوَقَارَ وَالتَّادِبَا ... عِنْدَ الشُّيُوخِ إِنْ يُرَدُّ أَنْ يَنْجَبَا

“Kırâat öğrencisi, eğer başarıyı ve ilmin bereketini elde etmeyi istiyorsa, hocalarının yanında vakar ve edebi elden bırakmamalıdır.”⁸³

İbnü'l-Cezerî'ye göre kârî, ilim meclisinde iki öğrenci arkadaşın arasına onların izni olmadan oturmamalı ve onlara kibar davranmalıdır. Eğer oturursa, arkadaşlarına ve hocanın meclisinde bulunanlara karşı nazik olmalıdır. Çünkü bu, hocaya karşı nezaket ve onun meclisine karşı saygınlık göstergesidir. Ayrıca sesini alçaltmalı, gülmemeli, çok konuşmamalı ve sağa sola dönmemelidir. Aksine hocasının yüzüne bakarak onun sözlerini dinlemelidir.⁸⁴ Kârî, görgü kuralları açısından hocanın sert tavrı ve kötü huylarına karşı tahammül etmelidir. Hocanın yanında kalıp mükemmelliğine inanmaktan kendini alıkoymamalıdır. Ayrıca yozlaşmış gibi görünen eylemlerini ve yanlış manalara yol açabilme ihtimali olan sözlerini doğru bir şekilde yorumlamaya gayret göstermelidir. O, bu hususta çok az veya hiç başarı elde edemeyen kişinin olumlu bir sonuç elde etmesinin zorluğundan bahsetmektedir.⁸⁵

Kârînin Kur'ân'ı okurken onun belâgatini muhafaza etmesi önemlidir. Ders esnasında kırâat ederken, şeyhinin yanında ilim, salihlik, şeref, yaş, mukaddesat, velâyet ve benzeri fazilet sahibi kimse için ayağa kalkması caizdir. en-Nevevî'ye göre de kârînin bu ve benzeri durumlarda ayakta durması makbuldür. Kârînin ayakta beklemesindeki sebep; meclise gelen âlime gösterilen şeref ve hürmetin bir gereğidir.⁸⁶

İbnü'l-Cezerî, kârînin özelliklerine ve taşıması gereken vasıflara başka hususları da eklemektedir. Ona göre kârî, bütün kırâatleri birbirinden tek tek ayırmalıdır. Eğer kırâatleri toplayıp bir araya getirmek istiyorsa kapsamlı bir kırâat eserini ezberlemelidir. İçerisinde çizim ve resimlerle anlatılan bir kitabı da ezberlemesinde sakınca yoktur. Kârî, hakkını vererek tecvid ilmini öğrenmelidir. Ayrıca mehâric-i hurûf ve harflerin sıfatlarına vakıf olmalıdır.⁸⁷ Yani kırâat ilmiyle ilgili her meseleyi teorik ve pratik olarak kavramalıdır. Kârî, hocasının kalbinin meşgul olduğu, sıkıldığı, sinirli olduğu, sıkıntılı, aç, susuz, uykulu, kaygılı, endişeli ve benzeri hallerde hocaya zor gelen veya tam bir gönül huzuruna erişmesine engel durumlarda hocasına ders okumamalıdır. Dersini önce hocaya okumaya dikkat etmelidir; çünkü bu durum kendisi için faydalıdır ve hocasına da daha kolay gelir.⁸⁸

İbnü'l-Cezerî gibi en-Nevevî, kârî için ihlas sahibi olmanın erdemine ve Kur'ân-ı Kerîm'e karşı edebi muhafaza etmeye dikkat çekmektedir.⁸⁹ Kârî, Kur'ân okurken Allah'ın kendisini gördüğünü aklından çıkarmamalıdır. Kur'ân'a karşı saygı ise onu okuyan ve dinleyenlerin samimiyetinin bir göstergesidir. Rablerinden korkanların Kur'ân'ı dinledikleri zaman tüylerinin

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî, (Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994), s. 61.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 70.

⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 70-71.

⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 71.

⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 72.

⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 71.

⁸⁹ İmam Nevevî, *Kur'ân Okuma Adabı*, s. 14.

ürpermesi, onun manasını anladıktan sonra ise kalplerin amel etmeye yönelik yumuşamasıdır. Söz konusu kimseler, Kur'ân'ın hükümlerine göre amel ettiklerinin bilincinde olmalıdırlar.⁹⁰

Diğer taraftan en-Nevevî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm hamilinin, ona hürmeten yasaklanan hususlardan uzak durması, kirlî kazançlardan kaçınması önemlidir. Kârî, mütevazı bir kişi olmalı, insanlara karşı vakur bir duruş sergilemelidir. Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) nakledildiği gibi mukrî ve kârî, gece vakti insanlar uykudayken, gündüzleri de evlerindeyken Kur'ân hamilinin gereği olarak meşguliyet içinde olmalıdır. Hamele-i Kur'ân'ın, insanlar sevindiği zaman üzüntüsüyle, gülüşürlerken hüznüyle, eğlendiklerinde sükûnetiyle ve kibirlendiklerinde tevazuyla tanınmasının önemi büyüktür.⁹¹

İbnü'l-Cezerî, bu bölümde kârînin vasıflarını anlatırken aynı zamanda onun hocasıyla münasebetine yönelik tavsiyelerde bulunmaktadır. Ona göre "Kur'ân okuyucusu" olarak nitelendirilen kârî, Kur'ân ahlakıyla ahlaklanmış, tüm kötü vasıflardan arınmış, özellikle de hocasıyla ilişkisinde edebi ve kırâat öğrenimindeki gayretiyle talebe olmanın gerekliliklerini yerine getiren bir kimsedir. Bu başlık altında incelenen kârî teriminin vasıflarından hareketle; İbnü'l-Cezerî'nin, hitap bakımından daha çok mukrîyi hoca, kârîyi ise talebe olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır.

3. Mukrî ve Kârînin Kırâatten Maddi Karşılık Elde Etmesine Dair Görüşler

Mukrî ve kârî ile ilgili olarak, özellikle kırâatten maddi karşılık elde edilip edilmemesi hususu, pek çok kaynakta geniş yer tutmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce bazı açıklamalara yer vermek faydalı olacaktır.

Suyûtî'nin *el-İtkân* 'ında "Kur'ân'ın kendisinden kazanç sağlama niyetiyle bir geçim kaynağı haline getirmek mekruhtur."⁹² ifadeleri geçmektedir. Yani kim Kur'ân'ı dünya menfaatlerine bir sebep veya aracı kılarırsa, o kişi Allah'ın hoş karşılamayacağı bir iş yapmış olur. Bu şekilde mukrî ve kârî, Kur'ân kırâati gibi dünya ve ahiretteki en değerli amellerden birini, değersiz bir metaa aracı kılarak yanlış bir davranışta bulunmuş olur.⁹³

Diğer taraftan kırâatten maddi karşılık elde edilip edilemeyeceğine dair âlimler arasında bir ihtilaf vardır. Zira İbnü'l-Cezerî, konu hakkında farklı görüşleri ele almaktadır:

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) ve bir grup âlim, Kur'ân'ın kırâati üzerinden ücret almayı yasaklamışlardır. İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve eş-Şa'bî (ö. 104/722), şart koşulmadığı takdirde ücret almayı caiz görmüşlerdir. Şâfiî mezhebi, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İbn Atâ'nın (ö. 309/922) görüşü ise şartların oluşmasıyla birlikte ondan geçerli bir ücret alınmasının caiz

⁹⁰ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (I-VII), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf; 'Asâm Fâris Haristânî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994), c. VI, s. 380.

⁹¹ İmam Nevevî, *Kur'ân Okuma Adabı*, s. 7-8.

⁹² es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 385.

⁹³ Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseynî el-Hâdimî, *Kur'ân-ı Kerîm'i Okuma Adabı ve Faziletleri (Risâletu Tertîli'l-Kur'ân)*, nşr. Yavuz Fırat, (Konya: Ebu Said Hâdimî Tahkik Merkezi Yayınları, 2017), s. 58.

olduğu yönündedir.⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, “şart” olarak kastetmek istediği husus, ihtiyaç sahibi olmayan ve zengin kişilerden ücret almanın caizliği yönünde bir kanaatin varlığıdır.⁹⁵

İbnü'l-Cezerî, Kur'ân kırâatinden maddi bir kazanç elde etmeyle ilgili, kârînin bulunduğu bölge veya beldede kendisinden başka okuyucuların bulunup bulunmaması durumunu bir şart olarak görmektedir. Eğer beldede ondan başka bir kârî yoksa kırâat kendisine vacip olduğundan kârînin ücret alması caiz değildir. Eğer kârînin ücrete ihtiyacı varsa ve çocuklarına karşı harcama yükümlülüğü bulunuyorsa verilen ücreti alabilir. Bununla birlikte iki görevi birlikte yerine getirmiş olur. Konuyla alakalı İbnü'l-Cezerî, Şâfî fakîhlerden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)'nin, muhaddislerin ücret karşılığı çalışmasına fetva verdiğini ifade etmektedir. Ona göre hadis ehli, hadis çalışmalarından ötürü kendi geçimini sağlayacak başka bir işle meşgul olamamaktadır. Neticede kendi kazancını başka şekilde temin edememektedir. İbnü'l-Cezerî, eş-Şîrâzî'nin Müslümanların devlet hazinesinden muallimler ve benzeri kişiler için yeterli düzeyde ücret imkânlarının düzenlemesiyle bu konudaki ihtilafların ortadan kalkabileceğine dair sözlerini de aktarmaktadır.⁹⁶

İbnü'l-Cezerî, selef ve halef âlimlerden bir grubun bu durumu kabul etmekten kaçındıklarını dile getirmektedir. Onlar, kırâatin takvasına engel olur korkusuyla ücret ve hediye karşılığı okuyuşlardan imtina etmektedirler. İbnü'l-Cezerî'nin en-Nevevî'den aktardığına göre mukrî, kendilerine kırâatte bulunduğu kimselerden saygınlık görme, şan, şeref kazanma ümidinde olmamalıdır. Mukrî, para veya hizmet tarzında basit bir hediye dahi olsa, yaptığı kırâatten bir menfaat umarak kendini küçük düşürmemelidir. Eğer mukrî, o kırâati gerçekleştirmiş olmasaydı kendisine herhangi bir hediye verilmezdi.⁹⁷ İbnü'l-Cezerî'nin burada vermek istediği asıl mesaj, mukrî ve kârîye takdim edilen ücret veya hediyelerin gerçekleştirilen kırâat vesilesiyle olduğudur. Onun için önemli mesele, mukrî ve kârîye gösterilen ilgi ve hürmetin şahıslara değil, Kur'ân'ın özüne karşı yapıldığının akıllardan çıkarılmaması gerektiğidir.

İbnü'l-Cezerî, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 73/692), oğluna Kur'ân dersleri verdiği Amr b. Hureys'in (ö. 85/704) gönderdiği hediyeleri derhal geri çevirerek Allah'ın kitabını ücretle okutmadığına ve yine başka bir kimseye Kur'ân öğrettiği için kendisine bir yay (veya at) hediye etmek isteyen kimsenin hediyesini reddettikten sonra, “Bunu keşke sana Kur'ân öğretmeden önce hediye etseydin” dediğine dair rivâyeti aktarmaktadır.⁹⁸ Bu meseleye karşılık İbnü'l-Cezerî, es-Sülemî ve İmam Âsım'ın (ö. 127/745), geçim sıkıntısı çekmemeleri adına kırâat derslerine önce çarşı esnafından başladıklarına dair rivâyetleri de zikretmektedir.⁹⁹ Birbirinden farklı görüşlere yer verilen bu konuda,

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 59.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 60.

⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 60.

⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 60.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye*, c. I, s. 413; Muhsin Demirci, “Ebû Abdurrahman es-Sülemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c. X, s. 87.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 63.

İbnü'l-Cezerî'nin aynı isimler üzerinden iki farklı yorum ortaya çıkaracak rivâyetleri göz önüne sermesi, meseleye ihtiyatlı yaklaştığının bir göstergesidir.

4. *Muncidu'l-Mukriîn*'de Mukrînin Kırâat Öğretimine Dair Örnekler

İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*'de mukrînin kırâat öğretim metotlarına yer vermekte; mukrînin kırâat meclislerindeki öğretim şekline dair birtakım izlenimlerinden söz etmektedir. Bu konuya dair onun aktardığı örneklerden bazıları şunlardır:

İbnü'l-Cezerî, mukrînin kırâat öğrenmek için cemiyete gelenlerin rahat oturabilmesi adına toplantı alanını geniş tutmasına dair Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94)'den rivâyet edilen bir hadisi¹⁰⁰ zikretmektedir. Bununla ilim meclislerinin geniş tutulmasının faziletine delalet edilmektedir. Şüphesiz ki geniş meclisler hayırlı meclislerdir. Çünkü meclisler geniş olduğunda çok insanı içine almaktadır. Meclisteki insanların kalpleri genişlik ve huzur dolmaktadır. Kırâat meclislerindeki oturma düzenine değinen İbnü'l-Cezerî, dersten önce hocanın ve talebelerin camide namaz kılmak için toplandıkları zaman, hoca işaret etmeden kimsenin birbirinin önüne geçmeden eşit seviyede oturduklarını belirtmektedir. Daha sonra hocanın içlerinden herhangi birine kırâat öğretiminde öncelik vermesi, talebenin ilmî açıdan diğerlerine göre daha üstün olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî'nin bu konuda ifade ettiği düşüncelerinden hareketle, bahsi geçen ilim meclislerindeki herkesin birbirine saygılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür kırâat meclislerinde kimse kendisini diğerlerinden önde görmemektedir. İbnü'l-Cezerî'nin de ilgili meselede anlatmak istediği, ilmî açıdan önde olan kişi veya hocanın, talebe tarafından saygıyla karşılanması, meclislerde takdim ve oturma sırasına bu hassasiyet üzerinden dikkat edilmesi gerektiğidir.

İbnü'l-Cezerî için mukrînin kendi meclisinde, talebeleri ve başkaları arasında şerefe lâyık olanlara, uygun gördüğü şekilde onların gönüllerini kazanma niyetiyle ayağa kalkmasında bir sakınca yoktur. Bu, ilmî açıdan bir saygı ve sevgi göstergesidir.¹⁰²

İbnü'l-Cezerî, önde gelen kırâat imamlarınca gerçekleştirilen çeşitli davranış örneklerine yer vermektedir. İbn Cemmâz (ö. 170/786), Ebû Ca'fer'de kırâat okurken Nâfi' ile arkadaşta, daha sonra ondan kırâat okuyarak talebesi olmuştur.¹⁰³ Buna göre İmam Nâfi' (ö. 169/785), talebesi ve arkadaşı İbn Cemmâz'ı görünce onun için ayağa kalktığını, onu buldukları mecliste insanlara karşı onurlandırmaktadır. İmam Nâfi', bu davranışıyla İbn Cemmâz'ın hocası olmasına rağmen ona hürmet göstererek, İbn Cemmâz'ın da ilmî açıdan önemli bir şahsiyet olduğunu mecliste bulunanlara göstermek istemiştir. İmam Nâfi', arkadaşı ve talebesi olan İbn Cemmâz'a büyük değer verdiğini dile

¹⁰⁰ "Toplantıların en hayırlısı, en geniş olanıdır.", Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 496/1103), *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Kitâbü'l-Edeb", 14 (No. 4820).

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 63.

¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 64.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 64.

getirmiştir. İbn Cemmâz da kendisinin Ebû Ca'fer'in kırâatini tercih etmesine karşın, bulunduğu yerlerde halka ve öğrencilerine Nâfi'in kırâatini okutarak ona saygısını ifade etmiştir.¹⁰⁴

İbnü'l-Cezerî'ye göre mukrînin talebelerinden birinin yolculuk yapması, yeni veya başka bir konu araması durumu hariç, öğrencilerin derecelerine göre eşit şekilde davranılması ve onlara dilediği kadar çok veya az okuması müstehaptır. Selef âlimlerden üç, beş ve on kırâatten fazla okumalar yapıldığı yönündeki rivâyetlere gelince, İbnü'l-Cezerî'ye böyle bir durum mümkün değildir. Ona göre bir kırâati düzeltmek, bir rivâyeti nakletmek isteyen kimse için, mukrînin istediğini okumasında bir sakınca yoktur.¹⁰⁵ Zira İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'e Nisâ sûresinin başlangıcından وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ شَهِيدًا âyetine¹⁰⁶ kadar okumuştur.¹⁰⁷

İbnü'l-Cezerî, bu başlık altında bir başka örneğe daha yer vermektedir: İmam Verş (ö. 197/812), İmam Nâfi'den kırâat öğrenmek için Medine'ye yanına gider. Fakat mescide girdiğinde kalabalık yüzünden İmam Nâfi'nin yanına varamaz. Bundan dolayı İmam Verş, özellikle onunla görüşebilmek için geceyi mescitte geçirir. Bir gurup sahabi etrafına toplanır ve Verş'e geceyi mescitte geçirip geçirmediğini sorar. İmam Verş'in mescidde gecelediğini hayretle öğrenen sahabiler "Sen kırâat okumaya bizden daha lâyıksın" şeklinde ona karşılık verir. İmam Nâfi' de uzak yerden sadece kırâat öğrenmek için Medine'ye gelen bu talebenin derslerine öncelik verir. Hocası bizzat onunla ilgilendiği gibi diğer talebeler de kendi sürelerinin bir kısmından feragat ederek, öğrenimini tamamlamasına yardımcı olur.¹⁰⁸ Bu azminin karşılığında Verş, elli günde Kur'ân'ın tamamını okuyarak kırâat ilmini elde eder.¹⁰⁹ Bu örnekte de görüldüğü bir mukrînin uyguladığı özel öğretim metodunun kısa bir sürede başarılı neticeye ulaşması gibi durum söz konusu olmuştur.

İbnü'l-Cezerî ilgili konuyu başka bir örnekle desteklemektedir: *el-Kenz fil-Kirâati'l-Aşr*'nin müellifi Abdülmü'min b. el-Vâsıtî (ö. 740/1340), on yedi günlük bir süre içinde Mısır'da seyahat ederken hocası Takiyüddin b. Ahmed es-Sâik (ö. 725/1325)'e Kur'ân'ın tamamını aşere tariki üzerine kırâat etmiştir.¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, Mısır'a ilk yolculuğunda kendisine eşlik eden Şeyh Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. es-Sâik (ö. 777/1375)'e, aralarında *eş-Şâtibiyye*, *el-Unvân* ve *et-Teystîr*'in de bulunduğu yedi kırâat ile alakalı eserlerden istifâ ederek, Hicr sûresinin sonuna kadar ulaştığını, bir cuma gecesi aynı şekilde Nahl sûresini okumaya başladığını ve yaklaşık bir hafta içerisinde de okumayı tamamladığını belirtmektedir. Son okuduğu bir mecliste ise o, Vâkıa sûresinin başından başlamıştır, gece aynı oturumda hatmi bitirinceye kadar devam etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁴ Tayyar Altıkulaç, "İbn Cemmâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), c. XIX, s. 395-396.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 64.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/41.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 65.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 65; Tayyar Altıkulaç, "Verş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), c. XLIII, s. 63.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 65.

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 65.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 66.

İbnü'l-Cezerî, Halep'ten Şam'a bir adamın kendisine gelerek beş gün boyunca İbn Kesîr (ö. 120/738) kırâati üzerine, sonra da yedi günde el-Kisâi kırâati üzerine Kur'ân'ın hepsini okumuştur.¹¹² O, farklı tarikler üzerinde kırâatin caiz olduğundan bahsederken, İmam Mâlik aracılığıyla rivâyet edilenler dışında, bunu inkâr eden herhangi birinin olmadığını belirtmektedir.¹¹³ İbnü'l-Cezerî, Şemseddin b. es-Sâik'le beraber yaptıkları seyahatlerinde bir binek üzerinde bazen binmek suretiyle, bazen de yürüyerek defalarca kırâat tahsili yapmıştır. Birden fazla âlimin kendisine bu konu hakkında söylemlerde bulunduğunu ifade eden İbnü'l-Cezerî, şöyle bir olayı aktarmaktadır: “*Şeyh Takiüddin es-Sâik'in cenazesinde onun ruhuyla seviniyorlardı. Hâkim Muhibuddin cenazede şunları söylemiştir: “Beni sık sık hizmetine götürürdü, ben de yolda yürürken, bir binek üzerindeyken ona kırâatte bulunurdum.”*”¹¹⁴ Bu yaşanan olay, kırâat eğitiminin hayatın her safhasında devam ettiğinin bir göstergesi niteliğindedir.

Neticede İbnü'l-Cezerî, konu başlıklarında ele alındığı üzere özellikle mukrîyi tavsif etmektedir. Onun mukrî için ortaya koyduğu tanım ve tariflerinde samimi ve halis niyet, fiillerde hassasiyet, dikkatli olma, gücü kabilinde gayret gösterme ve ilmî açıdan önde ve üstün âlimlere karşı saygı gibi unsurların ön planda olduğu görülmektedir.

Sonuç

Mukrî teriminin ilk olarak, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı öğreten sahabiler için kullanılması, bu terimdeki öğreticilik vasfını ön plana çıkarmaktadır. Aynı şekilde kârînin ise “Kur'ân'ı tilâvet eden” manasına gelmesi, daha çok Kur'ân okuyucusu özelliğini ortaya koymaktadır. Kârînin mukrîden aldığı eğitim safhası boyunca kendisinde bulunması gereken özelliklerine değinilirken, onun talebelik sürecindeki gerekli davranış biçimlerinin hassas bir şekilde aktarılması, bu terime atfedilen önemi göstermektedir.

Kırâat ilminde mukrî, kırâatleri sağlam ve kesintisiz biçimde bir otoriteden alan, eğitim aldığı üstattan Kur'ân'ı müşafehe ederek talim ettikten sonra talebelerine öğreten kimsedir. Yine kırâati rivâyet yoluyla aktaran bir “kırâat âlimi” olarak tanımlanmıştır. Buradaki önemli husus, bir kimsenin kırâati hocasından ağızdan ağıza müşafehe etmeden, sadece nazari bilgi ölçüsünde ilerlediğinde ne olursa olsun kendisinin mukrî olması için yeterli ve geçerli olmadığıdır.

İbnü'l-Cezerî, özellikle *Muncidu'l-Mukriîn* adlı eserinde bu terimleri ve ilgili özellikleri bilhassa ahlakî boyutlarıyla detaylıca zikretmektedir. Kırâat ilminin otoritelerinden olması bakımından İbnü'l-Cezerî'nin mukrî ve kârî terimlerine daha fazla yer vermesi gayet tabii bir durumdur. Eserin başlığında bulunan kelimelerin analizinden itibaren yapılan incelemede, onun bu terimlerle yakından alakadar olduğu gözlemlenmektedir. Yedi bölümden meydana getirdiği *Muncid*'in ilk bölümünü tamamen ilgili terimlerin anlamlarına ve sahip olması gereken vasıflarına ayırması, mukrî ve kârî terimlerinin kırâat alanında önemli bir inceleme alanı oluşturduğunun altını çizmektedir. İbnü'l-

¹¹² İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 66.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 66-67.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s. 68.

Cezerî'nin *Muncid*'de geniş şekilde mukrî ve kârîye yer vermesi, bu terimlerin üzerlerinde araştırma yapılmasını haiz kılmıştır. Adı geçen eserde kırâatin manalarına değinildikten sonra ilk olarak mukrî, sonra kârî tanımlanmaktadır. Başta anlam itibariyle değinilen bu terimler ile alakalı geniş tavsifler diğer bölümlerde de kendine yer bulmaktadır. Mukrî ile kârînin özellikleri, İbnü'l-Cezerî tarafından anlatılmakla beraber terimlerin sahip olmaları gereken vasıflara *Muncidu'l-Mukriîn*'in birinci bölümünde ayrı ve geniş biçimde değinilmektedir. Terimlerle alakalı birçok tavsifin yapıldığı eserde, mukrî ve kârînin kırâat eğitim ve öğrenim metotlarına dair anlatımlar, örneklerle desteklenmektedir. İbnü'l-Cezerî, bu şekilde isimlendirilmek veya bu sıfatlara vakıf olmak isteyen kişilerin özelliklerini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin adı geçen eserin bir bölümünün tamamında müstakil olarak ilgili terimlere yer veriyor olması, mukrî ve kârînin başlıca bir incelemeye tabi tutulması gerektiğini kanıtlar niteliktedir. Onun izahlarından hareketle bu çalışmaya konu olan mukrî ve kârî terimlerinin ıstılah açısından incelenmesi, terimlerin kapsamının bilinmesi için önemlidir. İbnü'l-Cezerî'nin iyi bir Kur'ân okuyucusu ve öğreticisi olması, bahsi geçen terimlerle alakalı görüş belirtmesi ve pek çok görüşünün kabul görmesi, kendisinin bu alandaki hâkimiyetine dair önemli birer delildir.

Mukrî ve kârînin içerdikleri vasıflar, kırâat ilmiyle irtibatlı kişilerde bulunması gereken nitelikler olmakla birlikte, buradaki asıl amaç; ilgili terimlerin içerisini doldurabilecek vasıflara sahip olabilmektir. İbnü'l-Cezerî, istenilen gayeye ulaşmanın yollarını göstermekle birlikte gerekli metotları sunmaktadır. Onun tavsiyeleri, bu ilimde amil olmak isteyenlere yol gösterici bilgiler niteliğindedir. Sonuç olarak "Hademe-i Kur'ân" veya "Hamele-i Kur'ân" sıfatlarıyla vasıflanmak adına, başta İbnü'l-Cezerî olmak üzere ilgili alanda görüşlerine yer verilen âlimlerin fikirlerinden yararlanılıp öğütlerine kulak verilmesi, kırâat ilmi açısından kazanım sağlayacaktır. Mukrî ve kârî terimleri üzerinden aktarılan tüm hususlar, kırâat alanında her zaman kendisine yer bulmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar, "Verş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLIII/63, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbn Cemmâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIX/395-396, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdülhamit, *Kırâat İlmî ve Tarihi*, Emin Yayınları, İstanbul, 2014.
- Birişik, Abdülhamit, "Kırâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXV/425-432, Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Demirci, Muhsin, "Ebû Abdurrahman es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X/87, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Devserî, İbrahim b. Said b. Hamed, *Mu‘cemu’l-Mustalehât fi ‘İlmeyi’t-Tecvîdi ve’l-Kırâât*, Suudi Arabistan: Dâru’l-Hadâre, 2004.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 496/1103), *es-Sünen*, “Kitâbü’l-Edeb”, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli, Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye: 2009.
- Ebû Şâme (ö. 665/1267), *İbrâzu’l-Me‘ânî min Hurzi’l-Emânî fi’l-Kırâati’s-Seb’*, thk. İbrahim Atva Avvad, Mısır: 1981.
- Fırat, Yavuz, *Tecvid ve Kırâat İlmi Terimleri Sözlüğü*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, Konya, 2018.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn (ö. 774/1373), *Kur’ân’ın Faziletleri*, çev. Mehmet Sofuoğlu, TÜRDAV Yayınları, İstanbul, 1978.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, 15 Cilt, Beyrut: Dâru Sadr, ty.
- İbnü’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed (ö. 833/1429), *Gâyetu’n-Nihâye fi Tabakâti’l-Kurrâ’*, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1937.
- İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukriîn ve Murşidu’t-Tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Mekke: Dâru Âlimi’l-Fevâid, 1998.
- İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ’, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ty.
- İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetu’n-Neşr fi’l-Kırâati’l-‘Aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu’bî, Cidde: Dâru’l-Hüdâ, 1994.
- İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi ‘İlmi’t-Tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevâb, Mektebetu’l-Maarif, 1. Basım, Riyad: 1985.
- İbrâhîm Enîs vd., *el-Mu‘cemu’l-Vasît*, nşr. Mu‘cemu’l-Lugati’l-Arabiyye, Kahire, 2004.
- İmam Nevevî, *Kur’ân Okuma Adabı*, çev. Seyfullah Erdoğan, Polen Yayınları, İstanbul, 2007.
- Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2014.
- Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kastallânî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn (ö. 923/1517), *Letâifu’l-İşârât li Funûni’l-Kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdussabûr Şahin, Kahire: 1972.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.
- Maşalı, Mehmet Emin, “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kırâatler”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi, Kur’ân Çalışmaları Vakfı Sempozyum Dizisi-2*, İstanbul, 2017.
- Muhammed Emin Efendi, *Umdetül-Hallân fi İzâhi Zubdeti’l-İrfân*, thk. Mehmet Çaba, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, Konya, 2021.

- Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseynî el-Hadimî, *Kur'ân-ı Kerîm'i Okuma Adabı ve Faziletleri (Risâletu Tertîli'l-Kur'ân)*, (nşr. Yavuz Fırat), Ebu Said Hadimi Tahkik Merkezi Yayınları, Konya, 2017.
- Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, ty.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri (ö. 676/1277), *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, thk. Beşir Muhammed Uyun, Dimaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1991.
- Öz, Mustafa, "Kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVI/445-446, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özdemir, Büşra, *"İbnü'l-Cevzi'nin Zadü'l-Mesir Adlı Eserinin Kırâat İlmi Açısından Tahlili"*, F.S.M. Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.
- Özdirek, Recep, Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII/28, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb, (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahman Celâlüddîn (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1974.
- es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, çev. Hasan Yıldız, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (I-VII), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf; 'Asâm Fâris Haristânî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994.
- Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2020.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat ilminin Ta'limi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum, 1981.
- Ünal, Mehmet, "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi (Kırâat ilmi ve Kısa Tarihi)", *Tefsir*, haz. Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara, 2018.
- ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdulazîm (ö. 1367/1948), *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ty.

Yusuf Ziya Yörükan'ın Müsteşriklere Karşı Yaptığı Tenkitler

Yusuf Ziya Yörükan's Criticisms Against the Orientalists

Muhammed Bilal YÜKSEL

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Social Sciences Institute
Islamic History and Arts Department Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
bll.yksl.07@gmail.com | 0000-0002-6710-5566

Belkıs ÖZSOY DEMİRAY

Dr. Öğretim Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Assist. Prof., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Islamic History Department
Isparta/Türkiye
belkisozsoy@sdu.edu.tr | 0000-0002-4402-6582

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 6 Aralık / December 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 29 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Muhammed Bilal Yüksel, Belkıs Özsoy Demiray, "Yusuf Ziya Yörükan'ın Müsteşriklere Karşı Yaptığı Tenkitler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 175-194.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Yusuf Ziya Yörükân'ın Müsteşriklere Karşı Yaptığı Tenkitler¹

Öz

Yusuf Ziya Yörükân, Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış bir akademisyendir. İstanbul ve Ankara üniversitelerinde İslam tarihi, mezhepler tarihi ve felsefe gibi dersler vermiştir. 1954 yılındaki vefatına kadar, akademik ve ilmi çalışmalarına devam etmiştir. Başta felsefe, kelam, mezhepler tarihi, dinler tarihi, İslam tarihi ve Türk tarihi olmak üzere birçok alanda eserler vermiş, makaleler kaleme almıştır. Konumuz açısından en çok faydalandığımız eseri *Hazret-i Muhammed'in Doğumundan Ölüme Kadar İslam Dini Tarihi*'dir. Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi için hazırladığı İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi adlı dört kitaplık bir projenin birinci kitabını oluşturmaktadır. Aynı zamanda Yusuf Ziya Yörükân'ın birçok dergide makaleleri yayımlanmıştır. Yörükân'ın eserleri incelendiğinde, onun müsteşriklere birçok noktada tenkit ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca İtalyan müsteşrik Leone Caetani için ayrı bir makale dizisi yayımlamıştır. Caetani'nin meşhur eseri *Annali Dell'Islam*'ın Hüseyin Cahit Yalçın tarafından tercüme edilip neşredilmesi, o dönemin ilim dünyasına bir hareketlilik katmıştır. Bu eser hem Batı'da hem de Osmanlı'da dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Yayımlandığında övgü ile bahsedenlerin yanında tenkit edenler de olmuştur. Caetani'nin bu eserini tenkit eden ve bu hususta eleştirel bir makale kaleme alan ilk kişi Yusuf Ziya Yörükân'dır. *Mihrap* dergisinin 1925 yılının ilk üç sayısında bu makaleleri yayımlanmıştır. Her ne kadar bu eserden övgü ile bahsederek giriş yapsa da Yörükân, birçok hususta Caetani'yi eleştirmiştir. Kur'an'ın orijinal olup olmaması, hadis usulü, hadis kaynaklarının ve ravilerin güvenilirliği meselesi, sened, Hz. Peygamber'in nesebi, Hz. Peygamber'in nübüvveti gibi hususlara dair iddialar, Yörükân'ın bu makalelerde tenkit ettiği konulardandır. Yörükân sadece Caetani'yi değil, Robertson Smith, Reinhart Dozy, Aloys Sprenger ve William Muir gibi meşhur şarkiyatçıları da çeşitli konularda tenkit etmiştir. İncelediğimiz eserlerinde bazen isim vererek bazen de isim zikretmeden bu oryantalistlerin birtakım iddialarına cevap vermiştir. Onun tenkitleri, vahyin mahiyeti, Garânik hadisesi, Hz. Peygamber'in evlilikleri ve aile hayatı, Kurayza Yahudilerinin öldürülmesi, Hz. Peygamber'in davet mektupları ve Hz. Peygamber'in ölmeden önce halifesini tayin etmemesi gibi meselelere dair iddialarda yoğunlaşmaktadır. O, oryantalistlerin bu iddialarını çürütmek için çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Gerekli yerlerde Kur'an'dan, Kitabı Mukaddes'ten, hadis ve tarih kaynaklarından deliller getirmiştir. Ayrıca bu iddiaların arka planındaki nedenleri de tespit etmeye çalışmıştır. Oryantalistlerin, özellikle de Caetani'nin çelişkiye düştüğü durumları gözler önüne sermiştir. Onların, iddialarını temellendirmek adına kaynakları nasıl tahrif ettiklerini ve kaynaklara olan güveni nasıl sarsmaya çalıştıklarını göstermiştir. Çalışmamızda Yörükân'ın bu tenkitleri incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

¹ Bu makale "Yusuf Ziya Yörükân ve İslam Tarihi Alanındaki Çalışmaları" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Ziya Yörükân, Caetani, Oryantalizm, Müsteşrik, Reddiye, İslam Tarihi

Yusuf Ziya Yörükân's Criticisms Against the Orientalists

Abstract

Yusuf Ziya Yörükân is an academician who lived in the last period of the Ottoman Empire and the first years of the Republic. He taught courses such as Islamic history, history of sects and philosophy at Istanbul and Ankara universities. He continued his academic and scientific studies until his death in 1954. He has produced works and written articles in many fields, especially philosophy, theology, history of sects, history of religions, Islamic history and Turkish history. The work that we benefit from most in terms of our subject is *The History of Islamic Religion from the Birth of the Prophet Muhammad to His Death*. This study constitutes the first book of a four-book project titled History of Islamic Religion and Sects, prepared for the Faculty of Theology. At the same time, Yusuf Ziya Yörükân's articles have been published in many academic journals. When Yörükân's works are examined, it is determined that he criticized the orientalists on many points. He also published a separate series of articles on Italian orientalist Leone Caetani. The translation and publication of Caetani's famous work *Annali Dell'Islam* by Hüseyin Cahit Yalçın added dynamism to the scientific world of that period. This work managed to attract attention both in the West and in the Ottoman Empire. When it was published, there were those who praised it, but also those who criticized it. The first person to criticize Caetani's work and write a critical article on this subject is Yusuf Ziya Yörükân. These articles were published in the first three issues of *Mihrap* journal in 1925. Although he started by praising this work, Yörükân criticized Caetani on many issues. Claims about issues such as whether the Quran is original or not, the method of hadith, the reliability of hadith sources and narrators, the chain of narrators, the lineage of the Prophet, and the prophethood of the Prophet Muhammad are among the issues that Yörükân criticizes in these articles. Yörükân criticized not only Caetani but also famous orientalists such as Robertson Smith, Reinhart Dozy, Aloys Sprenger and William Muir on various issues. In the works we examined, he responded to some of the claims of these orientalists, sometimes by naming them and sometimes without mentioning them. His criticisms focus on claims regarding issues such as the nature of revelation, the Garanîk incident, the Prophet's marriages and family life, the murder of the Qurayza Jews, the Prophet's invitation letters inviting the rulers to Islam, and the Prophet's failure to appoint his successor before his death. He resorted to various methods to refute these claims of orientalists. Where necessary, he brought evidence from the Quran, the Bible, hadith and historical sources. He also tried to identify the reasons behind these allegations. He exposed the situations in which the Orientalists, especially Caetani, found themselves in contradiction. He has shown how they falsified sources to justify their claims and how they tried to undermine trust in the sources. In our study, these criticisms of Yörükân were examined and evaluated.

Keywords: Yusuf Ziya Yörükân, Caetani, Orientalism, Orientalist, Refutation, Islamic History

Giriş

Yusuf Ziya Yörükân, 1887 yılında Selanik'te doğmuştur. Öğrenim hayatına Selanik Selimiye mektebi ile başlayıp 1899 yılında Mülkiye Rüştiyesinden mezun olmuş, 1905 yılında da Selanik Darü'l-Muallimîn'in Rüştiye Şubesi'ni tamamlamıştır. 1919'da İstanbul'daki Sahn Medresesi Kısım-ı Âlisi'ni bitiren Yörükân, 1922 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Zümresinden mezun olmuştur.² Aynı yıl Mühassissîn Medresesi'nde Felsefe ve Kelam Şubesi'nde doktora denk olan ruûs imtihanı vererek, felsefe doktoru unvanını kazanmıştır. İhtisasını “Şeyh Şhabeddin es-Sühreverdi ve Felsefesi” adlı çalışmasıyla tamamlamıştır.³

Mesleki kariyerine Selanik Sultanisinde Arapça öğretmeni olarak göreve başlayan Yörükân, 1923 yılına kadar Selanik ve İstanbul'daki çeşitli okullarda öğretmenlik ve idarecilik yapmıştır. 1923'te Sahn Medresesi Kısım-ı Âlisi'nde felsefe muallimliği görevine atanmış, 1924'te medreselerin kapatılmasına kadar görevini sürdürmüştür. Daha sonra yeni kurulmuş olan, Darülfünun İlahiyat Fakültesi'ne İslam Mezhepleri Tarihi muallimi olarak tayin edilmiştir. Bir müddet sonra da aynı fakültenin müdürlük görevini üstlenmiştir. 1933 tarihindeki üniversite reformuyla fakültenin kapatılmasından sonra ise Edebiyat Fakültesi'nde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü'nde görevlendirilmiştir. Yusuf Ziya Yörükân, dönemin Diyanet İşleri Başkanı M. Şerafeddin Yaltkaya tarafından 1943 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti Üyeliğine tayin edilmiştir.⁴ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1949'da açılmasıyla birlikte burada, İslam Dini ve Mezhepleri Tarihi Profesörü olarak göreve başlamıştır. Fakültenin teşkilat yapısının oluşturulmasında ve ders programlarının hazırlanmasında önemli hizmetleri olmuştur. Bütün hayatını seçkin bir ilim çevresinde geçiren Yörükân, yapmakta olduğu pek çok işi yarıda bırakarak ve kitaplarını bastıramadan, 1954 yılında ani bir kalp krizi neticesinde hayata gözlerini yummuştur.⁵

Yusuf Ziya Yörükân, çok yönlü bir akademisyendir. Dinler tarihi, mezhepler tarihi ve İslam tarihi başta olmak üzere İslami ilimlerin birçok alanında çeşitli çalışmalar yapmıştır. Arapça, Farsça ve Fransızcaya ek olarak Türk lehçelerine de hâkim biridir. Aynı zamanda vatansever biri olan Yörükân, Balkan Harbi'ne gönüllü olarak katılmış ve medrese öğrencilerinin katılmasını da sağlamıştır. Derslerinde ve konferanslarında vatan sevgisini pekiştirmeyi hedefleyen konuşmalar yapmıştır.⁶

Yusuf Ziya Yörükân, çok sayıda eser ve makale kaleme almıştır. Konumuz açısından en çok başvurduğumuz eseri, *Hazret-i Muhammed'in Doğumundan Ölüme Kadar İslam Dini Tarihi*'dir. Bu

² Hilmi Ziya Ülken, “Yusuf Ziya Yörükân”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* I-II (1954), 89; Turhan Yörükân, “Yörükân, Yusuf Ziya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/568.

³ Ülken, “Yusuf Ziya Yörükân”, 89.

⁴ Yörükân, “Yörükân, Yusuf Ziya”, 43/568.

⁵ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 6; Yörükân, “Yörükân, Yusuf Ziya”, 43/569.

⁶ Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, 4-7.

çalışma, İlahiyat Fakültesi için hazırladığı İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi adlı dört kitaplık bir projenin birinci kitabını oluşturmaktadır. Vefatından 47 yıl sonra kızı Türkan Turgut Hanım'ın gayretleriyle yayıma hazırlanmıştır.⁷ Aynı zamanda Yusuf Ziya Yörükân'ın birçok dergide makaleleri yayımlanmıştır. Bunun yanında yayın hayatına kazandırdığı iki tane de dergi vardır: *Mihrab Dergisi'ni* Hilmi Ziya Ülken ile birlikte, *Kutlu Bilgi Dergisi'ni* ise kendisi yayın hayatına kazandırmıştır.⁸ Mihrab Dergisi, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yayımlanan ilmi bir dergidir. 1923-1925 yılları arasında 28 sayı çıkarmıştır. Mihrab Dergisi “Ahlâkî, İctimâî, Felsefî, Târihî ve Edebî” bir dergi olarak nitelendirilse de genellikle felsefe ve sosyoloji ağırlıklı bir dergi olmuştur. Yusuf Ziya Yörükân, bu dergide genellikle tarih yazılarını yazmakla birlikte doktora tezi olan Şehabettin Sühreverdi ve Felsefesi'ni Mihrab Dergisi'nde yayımlamıştır.⁹ Yörükân bu dergide ayrıca, Leone Caetani'nin İslam Tarihi adlı eserini tenkit ettiği üç makalesini de yayımlamıştır. Bu makaleler, İtalyancaya çevrilip Caetani'ye gönderilmiş fakat cevap alınamamıştır.¹⁰ Kız Muallimîn Mektebi Din Dersleri Muallimi iken yazmış olduğu bu seri makaleler, o zamanın şartlarında oryantalistlere karşı İslâm'ı savunan az kişi olduğu için, İslam Tarihi açısından önemlidir. Bu çalışmamızda Yusuf Ziya Yörükân'ın Leone Caetani ve diğer oryantalistlere yönelik yaptığı tenkitlerini tespit etmeyi ve onları değerlendirmeyi hedefledik.

1. Yörükân'ın Leone Caetani'ye Yönelik Tenkitleri

Leone Caetani 1869-1935 yılları arasında yaşamış ve ilk dönem İslam Tarihi ile ilgili çalışmalarıyla meşhur olmuş bir İtalyan oryantalisttir. En bilinen eseri, Hz. Peygamber'in hayatı ile başlayıp hicretin 40. yılına kadar geldiği *Annali Dell'Islam* adıyla bilinen İtalyanca İslam Tarihi kitabıdır. Esasen İslam tarihinin tamamını ele alacak şekilde yirmi beş cilt olarak planlansa da on cildi neşredilmiştir. Çok zengin bir malzemeye sahip olan bu çalışma 1924'te Hüseyin Cahit Yalçın tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve hicretin 12. yılına kadar olan kısmı yayımlanmıştır.¹¹ Bu eser yayımlandığı ilk günden itibaren hem Batı'da hem de Osmanlı'da dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Ayrıca İslam hakkındaki araştırmalar konusunda şarkiyatçıları derinden etkilemiş ve bu husustaki çalışmaların temelini oluşturmuştur.¹² Yayınlandığında Osmanlı'daki ilim erbabı tarafından övgü ile bahsedilen bu eseri, tutarsız bilgiler ve iftiralar ile dolu olduğu konusunda eleştirenler de

⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslam Dini Tarihi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 15; Yörükân, “Yörükân, Yusuf Ziya”, 43/569.

⁸ Ülken, “Yusuf Ziya Yörükân”, 89; Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, 15-16.

⁹ Erdoğan Erbay, “Mihrab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/29-30.

¹⁰ Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, 16

¹¹ Mahmut H. Şakiroğlu, “Caetani, Leone”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/544.

¹² Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, “Leone Caetani'nin *Annali Dell'Islam* Adlı Eserinin Hüseyin Cahit Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye'deki Yansımaları”, *İSTEM* 35 (2020), 532.

olmuştur. Tenkit edenler arasında Sadrettin Efendi, Babanzâde Ahmed Naim, Yusuf Zahir Efendi ve M. Asım Köksal gibi isimler bulunsa da Yusuf Ziya Yörükân, Caetani'ye reddiye yazan ilk kişidir.¹³

Yusuf Ziya Yörükân, *Mihrab Dergisi*'nde yayımlanan makalelerinin birincisinde, Hüseyin Cahit Yalçın tarafından tercüme ve neşredilen Caetani'nin bu eserinden övgüyle bahsederek söze başlıyor. Büyük bir çaba sonucu neşredilen bu eserin, o dönemdeki ilmi boşluğu doldurmak için bir başlangıç sayılması gerektiğini ifade ediyor. Ona göre Caetani'nin bu çalışması, o güne kadar Doğu ve Batı'da neşredilen çalışmalardan farklıdır. Çünkü Batı'da yazılanlar sahih kaynaklara dayanmayan, bazı ön kabullerden hareketle yazılan ve birtakım bayağı fikirleri telkin etmek için meseleye ilmi bir renk verme gayesinde olan çalışmalardır. Doğu'da ise, tarih ilminin son asırlardaki gelişmesine karşılık, araştırmacıları tatmin edecek bir metodolojik yaklaşımdan mahrum eserler kaleme alınmıştır. Fakat Caetani'nin bu çalışması bu iki nakisadan kendini kurtarmaya çalışmıştır. O, tarihi hadiseleri tespit edip onlarla ilgili rivayetleri ve vesikaları toplamış, birleştirmiş, mukayese, izah ve muhakeme etmiştir.¹⁴

Yörükân, bu eserin büyük bir sabır ve tükenmez bir azim ile vücuda getirildiğini itiraf etmek gerektiğini söylemektedir. Oryantalistler tarafından o zamana kadar yazılmış diğer İslam Tarihi çalışmaları, Kur'an ayetlerinin indiriliş sebeplerinden ve Peygamber'in hadislerinden istifade ederek oluşturulmuş, bu sebeple tarihi aşamaların çerçevesini tam ve hakiki olarak çizememişlerdir. Halbuki Caetani, hadis, tefsir kitapları, siyer ve meğazi kaynakları yanında edebi ve tarihi birçok eseri inceleyerek, kendinden evvelki müelliflerin çalışmalarını da tetkik ederek, muhakeme ve mukayeseler neticesinde bu çalışmayı kaleme almıştır. Böylece İslam tarihi yazımında usulün nasıl olması ve bu konuda hangi kaynakların kullanılması gerektiğini bize göstermektedir.¹⁵ Yörükân, ayrıca müellifin tarafsız bir şekilde hareket etme arzusunda olduğunu belirtmektedir. Doğu'da yazılan kitaplar Hz. Peygamber'in sahte peygamber olduğu kanaat-i evveliyesi ile işe başlamaktadır ve bunu ispat etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Caetani ise "*dünyanın yüzünü değiştiren bir imanı iğfal diye telakki etmenin mümkün olamayacağını*" itiraf etmektedir. Bu itirafın yanında ilmi ve samimi hareket edeceğini, meseleleri tarihi malzemeye sadık kalarak tanzim ve izah etmeyi amaçladığını söylemektedir. Çünkü aksi suretle hareket edilirse, matlup edilen gayeye ulaşamayacaktır ve yanlış malumat ile insanları aldatmanın hiçbir faydası yoktur.¹⁶

Caetani, her ne kadar tarafsız olmayı arzuladığını söylese de "*Vazîfelerimizden biri bu cidalci dinin beşeriyete verdiği gayr-i kabil-i tasvir (tasvir edilemez) felaketleri, nâmütenâhî (sonsuz) hataları bî-tarafane hikâye etmek olacaktır*"¹⁷ ifadeleriyle, önyargıdan kurtulamadığını göstermiştir. Yusuf

¹³ Hacıismailoğlu, "Caetani'nin *Annali Dell'İslam* Adlı Eserinin Hüseyin Cahid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler", 533-535.

¹⁴ Yusuf Ziya Yörükân, "Hüseyin Cahid Beyin İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Ceatani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad-I", *Mihrab Dergisi* 2/25 (1 Ocak 1925), 1-2.

¹⁵ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- I", 2.

¹⁶ Leone Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 1/24-25.

¹⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/17.

Ziya Yörükan bu ifade hakkında, bir insanın hissiyatından ve çevresinin tesirinden tamamen azade kalmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Yörükan'a göre müellifin bu eseri yazarken Hıristiyanlığı düşünmesi ve İslam tarihini Hıristiyanlığı yüceltmek için kullanması onun meşruluğuna ve tarafsızlığına aykırı değildir. Tarafsızlık, tarihi hadiseyi tespit ve tetkik ederken bir tesir altında kalmamaktır. Bütün bunlara rağmen Yörükan, müellifin bu esasa sadık kalmadığı yerlerin, sadık kaldığı yerlerden az olmadığını belirtir.¹⁸ Onun Caetani'ye eleştirilerinden bazıları, konu başlıkları dahilinde incelenmiştir.

1.1. Kur'an

Leone Caetani Kur'an hakkındaki fikirlerini şöyle beyan eder: “*Kur'an'ın suret-i kat'iyede tam metnine malik olmadığımızı eminim. Bazı ayetler belki sonradan ilave edilmiştir. Birçokları bizzat Muhammed tarafından kaldırılmıştır. Bir kısmı da müstensihler tarafından tayı (atlanmış) olunmuştur. Birçoklarının zayı olduğu ise muhakkaktır.*”¹⁹ Yusuf Ziya Yörükan, bu ifadeler nedeniyle Caetani'yi objektif olmamakla ve ilmî bir usul takip etmemekle suçlamaktadır. Ona göre bu sözleri sarf eden birisi buna dair vesikalarını da sunmalıdır. Fakat Caetani bu konuyla alakalı hiçbir delile dayanmamakta, hatta bu hükümler için en ufak bir ima bile zikredememektedir. Zaten istese de sunabileceği dayanaklardan yoksundur. Zira hiç kimse Kuran'ın metninde ekleme ve çıkarmalar yapıldığına dair herhangi bir iddiada bulunmamaktadır.²⁰

Yörükan'a göre Hz. Peygamber Kur'an'dan bazı kısımları çıkarma yetkisine sahip olsaydı Tebbet ve Kafirun gibi sureleri veya mensuh ayetleri çıkarırdı. Mesela, Ebu Leheb'in bütün ailesi ve yakınlarının Mekke'nin fethinden sonra İslam'a girmelerine rağmen Tebbet suresinin Kur'an'da kalması, Hz. Peygamber'in ve müstensihlerin onun bir kelimesine dahi dokunmadıklarına delil olarak kabul edilmelidir. Yörükan, Caetani'nin bu konuda delil mahiyetinde tek bir rivayet bulabileceğini söyler ki o da Garânîk hikayesidir. Fakat Caetani bu konuda yaş tahtaya basmamış, bu rivayetin uydurma olduğuna kanaat getirmiştir.²¹

1.2. Hadis Rivayetleri ve Kaynakları

Yörükan'ın Caetani'ye yapmış olduğu eleştiriler arasında öne çıkan bir diğer husus da Caetani'nin işine gelen rivayetlere mevsuk, işine gelmeyenlere ise uydurma damgasını vurmasıdır. Hatta bazı hadisler uzmanları tarafından mevzu oldukları belirtilmesine rağmen o, hadisin üslubuna dayanarak sahih olduğunu söylemektedir. Caetani'ye göre Müslümanlar, nesirde hikaye tarzını kullanmada acemi oldukları için, ifadelerinde edebi üslubun bulunmaması, hadislerin sıhhatine delalet etmektedir.²² Yörükan bu kanaate, Müslümanların nesirde mahir olduklarına dair, Ukaz Panayırı'nda

¹⁸ Yörükan, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 4.

¹⁹ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/126.

²⁰ Yörükan, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 6.

²¹ Yörükan, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 6-7.

²² Caetani, *İslam Tarihi*, 2/231.

söylenen hitabeleri, Kuss b. Saide'nin nesrini ve Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ali gibi isimlerin irad ettiği hutbeleri örnek vererek karşı çıkmaktadır.²³

Yörükân, muhitin, Hıristiyanlığın ve hissiyatın etkisi altında kalmanın bir dereceye kadar hoş görülebileceğini, fakat bu etkilerin, gerçekleri kasten tahrif etmeyi telkin etmesinin asla kabul edilemeyeceğini ifade eder. Bu, Caetani açısından asla affedilemez bir durumdur. Örneğin Caetani, isnad konusunda Buhari'yi hataya düşmekle suçlamıştır. Onun iddiasına göre hicri 146'da vefat eden Hişam b. Urve, neredeyse bir asır evvel, hicri 57'de vefat eden Hz. Aişe'den vahyin nasıl nazil olduğuna dair bir hadis işitmiştir.²⁴ Fakat Buhari'den mevzubahis olan rivayet incelendiğinde görülecektir ki, Hişam b. Urve bu rivayeti Hz. Aişe'den değil, babası Urve'den işiterek nakletmiştir.²⁵ Yörükân'ın da belirttiği üzere, burada Caetani'nin kendi fikrini ispat amacıyla "an ebîhi" ifadesini görmezden geldiğini, yani kaynakları tahrif ederek naklettiğini görüyoruz.²⁶

Caetani'nin tahrifatı sadece rivayetlerin senetleri ile sınırlı kalmamıştır. İbn Abbas gibi güvenilir addedilen bazı raviler hakkında, şüpheler oluşturmaya çalışır. Ona göre İbn Abbas, pek çok defa Hz. Muhammed ve zevceleri ile bir yatakta yattığı(!) yalanını söylemiştir. Çünkü bu hadise Hz. Peygamber'in kıskanç tabiatı hakkında bilgi veren sahih malumat ile tezat teşkil eder. Bu rivayet müellife göre, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber ile ne kadar samimi olduklarını göstermek amacıyla üretilmiştir.²⁷ Yörükân ise bu düşünceye itiraz eder. İbn Abbas Hz. Peygamber ile amca çocuklarıdır, Hz. Peygamber'in hanımı Meymune ise İbn Abbas'ın teyzesidir. İbn Abbas'ın o sıralarda on yaşlarında bir çocuk olduğunu düşünürsek, bir çocuğun teyzesine misafir gitmesinde herhangi bir beis yoktur.²⁸ İbn Abbas'ın teyzesinin evinde kalmasını²⁹, sanki Hz. Peygamber'in bütün eşlerinin evinde kalması gibi göstermeye çalışmak, büyük bir tahrifat örneğidir.

Yörükân, Mihrap dergisinde yayımlanan makale dizisinin ilkinde, Caetani'nin isnadın hadis ile aynı zamanda değil sonradan ortaya çıkmış olduğuna dair söylemlerini³⁰ de tenkit eder. Ona göre

²³ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- I", 7-8.

²⁴ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/127.

²⁵ "Bize Abdullah b. Yusuf, ona Malik, ona Hişam b. Urve, ona babası (Urve b. Zübeyr), ona da müminlerin annesi Aişe şöyle rivayet etmiştir: Hâris b. Hişam, Hz. Peygamber'e: 'Ey Allah'ın Rasulü, sana vahiy nasıl geliyor?' diye sorduğunda Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bazen çan sesi şeklinde gelir ki bu da bana en zor gelen şeklidir. Ses kesildiği zaman bana vahyedilen şeyi ezberlemiş olurum. Bazen de melek, insan şekline bürünerek vahyi getirir; benimle konuşur ve ben de söylediklerini aklımda tutarım." Hz. Aişe, 'Soğuk bir günde Hz. Peygamber'e vahiy geldiğini gördüm. Vahiy alması bitince baktım ki alnından oluk gibi ter boşalıyordu' demiştir." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bedü'l-Vahy", 1.

²⁶ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- I", 8.

²⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/118-119.

²⁸ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- I", 9-10.

²⁹ "İbn Abbas şöyle demiştir: 'Bir gece teyzem Meymune'nin yanında geceledim. O gece Rasulullah uykusundan uyanmıştı. Şöyle ki gece vakit biraz ilerleyince kalktı ve duvarda asılı duran bir tulumdan abdest aldı. Sonra namaz kılmaya başladı. Ben de onun aldığı gibi abdest aldım ve gidip sol tarafında namaza durdum. Rasulullah beni sağ yanına aldı ve Allah'ın dilediği kadar namaz kıldı. Ardından yatağına girip horlayarak uyudu. Sonra müezzin gelip ona namaz vaktinin girdiğini bildirdi. Rasulullah müezzinle birlikte namaza gitti ve yeniden abdest almaksızın namazı kıldırdı." Buhari, "Vudu", 5.

³⁰ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/72.

bu ithamlar hadislerin güvenilirliğini zedelemek amacıyla kasten söylenmektedir. Hz. Peygamber'den doğrudan hadisi işiten sahabenin “an filan, an filan” diyerek sened zikretmesi elbette ki düşünülemez.³¹ Fakat bu husus senedin sonradan imal edildiği anlamına gelmemelidir. Caetani bu fikrini, eski müelliflerden İbn İshak ve İbn Hişam'da isnatların tam olmadığını, Vakıdı ve İbn Sa'd ile biraz daha tekâmül etmekle birlikte isnad usulünün asıl Buhârî ile mükemmelleştiğini belirterek temellendirir.³² Yörükân, bu düşünceye de İbn İshak, İbn Hişam, Vakıdı ve İbn Sa'd gibi müelliflerin muhaddis olmadığını, hiçbir isnad silsilesinde bu zatların isimlerinin geçmediğini söyleyerek karşı çıkar. Ayrıca Caetani'nin bu hususla ilgili olarak neden İbn Şihab ez-Zühri ve Musa b. Ukbe gibi siyer ve meğaziye dair eserleri de olan muhaddislerden bahsetmediğini sorgular. Eğer isnad konusundaki fikirlerini delillendirmek ve hadisleri çürütmek istiyorsa önce bu isimlerden başlamalıdır. Ama Yörükân'ın ifadesine göre Caetani bu isimlere dış geçiremeyeceğini bilmekte ve bu sebeple İbn İshak ve İbn Hişam gibi muhaddis olmayan müellifleri hadis ve isnat konusundaki fikirlerini temellendirmede kullanmaktadır.³³

Caetani'nin bu konuda serdettiği fikirlerden birisi de Müslümanların isnad sisteminin tümünden hatalı ve kabul edilemez olduğu düşüncesidir. Müslümanlar sahabenin yalan söylemeyeceği ön kabulüyle hareket etmekte ve bir hadis, sahabeden hadisleri kaydeden muharrirlere kadar söz konusu isnad usulüne uygun ise sahih kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'e ait olduğu konusunda şüphe edilmeyen bu hadis, Peygamber'e Allah tarafından vahyedilmiş bir hakikat olarak görülmüş ve tartışılması imkânsız bir hal almıştır. Eğer hadis, kabul edilen isnad usulüne uygun değilse sahih telakki edilmemiştir. İşte Müslümanların bu muhakemeleri Caetani tarafından kabul edilemez görülmektedir.³⁴ Onun bu fikirlerini değerlendiren Yusuf Ziya Yörükân, aynı durumun Hz. İsa'nın ashabı için de geçerli olduğunu hatırlatır. Bütün Hıristiyanlık Hz. İsa'nın ashabına hatta İsa'dan yüz yıl kadar sonra gelenlere dayanmaktadır. Müslümanlar ashabın yalan söylemeyeceği fikrinden bugün vazgeçerlerse, yıkılan sadece rivayete dayanan birikim olur. Fakat Kur'an, birçok müsteşrikin de kabul ettiği üzere sahih bir kaynak olarak kalmaya devam eder. Fakat Hıristiyanlar için bu durum mevcut İnciller de dahil olmak üzere bütün sistemin çökmesine neden olacaktır.³⁵ Yörükân bu değerlendirmelerinin yanında Müslümanların ashabın hiçbirinin yalan söylemeyeceği esasıyla hareket etmediklerini ifade etmiştir. Nitekim kaynaklar, Hz. Peygamber döneminde yalandan dolayı cezalandırılmış kimseler olduğunu söyler. Ona göre hadisin sıhhatini belirlemedeki ilk kriter Kur'an'a ve ruh-i diniyyeye uygun olmasıdır. İkinci esas ise ravinin adil ve dürüst olmasıdır. Hatta isnada bakılmadan hadisin dil ve üslubuna da bakılmıştır ki hem ashab hem de Arap dili mütehasısları hadisin sıhhatini üslubuna bakarak da anlamışlardır.³⁶

³¹ Yörükân, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 11.

³² Caetani, *İslam Tarihi*, 1/82-83.

³³ Yörükân, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 11-12.

³⁴ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/93.

³⁵ Yörükân, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 12-13.

³⁶ Yörükân, “Caetani Hakkında İntikad- I”, 13.

1.3. Hz. Peygamber'in Nesebi

Caetani, Hz. Peygamber'in nesebi ile ilgili bilgi verirken, onun babasının Abdullah olduğundan şüphe ile bahsetmektedir.³⁷ Yörükân, müellifin bu çıkarımını, onun Hıristiyanlığın tesiri altında kaldığının bir göstergesi olarak kabul etmektedir.³⁸ Bu noktada Yörükân, Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'nda ismini "Muhammed Rasulallah" diye yazdıracağı sırada, Mekkeli müşriklerin "Abdullah'ın oğlu Muhammed" yazdırmasını istediklerini hatırlatmaktadır. Caetani bu konuda, itimat edilebilecek yegâne kaynak olan Kur'an'da hiçbir bilgi bulunmadığını söylemiştir. Yörükân bu ifadeyi, onun Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğunu anlamadığını, onu İnciller tarzında Peygamber'in tercüme-i halini anlatan bir tarih kitabı gibi addettiğini söyleyerek eleştirir.³⁹

Caetani sadece Hz. Peygamber'in babası hakkında değil, dedesi Abdülmuttalib ve hatta büyük dedeleri Haşim ile Kusay hakkında da şüpheleri olduğunu ifade eder. Ona göre bu isimlerin tarihi mevcudiyeti kesin değildir ve Müslümanlar tarafından uydurulmuş olabilir. Yörükân, müellifin burada tezada düştüğünü belirtmektedir. Çünkü böyle bir fikre sahip olan Caetani, Daru'n-Nedve'nin Kusay tarafından kurulduğunu, keza Mekke'de Kureyş adına iktidarı ele geçirenin Kusay olduğunu ve Mekke'de Kureyşe ait olan birtakım görevlerin Kusay tarafından ihdas edildiğini eserinin bazı yerlerinde kabul etmektedir.⁴⁰ Yine Haşim ile ilgili olarak, onun Selma ile evliliğini bütün teferruatlarıyla anlatmaktadır.⁴¹ Yörükân, bütün bu anlatıların, Haşim ve Kusay'ın tarihi mevcudiyeti hakkında kuvvetli vesikalar olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Beni Haşim ve Beni Ümeyye arasında eski devirlerden beri süregelen rekabet durumu da buna delil olarak gösterilmektedir.⁴²

Caetani bu konuda daha ileri gitmekte ve Araplardaki ensab ilminin ve neseb şecerelerinin İslamiyet'ten sonra uydurulmuş olduğunu söylemektedir. Bu fikri birçok kişi tarafından ispat edilmiş bir hakikat olarak sunarken, İskoç oryantalist Robertson Smith'in bu konuda yazdıklarından⁴³ faydalanmaktadır. Ona göre kadim Arabistan'da anaerkil bir toplum görülmekteydi. Nesebin babaya nispet edilerek tespit edilmesi, Peygamber zamanında oluşturulan yeni bir müessese olarak kabul edilmelidir.⁴⁴ Yörükân bu iddialara cevaben, cahiliye devrindeki bir adamı annesine izafetle çağırmanın ona en büyük hakaret addedildiğini belirtir. Ayrıca kadınları değersiz gören, onları mirastan mahrum eden hatta kız çocuklarını diri diri toprağa gömen bir milletin anaerkil olduğunu söylemenin manasız olduğunu da eklemektedir. Caetani'yi, bu iddiaları tekrar etmek yerine R.

³⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/153.

³⁸ Her ne kadar Yörükân, Caetani'nin Hıristiyanlığın etkisinden kurtulamadığını söylese de Riyazü'l-Hasan gibi bazı araştırmacılar onu, Hıristiyan olmakla birlikte Hz. İsa'nın peygamberliğine inanmayan ve Marksist bir bakış açısına sahip olan biri olarak ifade ederler. Şakiroğlu, "Caetani", 6/ 545.

³⁹ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- I", 4.

⁴⁰ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/174, 247.

⁴¹ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/258-261.

⁴² Yusuf Ziya Yörükân, "Hüseyin Cahid Beyin İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Ceatani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad-II" *Mihrap Dergisi* 2/26 (1 Şubat 1925), 49-50.

⁴³ W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Adam and Charles Black, 1907).

⁴⁴ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/150.

Smith'in dayandığını iddia ettiği delilleri nakletmesi gerektiğini söyleyerek suçlamaktadır. Halbuki Yörükân'ın ilgili dipnotta da belirttiği üzere bu eksiklik Caetani'den ziyade mütercime aittir.⁴⁵ Çünkü Caetani'nin eserini sunduğu ilmi ortamda R. Smith'in fikirleri bilinen şeyler olabilir ama Türkiye'deki okuyucular için durum böyle değildir. Bütün bunların yanında Yörükân, Sami ırklar için anaerkil bir dönemin olması ihtimalini reddetmediğini, ama böyle bir dönem varsa bile bunun Hz. İbrahim'den de önce olduğunu, Kitab-ı Mukaddes'e bakıldığında bu toplumlar için ataerkil olduklarına dair birçok delil bulunduğunu eklemektedir.⁴⁶

Yörükân'ın belirttiği gibi, R. Smith ve Caetani'ye ait olan neseb şecerelerinin sonradan uydurulmuş olduğu iddiası doğru değildir. Çünkü kaynaklar incelendiğinde başta Hz. Ebu Bekir olmak üzere birçok soy bilgininin olduğu görülecektir. Bununla ilgili İbn Nedim'in *Fihrist*'inde yeterli bilgi bulmak mümkündür.⁴⁷ Ayrıca Araplardaki asabiyet ve ecdad ile iftihar etme durumu, onların neseb bilgilerinden yoksun olmadıklarının bir göstergesidir.⁴⁸ Ayrıca belirtmek gerekir ki; Hz. Peygamber'in nesebini Adnan'a kadar bildiren şecereler mevcuttur. Her ne kadar Caetani, Hz. İsmail'e kadar giden şecerelerin imkansızlığı ile bu durumu çürütmeye çalışsa da Müslümanlar tarafından İsmail'e kadar giden şecerelerin sahih olduğu iddia edilmemiştir. Müslümanlar yalnızca Rasulullah'ın, Hz. İsmail'in soyundan geldiği hususunu tartışmasız kabul etmişlerdir.⁴⁹ Gerçi Caetani bu hususu dahi şüpheli görmekte ve Arapların atasının İsmail olduğu ile ilgili bir malumatın Kur'an'da geçmediğini belirtmektedir.⁵⁰ Yörükân ise bu durumun, daha önce defaten belirttiği üzere, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in tercüme-i hali zannedilmesinden kaynakladığına dikkat çeker. Yine de Kur'an'da bununla ilgili hiçbir bilgi yoktur demek doğru değildir. "*Babanız İbrahim'in dinine uyun*"⁵¹ ayeti sadece bunlardan biridir.⁵²

1.4. Hz. Muhammed'in Nübüvveti

Caetani'ye göre Hz. Peygamber, Rasulullah olarak ortaya çıkmamış, bu tabir sonradan uydurulmuştur. Çünkü Hz. Peygamber sadece hakiki ve yegâne yaratıcıya davet etmiştir.⁵³ Yörükân ise bu iki cümlenin birbirine delil olamayacağını çünkü tezat teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Caetani'nin, Mekki ayetlerde kaç defa Rasulullah, nebi, münzir, mürsel gibi sıfatlarla tavsif edildiğini bildirmesine rağmen, böyle bir iddiayı dillendirmesini de çelişki olarak görmektedir. "*Ey elbisesine bürünmüş olan! Kalk ve uyar*"⁵⁴ ve "*Önce en yakın akrabana uyar*"⁵⁵ ayetlerindeki inzarı davet

⁴⁵ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- II", 53.

⁴⁶ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- II", 54.

⁴⁷ Bkz. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 255-298.

⁴⁸ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- II", 57.

⁴⁹ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- II", 54-55.

⁵⁰ Caetani, *İslam Tarihi*, 1/143.

⁵¹ el-Hac 22/78.

⁵² Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- II", 55.

⁵³ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/83-92.

⁵⁴ el-Müddesir 74/1-2.

⁵⁵ eş-Şuara 26/214.

etmekle açıklayan Caetani'yi, davet eden birinin nasıl Rasulullah olmadığını sorarak tenkit etmektedir.⁵⁶

Caetani'nin eleştirilen iddialarından bir diğeri de Hz. Muhammed ile Allah arasındaki vasıtanın Cebrail değil Rûhulkudüs olduğudur. Ona göre Medine döneminde Rûhulkudüs'ün yerini Cebrail almıştır.⁵⁷ Burada müellif, Kur'an'da bahsedilen Rûhulkudüs'ün⁵⁸, Hıristiyanların itikadında bulunan ekânîm-i selaseden biri olan ve taptıkları Rûhulkudüs⁵⁹ olduğu zannıyla hareket etmektedir. Yusuf Ziya Yörükân'a göre Caetani, Hıristiyanlıkta sonradan ortaya çıkan birçok mefhum ile kıyaslayarak Kur'an'da da böyle şeyler olabileceğini düşünmüştür. Kur'an'da Cebrail için, Şedû'l-Kuvâ⁶⁰, Rasûlü'n-Kerîm⁶¹, Zî Kuvve⁶², Ruhû'l-Emin⁶³, Zû Mirre⁶⁴, er-Ruh⁶⁵ gibi tabirler de kullanılmaktadır. Rûhulkudüs tabiri ise bugün Hıristiyanların anladığı şekilde anlaşılmalıdır. Kur'an'da geçen tabirler Hıristiyan ıstılahlarına göre değil kadim Arap edebiyatındaki kullanım şekline göre anlamlandırılmalıdır.⁶⁶

1.5. Caetani'nin Muhtelif Hataları

Caetani, eserinde yer yer kelimelerin manasını yanlış anlamak ve bazı mefhumları birbirine karıştırmak suretiyle birtakım hatalara düşmüştür. Örneğin, Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'den bahsederken kocasının adını Ebu'l-Bahteri b. el-Âs olarak anmaktadır. Halbuki onun zevci Ebu'l-Âs b. Rebi'dir. Yörükân'a göre, Âs kelimesindeki benzerlik muhtemelen Caetani'yi şaşırtmıştır ki Bedir muharebesinde öldürülen müşriklerden birinin adını yazmıştır. Ayrıca Caetani, Zeyneb'in evlenmeden evvel babasının evinde Müslüman olduğunu söyleyerek⁶⁷ de hataya düşmüştür. Çünkü Zeyneb Ebu'l-Âs ile nübüvvetten evvel evlenmiştir.⁶⁸ Hatta nübüvvetten sonra Ebu'l Âs, Hz. Muhammed'in kızını boşamasını ve ondan daha asil biriyle evlenmesi gerektiğini söyleyenlere, Muhammed'in kızından

⁵⁶ Yusuf Ziya Yörükân, "Hüseyin Cahid Beyin İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Ceatani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad-III", *Mihrap Dergisi* 2/27 (1 Mart 1925), 99-100; Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 55-56.

⁵⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/126.

⁵⁸ en-Nahl 16/102.

⁵⁹ Hıristiyan itikadında Rûhulkudüs, Cebrail'den farklı kabul edilmekte, Tanrı'nın mukaddes ruhu olarak algılanmaktadır. Ömer Faruk Harman, "Rûhulkudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/216-217.

⁶⁰ en-Necm 53/5.

⁶¹ el-Hâkka 69/40.

⁶² et-Tekvîr 81/20.

⁶³ eş-Şuarâ 26/193.

⁶⁴ en-Necm 53/6.

⁶⁵ el-Meâric 70/4; en-Nebe 78/38; el- Kadr 97/4.

⁶⁶ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- III", 101-102.

⁶⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/371.

⁶⁸ Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Haşîmi el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l- Kebîr*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer (Kahire, 2001), 10/31. Zeyneb'in bu evliliğinin bisetten önce veya bisetin ilk yıllarında gerçekleştiğine dair iki farklı rivayet mevcut olsa da araştırmacılara göre onun hicretten 23 yıl önce doğduğu dikkate alınırsa İslamiyet'ten önce evlenmeleri uzak bir ihtimaldir. Fakat küçük yaşta söz kesilmiş olması da mümkündür. Bkz. Aynur Uraler, "Zeyneb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/355-356.

daha asil birinin Kureyş içinde bulunmadığını söyleyerek cevap vermiştir.⁶⁹ Yörükân bu rivayeti aktardıktan sonra, Hz. Peygamber'in Kureyş içinde asil bir aileye mensup olmayıp sıradan bir insan olduğunu ispat amacıyla olan Caetani'nin bu gerçekleri görmemesini tenkit eder. Kureyş'in eşrafından olan Ebu'l-Âs'ın, denklik meselesine böylesine ehemmiyet veren bir toplumda, asil olmayan bir kızla evlenmeyeceğini belirtir.⁷⁰ Bu meseleye verdiği örneklerden birinde Yörükân da hataya düşmüştür. O, "Müellif nazarında Kureyş'in kralı derecesinde asil olan Ebu Cehil, oğluna nasıl oluyor da Muhammed'in kızını alıyor?"⁷¹ diyerek Caetani'yi çürütmeye çalışmıştır. Fakat Hz. Peygamber'in kızlarını nikahlayan Ebu Cehil'in değil, Ebu Leheb'in oğullarıdır.⁷²

Caetani, İbn Hişam'dan Bekr b. Vail kabilesine mensup olan meşhur şair A'sâ'nın Müslüman olmak istemesi ile ilgili bir rivayeti naklederken, bu rivayetin büyük ihtimalle Bekr b. Vail tarafından uydurulduğunu söylemektedir.⁷³ Yörükân'a göre burada müellif ciddi bir hataya düşmüştür. Zira Bekr b. Vail Hz. Peygamber'den yedi batın evvel yaşamış bir kimsedir ve artık onun döneminde kabile adı olarak kullanılmaktadır.⁷⁴

Caetani eserinin bir yerinde Hz. Peygamber'in Dârünnedve'nin bir üyesi olmasının muhtemel olduğunu söylerken bir sonraki cümlesinde, kaynaklara bakıldığında bunun tersi bir sonuç çıktığını ifade ediyor. Hatta onun Dârünnedve'de bir aza olmamasını, Kureyşi olmadığına bir delil olarak sunuyor.⁷⁵ Bu çelişkiyi fark eden Yörükân, Dârünnedve'ye kırk yaşında girilebileceğini, Hz. Peygamber'in de kırk yaşında iken biset nedeniyle Kureyş ile anlaşmazlığa düştüğünü hatırlatarak tenkit ediyor.⁷⁶

Yörükân'a göre Caetani, tarihi olayları tenkit ederken, bütün Müslümanlığın Yahudilik ve Hıristiyanlıktan alınmış olduğunu ispat gayesiyle birçok hataya düşmüş ve karmaşık mütalalara girmiştir. Peygamber'in hayatının meçhuliyet içinde olduğunu göstermeye çalışmak, neseb ve isnad hakkındaki iddiaları ve tarihi vesikaları zayıf gösterme teşebbüsleri, onun zikredilen amacının mahsulleridir. Caetani'nin bu eserini incelediğimizde onun ilmi bir gaye ile değil de bir takım özel amaçlarla yazıldığı görülmektedir. Böyle muayyen gayelerle hareket edenlerin ilmi ve kalıcı bir eser vücuda getirmeleri imkansızdır. Bunların eserleri zamana tabidir ve gelir geçerler. Caetani'nin Tarih-i İslam adlı kitabı da bu vaziyettedir.⁷⁷ Yörükân'ın bu fikirleri gibi birçok araştırmacı Caetani'yi dönemindeki felsefi görüşlerin etkisinden kurtulup tarihe tarafsız bir gözle bakamamakla suçlamaktadır. O, İslam tarihindeki birçok olayı çarpıttığı ve sübjektif yorumlar getirdiği noktasında

⁶⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014), 2/ 355.

⁷⁰ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- III", 102-103.

⁷¹ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- III", 103.

⁷² İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm*, 2/355; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l- Kebîr*, 10/36-38.

⁷³ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/310.

⁷⁴ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- III", 103-104.

⁷⁵ Caetani, *İslam Tarihi*, 2/382.

⁷⁶ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- III", 105.

⁷⁷ Yörükân, "Caetani Hakkında İntikad- III", 106.

eleştirilmiştir.⁷⁸ Fakat belirtmek gerekir ki hem Yörükân, hem de Babanzade Ahmed Naim ve Asım Köksal gibi isimlerin reddiyeleri, Caetani'nin yazmış olduğu metnin tamamı incelenmeden yapılan çalışmalardır. Hüseyin Cahit kitabın tamamını Türkçeye çevirmiş olsa da sadece on ciltlik kısmı neşredilmiştir. Eserin kalan kısmının Türk Tarih Kurumu'nda bulunan el yazmaları üzerinde henüz bir çalışma yapılmamıştır. Kaldı ki yazılan reddiyelerde de neşredilen kısmın tamamının incelenmiş olduğunu iddia etmek de zordur.⁷⁹ Yörükân'ın yazmış olduğu makalelere bakıldığında, onun bu eserin sadece iki cildini dikkate aldığı görülmektedir. Bu nedenle kaleme alınan reddiyelerin, eserin tamamını kapsayan çalışmalar olmadığını söyleyebiliriz.

2. Diğer Müsteşriklere Yönelik Tenkitleri

Yusuf Ziya Yörükân, *Hazret-i Muhammed'in Doğumundan Ölüme Kadar İslam Dini Tarihi* adlı eserinde isim zikrederek ve zikretmeden müsteşriklere tenkide devam etmiştir. O, İslam'ın değişik çehrelere bürünmesi ve mezheplere ayrılmasının ana sebebinin müsteşriklerin iddia ettiği gibi, siyasi sebepler olmadığını söyler. Ona göre bu fikir cereyanları ve mezhep ihtilaflarının hakiki sebepleri; Müslümanlığın vicdanlara ve fikirlere tam bir hürriyet vermiş olması; ilim, felsefe ve içtihada azami salahiyyet ve değer vermiş bulunması; geniş ve kolaylaştırıcı bir din olması ve sosyal bünyeye kıymet vermesidir. Yani siyasi ihtilaflar arizi sebeplerdendir ve esasa müteallik değildir.⁸⁰

Müellifimiz, vahyin mahiyeti hakkındaki görüşlerini açıklarken, onu tam anlamıyla kavrayamayacağımızı söyler. Ancak vahiy anında Hz. Peygamber'de görülen halleri nakleden ve bize mevsuk olarak ulaşan rivayetlerden hareketle mahiyeti ile ilgili bir sonuca varabileceğimizi belirtir. Ona göre vahyin mahiyetini, şarkiyatçılardan Dozy isteri, Sprenger tasavvuf, W. Muir sara nöbeti, Caetani ise kahinlerde olduğu gibi cin ve şeytanın müdahalesi gibi nazariyelerle izah ederler. Fakat Yörükân onların tüm bu izahlarının, İsa'nın ahvaline, Yuhanna'nın vahyine⁸¹ ve İsrailoğulları'nın kahinlerine dair bildikleri şeyler ile yapmış oldukları mukayeseler sonucu ortaya çıktığını ifade eder. Onun ifadesine göre Kitâb-ı Mukaddes'te vahyin hakikati ve mahiyetini anlatan ibareler bulunmaktadır. Bunlara samimiyetle iman etmelerine rağmen, Hz. Muhammed'e inen vahyi hastalıkla veya sihir ile açıklamaları yersizdir. Kur'an'a ve diğer kaynaklara bakıldığında Peygamber'in hasta veya sihirbaz olmadığı konusunda deliller vardır. Kureyş müşrikleri de onun hakkında böyle iftiralarda bulunmuşlar, lakin hakikat gözlerinin önünde bir güneş gibi parladığında hepsi Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dine samimiyetle iman etmişlerdir.⁸²

⁷⁸ Şakiroğlu, "Caetani", 6/545.

⁷⁹ Hacıismailoğlu, "Caetani'nin *Annali Dell'Islam* Adlı Eserinin Hüseyin Cahit Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler", 536.

⁸⁰ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 5.

⁸¹ Yuhanna'nın Vahyi, Yeni Ahid'in sonunda bulunur. Sembolik, mitolojik ve metaforik anlatımlarla dolu apokaliptik bir kitaptır. Mitosların insan yaşamında ne kadar etkili olduklarının önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Yuhanna'nın vahyi hakkında bkz. Baki Adam, "Yuhanna'nın Vahyi ve Hristiyan Tarihindeki Yansımaları", *Dinler Tarihi Araştırmaları III – 2000. Yılında Hristiyanlık Sempozyumu*, (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002), 119-124.

⁸² Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 54-55.

Yusuf Ziya Yörükan, bazı müsteşriklerin ilk Müslümanları bir eşraf topluluğu gibi veya köleler gizli cemiyeti gibi göstermelerinin yersiz olduğunu belirtir. Ona göre bu benzetmelerin sebebi, onları bu dönemi Hz. İsa'nın devrine benzetmek istemelerinden ileri gelir. Zira Hz. İsa'ya kardeşleri ve yakınları dahi inanmamıştır.⁸³ Ona inananların yani havarilerinin sayısı da azdır.⁸⁴

Yörükan'ın bu başlık altında zikredilmesi gereken tenkitlerinden bir diğeri de İslam'ın ruhu ile telif edilebilir bir tarafı olmayan Garânîk meselesidir ki; müsteşrikler bu mesele ile oldukça fazla ilgilenmişlerdir. Halbuki bu konuya dair rivayetler, hadisçiler tarafından reddedilmiştir. Yörükan'ın da belirttiği gibi, konuyla ilgili olarak Necm suresinin tefsirlerine bakıldığında, eski müfessirler bu rivayetleri eserlerinde zikretmeye değer görmemişlerdir. Ayrıca o dönemde Hz. Peygamber'in Necm suresini Kabe'de, müşriklerin önünde, baştan sona okumuş olması da kabul edilemez. Kendisine riyaset, servet gibi şeyler teklif edildiğinde hepsini reddetmiş olan Hz. Peygamber'in şimdi böyle bir anlaşma yapmasına imkân da yoktur. Esasen böyle bir rivayetin, Necm suresinin siyak ve sibakına uygun olmadığı da aşikardır.⁸⁵

Hz. Peygamber'in Zeyneb bt. Cahş ile evliliği de müsteşriklerin dillerine doladığı meselelerden biridir. Hz. Peygamber'in halasının kızı olan Zeyneb, onun tarafından evlatlığı Zeyd b. Harise ile evlendirildi. Zeyd'in azatlı bir köle olması Zeyneb'in sürekli eşini incitmesine neden olduğu için, bu çiftin evliliği uzun sürmedi. Hz. Peygamber onların ilişkisinin düzelmesi için çaba gösterse de Zeyd b. Harise, Zeyneb'i boşadı. Bunun üzerine "... Onu seninle evlendirdik ki, onları boşadıklarında evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda müminlere bir zorluk olmasın..." ayeti⁸⁶ nazil oldu ve Zeyneb Hz. Peygamber ile nikahlanmış oldu. Böylelikle evlatlığın boşadığı hanımla evlenilmeyeceğine dair cahiliye adeti de kaldırılmış oldu.⁸⁷ Yörükan da kitabında bu hususu dile getirmiş ve müsteşriklerin yanlış yorumlarda bulunduğunu belirtmiştir. Yörükan'a göre bu evlilik meselesinde bir aşk macerası tasavvur etmek tamamen anlamsızdır. Evinde Zeyneb'den daha genç ve güzel zevceleri bulunan, neredeyse bütün gençliğini tek zevce ile yaşayacak kadar nefesine hâkim olan ve iffet hususundaki hassasiyetini her fırsatta izhar eden bir kimsenin bir anda kalbinin değiştiğini söylemek insafli bir hareket değildir.⁸⁸

İslam tarihine dair hadiselerden müsteşriklerin dikkatini çeken bir diğeri de Kurayza Yahudilerinin katledilmiş olmasıdır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra orada bulunan Yahudi kabileleri ile Medine Vesikası'nı imzalamıştır. Fakat Yahudiler bu sözleşmeye sadık kalmamışlar, Müslümanlara düşmanlık etmişler veya düşman ittifaklara katılarak ihanet etmişlerdir. Kurayza Yahudileri de Hendek Savaşı sırasında, Müslümanlar aleyhine anlaşmayı bozarak müşrikler

⁸³ Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020), Yuhanna 7:5; Markos 3:21-27.

⁸⁴ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, 58.

⁸⁵ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, 72-73. Garânik olayı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/361-366.

⁸⁶ el-Ahzab 33/37.

⁸⁷ Muhammed Hamidullah, "Zeyneb bint Cahş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/357-358.

⁸⁸ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, 215-217.

ile ittifak kurmuşlardır. Büyük bir düşman ordusu tarafından Medine'nin kuşatıldığı o günlerde, böylesi bir ihanet Müslümanları çok zor durumda bırakmıştır. Müslümanlar, Hendek Savaşı'nın hemen sonrasında Kurayza Yahudilerini kuşatmışlardır. Yahudiler, Ensardan Sa'd b. Muaz'ın hakemliği ile teslim olmayı kabul etmişler, Sa'd ise onların öldürülmesine hükmetmiştir.⁸⁹ Müsteşrikler, acımak, affetmek, kurtarmak ve bağışlamak için gelmiş olan bir peygamberin, bu hükmü kabul edip uygulamasına bir anlam verememişlerdir. Yörükân'a göre müsteşrikler, bu eleştiriler yaparken, Kurayzaoğulları'nın Müslümanları ta can evinden vurmak için, çok hassas bir dönemde ihanet ettikleri gerçeğini görmezden gelmektedirler. Yine de bu büyük hıyanetlerine rağmen onlara, Yahudi şeriatinde bulunan hükümlerden çok daha hafif bir ceza tatbik edilmiştir.⁹⁰ Bu konu hakkında Tevrat'ta geçen hüküm şöyledir: *“Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapılarını size açarlarsa kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler. Ama barış önerinizi geri çevirir, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrınız Rab kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab'bin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz. Yakınızdaki uluslara ait olmayan sizden çok uzak kentlerin tümüne böyle davranacaksınız. Ancak Tanrınız Rab'bin miras olarak size vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız. Tanrınız Rab'bin size buyurduğu gibi onları tümüyle yok edeceksiniz.”*⁹¹

Yusuf Ziya Yörükân, Hz. Peygamber'in Safiyye validemiz ile evliliği konusuna da müsteşriklerin dil uzattığını belirtir. Benî Nadîr'in reisi Huyey b. Ahtab'ın kızı olan Safiyye, Hayber'in fethinde esir alınanlar arasındadır. Kocasını Kinane b. Rebi de Hayber'in fethi sırasında öldürmüştür.⁹² Müsteşrikler Safiyye'nin Ümmehat-ı müminin arasına girmesini bir aşk macerası şeklinde tasvir etmişler, Kinane'nin öldürülmesini de bu minvalde değerlendirmişlerdir. Halbuki Hz. Peygamber, Kinane'nin ölümünden sonra ganimetleri taksim etmiş ve Safiyye, Dihyet'ül-Kelbi'nin hissesine düşmüştür. Müslümanlar böyle soylu ve kibar bir kadının Hz. Peygamber'e verilmesinin daha uygun olacağını söylemesi ile Hz. Peygamber onu nezdine almış ve azat etmiştir. Dolayısıyla burada şarkiyatçıların iddia ettikleri gibi bir aşk macerası bulunmamaktadır.⁹³

Müsteşriklerle ilgili bir diğer mesele de Hz. Peygamber'in davet mektuplarıdır. Yörükân'ın ifadesiyle, onların büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in hükümdarlara mektup yazması karşısında sinirlenmektedir. Onlara göre Hz. Muhammed, böyle bir imkana sahip değildir. Çünkü henüz Arabistan'da bile tanınmadığı halde büyük milletlere hitapta bulunması olanaksızdır ve böyle bir hitap

⁸⁹ Casim Avcı, “Kurayza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/431-432.

⁹⁰ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 237-238.

⁹¹ Yasanın Tekrarı/Tesniye, 20.

⁹² Aynur Uraler, “Safiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/474-475.

⁹³ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 283. Ayrıca bkz. Uraler, “Safiyye”, 474-475.

Sasani ve Bizans’da muhatap bulamaz. Yörükân’a göre müsteşrikleri bu konuda hiddete sevk eden şeyler; bu mektuplar ile birçok Hıristiyan lider ve aydının İslam’ı kabul etmeleri, bir Hıristiyan olan Mısır Mukavkıs’ının Hz. Peygamber’e cariyeler ve hediyeler göndermesi, Bizans İmparatoru olan Heraklius’un bu konuda incelemelerde bulunması ve Patrik Dağatır’ın Müslüman olması gibi durumlardır. Hatta müsteşrikler bu hususta daha da ileri giderler ve Müslümanlığın umumi bir din olmadığını, Kur’an’da böyle bir iddianın olmadığını, bu fikirlerin siyasi emperyalizmin gereği olarak sonradan ortaya atıldığını ifade ederler.⁹⁴ Halbuki Kur’an’da, İslam’ın, Hz. Peygamber’in ve Kur’an’ın bütün insanlara gönderildiğini ifade eden birçok ayet vardır.⁹⁵ Ayrıca İslam tarihindeki birtakım olaylar, Hz. Peygamber’in davet mektupları ile alakalıdır. Mesela, Mukavkıs’ın hediyesi olan Mariye’nin Hz. Peygamber’in çocuğunu dünyaya getirmesi, Heraklius’a elçi giden Dıhye’nin dönüşte saldırıya uğraması, bu sebeple Hismâ seriyyesinin gönderilmesi, Busra’ya elçi gönderilen Haris’in öldürülmesi nedeniyle cereyan eden Mute Savaşı bu olaylardandır. Müsteşriklerin davet mektuplarını inkâr etmeleri, bütün bu hadiseleri inkâr etmeleri anlamına gelir ki bu mümkün değildir.⁹⁶

Yörükân’ın müsteşrikleri tenkidi meselesinde bahsedilmesi gereken son husus, Hz. Peygamber’in ölmeden önce yerine geçecek kişiyi belirlememesidir. Müsteşrikler, Müslümanlar arasında kanlı mücadelelerin yaşanmasına sebebiyet veren bu durumun, bir peygambere yakışır surette önceden önlenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Yörükân ise bu fikri, bir milletin en tabi hakkı olan yönetici seçme sorumluluğunu, Peygamber’in üzerine yıkmanın doğru olmayacağını söyleyerek eleştirir. Onun ifadesiyle Hz. Peygamber bir halife tayin etseydi, meşveret emri âtil kalır, fertlerin hak ve hürriyetleri tanınmamış olurdu. Ayrıca Hz. Peygamber’in sözleri vahiy gibi kabul edildiğinden atamış olduğu halife, bu makama vahiy ile geldiğini ve Peygamber ile aynı vasıflara sahip olduğunu iddia edebilirdi. Hatta bu sebeple Müslümanlar arasında bir gayrı mesuller sınıfı dahi ortaya çıkabilirdi.⁹⁷ Bütün bu tenkitlerden sonra Yörükân, Suyûtî’nin *Tarih-i Hulefa*’sından şu rivayeti nakleder: Müslümanlar, “Ya Rasulallah! Bize bir halife tayin etmez misin?” diye sorduklarında Hz. Peygamber, “Hayır, eğer tayin edersem halifeme isyan ettiğiniz takdirde size azap iner” cevabını vermiştir.⁹⁸ Yörükân’a göre yönetici seçme işinin millete bırakılması, birçok işte karar salahiyetinin millete ait olduğunu, meşveretin ve siyasi hakların tanındığını, reye ve içtihadı kıymet verildiğini ifade etmektedir.⁹⁹

Sonuç

Dinler tarihi, mezhepler tarihi ve İslam tarihi başta olmak üzere İslami ilimlerin birçok alanında çeşitli çalışmalar yapmış olan Yusuf Ziya Yörükân’ın eserleri incelendiğinde, müsteşrikleri fazlaca tenkit ettiği görülmektedir. O, yaşadığı zamanın şartlarında oryantalistlere karşı İslam’ı

⁹⁴ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 305.

⁹⁵ el-Fâtiha 1/1; el-Bakara 2/4; Âl-i İmran 3/138; Sebe’ 34/28 vb.

⁹⁶ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 305-306.

⁹⁷ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 436.

⁹⁸ Celaleddin Suyûtî, *Halifeler Tarihi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 29.

⁹⁹ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, 436.

savunan az sayıdaki kişilerden biri olmuştur. Onun tenkitlerini yoğun olarak yönelttiği kişi ise İtalyan müsteşrik Leone Caetani'dir. Caetani'yi tenkit edenler arasında Sadrettin Efendi, Babanzâde Ahmed Naim, Yusuf Zahir Efendi ve M. Asım Köksal gibi isimler bulunsa da Yusuf Ziya Yörükân, Caetani'ye reddiye yazan ilk kişidir.

Yörükân, Caetani'nin *İslam Tarihi*'ni, o güne kadar hem İslam dünyasında hem de Batı'da yazılanlardan daha farklı ve bu alandaki ilmi faaliyetlere başlangıç teşkil edebilecek bir eser olarak görmektedir. Ne var ki makalelerine, bu eser hakkındaki övgü dolu ifadelerle giriş yapsa da, Caetani'yi birçok hususta tenkit etmekten geri durmamaktadır. Yörükân'a göre Caetani, eserinin baş tarafında, kurucusu hakkında birçok güvenilir vesika bulunan yegane dinin İslamiyet olduğunu, bundan dolayı da diğer dinlerin ortaya çıkışı hakkında bazı hususların aydınlatılabileceğinin mümkün olduğu, hatta Hıristiyanlık kendisinden asırlar evvel ortaya çıkmış olmasına ve aralarındaki benzerlik sayesinde Hıristiyanlığa dair bazı karanlık noktaların anlaşılmasına yardım edebileceğini söylemesine rağmen, gerek cahiliye devrinin gerekse Hz. Peygamber döneminin meçhuliyet içinde olduğunu iddia ederek tezada düşmekte ve bazı durumlarda da rivayetleri tahrif etmek suretiyle kaynaklara olan güveni sarsmaya çalışmaktadır.

Caetani'ye yazılan reddiyeler, onun yazmış olduğu metnin tamamı incelenmeden yapılan çalışmalardır. Yörükân'ın yazmış olduğu makalelere bakıldığında, *İslam Tarihi*'nin sadece iki cildini dikkate aldığı görülmektedir. Bu nedenle Yörükân'ın tenkitlerinin, eserin tamamını kapsayan bir çalışma olmadığını belirtmek gerekir.

Yörükân sadece Caetani'yi değil, Robertson Smith, Reinhart Dozy, Aloys Sprenger ve William Muir gibi meşhur şarkiyatçıları da çeşitli konulardaki görüşleri sebebiyle tenkit etmiştir. Onların Garanik hadisesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği ve Kurayza Yahudilerinin öldürülmesi gibi bazı hususlardaki iddialarına cevaplar vermiştir. Onları tenkit ederken, Kur'an ayetleri, hadisler ve temel İslam tarihi kaynaklarının yanında, Kitabı Mukaddes'e de başvurmuştur.

Kaynakça

- Adam, Baki. "Yuhanna'nın Vahyi ve Hıristiyan Tarihindeki Yansımaları". *Dinler Tarihi Araştırmaları III – 2000. Yılında Hıristiyanlık Sempozyumu*. 119-124. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002.
- Avcı, Casim. "Kurayza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Caetani, Leone. *İslam Tarihi*. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/361-366. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Erbay, Erdoğan. “Mihrab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/29-30. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan. “Leone Caetani’nin *Annali Dell’Islam* Adlı Eserinin Hüseyin Cahid Tarafından Yapılan Çevirisi Üzerine Bazı Düşünceler ve Türkiye’deki Yansımaları”, *İSTEM* 35 (2020), 521-540.
- Hamidullah, Muhammed. “Zeyneb bint Caş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk, “Rûhulkudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Siret-i İbn Hişam*. çev. Abdülvehhab Öztürk. IV Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. çev. Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Haşimi el-Basrî. *Kitâbü't-Tabakâti'l- Kebîr*. thk. Dr. Ali Muhammed Ömer. XI Cilt. Kahire, 2001.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- Smith, W. Robertson. *Kinship an Marriage in Early Arabia*, London: Adam and Charles Black, 1907.
- Suyûtî, Celaleddin. *Halifeler Tarihi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Şakiroğlu, Mahmut H. “Caetani, Leone”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/544-545. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uraler, Aynur. “Safiyeye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uraler, Aynur. “Zeyneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/355-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Yusuf Ziya Yörükân”. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* I-II (1954), 89-95.
- Yörükân, Turhan. “Yörükân, Yusuf Ziya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “Hüseyin Cahid Beyin İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Ceatani’nin İslam Tarihi Hakkında İntikad-I”. *Mihrap Dergisi* 2/25 (1 Ocak 1925), 1-13.
- Yörükân, Yusuf Ziya, “Hüseyin Cahid Beyin İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Ceatani’nin İslam Tarihi Hakkında İntikad-II” *Mihrap Dergisi* 2/26 (1 Şubat 1925), 49-57.
- Yörükân, Yusuf Ziya, “Hüseyin Cahid Beyin İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Ceatani’nin İslam Tarihi Hakkında İntikad-III” *Mihrap Dergisi* 2/27 (1 Mart 1925), 97-107.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Yörükán, Yusuf Ziya. *Hazreti Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslam Dini Tarihi*.
Yayıma Hazırlayan: Türkân Turgut. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Çeşitli Kültürlerdeki Kan ile İlgili İnanışlara Fenomenolojik ve Etnolojik Bir Yaklaşım Denemesi

A Phenomenological and Ethnological Approach to Beliefs about Blood in Various Cultures

Merve ŞAHBAZ

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dinler Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences
Department of History of Religions Postgraduate Student
Isparta/Türkiye
mervesah01@gmail.com | orcid.org/0000-0002-1645-8708

Halit Ahmet ÇİFTÇİ

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Assoc. Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of History of Religions
Isparta/Türkiye
halitciftci@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0003-2037-6737

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 13 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Merve Şahbaz, Halit Ahmet Çiftçi, “Çeşitli Kültürlerdeki Kan ile İlgili İnanışlara Fenomenolojik ve Etnolojik Bir Yaklaşım Denemesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 195-221.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Çeşitli Kültürlerdeki Kan ile İlgili İnanışlara Fenomenolojik ve Etnolojik Bir Yaklaşım Denemesi

Öz

Çeşitli inançlarda kan, farklı anlamlar ve ihtiyaçlar üzerinden sembolleştirilmiş bir madde olmakla birlikte tüm bu sembolizmin temelinde hayatın kaynağı ve yaşamın ana unsurlarından biri olarak görülmesi yatmaktadır. Sembolleştirmelerde mutlaka bir kişi ya da cemiyet, sembol olarak kabul edilen nesneye temsili olan manevi hakikati atfetmiştir. Sembol ile temsil ettiği hakikat arasında akıl ile kavranamayan bir bağ bulunur. Hayatla birinci dereceden olan bağlantısından dolayı kana atfedilen sembolik değer de en üst düzeyde olmuştur. Çoğu inanışta kanın tanrısal kökten geldiğine ve tanrısal gücü taşıdığına dair anlatılar bulunmaktadır. Kan pek çok kültürde yaratılışın temel maddesi olarak görülür. Babil inancında da karabaş olarak anılan insan, Kingu'nun kanından yaratılmıştır.

Halk inanışları, bir bölgede yaşayan halkın eski zamanlardan itibaren taşıdıkları inanış ve uygulamalarıdır. Halk uygulamalarında da kanla ilgili bu inanışlara paralel olarak ritüeller geliştirilmiştir. Korunma, arınma, bereket uygulamalarında ve verimliliği garantileme, yardım isteme, suçluluk duygusundan kurtulma gibi psikolojik ihtiyaçlar bağlamında kullanılmıştır. Kanın tedavi edici özelliği olduğuna inanılmış, bu özelliğinden faydalanmak adına kan sürülmesi, kan banyosu veya kan içme yoluna gidilmiştir. Rüyada görülen kan hem olumlu hem olumsuz anlamlarda tabir edilmiştir. Halk inanışlarının damıtılmış bir ifadesi olması açısından atasözleri ve deyimlerde de çeşitli şekillerde kullanılan kan ifadelerine değinilmiştir.

Büyüsel işlemlerde kan, en güçlü ve ritüelden en etkili sonucu almayı garantileyen madde olarak olumlu bir algıya sahiptir. Büyü uygulamalarında doğaüstü güçlerden faydalanmak için kan, kurban olarak teklif edilir ve büyüün malzemesi olarak kullanılır. Bunlarla birlikte kan ölümle de ilişkilendirilmiştir. Arındırıcı özelliğinin yanında kirletici olarak da kabul edilmiştir. Çeşitli kültürlerde kanla ilgili olumlu ve olumsuz inanışlar bir arada bulunmakla birlikte olumlu ya da olumsuz çağrışımlarının baskın olduğu kültürler de bulunmaktadır. Kurban ritüelleri açısından bakıldığında kan, arındırma, koruma gibi olumlu çağrışımlara sahiptir. Çin geleneğinde taze kan hayat verici olarak olumlu çağrışımlara sahiptir.

Başlıca monoteist dinlerde kan ile ilgili genel olarak olumsuz bir algı bulunmakla birlikte Hristiyanlıkta Mesih'in öğretisi olarak, Yahudilikte kurban sunusunda arındırıcı olarak, İslamda insan yaşamının başlangıç hali olarak kana dair olumlu çağrışımlar da bulunmaktadır. Etnoloji ve fenomenoloji bağlamında kan sembolleştirildiği inanç ve kültür içinde benzer çağrışımları olan kırmızı renk, ateş, güneş gibi diğer sembollerle birlikte o kültürün mensuplarının kendi inançlarını anlayış biçimlerinde tasvir edilmiş, yakın anlama sahip benzer semboller tanımlama açısından en uygun görülen örneklerle açıklanmıştır.

Bu çalışmayla amaçlanan çeşitli kültürlerden kan ile ilgili inanışlara örnekler getirmek, farklı kültür ve inançlardaki benzer veya farklı kan sembolizmini fenomenolojik bir yaklaşımla analiz etmek

ve bu sembolizmin kültürdeki algılanma biçimini göstermektedir. Dinler tarihi alanında halk inanışları ve çeşitli kültürlerde kan ve kan sembolizmi üzerine benzer bir çalışma bulunmaması bu çalışmanın gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu araştırma için kitap, makale, ansiklopedi ve sözlük gibi çeşitli kaynaklar kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler, Halk İnanışları, Mitoloji, Büyü, Kan.

A Phenomenological and Ethnological Approach to Beliefs about Blood in Various Cultures

Abstract

Although blood is a substance symbolized through different meanings and needs in various beliefs, the basis of all this symbolism is that it is seen as the source of life and one of the main elements of life. In symbolizations, a person or a society has always attributed the spiritual truth that is represented to the object accepted as a symbol. There is a connection between the symbol and the truth it represents that cannot be grasped by the mind. The symbolic value attributed to blood has been at the highest level due to its first-degree connection with life. In many beliefs, there are narratives that blood comes from divine roots and carries divine power. Blood is seen as the fundamental substance of creation in many cultures. For example, in Babylonian belief, the human being, known as Karabaş, was created from the blood of Kingu.

Folk beliefs are the beliefs and practices that the people living in a region have carried since ancient times. In folk practices, rituals have been developed in parallel with these beliefs about blood. It has been used in protection, purification, fertility practices and in the context of psychological needs such as ensuring efficiency, asking for help, and getting rid of feelings of guilt. It was believed that blood had therapeutic properties, and in order to benefit from this feature, people resorted to smearing blood, taking a blood bath or drinking blood. Blood seen in dreams has been interpreted in both positive and negative meanings. Blood expressions used in various ways in proverbs and idioms are also mentioned in order to be a distilled expression of folk beliefs.

In magical procedures, blood has a positive perception as the most powerful substance that guarantees the most effective result from the ritual. In order to benefit from supernatural powers in magical practices, blood is offered as a sacrifice and used as the material of the spell. In addition, blood has also been associated with death. In addition to its purifying properties, it has also been considered a pollutant. Although positive and negative beliefs about blood coexist in various cultures, there are also cultures where positive or negative connotations are dominant. In terms of sacrificial rituals, blood has positive connotations such as purification and protection. In Chinese tradition, fresh blood has positive connotations as life-giving.

Although blood has a generally negative perception in the main monotheistic religions, it also has positive connotations in Christianity as the teachings of Christ, in Judaism as a purifier in the sacrificial offering, and in Islam as the beginning of human life. In accordance with ethnology and

phenomenology, blood, along with other symbols such as the color red, fire and sun, which have similar connotations within the belief and culture in which it is symbolized, is depicted in the way the members of that culture understand their own beliefs, and similar symbols with close meaning are explained with the example that is deemed most appropriate in terms of definition.

The aimed of this study is to put forward examples of beliefs about blood various cultures to analyze similar or different blood symbolism in different cultures and beliefs, and to show the way this symbolism is perceived in culture. The main reason for doing this study is that there is no similar study on blood and blood symbolism in folk beliefs and mythology in the field of history of religions. Various sources such as books, articles, encyclopedias and dictionaries will be used for this research.

Keywords: Religions, Folk Beliefs, Mythology, Magic, Blood.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, yaşamın temel maddelerin biri olan kana, insanların farklı inanç ve kültürlerde yüklediği anlamları tespit ederek bu anlamlar arasındaki bağlantıları, benzerlikleri, farklılıkları ve kana yüklenen anlamların zaman içinde nasıl geliştiğini anlamın yüklendiği kültür içinde görmektir. Bu bağlamda kan ile ilgili inançlar fenomenoloji ve etnoloji açısından değerlendirilmiş, bu inançların olumlu ya da olumsuz çağrışımlarını ve hangi çağrışımın hangi kültürlerde yaygın olarak kabul gördüğünü anlamak adına bir pencere sunmak amaçlanmıştır.

Dini etnoloji dini kültür unsurlarını oluşturan dini gelenek, örf, adet ve kültleri ait oldukları topluluklar bağlamında inceler. Dini etnoloji elde ettiği bilgilerin değerlendirmesini psikolojik, sosyolojik, filolojik, tarihi ve fenomenolojik bakış açıları ve usulleri ile gerçekleştirir. Dini folklorun konuları olan mahalli halk mülahazaları, büyü, fal, nazar gibi kabuller, günler, sayılar, hayvanlar, bitkiler, doğum vd. konulardaki kanaatler, dini merkezler, ziyaret mekanları, dini yapılar ve dinler, dini etnolojinin de konularıdır.¹

Eliade'a göre dini fenomen, belli bir din kıstas alınarak onunla olan benzerliği ölçüsünde değil, kendi nüvesini oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmalıdır. Eliade'ye göre din fenomenolojisi, dini fenomenlerin nüvelerini ve yapılarını anlamalı, her hiyerofaniyi yorumlayarak ilhamla gelen görünmeyen manayı ve dini anlamı keşfetmelidir. Ona göre fenomenoloji dini verilerin anlamıyla ilgilenir, her dini formun zaman içindeki gelişimini yeniden kurgulayarak anlamlarını açığa çıkarır. Dinler tarihinde fenomenolojik yaklaşım hiyerofaninin derin anlamını çözümleme çabasıdır.²

Eliade'a göre bir tecrübe kişiyi dünyevi yaşantısının dışında farklı bir algıya erdirdiğinde dini olabilmektedir. Benzerlerinden ayrılan kişi ya da nesne, kutsalın belirdiği konum olduğu için seçilmiştir. Bir kaya parçasının etkileyciliği, görünümünün aşkın olanı açığa vurduğundan dolayıdır. Eliade, insanın

1 Günay Tümer, "Din", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Nisan 2022).

2 Julien Ries, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik Mircea Eliade'ın Yapıtına Bir Bakış", çev. Havva Köser. Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış, haz. Constantin Tacou (İstanbul, İz Yayıncılık, 2000), 7.

anladığı, hissettiği, sevdiği ya da kullandığı her şeyin günü geldiğinde hiyerofaniye dönüşebileceğini iddia eder.³

Eski Mısır dilindeki “symbolon” kelimesinin “birlikte tartışmak, birlikte birleştirmek, bir arada toparlayıp bağlamak” anlamlarındaki “symballein” fiili olarak Yunanca’ya geçmiş oradan Latince “symbolum”a dönüşmüş olan sembol kelimesi, farklı sözlüklerde “daha soyut bir şeyi anlatmaya yarayan daha somut şey”, “evrensel yasa, ilke, bilgi ve fikirleri açıklayan işaretler” gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.⁴ A Greek - English Lexicon’a göre “σύμβολον”, işaret, gösterge, iz, belirti, anlaşma, sözleşme vb. anlamlara gelmektedir.⁵ Sembol, bir şeyde asıl anlamın bütün manaları ifade etmede yetersiz kaldığı noktada o şeyin tamamlayıcı fikri olarak karşımıza çıkar. Yani sembol, beş duyu ile algılanabilir bir şey üzerinden, beş duyunun ötesindeki anlamı işaret eden bağ kurma unsurudur. Sembolün anlamı, sembolün bağlandığı şey aracılığıyla keşfedilir.⁶ Sembolik ifadeler, insan anlayışının gelişmesi ve bilgisinin artması ile kademe kademe anlaşılabilir, yalın şekilde anlatılması durumunda mahiyeti anlaşılacak şeyleri tasvir etmek için geliştirilmiştir.⁷

Dini anlatımda sembollerin önemli yeri bulunmaktadır. Şeylerin sahip oldukları gerçek anlamlardan yeni manalar üreten semboller, içinde buldukları dönemde ait oldukları topluma has bir anlam kazanırlar. Dini sembolizm bu bakımdan hitap ettiği toplumların din anlayışının devamlılığına katkıda bulunur.⁸ Eliade’ya göre dini tecrübede sembollerin önemi yalnızca kutsalın bir ifadesi olmasından ya da onun yerini almasından değil, zamanla kutsala dönüşmesi ve kutsalın tezahüründeki anlamı devam ettirmesinde ve daha da ileriye taşınmasında yatmaktadır. Birçok farklı anlamın bir sembolde toplanmış olması da dini yaşantı açısından eşit derece hakikat kabul edilir.⁹ Örneğin Hristiyanlıkta Komünyon ayininde tüketilen ekmek ve şarabın İsa’nın eti ve kanını temsil etmesi, İsa’nın insanlar için kendini feda ederek çarmıhta ölümü ve yeniden dirilişini sembolize ederek inananlarda İsa’ya karşı minnet, saygı, sevgi gibi duyguları uyandırması ve inananların Mesih’e bağlılığının doruk noktası olarak kabul edilmesi bakımından Hristiyanlar için anlamlıdır.

1. Taşıdığı Anlamlar Bakımından Kan ve Kan Sembolizmi

Kan asıl anlamıyla anlaşıldığında nefes alan neredeyse her canlının yaşamında temel bir madde olarak genelde kırmızı renkli olan vücut sıvısı olmakla birlikte, kendisine yüklenen manalar itibariyle insanın günlük ve dini hayatında da metafizik ve derin anlamlar içeren temel bir konuma yerleşmiştir.

3 Douglas Allen, “Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili”, çev. Havva Köser. *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade’in Eserlerine Toplu Bakış*, haz. Constantin Tacou (İstanbul, İz Yayıncılık, 2000), 63.

4 Alparslan Salt, *Neo-spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller*, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2017), 5.

5 Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek- English Lexicon*, ed. Sir Henry Stuart Jones, “Avon: Oxford Press, 1996), “σύμβολαιου”, 1676.

6 Hayreddin Kızıl, “Dini Sembolizm Üzerine” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 328-331.

7 Necmettin Ersoy, *Semboller ve Yorumları*, (İstanbul: Dönence Yayınları, 2000), 16-17.

8 Musa Kaval, “Misticizm’in Dili; Sembolizm” *Turkish Studies*, 10/6 (Spring 2015), 559-560.

9 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitapevi, 2005), 525-530.

Kana kendi anlamı dışında olumlu veya olumsuz şekilde yüklenmiş olan farklı sembolik anlamlar bulunmaktadır. Güneş ve ateş ile de bağlantısı olan ve kırmızı renk sembolizmine de katılan kan, yaşam ve ısı ile ilgili görülmüş, olumlu olarak soyluluğun, ululuğun, bereketin sembolü, hayatın kaynağı kutsal sıvı olarak telakki edilmiştir. Olumsuz anlamları ise özellikle insan ilişkilerinde kin, nefret, düşmanlık gibi kötü duyguları ve yüksek keder, üzüntü, öfke gibi duyguları betimler. Kan hem doğumla hem ölümle ilişkilidir.¹⁰ Galenus ve Hipokrat'a göre insan bedenini oluşturan dört temel sıvı arasında kan, en asil olanıdır. Dört elementte havaya karşılık gelir ki ikisi de sıcak ve nemlidir ve yaşamsal nefesi güçlendirirler. İbn Sina'ya göre kan, ateşe, ilkbahara ve mutluluğa karşılık gelmektedir. Kan, kırmızı rengin, heyecanın ve kalbin sembolik anlatımı olarak soyluluk, cömertlik, mürüvvet ve yiğitlik gibi değerleri ifade eder. Kan, bağlılık ve mühür anlamlarına da gelir. Kan kardeşliği, kurban ve Hristiyanlıktaki komünyon ayininde bu anlamları görülür. Kana atfedilen anlamlar bağlamında cerrahlık, kasaplık gibi mesleklerin hakir görüldüğü olmuştur. Soyluluk anlamında kana yüklenen sembolik anlamlardan biri de Avrupa'da yaygınlaşan "mavi kan" ifadesidir. Ortaçağ Avrupası'nda kraliyet kanı kutsallaştırılmış, kraliyet ailesinden olan erkek akrabalara "kan prensleri" denilmiş, İspanya'da "sangre azul" olarak İspanyolca ifade edilen mavi kan deyimini açık tenliliklerinden dolayı damarları mavi görünen Kastilyan İspanyollarını sınıflandırmak için kullanılmış, zamanla tüm Avrupa'ya yayılarak burada belli bir grubu temsil eder hale gelmiştir. Avrupa'da ırk ayrımı, etnik temizlik, engizisyon mahkemeleri konu olduğunda da kan ile ilgili ayrıma gidilerek bu uygulamalara zemin hazırlanmış, sonradan Katolikleşen Yahudiler ve Müslümanlar'ın saf kan olmadığı iddia edilerek İspanya engizisyon mahkemesi tarafından ülkeden kovulması emredilmiştir. Saf kandan olmak anlamına gelen İspanyolca deyim "sangre limpia" kavramının ırkçılığın temelini oluşturduğu iddia edilmiştir.¹¹ Günümüzün başlıca kurgu eserlerinden Star Wars serisinde de bazı kişilerin kanında doğuştan bulunan ve ortak bilince sahip özel bir mikroorganizma olan midi-kloryan sayesinde 'Güç' ile bağlantı kurabilen seçkin kişilerden Jedi denilen özel bir oluşuma üye savaşçılar yetiştirilmektedir.¹² Eski dönemlerden itibaren görülen kana dayalı seçilmişlik ayrımının günümüzde de popülerliğini koruduğu anlaşılmaktadır.

Sedat Veyis Örnek Etnoloji Sözlüğü'nde Halk maddesi için yaptığı tanımda "kan birliği taşıyan" diyerek kanı soyun sembolü olarak kullanmıştır. Kan güç ve hayat veren, ruhu barındıran, temizleyici ve kötülükleri kovucu olarak telakki edilmiş, erginleme törenleri, büyücülük gibi uygulamalarda da önemli bir konuma yerleştirilmiştir.¹³ Kan sembolizmi kana yüklenen kutsallık ile önem kazanmıştır. Kanın tanrısal özellik taşıdığı, tanrılarla ilişkili olduğu ve tanrıların hakkı olduğuna inanılmıştır. Kurban törenlerinde kan özel bir yere sahip olmuş, kanlı kurbanlar kansız kurbanlardan daha üstün sayılmıştır.

10 Ersoy, Semboller ve Yorumları, 262-264.

11 Nanon Gardin, Robert Olorenshaw, *Larousse Semboller Sözlüğü*, ed. Ömer Faruk Harman, İsmail Taşpınar, Çev. Beyza Akşit (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat Yayınları, 2014) "Kan", 326-328.

12 Wikipedia (WİKİ), "Jedi", (Erişim 14 Haziran 2022).

13 Sedat Veyis. Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971) "Kan", 129.

Kana yüklenen sembolik anlamlar arasında, insan psikolojisinde var olan korunma, arınma gibi ihtiyaçlar, verimlilik, üretkenlik, bolluk istekleri, suçluluk, nefret gibi olumsuz duygular, kanın yaşamın devamlılığında önemli yere sahip olması gibi düşünceler bulunmaktadır.¹⁴

Görünür dalga boylarının en uzununu olan kırmızı renk, doğada ateş ve kanın rengi olarak sembolize edilmiştir.¹⁵ Kırmızı rengin insanlar üzerinde birçok etkisinin olduğu, tansiyonu yükselterek kan akışını hızlandırdığı, heyecan ve gençliği sembolize ettiği de kaynaklarda geçmektedir. Kırmızı renk, güzellik ve çekicilik ile ilişkilendirilmiş, canlandırıcı, uyarıcı, cesaret verici kabul edilirken aynı zamanda sevgiyle birlikte öfke, nefret, vahşet gibi duyguları ve şeytani figürü temsil etmek için de kullanılmıştır. Kırmızı renk; şarap, gönül, ateş ve kan ile birlikte benzer çağrışımlara da sahiptir. Örneğin tasavvuf edebiyatında kırmızı rengin, kanı sembolize ettiği durumlarda tehlike, çile, dert, kahır, ayrılık ve hiddeti ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.¹⁶

Kırmızı renk özellikle mezarlarda beraber bulunduğu nesnelere birlikte inançlar hakkında bilgi verir. Eliade'nin belirttiğine göre ölüm sonrası hayata dair inanışların mevcut olduğu eski inanç sistemlerinde kırmızı renkli toprak boyalar hayatın simgesi sayılan kanın temsili olarak kullanılmıştır. Cesetlerin üzerine kırmızı topraktan yapılmış boyanın serpilmesi ve mezarların kırmızıya boyanmasının yaygın bir gelenek olduğu belirtilmiştir. Tedavide ve büyü ayinlerinde kan önemli bir yere sahip olmuştur. Kırmızı şarabın da kanın temsili olarak kullanıldığı, kefaret sunusu olarak takdim edildiği Asur belgelerinde geçmektedir. Çeşitli inanışlarda tanrıların da kırmızı renk olduğu, güneşin ve gündüzün ateş kırmızısı ile sembolize edildiği, tanrının mükemmel yarattığı insan ırkının kırmızı ırk olduğuna inanılmış, Amerikan yerli kabilelerinden olan Cherokeeelerde zafer ve başarı anlamına gelen doğu yönü kırmızı renk ile sembolize edilmiştir. Türk inanışlarında da kırmızı rengin tonları olan kızıl ve al renklerin olumlu anlamlar içerdiği, verimlilik ve doğurganlığı sembolize ettiği, ateşle ilişkilendirildiği geçmektedir.¹⁷

Hinduizm'de kurban ayinlerinden sonra kana batırılan parmağın tanrıçaların alınına işaret olarak dokundurulması inancı ile kadınların alınlarına tilaka olarak isimlendirilen kırmızı nokta koyma adeti gelişmiş; kan kırmızı renkle sembolize edilerek, Hinduizm'e mensup olmanın işareti sayılmıştır.¹⁸ Hindistan'da kırmızı renk canlılık, aşk, enerji ve hayat kaynağı olarak görülmüştür. Gelinlere ve kadın cesetlerine kırmızı renkli elbiseler giydirilir. Yine Hinduizm'de Raca kelimesinin kırmızı ve kirlilik anlamlarına gelerek, aslında kadınların menstrüasyon dönemleriyle ilgili olduğu ve Hinduizm kast sisteminde de Racaların toplumun alt tabakasında yer aldığı geçmektedir. Budizm'de kırmızı renk yaşam gücünün ve ateşin, ayırt edici irfanın, sevgi ve şefkatin rengidir. Budizm'de ölümlerin tanrısı olan

14 Özer Çetin, "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 2/1, (2012), 110-118.

15 Salt, *Semboller*, 210.

16 Abdullah Eren, "Baki Divanı'nda Kırmızı Renk", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15/37, 34-38.

17 Kadir Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 21-28.

18 Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, 56-57.

ve ruhları ateşten geçirerek, yargılayan Yama, kanlı kırmızı elbiseler giymiş şekilde tasvir edilir. Hristiyanlar tarafından İsa'nın kendi feda ederek kanını dökmesinin sembolü olmasından dolayı kırmızı renkli çüppe tercih etmekte ve Hristiyan ilahiyat diplomasisi kıyafetlerinde kırmızı rengi kullanılmaktadır. Kanın insana renk vermesi gibi güneşin de doğaya renk verdiği böylece insanda canlılığın devam etmesini sağlayan kan gibi güneşin de, doğada canlılığı sağlayan kan olduğu belirtilmiştir.¹⁹

Kanın kullanıldığı durumlarda kanı akıtmamak için özen gösterme ve kanı akıtma şeklinde iki tür davranış şekli bulunmaktadır. Kan akıtılmaması daha çok Orta Asya kültüründe görülmekle birlikte, Osmanlı'da uygulanan asil kişilerin kanını akıtmadan öldürme uygulamasının da bu adete dayandığı düşünülmektedir. Türk ve Moğol adetlerinde kan akıtılarak öldürülmek aşağılanma sayılmış ve adi suçlardan işleyen kişilere uygulanmıştır. Bunun nedenin ise ruhun kanda konumlandığına dair olan inanç olduğu belirtilir. Kanın akıtılmamasına özen gösterildiğinde ruha saygı gösterilmiş, ruhtan gelmesi muhtemel görülen zararlardan korunulmuş ve kandaki metafizik gücün kaybedilmesinin önüne geçilmiş olmaktadır. Mısır, Asur, Anadolu, İbrani, Eski Latin Amerika, Roma, Yunan ve Eski Arap kültürlerinde ise kan akıtılma yöntemi kullanılmaktadır. Bu durumda kandaki bu gücün açığa çıkartılması ve genel olarak kan sürme şeklinde uygulanmasıyla birlikte çeşitli yöntemler de kullanılarak türlü amaçlar için bu gücün aktarılması hedeflenmiştir. Kanın toprağa akıtılması durumunda ise toprağın tabuya dönüşmesi ve kutsal sayılması söz konusu olmaktadır. Latin ülkelerinin eski topluluklarında kralın tahtını kutsamak için kan serpilir, Yahudilikte Musa, kurban kanını mezbahaya ve İsrailoğulları'na serper, pek çok kültürde görülen kan kardeşliği uygulamasında kanın kutsal sayılması ve paylaşılması ile kardeşlik bağı kurulur.²⁰

2. Çeşitli Dinler ve Geleneklerde Kan Sembolizmi

Çalışmamızda tüm dinlere ve geleneklere yer vermenin imkansız olması ve kanın farklı geleneklerde benzer çağrışımlarının bulunması dolayısıyla ulaşılabilen kaynaklar doğrultusunda kan sembolizmine dair genel bir çerçeve çizilmesine yardımcı olacak türde örnekler vermeyi uygun gördük. Yunanca hikaye, anlatı anlamına gelen mitos, Andrew Lang'e göre tarihsel olaylara ilişkin kutsal bir anlatı; Malinowski'ye göre eskiden beri var olan gerçeklerin dinsel, ahlaksal, toplumsal ve pratik ihtiyaçlara yönelik tatmin sunan yeniden anlatısıdır. Mitoslar insanın kutsalı, metafizik alemi, aşkın değer ve kaideleri anlamak için, kişinin günlük ve maddi hayatını anlamlandırması, çevresini tanıyıp olayları algılaması için bir zemin kurar, açıklayamadıkları olaylar ve bilinmeyen gizemleri yorumlamalarını sağlar. İnsanların ümitlerine, temennilerine ve iştisaklarına karşılık verir, günlük yaşamda sosyal ilişkilerin, eylemlerin ve dileklerin haklı zemine oturtulmasına olanak sağlar. Örneğin Babil'den Mısır'a, yaratılış destanlarının birçoğunda tanrı ve tanrıçaların insan, bitki ve evrenin

19 Kadir Albayrak, Millî Dinlerde Renk Fenomeni, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 /1, (2008), 1-41.

20 Çetin, "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", 111-119.

oluşması için kendilerini kurban olarak sunmaları mitoslarında bu geçmiş toplulukların uyguladıkları insan kurbanı törenlerinin dayanağı bulunur.²¹ Mitler ait oldukları toplulukların toplumsal ve siyasal örgütlenmeleriyle, ritüelleriyle, yasalarıyla ve adetleri ile ilgili, bunları doğrulayan, düzenleyen ve ayakta tutan temelleri imgeler yoluyla aktaran anlatılardır.²² Mitler halk inanışlarını ve gelenekleri oluşturmada ve anlamada önemli role sahip olmuşlardır.

Destan hikaye, yaşam öyküsü, kıssa, tarih gibi anlamlara gelmektedir. İnsanları ilgilendiren her türden olay, destan konusu olmakla birlikte, daha çok yaratılış tasavvurları, kahramanlık hikayeleri, önem atfedilen savaşlar, afetler birer hikayeye dönüştürülüp öğüt, kıssa, yaşam öyküsü dahil edilerek destanlar oluşturulur. Halkların şuurunda yaşayan ortak düşünce ve uygulamalar, destanlarla birer hayat görüşü olarak sunulur. Milletlerin soylarının, sosyal özelliklerinin, değerlerinin, gelenek ve göreneklerinin tespit edilmesinde destanlar kaynak işlevi görürler.²³ Destanlarla ortaya koyulan anlatılarda halk inanışlarının ve geleneklerin damıtılmış halini görebilmekteyiz. Biz de çalışmamızda etnoloji kapsamında mitler ve destanlarda bulunan kan ile ilgili inanışlara örnekler vermeyi uygun gördük.

Özkul Çobanoğlu'nun "Atalar sözünün her biri bir destandır." sözünden yola çıkarak dini etnoloji kapsamında kan ile ilgili atasözleri ve deyimlere değinilmesini uygun gördük. Kan, atasözleri ve deyimlerde, özellikle insan yüzünde kırmızı rengini belli etmesi bakımından canlılık göstergesi kabul edilmiş, kan sağlık-sıhhat, güç, neşe, cesaret ve üreme ile bağdaştırılmış, bazılarında ise şiddet, ölüm, eziyet, keder, üzüntü ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin derin üzüntü ve keder belirten "kan ağlamak" deyiminin köklerinin Eski Türklerde cenaze ve yas merasimi olan "yoğ" törenlerinde ölü için dökülen göz yaşlarıyla birlikte yanakların da kesilip kanın göz yaşına karışarak akıtılmasıyla ilgili olduğu düşünülmüştür. Kana yüklenen ve yukarıda bahsedilen anlamlar kapsamında kan ile ilintili pek çok atasözü ve deyim bulunmaktadır. Bu çalışmada fazla detaya girmemek adına bu atasözü ve deyimlerden benzer anlamları ihtiva eden örnekler seçilerek verilmiştir.

"Kanı Kaynamak: Coşkun ve kıpırdak olmak"

"Kan beynine sıçramak (çıkmaq): Çok sinirlenmek, hiddetlenmek, kontrolü yitirme."

"Kanı kurumak: 1. Çok usanmak, çok bıkmak; 2. mec. Bitkin, yorgun, cansız duruma düşmek."

"Kanlı gömlek gizlenmez: Bazı kötü şeylerin gizlenmesi mümkün değildir."²⁴ Örneklerden de anlaşılacağı üzere halk inanışlarının ve uygulamalarının yansıması olan atasözleri ve deyimlerde kan hem olumlu hem olumsuz anlamlarıyla yer bulmuştur.

Kan, Sümerler'de tanrısal kökenden gelir ve tanrısal gücü taşır. Eski Mısır'da gök tanrıçası Nuth'un, güneş tanrısı Ra'yı doğururken akan kanı tan yeri kızılığını oluşturur. Eski Mısır'daki kan

21 Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 34-39.

22 Georges Dumézil, *Mit ve Destan I*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 36.

23 Kazım Yetiş, "Destan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (15 Mayıs 2022).

24 Gonca Kuzay Demir, "Atasözleri ve Deyimlerde Kan Kavramı", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 41 (Aralık 2016), 15-34.

sürme adeti, kanın tanrının hakkı olmasından gelir. İnkalar'da kan, güneş tanrısı Uirakoşa'nın gıdasıdır. Beslenilmediğinde kendilerini cezalandıracağına inanmaları nedeniyle kendisinden korunmak için kan sunarak İnkalar kendilerini Uirakoşa'dan koruduklarına inanmışlardır. Asurlular ve Fenikelilerde kesilen oğlak ve kuzu kanlarının günahları temizleyeceğine dair inanç mevcuttur. Kadim Türk inanışlarında çocuğun doğumunda elinde kan bulunması tanrısal bir işaret sayılarak doğan çocuğun bir kahraman olacağına inanılmıştır. Yine kadim Türk inanışlarında kötülüklerinden korkulan tanrılara kan sunulduğu da geçmektedir. Köroğlu Destanı'nda, Köroğlu'na aşık olan Pikir kız, oldukça yaşlı olan Köroğlu'nu öldürür ve kanını içerek hamile kalır.²⁵ Mısır mitolojisinde Ra'nın insanlığı yok etmek için tanrıça Hathor biçiminde kendi gözünü göndererek insanları doğramaya başladığı, bir kan gölünün ortasında kaldığı, bir süre sonra Ra'nın tüm insanları katletmekten vazgeçip Hathor'u durdurmak adına içine kırmızı boya karıştırılmış içkileri boşaltarak kan gölünün derinleştiği yanılsamasıyla Hathor'u kandırdığı, Hathor'un da bu kırmızıya boyanmış arpa içkisini içerek insanlara duyduğu öfkeyi unuttuğu geçer.²⁶ Eski Mezopotamya inanışlarında yer alan "essesu" törenlerinde kanlı kurbanlar sunulduğu ve tanrı heykellerine kanı sembolize eden kırmızı renk kumaşlar sarıldığı da bilinmektedir.²⁷ Hitit mitolojisinde her yıl Peri Kızı, kurban edilecek bir kral seçer ve kurban edilen kralın kanının ağaçlara, mahsule ve sürülere bereket getirdiğine inanılırdı. Yunan mitolojisinde Daphne'nin ismi kanlı olan anlamındaki Daphoene'den gelir. Tarlalara ve mahsule bereket getirmek için kralın kurban edilmesi inancı Helenistik düşüncede de görülmekte ancak onlar kral yerine vekil tayin edilmiş çocuk krallar seçerek kurban etmekte ve kanlarını toprağa serpmektedirler. Zamanla çocuk kurbanlarının yerini hayvan kurbanlarının aldığı da bilinmektedir.²⁸

2.1. Çin Geleneğinde Kan Sembolizmi

Çin düşüncesine göre taze, temiz kan hayatın sembolüken, menstrual kan pistir ve bu kana temas edilmesi hastalığa ve mutsuzluğa neden olur. Hayatın kaynağı olan ve ruh taşıyan kırmızı kan ile temas eden nesnelerin sihirli güçler kazandığı inanışı bulunmaktadır. Kötü cinlere kan sürüldüğünde cinin kendi gerçek şeklini almak zorunda olduğu inancından bahsedilmektedir. Tanrı ve tanrıça heykelleri ve resimlerini canlandırmak için kutsama ritüellerinde gözlerine kan sürülür. Çin öykülerinde akrabalarının kemiklerini yabancı yerlerde arayan yakınları, kemikleri bulmak için kendi kanlarını akıtırlar ve bu kanlar sadece akrabalarının kemiklerine gider. Böylece bu kemikler toplanarak ülkelerine getirilme imkanı bulunur.²⁹ Çin efsanelerinde her şeyi yutan kaplan başlı yılan vücutlu ejderhanın insanların koltuk altlarından hiç kan kalmayınca dek kanlarını emdiği anlatılır.³⁰ Polinezya efsanelerinde özel güçlere sahip ejderhalar olan Kupualar'ın doğumunun belirtisi olarak kan yağmuru

25 Çetin, "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", 118-125.

26 Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, (Ankara: İmge Kitapevi, 1993), 75.

27 Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019), 58-65.

28 Robert Graves, *Yunan Mitleri*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 16-20.

29 Wolfram Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 158.

30 Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, (Ankara: İmge Kitapevi, 1996), 64.

yağar.³¹ Çin mitolojisinde doğaya hayat veren su, doğanın kanı olarak geçer. Kanın ruhu taşıdığı inancıyla bağlantılı olarak kurak kış mevsiminden sonra yağmurun yağmasıyla doğanın canlanmasını, doğanın ruh taşıyan kanı olan suyun gelmesiyle özdeşleştirmişlerdir. Kan her haliyle değil sıcak kan olarak hayat sıvısı sayılmıştır. Hayat ateşi yani hayat kıvılcımını taşıyan kan, kırmızı rengiyle hayat verici telakki edilmiştir. Bu nedenle kırmızı renk, kanın, ateşin, güneşin ve hayatın birlikte sembolü olmuştur. Kandaki hayat verici kırmızı madde pıhtılaşmış olarak lal yakutta, kırmızı renk taşıyan herhangi bir maddede, denizlerde istiridye ya da deniz kabuklarının üzerindeki kırmızı çizgilerde, kuşların kırmızı renkli tüylerinde, kırmızı renkli meyvelerde bulunur. Bu nedenle kırmızı renkli nesnelere kutsal sayıldığı görülmüştür. Selvi ağaçlarının her mevsim yeşil kalmaları taşıdıkları yaşam gücüyle alakalı görülmüş ve kesildiklerinde kanlarının aktığına inanılmıştır. Bu ağaçların reçinelerinin uzun ömür sağladığına da inanılmıştır. Sarı renk de kırmızı renkle bağlantılı görülmüş ve canlılık verici olduğuna inanılmıştır. Güneşte bulunan ateşin kanı ısıtarak ve ayın suları ve kanın akışını kontrol ederek bitkilerin yetişmesinde rol oynadığı düşünülmüştür.³² Tibet'te kutsal görülen guguk kuşunun kan tükürüne dek öttüğü, açelyanın renginin de buradan geldiği düşünülür.³³ Çin geleneğinde olumsuz çağrışımları bulunmakla birlikte kan, daha çok olumlu çağrışımlarla sembolleştirilmiştir.

2.2. Babil Geleneğinde Kan Sembolizmi

Mezopotamya halklarından Babillilerin baş tanrıları olan Marduk'u yüceltmek için kaleme aldıkları Enuma Elish'in ne zaman yazıldığı bilinmemekle birlikte M.Ö. 16 ve 11. yüzyıllar arası yazıldığı, M.Ö. 9 ve 7. yüzyıllar arası şimdiki halini aldığı düşünülmektedir. Yedi tabletten oluşan metin tanrıların, evrenin, dünyanın ve insanın yaratılışını, tanrıların konumlarını, kendi aralarındaki ilişkilerini ve güç mücadelelerini, insanları yaratma nedenlerini anlatır. Enuma Elish, "henüz yukarıya" demek olup, metin, evrenin yaratılışının anlatılmasıyla başladığı için "Babil Yaratılış Destanı" olarak isimlendirilmiştir. Destanda kan, güç ve galibiyet elde etmenin sembolü olarak dördüncü tablette, tanrıların zaferinin işareti olarak Marduk'tan, Tiamat'ın boğazını keserek rüzgarla göndermesi istedikleri anlatıda geçmektedir:

"...git ve Tiamat'ın boğazını kes! Rüzgar onun kanını getirerek haber versin!..."(Enuma Elish IV. Tablet 31-32)

Altıncı tablette ise kan, insanın yaratılması için gerekli temel malzeme olarak kemiklerle birlikte geçmektedir:

"...Kanları bir araya toplayacağım, kemikleri bir araya, o kalabalığı ayağa kaldıracacağım adı insan olsun, o kalabalığı yaratacağım adı insan olan..."(Enuma Elish VI. Tablet 5-7).

31 Mackenzie, Çin ve Japon Mitolojisi, 75.

32 Mackenzie, Çin ve Japon Mitolojisi, 139-145.

33 Eberhard, Çin Simgeleri Sözlüğü, 131.

Aynı tabletin devamında Tiamat'ın kocası ve orduların komutanı olan, Marduk ile savaşarak yenilmiş Kingu, savaş esiri olarak zapt edilmiş olduğu halde savaşı kışkırtmakla suçlanarak, insanların yaratılması için gerekli kanı elde etmek için kurban edilir.

“...“Savaşı başlatan Kingu, Tiamat'ı o kışkırttı, savaş yapmak için tanrıları örgütledi.” Onu zapt ettiler, Ea'nın huzuruna getirdiler, cezasını verdiler ve damarlarını kestiler, onun kanından Marduk ve Ea, insanı yarattılar...”(Enuma Eliş VI. Tablet 29-33).

Destanda “karabaş” olarak anılan insanın yaratılış amacı tanrıların hizmetini görmeleri, böylece zafer kazanmış Marduk ve taraftarlarının rahat edebilmeleridir.³⁴ Destanda kan sembolizmini, gücün ve zaferin alameti, mağlup olandan ele geçirilen iktidar hakkı ve yaşam gücü, yaratma eylemi için gerekli olan ana malzeme olarak görmekteyiz.

2.3. Yunan Geleneğinde Kan Sembolizmi

Yunan mitolojisinde yeraltı dünyasına dair anlatılarda ölü ruhlarının tek zevklerinin kanın dudaklarına değdiğinde tekrar yaşadıklarını hissetmelerinden dolayı kan içmek olduğu anlatılır.³⁵ Adonis ölürken bedeninden akan kanlardan dağ laleleri büyümüştür. Aynı söylem Mezopotamya inancında da yer alır, Tammuz ölürken akan kanlarından dağ laleleri oluşmuştur. Hyakinthos'un kanından sümbül çiçeği (İngilizcede karşılığı hyacinth olarak geçer) meydana gelmiştir.³⁶ Dionysos'un da daha yeni doğmuşken Titanlar tarafından yakalanıp parçalanması üzerine akan kanlarından nar ağacının oluştuğuna inanılır.³⁷ Bu anlatılarda dikkat çekici olan şeyler bu tanrı ve tanrıçaların bir şekilde öldürülmüş veya kendilerini öldürmüş olmaları ve akan kanlarının doğada yeni bir varlığa dönüşmesidir.

Odysseus, ölümler ülkesine gitmeden önce gemisine kılavuzluk etmesi için tanrılara yakarır ve tanrıça Kirke cevap vererek ona ölümlerin kılavuz olması için yapması gereken büyüselsel işlemleri anlatır. Bu işlemler sırasında lekesiz bir kara koç alması büyü sırasında kurban etmesi ve ölümleri ayın tamamlanana dek koçun kanına yaklaştırmaması gerekmektedir. Odysseus, bunu başarırsa ancak yolculuğunu gerçekleştirebilecektir.³⁸

Yunan mitlerinde yer bulan ana tanrıça figürü ve onun yeryüzündeki kişileşmiş hali olan kutsal kraliçe anlatılarında erkeklerin bereket için kanları akıtılmaktaydı. Bu erkekler ilk zamanlarda kraliçenin kardeşi ya da oğlu olurken sonraki dönemlerde onlar yerine turnuvalarla seçilmiş gençler kutsal kral olmuştur. Bahar ayları geldiğinde kutsal kral büyük bir dini törenin parçası olarak kurban edilmiştir. Ana tanrıçanın rahibelerinin kutsal kralın bereket gücüne sahip olabilmek adına bu gencin etini yedikleri

34 *Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş*, çev. Selim F. Adalı, Ali T. Görgü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 32-48.

35 Graves, *Yunan Mitleri*, 165.

36 Graves, *Yunan Mitleri*, 84-86.

37 Graves, *Yunan Mitleri*, 127.

38 Homeros, *Odysseia*, çev. Ahmet Cevdet Emre, (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1971), 173-174.

ve kanını tarlalara saçtıkları da bilinmektedir. Her yıl tören bittiğinde kraliçe yeni bir kutsal kral atamaktadır.³⁹

Yunan mitlerinde kan, yaratıcı gücü ve hayat verici özü taşıyan, hem şifa hem zehir saçan, suçlara ve cana karşılık kefarete olan, toprağa bereketi veren, ölü ruhlarla özledikleri canlılığı sunan, tanrı ve tanrıçalar tarafından arzulanan bir kaynak, büyüsel güç taşıyan ve seçilmişlerin tükettiği bir besin, mutlak zaferin işareti, antlaşmalarda bağlayıcılığın sembolü olmuştur.

Kan insanlarla tanrılar arasında esas araçlardan biri sayılmıştır. Kurban ritüellerinde kullanılan kan tanrıların öfkelerini yatıştırıp onlardan gelebilecek zararı engelleyerek bir anlamda bereketi garantilerdi. Bazı durumlarda bizzat tanrılar ve tanrısal soydan gelenlerin kanı dökülür ve bu kan taşıdığı özelliklerle doğaya yeni çeşitlilikler sunar, yeni bitkilerin oluşmasını sağlar. Bazı durumlarda insan hayatına şifa ve zehir olarak etki edebilen tesirli birer madde sayılırdı. Sadece tanrısal kan değil tanrılarla bağlantılı görülmüş olan hayvanların kanları da tanrısal kanla benzer özelliklerde görülmüştür. Özünde yaşamın kaynağı olmasıyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz tüm bu anlatılardaki kan sembolizminde esas olan hayatın devamlılığıdır. Kimi durumlarda bu devamlılığa son veren yine kanın kendisi olarak görülmüştür. Kana sihirli güçler atfedilmiş, tanrısal kandan oluştuğuna inanılan kimi bitkilere de bu özelliğin geçtiğine inanılmıştır. Şifa vermenin ötesinde ölümden tekrar diriltme gücü yine kana atfedilmiş, yaşam veren tanrısal güç, kanın kendisinde görülmüştür. Bu anlayıştan kaynaklı olarak ağır suçların cezasına karşılık kan bedeli talep edilmesi Yunan mitlerinde rastladığımız bir anlatıdır. Bu kan bedeli yani yaşam bedeli bazen kişinin kendi yaşamı olmakla birlikte değerli görülen hayvanlardan fideye ödemek şeklinde olabildiği de görülmektedir. Anlaşılacağı üzere genel olarak Yunan mitolojisinde kanın hem olumlu hem olumsuz çağrışımları iç içe geçmiş halde bulunmaktadır.

MÖ 8. yüzyıl'da yaşadığı düşünülen Hesiodos, Yunanlıların büyük ozanlarından. Tanrıların doğuşu anlamına gelen Theogonia eserini kendi iddiasına göre Helikon Musa'larından aldığı ilham ile oluşturmuştur. Theogonia'da Yunan mitolojinde yer alan tanrıların oluşumu, doğumları, yaşamları, kendi aralarındaki ve insanlarla ilişkileri, düzendeki konumları anlatılır. İlk geçtiği bölümde kan sembolü, insanın üzüntüsü, kederiyle ilişkili olarak şu şekilde bahsedilmiştir: "Bir insanın dertsiz başına dert mi düştü, üzüntüden kan mı kurudu yüreğinde".⁴⁰ Görüldüğü üzere burada deyimlerdeki kullanımına benzer bir şekilde kullanılmıştır. Bir sonraki geçtiği kısımda ise olumsuz çağrışımlarla yaratma kuvveti içeren bir madde olarak anılır: "Ama hoş bir şey değildi elinden savrulup giden: Kanlar fişkirip saçıldı içinden ve hepsi gömülü kaldı Toprak'ın bağrında ve bunlardan gebe kalan Toprak yıllar sonra duğurdu yaman Erinysleri, öç tanrıçalarını; parlak zırlı, uzun kargılı Devleri, bir de yeryüzüne yayılan Orman Perileri'ni."⁴¹ Burada Uranos'tan çıkan kan yeni ve kötücül denilebilecek tanrısal

39 Bahar Güzel, *Antik Yunan Mitolojisinde Theseus* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 30-31.

40 Hesiodos, *Theogonia, İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 6.

41 Hesiodos, *Theogonia*, 9.

varlıkların oluşmasında etkin olmuştur. Son olarak deyim halinde kullanılarak: “Yaşıyordu kana susamış Ekhidna...”⁴² şeklinde geçer ve öldürme isteği, kin gibi duyguları sembolize etmektedir. Görüldüğü üzere Yunan mitolojisinin en önemli eserlerinden olan Theogonia’da kan sembolizmi daha çok olumsuz anlamlarla ilişkili olarak kullanılmıştır.

3. Dini Etnoloji ve Din Fenomenolojisi Açısından Kan Sembolizmi

3.1. Halk İnanışlarında ve Uygulamalarında Kan Sembolizmi

Halk inancı; tabiatüstü, insanüstü bir gücün, varlığın, varlıkların mevcut olduklarına, bunlarla ilgili çeşitli uygulamalar ve kaçınmalar bulunduğuna, bunlara uymanın çeşitli faydaları olduğuna, ihmal edenin zarar göreceğine inanmaktır. Bu tür güçlerin veya varlıkların gerçekte var olması önemsenmez. Bu tür inanışlarda önemli olan nokta kültürün ögesi olan bu inanışlara kişinin bağlılığıdır. Halk inanışları hakkında “batıl” hükmü verilemeyeceği öne sürülmüş olsa da batıl inanç/ hurafe kategorisinde anılan inanışlar manevi folklor/halk inanışları arasında değerlendirilir.⁴³ Halk inanışlarında kanın korunma, arınma, bereket ve verimliliği garantileme, yardım isteme, suçluluk duygusundan kurtulma gibi psikolojik ihtiyaçlar bağlamında çeşitli uygulamalarda ve büyüsel işlemlerde kullanıldığı görülmüştür.

Türklerde Hacı Bektaş-ı Veli’nin burnunun kanaması sonucu kanının abdest aldığı suya karışması, bu suyu Kadıncık Ana’nın içerek hamile kaldığına dair inancın birtakım çevrelerde kabul gördüğü geçmektedir.⁴⁴ Eski Mısır’da firavunların kan banyosu yaparak yaşlanmaktan korunduklarına inandıkları, kanın tedavi edici özelliğinden faydalanmak adına sara hastalarına kan banyosu yaptırdıkları da kaydedilmiştir. Roma’da da gladyatörlerin sıcak kanının sara tedavisi için kullanıldığı, bu kanın sara hastalarına içirildiği bilinmektedir. Aborjinler yaşlıların, gençlerin kanındaki enerji sayesinde daha dirençli olmaları için gençlerin kanını yaşlıların kanıyla karıştırmışlardır. İslam öncesi Arap toplumunda doğan çocuk için kesilen kurban kanı çocuğa sürülerek kanın çocuğu koruyacağı düşünülmüştür. Benzer şekilde ülkemizin bazı yörelerinde kurban kanı şifa olacağı inancıyla nefes darlığı rahatsızlığı olanlara, iştahsızlık yaşayanlara ve alkoliklere içirildiği ve meyve vermeyen ağaçlara sürüldüğü görülmüştür. Irak Türkmenleri arasında da buna benzer şekilde kurban kanının çocuğun ağzına sürülmesi halinde çocuğun tüm dertlerinden kurtulacağı inancı bulunmaktadır.⁴⁵ Dede Korkut destanında yer alan Boğaç Han’ın hikayesinde de Hızır Aleyhisselam’ın gelip yarasını iyileştirmek için anne sütüne ihtiyaç duyduğunu söylemesi üzerine annesinin kanla karışık gelen sütünü yaranın üzerine sürerek tedavi edildiği geçer.⁴⁶ Çin’de yetişen “san tsi” otunun menstrüal kanamalarda etkili olduğu, bu otlarla beslenen gri keçi cinsinin kanının da aynı etkililere sahip olup her türlü kanama ve attan düşme gibi yaralanmalarda tedavi edici şifalı özelliklere sahip olduğuna inanılmaktadır. Bu keçi kanının özellikle avcılar tarafından kullanıldığı

42 Hesiodos, *Theogonia*, 14.

43 A. Hikmet Eroğlu, “Halk İnanışlarına Giriş”, *Halk İnanışları El Kitabı*, ed. Durmuş Arık, A. Hikmet Eroğlu, (Ankara, Grafiker Yayınları, 2020), 21-23.

44 Çetin, “Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi”, 119-120.

45 Çetin, “Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi”, 127-128.

46 Şeyda Özkan, *Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikayeleri Üzerine Bir İnceleme*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32.

da geçmektedir.⁴⁷ Eski dönemlerde kadınlar menstrüal kanama evrelerinde ekin tarlalarında gezdirildiğinde ürünlere bereket geleceğine inanılmıştır.⁴⁸ Sivas çevresinde var olan bir inanişaya göre elinde siğil çıkan kişi elini kurbağa kanı ile yıkadığında tedavi olur.⁴⁹

Türlere ait kültürlerde kırmızı renkli nar suyunun yaşamı ve kanı sembolize ettiğı, Adem Peygamber'in cennetten kovulduğı için akan kanlı göz yaşlarından lale çiçeğinin oluştuğı inançları bulunmaktadır. Slavların inançlarına göre ise St. John otu olarak bilinen ot, muhtemelen Vaftizci Yahya'nın başının kesildiğı yere damlayan kanından meydana gelmiştir. Farklı bir söyleme göre ise bu ot İsa'nın çarpmışta öldürüldüğü yerde çıkmış, şifa veren gücünü İsa'nın kanından almıştır. İnsanlar çağlar boyunca bitkilerle kan arasında çeşitli bağlantılar kurmuş, kanın kırmızı rengi ile bitkilerdeki kırmızı rengi bağdaştırarak farklı inançlar geliştirmişlerdir.⁵⁰ Türklerde görülen halk hekimliğı uygulamalarında sıtma için lekesiz siyah tavuğun üç damla kanının kırmızı biber ve toz haline getirilmiş inci ile karıştırılarak kullanıldığında şifa vereceğine, kırlangıç kanının göze inen perdeyi kaldırdığına dair çeşitli inanışlar bulunmaktadır.⁵¹

Rüyalarda kan sembolizmi olumlu-olumsuz pek çok anlama gelmektedir. İmam Nablusi'ye göre rüyada görülen kan, haram mala, rüya sahibinin işlediğı günaha işaret ederken, rüya gören kimsenin kanla kaplı olduğunu görmesi mal sahibi olmasına veya günah içinde bulunmasına yorumlanmıştır. Kanın ciltten akması ise sağlık ve selamete, ya da kişinin yolculuktan güvenli şekilde dönmesine işaret olarak düşünölmüştür. Rüyada insan kanı içtiğı gören kişinin mal ve kazanç sahibi olacağı, fitne ve belalardan kurtulacağına, günahattan kaçınarak kötü işlerden uzaklaşacağına inanılmıştır. Kan başka bir yoruma göre, rüya görenin hayatına, mal ve gücüne, yardımcılara, giysilere ya da iyi ve kötü kazandığı şeylere işaret eder. Rüyada kan aldirmek ya da almak, yöneticilik ile tabir olunmuştur. Bazı yorumlara göre ise evlenmeye, düşmana karşı zafer kazanmaya, sağlıklı olmaya, kazanç elde etmeye, kötülüklerden ve zalim insanlardan korunmaya, malın artmasına, kendisini etkileyecek sözler duyacağına, günahlardan tövbe etmeye, hapse giren kimse için hapisten çıkmaya, beden sağlığı için para harcayamaya yorumlanmıştır.⁵²

Pek çok farklı kültürde yer alan halk inanışlarından biri olan vampir inanişısı da kanla bağlantılı olan bir inaniştir. Buna göre güneşin batmasından doğumuna kadar olan süre içinde ölümden dirilerek mezardan çıkan ve insanlara saldırarak kanlarını emen vampir inanişının kökenleri Babil'e kadar gitmektedir.⁵³ Kanın ruhu barındırması ve hayatın kaynağı olması gibi inanışların ölümden yaşama

47 Mackenzie, Çin ve Japon Mitolojisi, 150.

48 Ersoy, Semboller ve Yorumları, 263.

49 Sedat Veysi Örnek, Sivas Ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların Ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), 107.

50 Özkan, Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikayeleri Üzerine Bir İnceleme, 43-59.

51 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984), 126-128.

52 Abdölgani bin İsmail en- Nablusi, *İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, (İstanbul: Cümle Kitap, 2020), 489-494.

53 Halil Gökhan, *Semboller*, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2009), 395.

dönerek canlılığını devam ettirmek için kan içmeye ihtiyaç duyan hortlak düşüncesine kaynaklık edebileceği ihtimal dahilindedir.

3.2. Büyüsel İşlemlerde Kan

Büyü, var olduğu addedilen doğüstü güçlerle ilişki kurularak, gizli güçler taşıdığını kabul edilen bazı nesnelere kullanılarak koruma sağlama, fayda ve zarar vermeye yönelik sonuçlar elde etme amacıyla yapılan birtakım işlemlerdir. İnsanlara ve olaylara müdahale edilerek düşmanı yenme, öldürme, düşmana zarar verme, çocuk sahibi olma, eş elde etme, hastalıktan kurtulma, bereket ve kazanç elde etme gibi iyi veya kötü çeşitli şekillerde menfaat sağlama amaçlanan büyüsel işlemler, birtakım güçlere ve bilgilere sahip olduğu düşünülen kişilere yaptırılır. Ruhlar, cinler, şeytanlar, canlı veya ölmüş hayvanlar, cisimler, şekiller ve birtakım kelimeler büyüde aracı olarak kullanılır.⁵⁴ Büyüsel işlemler çok çeşitli malzemeler kullanılmakla birlikte, cin elması, cin tırnağı, soğan, sarımsak, kına çiçeği gibi bitkiler, tütsü malzemeleri olarak kafur, günlük, masteki, ud gibi malzemeler, ateş, mum, hayvan derisi, iğne iplik, kehribar, toprak gibi materyaller, bal şerbeti ve kuru bakla gibi gıda maddeleri, insan saçı, tırnağı gibi malzemeler ve altın, bakır, kurşun gibi maddeler,⁵⁵ koyun işkembesi, horoz kanı, yarası kanı, sığa dili gibi malzemeler⁵⁶ kullanılmaktadır. Kan akıtılmasıyla kanda var olduğuna inanılan enerjinin ve büyüsel güçlerin açığa çıktığı ve bu güçlerden insanların ve doğüstü varlıkların faydalandığı düşünülmüştür.⁵⁷

Kan ile yapılan büyüsel işlemlere örnek olarak Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin Şems'ül Maarif adlı eserinde bir kimsenin kendisi hakkındaki düşüncelerini bilmek isteyen kişi Ay ve Merkür'ün özel bir durumunda kendi kanıyla sağ avcuna bir Elif harfi çizip sıkıca tokalaşırsa, tokalaştığı kişinin düşüncelerini söylemeye başlayacağını belirtilmiştir.⁵⁸ Kütahya bölgesinde düşük yapan kadınlar veya doğum esnasında ölen kadınlara muska yazma adeti olduğu, yazılan muska öncesinde cinlere hayvan kanı sunulduğu ve bu kanın bir damlasının da muskaya damlatıldığı aktarılmıştır.⁵⁹ Siyah renkli tavuğun kanı ile yazılmış muskalara nazar değmemesi için başvurulduğu bilinmektedir.⁶⁰ Büyücülüğün bir çeşidi olup ölü ruhların çağırılması olan Nekromansi büyülerinde de ölünlün damarlarına, kuduz köpek salyası, vaşak iç organları özü, Mısır'dan toz halinde getirilmiş yılanlar ya da sihirli otlar ve zehirler gibi büyüsel malzemeler karıştırılmış olan koyun kanı enjekte edilerek ölümler aleminde çeşitli büyüsel sözlerin ve tehditlerin söylenmesi ile ölünlün ruhunun çağırıldığına inanılmaktadır.⁶¹ Kanın Hititlerdeki büyüsel

54 Durmuş Arık, "İslam Öncesi Arap İnanışları", *Halk İnanışları El Kitabı*, 226-227.

55 Azize Uygun, Seyyid Süleyman El-Hüseyinî'nin Kenzü'l Havas Kitabındaki Dua ve Büyü Motifleri (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 83-91.

56 Baki Adam, "Dua, Rukye, Havas İlmi, Tılsım ve Büyü" *Halk İnanışları El Kitabı*, 304.

57 Çetin, "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", 126.

58 Bilal Ordu, *Kütahya'da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar* (Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 56.

59 Ordu, *Kütahya'da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. 66.

60 Neriman Senem Akyol, *Adana (Merkez) Halk Kültüründe Halk İnançları Bayramlar ve Törenler* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 13.

61 Annette von Heinz – Frieder Kur, *Gizli Bilimler Ansiklopedisi*, çev. Bülent Atanur, (İstanbul: Omega Yayınları, 2004), "Nekromanti", 290.

işlemlerde arınma ritüellerinde kullanıldığı geçmektedir. Hitit, Sümer ve Akkadlarda tanrılara kurban olarak çeşitli kuşların kanları büyüsel işlemlerde kullanılmıştır.⁶² Yunan mitlerinde de kanla yapılan büyülere yer verilmiştir. Buna göre Erinyslerin kalplerinin kanı ile büyü yapmak menstrual kanla yapılan büyülere verilen bir isimdir. O dönem var olan inanışa göre bakire ve ilk kez hayız gören genç kızların yaptığı kan büyülerini bozmak imkansızdır. Bu büyüler lanetleme amacıyla yapılmaktadır.⁶³ Başka bir anlatı da ise Deianeira, Nessos'un kanıyla zeytinyağı ve tohumları karıştırıp çok kuvvetli bir aşk iksiri elde eder. Bu iksiri kocası Herakles'in gömleğine sürdüğü takdirde kocası onu asla aldatamaz.⁶⁴

Halk inanışları ve uygulamalarında kan, kurban uygulamasıyla da bağlantılı şekilde koruyucu ve arındırıcı, bereketi arttırıcı olarak görülmüş, tanrı ve doğa üstü varlıklarla bağlantı kurmak için önemli bir aracı ve sunu olarak görülmüştür. Büyüsel işlemlerde kimine göre büyüünün etki gücünü arttırırken kimine göre arındırıcı bir madde olarak kabul edilmiştir. Ölü çağırma uygulamalarında hayatla kısa süreli de olsa bağlantıyı sağlamak için ihtiyaç duyulan ana malzeme yine kandır. Tüm bu inanç ve uygulamalar kana hayat veren gücü taşıma özelliği yüklenmesinden doğmaktadır. Bu hayat verici güç ölüyü yaşama geri döndürür, hastalıklara şifa verir, talihsizliklerden ve belalardan korur, her işin yolunda gitmesini ve kesin sonuç alınmasını garantiler. Bu kadar özelliğin kandan beklenmesinin ardında yatan sebebin kanın tanrısal kökenli olduğuna dair eski inanışlardan kaynaklandığı düşünülmektedir. Halk inanışlarında ve büyüsel işlemlerde kanın daha çok olumlu bir çağrışımı bulunmaktadır.

4. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te Kan Sembolizmi

Başlıca monoteist dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te kan çoğu zaman temel anlamıyla kullanılmakla birlikte özellikle Hristiyanlık'ta çeşitli manalara işaret eden sembolik anlamlarla da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yahudilik'te canı taşıdığı düşünülen kanın tüketilmesi şiddetli şekilde yasaklanmış, İslam'da ise akıtılmış kanın tüketilmesi yasaklanırken, et ve damarda kalan kanın tüketilmesinde bir beis görülmemiştir. Yahudilik'te kan kutsama ve arındırmada esas madde sayılmıştır. Hristiyanlık'ta ise Mesih'in kanı inananların yeniden doğumunu ve sonsuz yaşamda pay sahibi olmalarını sağlamaktadır. Özellikle Yahudilik'te kana verilen sembolik değerden doğan hükümler olduğunu görmekteyiz.

4.1. Yahudilik'te Kan Sembolizmi

Tevrat'ta kan hem pek çok anlama gelecek şekilde sembolik üslup ile hem de esas anlamı ile geçmektedir. Buna göre Levililer 7:26-27 parçasında geçen "Nerede yaşarsanız yaşayın, hiçbir kuşun ya da hayvanın kanını yemeyeceksiniz. Kan yiyen herkes halkımın arasından atılacak."⁶⁵ ifadesiyle kan

62 Serkan Başol, *Hititlerde Büyü ve Büyü Malzemeleri* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) 163-164.

63 Graves, *Yunan Mitleri*, 584.

64 Graves, *Yunan Mitleri*, 734.

65 Kitab-ı Mukaddes (Erişim 12 Haziran 2022), Lev.7:26-27.

yemek kaşer kuralları içinde sert bir şekilde yasaklanmıştır. Aşağıda Tevrat'ta kanın kullanımına dair bazı örnekler verilmekle birlikte kan kelimesi Ahit literatüründe 407 kere geçmektedir:

“Rab, “Ne yaptın?” dedi, “Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor. Artık döktüğün kardeş kanını içmek için ağzını açan toprağın laneti altındasın.”⁶⁶ “Yalnız kanlı et yemeyeceksiniz, çünkü kan canı içerir. Sizin de kanınız dökülürse, hakkınızı kesinlikle arayacağım. Her hayvandan hesabını soracağım. Her insandan, kardeşinin canına kıyan herkesten hakkınızı arayacağım. “Kim insan kanı dökerse, kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı.”⁶⁷

“Benim Rab olduğumu şundan anla, diyor Rab. İşte, elimdeki değneği ırmağın sularına vuracağım, sular kana dönecek. İrmaktaki balıklar ölecek, ırmak leş gibi kokacak, Mısırlılar artık ırmağın suyunu içemeyecekler.’ Sonra Rab Musa'ya şöyle buyurdu: “Harun'a de ki, ‘Değneğini al ve elini Mısır'ın suları üzerine –ırmakları, kanalları, havuzları, bütün su birikintileri üzerine– uzat, hepsi kana dönsün. Bütün Mısır'da tahta ve taş kaplardaki sular bile kana dönecek.’ Musa'yla Harun Rabbin buyurduğu gibi yaptılar. Harun firavunla görevlilerinin gözü önünde değneğini kaldırıp ırmağın sularına vurdu. Bütün sular kana dönüştü. İrmaktaki balıklar öldü, ırmak kokmaya başladı. Mısırlılar ırmağın suyunu içemez oldular. Mısır'ın her yerinde kan vardı.”⁶⁸

“Hayvanın kanını alıp, etin yeneceği evin yan ve üst kapı sövelerine süreceklez.”⁶⁹ “Bulduğunuz evlerin üzerindeki kan sizin için belirti olacak. Kanı görünce üzerinizden geçeceğim. Mısır'ı cezalandırırken ölüm saçan size hiçbir zarar vermeyecek.”⁷⁰ Buradaki ifadelerde Frazer'ın bahsettiği temas büyüsünün⁷¹ etkilerinden faydalanılmak istendiği düşünülebilir. Temas büyüsü ile maddede var olan özellik temas ettiği nesneye geçer ve etkileri temas kesilse bile devam eder. Bu şekilde cana karşı can, kana karşı kan gibi bir yaklaşımla cezalandırma karşılığında Yahudilerin kan bedeli ödenmiş gibi anlaşılabilir.

“Koçu sen kes. Kanını Harun'la oğullarının sağ kulak memelerine, sağ el ve ayaklarının baş parmaklarına sür. Artan kanı sunağın her yanına dök. Sunağın üzerindeki kanı ve mesh yağın Harun'la oğullarının ve giysilerinin üzerine serp. Böylece Harun'la oğulları ve giysileri kutsal kılınmış olacak.”⁷²

“Evi paklamak için iki kuş, sedir ağacı, kırmızı iplik ve mercanköşk otu alacak. Kuşlardan birini toprak bir kapta, akarsuyun üzerinde kesecek. Sedir ağacını, mercanköşk otunu, kırmızı ipliği, canlı kuşu alıp kesilen kuşun kanına ve akarsuya batıracak. Yedi kez eve serpecek. Böylece kuşun kanı, akarsu, canlı kuş, sedir ağacı, mercanköşk otu ve kırmızı iplikle evi paklamış olacak.”⁷³ “İçinde yaşadığımız ülkeyi kirletmeyeceksiniz. Kan dökmek ülkeyi kirletir. İçinde kan dökülen ülke ancak kan dökenin

66 Yar. 4:10.

67 Yar.9:4-6.

68 Çık.7:17-21.

69 Çık.12:7.

70 Çık.12:13.

71 James George Frazer, *The Golden Bough a Study of Magic and Religion*, (The Floating Press, 2009), 36-40.

72 Çık.29:20-21.

73 Lev.14:49-52.

kanyla bağışlanır.”⁷⁴ “İnsanoğlu, Egemen Rab şöyle diyor: Her çeşit kuşa ve yabanıl hayvana seslen: ‘Sizin için hazırlayacağım kurbanda, İsrail dağları üzerindeki büyük kurbanda gelin, her yandan toplanın! Orada et yiyecek, kan içeceksiniz. Başan'ın besili hayvanlarının –koçların, kuzuların, tekelerin, boğaların– etini yiyip kanını içer gibi yiğitlerin etini yiyecek, dünya önderlerinin kanını içeceksiniz. Sizin için hazırlayacağım kurbandan doyana dek yağ yiyeceksiniz, sarhoş oluncaya dek kan içeceksiniz.”⁷⁵ “Göklerde ve yeryüzünde, kan, ateş ve duman sütunlarından belirtiler göstereceğim. Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce güneş kararacak, ay kan rengine dönecek.”⁷⁶

Tevrat'ta kan, canı barındıran madde olarak geçer. Bununla bağlantılı olarak kan içmek ve yemek, insan kanı dökmek yasaklanmıştır. Kan, kurban sunusunda arındırıcı esas olarak görülmüştür. Buradan da anlaşılacağı üzere insan kanına kirletici bir özellik atfedilirken Tanrı'ya kurban olarak sunulan hayvanların kanları temizleyici ve koruyucu olarak kabul edilmiştir. Tevrat'ta kan kelimesi çoğunlukla öldürmeyi ya da ölmeyi sembolize edecek şekilde kullanılmıştır. Bu bakımdan kan daha çok olumsuz bir çağrışımda bulunmaktadır.

4.2. Hristiyanlık'ta Kan Sembolizmi

Hristiyanlık'ta kan denilince ilk bakışta Komünyon ayininde temsili olarak kırmızı şarabın içildiği Mesih'in kanı akla gelse de aslında kan, İsa ile gelen öğretinin sembolüdür.⁷⁷ Mesih'in çarmıha gerilişinden önce havarilerle yediği son akşam yemeğinde üzümden üretilmiş kırmızı şarabı içerek, bu benim kanımdır bunu için ve bu yemeği benim hatıram olarak devam ettirin, demesi üzerine Komünyon ayini Hristiyan geleneğinde kutlanmaya devam etmiştir. Geleneğe göre ayinden önce hazırlanan şarap, ayin sırasında rahip tarafından edilen dua sonucu Kutsal Ruh'un inerek kutsamasıyla Mesih'in gerçek kanına dönüştüğü düşünülür. Bu kanın temsili olan şarap içildiğinde de Mesih ile manevi birlik sağlandığına inanılmaktadır.⁷⁸ Bununla birlikte Hristiyanlık'ta kanın, yaşamın sembolü olarak kullanıldığı da görülmektedir. Yeni Ahit Literatürü'nde kan ile ilgili pasajlardan seçme örnekler aşağıda verilmiştir:

“Atalarımızın yaşadığı günlerde yaşasaydık, onlarla birlikte peygamberlerin kanına girmezdik’ diyorsunuz.”⁷⁹

“Böylelikle, doğru kişi olan Habil'in kanından, tapınakla sunak arasında öldürdüğünüz Bereky'a oğlu Zekeriya'nın kanına kadar, yeryüzünde akıtılan her doğru kişinin kanından sorumlu tutulacaksınız.”⁸⁰

74 Say.35:33.

75 Hez.39:17-19.

76 Yoe.2:30-31.

77 Martin Werner, *Hristiyanlığın İnanç Esaslarının Doğuşu*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2016), 103.

78 Mahmut Aydın, *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama*, (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2021), 342-345.

79 Mat.23:30.

80 Mat.23:35.

“Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine vererek, Hepiniz bundan için dedi. Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır. Size şunu söyleyeyim, Babam'ın egemenliğinde sizinle birlikte yenisini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim.”⁸¹

“Kendisini kabul edip adına iman edenlerin hepsine Tanrı'nın çocukları olma hakkını verdi. Onlar ne kandan ne beden ne de insan isteğinden doğdular; tersine, Tanrı'dan doğdular.”⁸²

“Bunun üzerine Yahudiler, bu adam yememiz için bedenini bize nasıl verebilir? diyerek birbirleriyle çekişmeye başladılar. İsa onlara şöyle dedi: Size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda.”⁸³

“O günler kadın erkek kullarımın üzerine ruhumu dökeceğim, onlar da peygamberlik edecekler. Yukarıda, gökyüzünde harikalar yaratacağım. Aşağıda, yeryüzünde belirtiler, kan, ateş ve duman bulutları görülecek. Rabbin büyük ve görkemli günü gelmeden önce güneş kararacak, ay kan rengine dönecek. O zaman Rabbi adıyla çağıran herkes kurtulacak.”⁸⁴

“Kendinize ve Kutsal Ruh'un sizi gözetmen olarak görevlendirdiği bütün sürüye göz kulak olun. Rab'bin kendi kanı pahasına sahip olduğu kiliseyi gütmek üzere atandınız.”⁸⁵

“Aynı biçimde yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. Her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın. Bu ekmeği her yediğinizde ve bu kâseden her içtiğinizde, Rabbin gelişine dek Rabbin ölümünü ilan etmiş olursunuz. Bu nedenle kim uygun olmayan biçimde ekmeği yer ya da Rabbin kâsesinden içerse, Rabbin bedenine ve kanına karşı suç işlemiş olur.”⁸⁶

“Bizler topraktan olana nasıl benzediysek, göksel olana da benzeyeceğiz. Kardeşler, şunu demek istiyorum, et ve kan Tanrı'nın Egemenliği'ni miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz.”⁸⁷

Hristiyan öğretileriyle senkretik yapıda olan Yeni Dini Hareketlerden Moonculuk'ta Sun Myung Moon hayattayken evlenme ayinlerinde Moon'un kanı kırmızı şaraba damlatılarak ayine katılan çiftlere içirildiği böylece bu kanlı şarabı içenlerin kutsandıklarına inanıldığı geçmektedir.⁸⁸ Bu türden bir diğer Yeni Dini Hareket olan Yehova Şahitleri'nde kan, Tanrı'nın gözünde kutsal sayıldığı düşünüldüğünden dolayı kan nakli gibi uygulamalar yasaklanmıştır. Hristiyanlık'ta gıdalarda yasak bulunmamasına rağmen yukarıdaki aynı sebeple Yehova Şahitleri kan yemeyi yasaklar. Bununla birlikte

81 Mar.26:27-29.

82 Yu.1:12-13.

83 Yu.6:52-56.

84 Elç.2:18-21.

85 Elç.20:28.

86 1.Kor.11:25-27.

87 1.Kor.15:49-50.

88 Mustafa Bıyık, “Yeni Dünya Düzeninde Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 1/1(Aralık, 2003), 105.

Yahudilik'te var olan uygulamaya benzer olarak kanı doğru şekilde akıtılmamış olan hayvanlar da yenilmemektedir.⁸⁹

Hristiyanlık'ta kan denilince akla Mesih'in öğretisi ve bu öğretiyle yeniden doğmayı ve sonsuz hayata kavuşmayı sembolize eden Mesih'in kanı gelmekle birlikte kan, insanın dünyevi varlığını, hayatı ve ölümü de sembolize edecek şekilde de kullanılmıştır. Anlaşılacağı üzere Hristiyanlıkta kan olumlu çağrışımlara sahip olmakla birlikte daha çok olumsuz bir çağrışımdadır.

4.3. İslam'da Kan Sembolizmi

İslam'da hem insan hem hayvan kanı necis sayılmış ve tüketilmesi yasaklanmıştır. Ancak İslami usulde kesilmiş hayvanların etleri ve damarları arasında kalan bir miktar kanın etler ve damarlar tüketilirken bunlarla birlikte tüketilmesinde sakınca görülmemiştir. Vücuttan çıkan kan abdesti bozar, vücuda veya elbiseye bulaşmış belli bir miktar kan namaza engel teşkil eder. Hayız, nifaz ve istihaze olarak gelen kan kadınlar için bazı ibadetlerin vakti içinde yapılmasına engel veya tamamen o ibadetten muafiyet durumu oluşturur. Araplarda İslamiyet'ten önce var olan yeni doğan çocuğa akika kurbanı keserek kanını alınına sürme uygulaması, İslamiyet'le birlikte düzenlenerek kurban kesme ibadeti devam ettirilmiş ancak kan sürme uygulamasından vazgeçilmiştir. İslam alimlerince hadislere dayandırılmak suretiyle akika kanının çocuğun başına sürülmesi mekruh kabul edilmiştir. İslam'a göre kan nakli tartışmalı bir mesele olarak görülmekle birlikte insan hayatını kurtarmanın esas olması sebebiyle caiz kabul edilmiştir. Kan nakli ile ilgili tartışmaların temelinde ise kanın haram olması yatmaktadır, ancak kanın haramlığı, kan yemekle bağlantılı olarak anılmıştır, kan naklinde ise kan, ilaç hükmünde kabul edilir. Buna göre kan naklinde kan veren kişinin cinsiyeti, dini gibi unsurların önemi de yoktur. Kanın hastalık taşımaması ve bozulmaması esas kabul edilmiştir. Kan nakli caiz olmakla birlikte kanın alım satımı yasaklanmıştır. Kan aldırma, hacamat, kan tahlili vb. uygulamaların hepsi kan nakliyle aynı hükümdedir. İslam'a göre halk inanışlarında yer alan birbirinin kanını içmek, kan yalamak, kanları karıştırmak ve bu suretlerle kan kardeşi olmak gibi uygulamalar ise kanın hayati bir meselede tedavi dışında kullanımının haram olması gerekçesine bağlı olarak haram kabul edilmiştir.⁹⁰

Kur'an'da kanın yer aldığı ayetlerden bazı örnekler aşağıda verilmiştir. Bu ayetler yukarıdaki hükümlerin esas dayanağı olmakla birlikte ayetlerde kan hem insanlar üzerinden anıldığında hem diğer canlılarla ilgili olarak anıldığında hayatla bağlantılı olarak ele alınmış, kan bir madde olması açısından genel olarak ise necis ve haram kabul edilerek gıda olarak tüketilmesinin kötülüğü vurgulanmıştır. Bunlarla birlikte kurban konusunda esas olanın kan sunmak değil insanların itaatkarlıkları ve günahlardan korunmaları konusundaki ciddiyetleri olduğu da ayetlerde ifade edilmiştir. Bu doğrultuda sunulan kurban kanının Allah'a ulaşmayacağı burada ancak insanların takvalarının önemli olduğu ayetlerde belirtilmiştir. Bir diğer ayette ise kan, Hz. Musa döneminde Mısır'a gönderilen açık

89 Hakkı Şah Yasdıman, Türkiye'de Yehova'nın Şahitleri Tarihçe, Teşkilat, İnanç, İbadet ve Uygulamalar, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 236.

90 M. Kamil Yaşaroğlu, "Kan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2022).

mucizelerden birisi olarak geçmiştir. Hayatla bağlantılı olarak kan, insanın yaratılışının başlangıcında kan pıhtısı benzeri bir şey olması ve pek çok memeli canlıının yaşamının başlangıcında temel gıdayı teşkil eden sütün kendisinden oluştuğu ana maddelerden biri olması ile anılmıştır.

Bakara Suresi 84. ayette: “Yine birbirinizin kanını dökmeyeceğinize ve birbirinizi yurdunuzdan çıkarmayacağınıza dair sizden kesin söz almıştık. Siz bu anlaşmayı kabul etmişsiniz ve hala da etmektesiniz.” buyrulmuştur.⁹¹ Bakara Suresi 173. ayette: “Allah size ölü hayvanı, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanı haram kılmıştır. Bunlardan yemeye mecbur kalan kimse - başkasının hakkına tecavüz etmemek ve haddi aşmamak şartıyla- günahkâr olmaz; şüphe yok ki Allah Gafur ve Rahim’dir” buyrulmuştur.⁹²

Hac Suresi 37. ayette: “Onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları; O’na ulaşacak olan sadece sizin takvanızdır...” Bu ayetle ilgili olarak Matürîdi, Cahiliye Araplarının develeri keserek kanlarını Kabe’nin etrafına sürüp “Bu Allah’a yakınlıktır.” dediklerini belirtmiştir.⁹³ Nahl Suresi 66. ayette: “Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz.” buyrulmuştur.⁹⁴ Alak suresi 2. ayette “O, insanı alaktan yarattı” ifadesinde “alak” kelimesinin pıhtılaşmış kan olduğu geçmektedir.⁹⁵

Görüldüğü üzere İslam’da kan asıl anlamıyla ele alınmakla birlikte geri planda kalmış olsa bile sembolik anlamları da bulunmaktadır. İnsanın yaratılışının başlangıcındaki hali olarak geçmekle birlikte, kan dökmek şekliyle ölümü sembolize edecek şekilde kullanıldığı da görülmektedir. İslam’da kan geleneklerden gelen sembolik anlamlarından arındırılarak temel anlamıyla anlaşılacakla beraber anlatım açısından kan sembolizminin de yeri bulunmaktadır.

5. Kurban Uygulamalarında Kan Sembolizmi

Neredeyse bütün inançlarda var olan kurban uygulaması, kimilerine göre rüşvet, hediye, toplu yemek yeme, kutsal ve kutsal dışı arasında kurulan bağ, ilk uygulamaların anılması, büyüsel işlem, korku ve kaygı durumunda verilen bir tepki, şiddet duygusunun yönünü değiştirmek için yapılan bir uygulama anlamlarına gelirken, kimileri için şükür belirtme, saygı, avuç, bedel ödeme, verimlilik, dua ve niyaz ihtiyaçları için bir araç olarak görülmüştür.⁹⁶

Kanlı kurbanlar, zorlu durumlarda kansız kurbanlara göre daha çok tercih edilmişlerdir. İnsan kurban edilerek kanının akıtılması zorluk şiddetinin en yüksek derecede olduğu durumlarda görülmüştür. Bunun nedeni zorlu duruma karşı akıtılan kanın da sembolik anlamının yüksek olması

91 Ebu Mansur El-Matürîdi, Tevilatü’l Kur’an, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 1/199.

92 Matürîdi, Tevilatü’l Kur’an, 1/311.

93 Ebu Mansur El-Matürîdi, Tevilatü’l Kur’an, çev. İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 9/494.

94 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Nahl Suresi 66. Ayet Tefsiri” Erişim:12 Haziran 2022.

95 Ebu Mansur El-Matürîdi, Tevilatü’l Kur’an, çev. Mehmet Erdoğan, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 17/291. “Alak” kelimesinin embriyoya karşılık geldiğine dair kanılar bulunmakla birlikte sözlük anlamı olan kan pıhtısı anlamı daha kuvvetlidir. Bu nedenle embriyodan önceki nidasyon evresine karşılık geldiğine dair görüşler de mevcuttur. Daha fazla bilgi için bkz: DİA “Alak” Maddesi.

96 Arık, Eroğlu vd., Halk İnanışları, 199.

gerektiğinden dolayıdır. Zorlukların verdiği rahatsızlıklardan kurtulmak için olduğu gibi yakalanan fırsatların kutsanması ve kutlanması için de kan kullanılmıştır.⁹⁷

Karapapah Türkleri Kurban Bayramı'nda kesilen kurbanın kanının şifa olduğuna inanmışlar, kurbanın kanını çocukların parmaklarını batırarak alınlarına sürme uygulaması geliştirmişlerdir. Türklerde soyluların kanı akıtılmaz, kan yere dökülmez, kurban kanı kutsaldır, üzerine basılmaz, kan akıtıldıktan sonra bir kaba veya çukura toplanır. Evlilikte gelin için kurban kesilerek gelin akıtılan kanın üzerinden atlatılır, gelinin alınına kurban kanından sürülür.⁹⁸

Güneş ve ay tutulmaları ve çeşitli afetlerle karşılaşıldığında esas olan düzenin korunması, tanrılara harcadıkları enerjiyi geri kazandırma gibi amaçlarla kan sunulduğu, bu tür büyük olaylar karşısında daha çok yüksek enerji içerdiğine inanılan insan kanı tercih edildiği bilinmektedir. Kan akıtıldığında enerjinin açığa çıkarak tanrılara gittiğine inanılmıştır. Brahman geleneğinde görülen bu enerji takviyesi için kan sunma uygulamasının Eski Mezopotamya'da, bazı Amerikan yerlileri kabilelerinde, Fenikelilerde, eski Yunan, eski Rus ve Doğu Afrika inançlarında da bulunduğu görülmüştür. Bu toplumlarda özellikle çocukların kurban edilmesi dikkat çekici görülmüştür. İnanışa göre insanların doğumu tanrıların gücünü azalttığı için ilk çocuk tanrıların hakkı sayılarak, tanrıların gücünü tekrar yerine getirmek adına kurban edilerek kanı sunulmuştur.

İnkalar'ın güneş tanrısı Uirakoşa'nın kanla beslendiğine inanmaları nedeniyle ona düzenli olarak kan sunulduğu da geçmektedir. Bu uygulamalarda gezegen ve yıldızlardaki, yer küredeki ve insan yaşamındaki düzeni korumak için tanrılara besin ve enerji sağlamak adına kan sunulduğu görülmektedir.

Eski Türk inanışlarında yer tanrısının kötülüklerinden korunmak adına kurban kanı sunulduğu bilinmektedir. Slavlarda da benzer şekilde kötülük tanrısından korunmak için kesilen kurbanın kanını etrafa sürme uygulaması görülmüştür. Babil'de de kurban kanının saray kapısının üst ve yan bölümlerine sürüldüğü geçmektedir. Mersin yöresinde ağaç kesim dönemi geldiğinde olabilecek kazalardan korunmak için kanlı kurban sunulduğu bilinmektedir. Afrika'da yaşayan Nuerlerde de doğum, hastalık, savaş ve avlanma zamanlarında kötülüklerden, felaketlerden ve tanrıların öfkesinden korunmak, hastalıkların verdiği acı ve zorluk ve doğum sancılardan kurtulmak için kanlı kurban ayinleri yapıldığı bilinmektedir. Kanlı kurban uygulamalarında esas olanın kan akıtmak olduğu, kan akıtmak ile kanda var olduğu düşünülen güçlerin açığa çıkarak doğüstü varlıkların ve insanların bu güçlerden faydalandığı, akıtılan kanla birlikte insandaki şiddet duygusunun dizginlendiği iddia edilmiştir. Kanda var olduğu inanılan güçlerin koruyuculuğundan yararlanmak adına insanlar, değerli gördükleri nesnelere kurban kanıyla muhafaza etmek istemişlerdir. Çeşitli yapıların temel atma ve inşalarında kan akıtılarak bu yapıların sorunsuzca tamamlanması, inşa alanındaki kötü varlıkları kovmak, yapıyı kutsallaştırmak gibi amaçlar hedeflenmiştir.⁹⁹ Hindistan'da, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde yer alan Girne'de ve

97 Çetin, "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", 110-111.

98 Yaşar Kalafat, Karapapah Türkleri, *Journal of Social Policy Conferences* 0 / 49 (Ekim 2010), 851.

99 Çetin, "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", 124-129.

Mersin’de, aktarılan haberlere göre, yapılan köprü vb. yapıların tamamlanabilmesi için kan dökülmesi gerektiğini söyleyen rüyalar gören işçiler, inşaata insan kurban ederek rüyalarındaki kan dökme talebini gerçekleştirmişlerdir.¹⁰⁰

Hekatombonion/ Temmuz ayının on altıncı gününde kutlanan “Birleşme Günü’nde” Artemis’e kansız kurbanlar sunularak barış talep edilmesi¹⁰¹ kanlı kurbanların savaşta zafer istenmesinin bir yöntemi olarak görülebileceğini akla getirmektedir. Kanın arındırıcı nitelikte olduğu yönündeki inanıştan dolayı günah işleyen kişilerin bağışlanma amacıyla kurban kanı sunması da yaygın bir uygulamadır.¹⁰² Kurban uygulamalarında genel olarak kan, arındırıcı, koruyucu ve destekleyici bir etkiye sahip olarak olumlu çağrışımlarla bulunmaktadır.

Sonuç

Neredeyse tüm canlıların yaşamında temel sıvı olan kan, farklı kültürlerde ve farklı çağlarda benzer çağrışımlarla sembolleşmiştir. Kan ile kırmızı rengin, ateşin, güneşin, doğayı besleyen suyun birbirleri yerine kullanıldığı olmuştur. Hayatın devamlılığında ana unsur olmasından dolayı hem zehir olup öldüren hem ölümden sonra bile tekrar canlandıracak ve tüm hastalıkları iyileştirecek kadar güçlü ve şifa verici bir madde olarak değer görmüştür.

İnsan psikolojisinde var olan arınma, korunma, bereketi garantileme gibi ihtiyaçlara karşılık olarak kan, bu ihtiyaçların hepsine göre anlamlandırılmıştır. Kanın tanrısal kökenden geldiğine inanılmış, tanrılarla bağ kurmak için kan aracı yapılmıştır. Kan tanrılarla adeta pazarlık için bir alacak verecek maddesine dönüştürülmüştür. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse tanrı ile insanoğlu arasındaki karşılıklı menfaat ilişkisine dayalı olan “ver ki vereyim” (Do Ut Des) prensibinin ana unsurlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Bazen de tanrısal güç doğrudan kanda görülmüş ve bu gücü elde etmek adına çeşitli ritüeller yapılmış, büyülere başvurulmuştur. Halk uygulamalarında kandaki bu gücü elde etmek için kurban ritüelleriyle birlikte temas büyüsüne başvurulduğuna da rastlanılmaktadır. Kurban ritüellerinde yerine göre arınmayı yerine göre korunmayı sağladığı gibi bereketi, bolluğu ve verimliliği garantilemek için de kan ana unsur olarak kullanılmıştır.

Yahudilik’te kan canı taşıyan madde olarak görülür hem kirli sayılır hem de arındırma ve korunma adına kullanılır. Hristiyanlık’ta Mesih’in kanı Tanrısal öğretinin sembolü olmuştur. Bundan dolayı olumlu görülmeyle birlikte olumsuz çağrışımları da bulunmaktadır. İslam’da ise daha çok kan esas anlamıyla anlaşılmasının yanında dil anlatım açısından mecaz anlamıyla hayata ve soya karşılık gelmiş, daha çok olumlu bir çağrışım da görülmüştür. Kan, hayat ve ölümlle bağdaştırılan, çeşitli kültürlerde genel olarak olumlu çağrışımlara sahip olmakla birlikte olumsuz çağrışımları da bulunan bir madde olarak karşımıza çıkmaktadır.

100 Faruk Çolak, “İnsan Kurban Etme Konulu Bir Kıbrıs Türk Efsanesi Hakkında Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19 (2006), 293-306.

101 Graves, *Yunan Mitleri*, 475.

102 Çetin, “Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi”, 130.

KAYNAKÇA

- Akyol, Neriman Senem. Adana (Merkez) *Halk Kültüründe Halk İnançları Bayramlar ve Törenler*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Albayrak, Kadir. *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- , Kadir. Millî Dinlerde Renk Fenomeni. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 /1 (2008), 1-41.
- Allen, Douglas. “Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili”. çev. Havva Köser. *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade’ın Eserlerine Toplu Bakış*. haz. Constantin Tacou. 63-84. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Arık, Durmuş. Eroğlu, Ahmet Hikmet (ed). *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2021.
- Babil Yaradılış Destanı Enuma Eliş*. ed. Hande Koçak, çev. Selim F. Adalı, Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Başol, Serkan. *Hititlerde Büyü ve Büyü Malzemeleri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bıyık, Mustafa. “Yeni Dünya Düzeninde Küresel Bir Din Modeli: Moonculuk”. *Milel ve Nihal Dergisi* 1/1(Aralık, 2003), 93-114.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.
- Çetin, Özer. “Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi”. *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 2/1, (2012), 107-142.
- Çolak, Faruk. “İnsan Kurban Etme Konulu Bir Kıbrıs Türk Efsanesi Hakkında Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 19 (2006) 293-306.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 4.Basım, 2019.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). “Nahl Suresi 66. Ayet Tefsiri”. Erişim:12 Haziran 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/1967/66-ayet-tefsiri>
- Dumenzil, Georges. *Mit ve Destan I*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Eberhard, Wolfram. *Çin Simgeleri Sözlüğü*. çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket. İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitapevi, 2005.
- Eren, Abdullah. “Baki Divanı’nda Kırmızı Renk”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 15/37 (2008), 31-69.
- Ersoy, Necmettin. *Semboller ve Yorumları*. İstanbul: Dönence Yayınları, 1. Baskı, 2000.
- Frazer, James George. *The Golden Bough a Study of Magic and Religion*, The Floating Press, 2009.
- Gardin, Nanon. Olorenshaw, Robert. *Larousse Semboller Sözlüğü*, ed. Ömer Faruk Harman, İsmail Taşpınar. çev. Beyza Akşit. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, 2014.

- Gökhan, Halil. *Semboller*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2009.
- Graves, Robert. *Yunan Mitleri*. çev. Uğur Akpur. İstanbul, Say Yayınları, 2, Basım, 2010.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Güzel, Bahar. *Antik Yunan Mitolojisinde Theseus*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Heinz ,Annette von. – Kur, Frieder. “Nekromanti”, *Gizli Bilimler Ansiklopedisi*, çev. Bülent Atanur, İstanbul: Omega Yayınları, 2004.
- Hesiodos, *Theogonia, İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2021.
- Homeros. *Odyseia*. çev. Ahmet Cevdet Emre. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1971.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel. Ankara, İmge Kitapevi, 1993.
- Kalafat, Yaşar. "Karapapah Türkleri". *Journal of Social Policy Conferences*. 0/49 (Ekim 2010). 841-872.
- Kaval, Musa. “Mistisizm’in Dili; Sembolizm”. *Turkish Studies*, 10/6 (Spring 2015), 555-566.
- Kızıllı, Hayreddin. “Dini Sembolizm Üzerine”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (Ağustos 2018), 327-351.
- Kitab-ı Mukaddes. Erişim 12 Haziran 2022. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Kuzay Demir, Gonca. "Atasözleri ve Deyimlerde ‘Kan’ Kavramı (The Concept of ‘Blood’ in Proverbs and Idioms)". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 41. (Aralık 2016): 13-35.
- Liddell, Henry George. Scott, Robert. *A Greek- English Lexicon*. ed.Sir Henry Stuart Jones. Avon: Oxford Press, 10. Basım, 1996.
- Mackenzie, Donald A.. *Çin ve Japon Mitolojisi*. Çev. Koray Akten. Ankara, İmge Kitapevi, 1996.
- Matüridi, Ebu Mansur El-. *Tevilatü'l Kur'an*. çev. Bekir Topaloğlu. 1 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2021.
- , Ebu Mansur El-. *Tevilatü'l Kur'an*. çev. İbrahim Tüfekçi. 9 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.
- , Ebu Mansur El-. *Tevilatü'l Kur'an*. çev. Mehmet Erdoğan, Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.
- Nablusi, Abdülğani bin İsmail en-. *İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*. İstanbul: Cümle Kitap, 2020.
- Ordu, Bilal. *Kütahya’da Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Kütahya: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Örnek, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.
- , Sedat Veyis. *Sivas Ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların Ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

- Özkan, Şeyda. *Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikayeleri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ries, Julien. “Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik Mircea Eliade’ın Yapıtına Bir Bakış”. çev. Havva Köser. *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade’ın Eserlerine Toplu Bakış*. haz. Constantin Tacou. 7-20. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Salt, Alparslan. *Neo-spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#8>
- Uygun, Azize. *Seyyid Süleyman El-Hüseyini'nin Kenzü'l Havas Kitabındaki Dua ve Büyü Motifleri*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.
- Werner, Martin. *Hristiyanlığın İnanç Esaslarının Doğuşu*. çev. Ekrem Sarıncıoğlu. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2016.
- WİKİ, Wikipedia. “Jedi”. Erişim 14 Haziran 2022. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Jedi>
- Yasdıman, Hakkı Şah. *Türkiye’de Yehova’nın Şahitleri Tarihçe, Teşkilat, İnanç, İbadet ve Uygulamalar*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. “Kan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kan>
- Yetiş, Kazım. “Destan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/destan#1>

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology Journal
ISSN: 1300-9672 e-ISSN: 2602-2346

H. Peygamber'in Yeme-İçmeye Dair Sünnetindeki Kültürel Öğeler

Cultural Elements in the Prophet Muhammad's Sunnah on Eating and Drinking

Hediye GÜLTEKİN

hediye2001@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9816-6460

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 21 Mart / March 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Hediye Gültekin, "Hz. Peygamber'in Yeme-İçmeye Dair Sünnetindeki Kültürel Öğeler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 222-263.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Hz. Peygamber'in Yeme-İçmeye Dair Sünnetindeki Kültürel Öğeler

Öz

İslam Dini insanın sadece inançlarını ve ibadet hayatını düzenlemez. Gerek Kur'an'la gerekse Hz. Peygamber'in sünnetiyle onun sosyal hayatı ile ilgili de bazı düzenlemeler yapar. İnsan için olmazsa olmaz bir yaşam faaliyeti olan beslenme/yeme-içme de vahye dayalı ilâhî öğretinin mahiyeti ve hedefi konusunda kurallar koyduğu bir alandır. Bu konuda Kur'an'da çizilen genel çerçeve, Hz. Peygamber'in sünnetinde de detaylandırılmıştır. Bu makalenin amacı Hz. Peygamber'in yeme-içme adabı ile ilgili uygulamalarını tekrar gözden geçirmektir. Günümüzün gelişen ve değişen şartlarının sebep olduğu değişiklikler, Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki bazı alışkanlık ve uygulamalarını, tavsiyelerini, tercihlerini yeniden ele almayı zorunlu kılmaktadır. Yemek yemek biyokimyasal ve zorunlu bir olaydır ancak bu yemeklerin nitelikleri kültürle ilişkilidir. Beslenme faaliyetinin içinde toplumun kültürel kodları da mutlaka vardır. Yiyeceklerin hazırlanma süreci, kültürün öğeleri olan geleneklerle, inançlarla bağlantılıdır. Her toplumun her iklimin her coğrafyanın farklı bir yeme-içme kültürü vardır. Hz. Peygamber'in peygamber oluncaya kadar, içinde yaşadığı toplumda yeme-içme alışkanlıkları ile ilgili bilgiler de dahil bazı bilgiler edinmiş olması olağandır. Peygamber olduktan sonra, toplumda önceden bilinen yiyecek-içecek maddelerinin ve yeme-içme kültürüne dair uygulamaların bir kısmını haram kılmış ve kaldırmış, haram olmayan bazı uygulamaları devam ettirmiş, bazılarını da yeniden düzenlemiştir. Hadis kitaplarının yeme-içmeyle ilgili bölümleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'in hangi davranışının yerel unsurlar içerdiği, hangisinin evrensel ve zaman-sınırsız olduğunu anlamak güç görünmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in davranışlarının yerel kültür etkisi ile yapılanlarını tefrik etmek ve bu konuda daha evrensel ilkeler belirlemek, günümüzde sünnete uymak isteyenler için bir kolaylık oluşturacaktır. İslam dininde yeme-içme ile ilgili konulan kuralların bazıları Kur'an ile bazıları da Hz. Peygamber'in sünneti ile belirlenmiş ve fıkıh kitaplarına girmiştir. Bu kurallar konu ile ilgili haramları ve helalleri belirler. Hz. Peygamber'in örnekliliğini konu edinen kitaplarda ise daha çok onun konu ile ilgili kişisel uygulamalarına değinilmiştir. Bu uygulamaların bir kısmı mendub hükmü ile tavsiye edilmiş ve uyulması gerekli sünnetten sayılmıştır. Bir kısmı ise yaşadığı toplumun kültürel öğelerine dayalıdır ve illeti çerçevesinde yeni uygulamalara fırsat vermektedir. Hz. Peygamber'in bazı iyileştirme ve dönüştürme gayesini, sağlığı ve sosyal ilişkileri koruma gayretini ve nezaketi, edebi, medeniliği yerleştirme çabasını görmek gerekmektedir. Bu uygulamaların günümüze uyarlanması bir ihtiyaçtır. Makalede Hz. Peygamber'in yeme-içme esnasında tercih ettiği ve uyguladığı davranışlar belirlenecektir. Bu davranışların içinde onun yetiştiği kültüre ait olan alışkanlıkları ve uyulmasını tavsiye ettiği uygulamaları netleştirilecektir. Böylece günümüzde sünnete uygun bir beslenme alışkanlığının geliştirilmesi mümkün olacaktır. Makalenin sonunda bu amaçla, sünnete uygun güncel bir sofrada adabı belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Sünnet, Beslenme, Örf, Yeme-İçme Davranışları.

Cultural Elements in the Prophet Muhammad's Sunnah on Eating and Drinking

Abstract

Islam does not only regulate the beliefs and worship life of human beings. Both the Qur'an and the Prophet's Sunnah also regulate his social life. Nutrition, which is an indispensable life activity for human beings, is also an area where the divine teaching based on revelation sets rules about its nature and goal. The general framework drawn in the Qur'an is also detailed in the Prophet's Sunnah. The purpose of this article is to review the Prophet's practices regarding the etiquette of eating and drinking. The changes caused by today's evolving and changing conditions make it necessary to reconsider some of the habits, practices, recommendations and preferences of the Prophet in his time. Eating is a biochemical and necessary event, but the qualities of these meals are related to culture. The cultural codes of a society are also present in the act of eating. The process of food preparation is linked to traditions and beliefs, which are elements of culture. It is normal for the Prophet to have acquired some knowledge, including knowledge about the eating and drinking habits of the society in which he lived, before he became a prophet. After becoming a prophet, he forbade and abolished some of the previously known food and drink items and practices related to the culture of eating and drinking, continued some practices that were not forbidden, and reorganized some others. When the chapters on food and drink in hadith books are examined, it seems difficult to understand which of the Prophet's behaviors contain local elements and which are universal and timeless. However, differentiating the Prophet's behaviors that are influenced by local culture and setting more universal principles in this regard will make it easier for those who want to follow the Sunnah today. In Islam, some of the rules regarding eating and drinking are set out in the Qur'an and some in the Prophet's Sunnah and are included in the books of fiqh. These rules determine the harams and halals related to the subject. In the books that deal with the Prophet's example, his personal practices on the subject are mostly mentioned. Some of these practices are recommended with the ruling of mendub and are considered as sunnah to be followed. Some of them are based on the cultural elements of the society in which he lived and allow for new practices within the framework of the cause. It is necessary to see the Prophet's aim to heal and transform, his effort to protect health and social relations, and his effort to establish courtesy, decency and civilization. There is a need to adapt these practices to the present day. In this article, the behaviors that the Prophet preferred and practiced during eating and drinking will be identified. Within these behaviors, the habits of the culture he grew up in and the practices he recommended to be followed will be clarified. Thus, it will be possible to develop a dietary habit in accordance with the Sunnah today. At the end of the article, for this purpose, an up-to-date table etiquette in accordance with the sunnah is tried to be determined.

Keywords: Culture, Sunnah, Nutrition, Custom, Eating and Drinking Behaviors.

Giriş

Vahye dayalı ilahi öğreti, insan yaşamını bir bütün olarak ele alır. İnanç ve ibadet hayatının yanı sıra ahlaki ilkeleri ve insan yaşamının çeşitli alanlarına dair hükümleri de ortaya koyar. İnsanın Allah (tanrı), kâinat (içinde yaşadığı sosyal toplum ve çevre), ve nefis (kendisi-ego) ile olan ilişkileriyle çok boyutlu olarak ilgilenir. İnsana dair eylemlerin tamamında onun yaratılıştan getirdiği ihtiyaçlarını da dikkate alarak bazı ilkeler oluşturur.

İnsan hayatını bütün yönleriyle kuşatan ilahi öğretinin önem verdiği, düzenleme getirdiği ve mahiyeti ve hedefi konusunda birtakım esaslar belirlediği, kurallar koyduğu alanlardan biri olan yeme-içme/beslenme, insan için olmazsa olmaz bir yaşam aktivitesidir. Fiziksel olarak temel bir mecburiyet olduğu gibi dinî ve sosyal yönleri de olan, insanın hayatının bütününe etkileyen, önemli ve çok boyutlu bir faaliyettir. Bu sebeple şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da insanların ve Müslümanların hep gündeminde olacaktır. Bu konu ile ilgili genel çerçeve Kur'an'da çizilmiş, uygulaması ve ayrıntıları ise Hz. Peygamber'in sünnetinde gösterilmiştir.

Sünnetin doğru anlaşılması ve iyi analiz edilmesi önemlidir. Zira hayatın her alanında olduğu gibi, yeme-içme konusunda da asıllar ile detay sayılabilecek olanlar, ilahi vahye dayalı olan kesin kurallar ile kültürel olan değişebilir uygulamalar, adetler ile ibadetler netleştirilemezse ve yerel olan davranışlar ile evrensel ve ebedi olan davranışlar ayrıştırılamazsa farz ile sünnet, sünnet ile nafîle birbirine karıştırılmış olur.¹ Nitekim Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki bazı alışkanlık ve uygulamaları, tavsiyeleri, tercihleri hem kendisinden asırlar sonraki şimdiki zaman diliminde hem de dünya üzerinde farklı kültür, coğrafya ve iklimlerde Müslümanlar arasında bazı sorunlara, uygulamada kafa karışıklıklarına sebep olmaktadır.

Hadis kitaplarının yeme-içmeyle ilgili bölümleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'in (sas) hangi davranışının yerel unsurlar içerdiği, hangisinin evrensel ve ebedi olduğunu anlamak güç görünmektedir. Onun bazı kültürel alışkanlıkları ve bireysel tercihleri sünnet olarak anlaşılabilen, birtakım geleneksel ve kültürel unsurlar, sünnetleşebilmektedir. Hz. Peygamber'den sadır olan hadislerin hepsinin dini olmadığı, bazılarının kültüre dayandığı, doğrulanabilir bir gerçektir. Hz. Peygamber'in davranışlarını uyulması gerekli emir ve tavsiyeler, ibadet niyetini taşıyanlar, yerel kültür etkisi ile yapılan adetler, alışkanlıklar, bireysel tercihler şeklinde tefrik etmek ve bu konuda daha evrensel ilkeler belirlemek gerekmektedir.

Hadis külliyatına alınan binlerce hadisle bugüne gelen sünnete dair uygulamaların arasında hangilerinin dini, hangilerinin kültürel olduğunu ortaya çıkarmak, sünneti doğru anlamının ve hadis ile kültür farkı anlayışına sahip olmanın en önemli meseleleri arasında yer alır. Hadis eserlerini

¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 16.

oluşturan müellifler, bu hususta herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Şerhlerden yola çıkarak bu fark kısmen anlaşılıyor olsa da şarihler de bu hususa yeterince değinmemişlerdir.²

Bu çalışmanın konusu, Hz. Peygamber'in yeme-içmeye dair sünnetlerini ortaya koymak ve bu sünnetleri içerisinde doğup büyüdüğü kültürün yerel alışkanlıklarından ayırıştırmak, Hz. Peygamber'in adet ve göreneklerinden kaynaklanan uygulamalarının sünnet olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmak, böylece bu konu ile alakalı olarak yapılması sevap kazandıracak, taabbudî davranışlar ile zamana ve zemine göre değiştirilmesinde mahzur olmayan fitrî davranışları belirlemektir.

Hz. Peygamber, Kur'an hükümlerini hayatında uygulayarak ümmetine örneklik yapmıştır. Ancak tâbiûn neslinden itibaren onun sünnetinin anlaşılmasında birtakım problemler ortaya çıkmıştır.³ Söz ve fiillerinin amacının belirlenmesine önem vermek yerine onu şekil itibarı ile taklit etmek yeterli zannedilmiştir.⁴ Onun bir peygamber olmasının yanı sıra bir insan, bir kul ve yaşadığı-yetiştigi ortamda alelade bilgileri de öğrenmiş bir birey olduğu göz ardı edilmiştir. Bunun sonucunda da hangi davranışlarının evrensel hangilerinin yerel olduğu, kendi dönemine ait uygulamaları ile çağlar üstü olan uygulamaları birbirine karışmıştır. Onun beşer olarak gayri ihtiyari yaptıkları (balı ve soğuk suyu sevmesi, keler etini sevmemesi gibi), yapmayı ihtiyari olarak tercih ettikleri (acıınca yemek yemesi, yatarken sağına dönmesi gibi), bazı kültürel alışkanlıkları (yerde yemek yemesi, eli ile yemesi gibi), sünnet olarak anlaşılmıştır.

Bu çerçevede makalenin asıl amacı, Hz. Peygamber'in sünneti kabul edilen, yeme-içmeye dair adabın yeniden kritiğini yapmak ve sünnete uygun yeni bir sofrada adabı belirlemektir. Çünkü aradan geçen bin beş yüz yıllık zaman içerisinde gelişen ve değişen şartlar, bu adapla ilgili de bazı yeni düzenlemeleri gerekli kılmaktadır. Makalede Hz. Peygamber'in yeme-içmedeki sünnetinin temelde ne olduğu, bunların hangilerinin Müslümanlar için bağlayıcı ve uyulması gerekli olan sünnetlerden olduğu, tartışılmıştır. Bugün birçok farklı ortamda birçok farklı insanla karşılaşan bir Müslümanın onu bir sofrada nasıl temsil edeceğine dair yeni görgü kuralları teklif edilmiştir. Onun bu husustaki güzel örneği ve dönüştürücü idealinin uygulanması ile günümüzde sünnete uymak isteyenlere bir yol gösterilmiştir.

Veri tabanlarında "kültür", "yeme-içme", "beslenme", gibi kelimelerle yapılan taramalarda sünnet-kültür ilişkisine ve yeme-içme/beslenmeye dair makaleler bulunabilmektedir. Çoğu sünnetin ne olup olmadığını tartışan bu makalelerde sadece verilen bazı örnekler, alan ile ilgilidir. Ancak bu alanın kültürel öğelerini müstakil olarak içeren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yeme-içmenin adabı ve Hz. Peygamber'in bu husustaki tavsiyelerini içeren makalelerde ise kültürel öğeler belirlenmemiştir. Bu

² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 125.

³ Sabri Çap, "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* 3 (2019), 347-370, 350.

⁴ Ahmet Emin Seyhan, "Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed'in Sünnetinden Bazı Örnekler = The Perception of the Sunnah of Muslims and Some Examples of the Sunnah of the Prophet Muhammad", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 66 (2018), 259-275, 260.

makalede ise bu konuyu inceleyen eserlerden edinilen bilgi ve haberler tahlil edilerek konu örneklendirilmiştir.

Kur'an'ın ve sünnetin çizdiği helal-haram sınırları, yemek yemenin fikhî hükmü, yeme-içme malzemeleri ile ilgili şerî kaynaklarda konulan kurallar, (helallik, tayyiblik, vd.) Hz. Peygamber'in tayyibâtı ve habâisi belirleme yetkisi ve bu yetkiye dayanarak koyduğu yasaklar ve mubah kıldıkları, gibi daha çok fikhî hükümleri ilgilendiren konular, bu çalışmanın konusu dışındadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in mutfağı, yediği içtiği yiyecekler ve yiyeceklerle ilgili önerileri de bu çalışmada ele alınmamıştır.

Konunun girişinde sünnet ve kültür kelimelerinin üzerinde durulmuştur. Şüphesiz bu kelimeler uzmanlarının uzun mütalaalar yaptığı terimlerdir. Burada “sünnet” ve “kültür” terimlerinin konu ile ilgili bağlamı ele alınmıştır. Kültürün yeme-içme ile sünnetin de kültür ile ilişkisi ele alınmıştır. Daha sonra öncelikle Hz. Peygamber'in sünnetindeki yeme-içmeye dair evrensel ve ebedi ilkeler, sonrasında da onun davranışlarındaki kültürel unsurlar açıklanmıştır. Makalenin sonunda sünnete uygun güncel bir sofrada adabı oluşturulmaya çalışılmıştır.

İslam Kültürünü Oluşturan Peygamber Uygulamaları: Sünnet

Sünnet kelimesinin lügat anlamı ve disiplinden disipline, şahıstan şahısa ve zamandan zamana değişen terim anlamı üzerine çok şey yazılıp çizilmiştir.⁵ Bu çalışmanın çerçevesi, bu tartışmaları tekrar etmek için uygun değildir. Ancak sünnetin ne olduğunu doğru anlamaya yönelik sünnet-kültür ilişkisi çerçevesinde bazı hatırlatmalar yapılmıştır.

Sünnetin dindeki yeri, hücciyeti, kaynağı, vs. gibi konular, uzun düşünce tarihimiz boyunca hep tartışılmalıdır. Bugün ise Müslümanların inanç, ahlak, zihniyet, davranış, örf, adet, estetik, edebiyat, sanat, hukuk, siyaset ve benzeri kültür alanlarında sünnetin yerinin ne olduğunu tartışmaya açmak gerekmektedir.⁶

Sünnet, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri, davranışları, kendisi tarafından alışkanlık haline getirilen hayat tarzı, onun sahip olduğu zihniyet yapısı, dünya görüşü, ahlakı ve sîretidir.⁷ Kur'ân-ı

⁵ Hadis ve Sünnet kelimeleri üzerine yapılan değerlendirmeler için bk. M. Hayri, Kırbasoğlu. *İslam Düşüncesinde Sünnet / Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. (Ankara: OTTO Yayınları, Kasım 2014); a.mlf. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000; a.mlf. “Hadis'in Ne'liği Sorunu ve Akademik Hadisçilik” *İslamiyât* 3/1 (2000).

⁶ Mehmet Emin Özafşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, *Kutlu Doğum Sempozyumu 81-98*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 84.

⁷ Mehmet Görmez, *Hadis İliminin Temel Meseleleri*. (Ankara: OTTO Yayınları, 2024), 12-20; Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-*, 55-111.

Kerim'in nebevî tefsiri ve hayata açılımıdır.⁸ Kur'an vahyinin, Hz. Peygamber'in hayatında İslam kültür ve medeniyetinin temellerini teşkil edecek şekilde hayata yansıma biçimidir.⁹

Hız. Peygamber'in söz ve davranışlarını anlayıp idrak etmek,¹⁰ söylediklerinden kastettiği maksadının ne olduğunu çıkarmak gereklidir.¹¹ Bu söz ve davranışların kaynağının, gerekçesinin ne olduğunu, onları hangi ortam ve şartlarda söylediğini, bağlayıcı olup olmadığını kavramaya çalışmak, değişen şartlar karşısında yeni problemlere nebevî çözümler bulmaya imkân verir.¹² Bunun için öncelikle, din, peygamberlik ve vahiy ışığında Hz. Peygamber'i tanımak, onun gönderiliş gayesini, tebliğ etmekle sorumlu olduğu bilgilerin alanını, bu bilgilerin kaynaklarını ve Allah tarafından kendisine verilen veya kendisinin üstlendiği vazifeleri bilmek ve anlamak gereklidir.¹³ İslam'ın ve onun peygamberinin doğru anlaşılması, sağlıklı ve doğru bir peygamber portresinin çizilmesi, onun kıyamete kadar sürecek önderlik ve örnekliğinin sağlam temellere oturtulması ve İslam kültürünün sonraki nesillere daha sağlıklı biçimde taşınması, Müslümanların en önemli görevleri arasındadır.

Peygamberlerin gönderilmelerinin asıl amacı, esas itibarı ile Kur'an'ı tebliğ, tebyin ve talim etmeleri, sağlam inanç kaidelerini ve ibadet yollarını öğretmeleridir. Ancak bozulmuş olan adet ve göreneklerin düzenlenmesi, insani ihtiyaçların giderilmesi ve bunun için gerekli olan kurum ve kuralların konulmasının teşvik edilmesi de insanların tezkiyesi sadedinde peygamberlerin amaçlarındandır.¹⁴ Hz. Peygamber, alemlere rahmet olarak¹⁵ güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderilmiş,¹⁶ gönderildiği toplumu her türlü kötülükten arındırmak gayesini taşıyan, günahlardan korunmuş, son peygamberdir.¹⁷ İyi huyların kazanılması yoluyla nefsin olgunlaştırılması ve kötü huyların izale edilmesi hakkında beyanlarda bulunmuştur.¹⁸ Sadece vahyi iletmekle kalmamış, onu yaşanan bir din haline de getirmiştir.¹⁹

⁸ Ahmet Emin Seyhan, "Teorinin Pratiğe Yansıması Hâli: Hz. Muhammed'in Örnekliği = The Reflection of Theory in Practice: Hz. Muhammad's Example", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51 (2023), 136-160, 137.

⁹ Özcan Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, haz. Bünyamin Erul. 247-279. (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 257.

¹⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *es-Sünen*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "İlim", 7; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdf. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "İlim", 10; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Sünne", 18.

¹¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim (öl. 1176/1762). *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi armağanı, 2003, 1/337-339.

¹² İsmail Hakkı, Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* 2001. 25-33. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 29.

¹³ Görmez, *Hadis İlminin Temel Meseleleri*, 25.

¹⁴ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. 1/337-339.

¹⁵ el-Enbiya, 21/107.

¹⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. (Beirut: y.y., 1405/1985.) 2/381.

¹⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 65.

¹⁸ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/398.

¹⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 71.

Kur'an insanların onu örnek almalarını istemiştir.²⁰ Onun ahlaki vasıflarına, söz ve eylemlerine sık sık atıfta bulunduğu halde, onun fizik özelliklerine, giyim-kuşamına, yiyip-içtiğine ve dünyevi becerilerine temas etmemiştir. Çünkü ikinciler Kur'an'a göre, Hz. Peygamber'in örneğine konu teşkil etmedikleri gibi, örneğe elverişli unsurlar da değildir.²¹ Hz. Peygamber de "benim namaz kılışımı gördüğünüz gibi namaz kılın."²² dediği halde, "benim gibi giyinin.", "benim gibi yiyin-için.", "benim gibi yatın-kalkın." dememiş, kısaca kendi kişisel zevk ve tercihini başkalarına empoze etmemiştir.²³ Davranışlarının körtü körüne taklidini değil, bilinçli olarak örnek alınmasını istemiş, davranışlara ruh ve anlam katmak için şekle değil öze, araca değil amaca önem verilmesini arzu etmiştir.²⁴ Yerel uygulamalardan ziyade evrensel uygulamaları tercih etmiştir. Böylece özelde sünnetin, genelde dinin hayatietini ve sürekliliğini sağlamaya çalışmıştır.

İmam Ebû Hanife'nin "*Hz. Peygamber'in ve sahâbe döneminin şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir.*" diyerek hadisin anlam ve yorumunda zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alması,²⁵ onun sünnetin zaman ve mekân üstü maksatlarını anlaması ile ilgili olmalıdır. Bu hususta bir diğer örnek de tâbiûn büyüklerinden Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131/748) nispet edilir.²⁶ Hz. Peygamber bir hadisinde "Kim elbisesini uzatır ve bununla kibirlenmeyi kastederse, Allah kıyamet günü ona bakmaz."²⁷ buyurduğu halde Eyyûb es-Sahtiyânî elbisesinin uzun olmasında bir mahzur görmemiş ve şöyle demiştir: "*Geçmişte şöhrat, elbisenin uzatılmasındaydı. Bugün ise şöhrat, elbisenin kısaltılmasındadır.*"

Sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili bazı sınıflandırmalar ilk asırlardan beri yapılmıştır. Hanefi fakihlerden Ebû'l-Leys Semerkandî, (v. 373/983) *Mukaddimetü's-Salat'ta* sünneti, sünnet-i hidayet ve sünneti fazilet olarak ikiye ayırmıştır. Sünnet-i hidayetin terkinin dalalet olduğunu, sünnet-i faziletin terkinden ise bir şey olmayacağını belirtmiştir.²⁸ Ebû'l-Leys, yine aynı eserde sünnet kelimesini ve nafilenin ne olduğunu şöyle tarif etmiştir:

*"Farz, terk ettiğinde isyankâr, karşı çıktığında kâfir olduğun şeydir. Sünnet, terk ettiğinde fasık, karşı çıktığında bidatçı (mübtedi) olduğun şeydir. Nafilde ise terk ettiğinde fasık veya karşı çıktığında bidatçı olmazsın ama yaptığında çok ecir alırsın, terk ettiğinde ecirden mahrum olursun."*²⁹

²⁰ el-Kalem, 68/4; Âl-i İmrân, 3/159; et-Tevbe, 9/128; el-Ahzab, 33/53.

²¹ Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", 26-29.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ezan", 18.

²³ Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", 27.

²⁴ Seyhan, "Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed'in Sünnetinden Bazı Örnekler", 260.

²⁵ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 83, 117, 122.

²⁶ Çap, "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri", 354.

²⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 6 cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Libas", 45.

²⁸ Ferit Dinler. Ebû'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006, 55.

²⁹ Dinler, *Mukaddimetü's-Salat*, 62.

Aynı kitabın bir başka yerinde ise, farzın sünnetten, sünnetin nafilenden farkını ortaya koymuş ve bunu Hz. Peygamber'in uygulamadaki hassasiyetine değinerek yapmıştır:

“Allah'ın emrettiği ve Hz. Peygamber'in ömrü boyunca hiç terk etmeden yaptığı işler bize farz olur. Eğer bir işi, Hz. Peygamber kendiliğinden yaptıysa ve onu ömür boyu hiç terk etmediyse o iş bize sünnet olur. Eğer bir işi Hz. Peygamber bazen yapıp bazen yapmadıysa ve yapılmasında fazilet olduğunu söylediyseniz o iş bize nafîle olur.”³⁰

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (v. 1176/1762) de sünneti, risâlet görevinin tebliğine yönelik sünnet, risâlet görevinin tebliği kabilinden olmayan sünnet şeklinde iki kısımda ele almış, tıbbî dair hadisler, şahsî tecrübelerine dayanan hadisleri, ibadet niyeti taşımaksızın âdet kabilinden kastı olmadan, gelişigüzel yaptığı tasarrufları, folklor kabilinden olup kavminin anlatageldiği şeyleri, o güne has bazı cüzî maslahatın kastına yönelik sünnetleri, (devlet başkanı olarak verdiği kararlar gibi) yargısal durumlarda verdiği şahsa ve olaya özel hükümleri ikinci kısma dahil etmiştir.³¹

Hz. Peygamber'in söylediklerini ve yaptıklarını -mahiyetini anlamak ve daha iyi bir değerlendirme yapmak için- “beşer olarak yaptıkları (cibilli hareketler)” ve “peygamber olarak yaptıkları” diye ikiye ayırmak gerekir. Beşer olarak kendisinden sadır olan eylemler de iki kısma ayrılır: Beşerin iradesi dışında gerçekleşenler, beşerin iradesi ve ihtiyarı dahilinde meydana gelenler. İnsanın iradesi ve ihtiyarı dahilinde meydana gelen cibilli hareketler, beşerin zorunlu olarak yaptığı hareketlerdir. Bunlar da mümin için bağlayıcı değildir. Ancak bazı cibilli hareketlerin yapılış tarzı ile ilgili Hz. Peygamber'in emredici sözleri vardır: Sağ elle yemek, sağ tarafa yatmak, suyu üç nefeste içmek gibi. Bunlar birer “edep” kuralı kabul edilmiştir.³²

Bazı sünnet verilerinde yerel-kültürel ile evrensel yönler iç içe geçebilmiştir. Hal böyle olunca Hz. Peygamber'in imtisal ve beyan niteliğinde olmayan fiillerini ihtiva eden, ibadet kastı olmadan içinde bulunduğu toplumun adet ve geleneklerine uyarak yaptığı bazı fiiller, yaratılışının gereği tabii ihtiyaçları için olan tasarrufları,³³ belli bir zamanla kayıtlı olanlar,³⁴ dönemin uygulamaları gereği dünyaya ait bazı işlere taalluk eden³⁵ söz-uygulamaları sünnet olarak algılanabilmiştir.³⁶

Hz. Peygamber'in bazı sözlerinde emir ve nehiy kiplerini kullanması, her zaman harama veya vücuda delalet etmez. Aksine o “tergîb, terhîb, tâlim, irşad ve nedb” gibi amaçlarla da emir ve nehiy kiplerini kullanmıştır. Öyleyse bu sığalarla gelen hadisleri, dinin genel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in gaye ve maksatları doğrultusunda anlamak gerekir.³⁷ Bu türden yasaklar, müstehap yönünden

³⁰ Dinler, *Mukaddimetü's-Salat*, 61.

³¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/396.

³² Görmez, *Hadis İlminin Temel Meseleleri*, 29.

³³ Buhârî, “Eşribe” 15; Müslim, “Libas” 37-38; Sayd 39; Tirmizî, “Eşribe” 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/338; İbn Mâce, “Tıb” 29; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 288-289.

³⁴ Buhârî, “Cihad” 78, 80, 81, 82, 83, 84.

³⁵ Buhârî, “Tıb” 6, 7, 10; “Vudu”, 66; “Zekât” 68; “Cihad” 152; Müslim, “Fedâil”, 41; “Selam” 175; Tirmizî, “Tıb” 5, 11, 12; Ebû Dâvûd, “Tıb” 14; İbn Mâce, “Tıb” 20, 24, 25.

³⁶ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 271.

³⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 104.

konulmuş “şefkat yasakları”dır ve haramlığa delalet etmez.³⁸ Sadece yapılmaları tavsiye edilir. Bu tür davranışların terki ile sünnet terk edilse bile bir yasağın çiğnenmesi anlamında haram işlenmiş olmaz.³⁹ Bazı sünnetlerin tavsiye edilmesi ise edeben daha güzel olmasındandır. Ayakta su içmenin kerâhati veya mubahlığı gibi...⁴⁰

Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilen (evrensel) ve bütün zamanlara gönderilen (ebedî) son peygamberdir. Bu sebeple onun kavmine has kültürel bir uygulaması, bir kabileye veya kendi zamanındaki insanlara özgü bir hal ve hareketi bütün insanlara teşmil edilemez. Çünkü bir dine girecek en büyük bidat, peygamberin gönderildiği kavmin örfünü, adetini, geleneğini, kültürünü din haline getirmektir. Aynı şekilde tüm zamanlara gönderilen bir peygamberin belirli bir zaman ile mukayyet olan bir uygulaması da bütün zamanlara teşmil edilemez.⁴¹

Hz. Peygamber’in bir fiili niye yaptığı anlaşılmalıdır. Onun belirli bir amaç gözetmeksizin hayatın tabii akışı içinde yaptığı işler sünnet olmaz. Bu sebeple onun peygamberlik vasfı dışında dini veya taabbudi bir gaye gütmeyen yaptığı işleri ve içinde yaşadığı toplumun örf ve adetleri gereği yaptığı fiilleri, dini ve taabbudi konulardan ayırmak bir mecburiyettir. Aksi takdirde onun zamanına ve coğrafyasına has Arap örf ve adetlerinin sünnet olarak algılanması kaçınılmaz olur.⁴²

Hz. Peygamber’in örnekliğini kendi dönemindeki canlılığı ve anlamlılığı içinde yaşatmak için hadis ve sünnetten elde edilecek veriler illet ve maksat çerçevesinde değerlendirilmeli, o günden bugüne taşınabilecek unsurlar iyi tespit edilmelidir.⁴³ Eğer sünnet, Hz. Peygamber’in evrensel örnekliği çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla ele alınabilir ve doğru anlaşılabilirse, Müslümanlar ifrat-tefritten uzak, doğru ve mutedil bir anlayışta buluşabilir. Böylelikle sünnet, İslam medeniyetine süreklilik kazandıran ve ümmeti birleştiren bir kaynağa dönüşebilir.⁴⁴

Kapsadığı Alanlar Açısından Kültür

Kültür kelimesi sözlükte, bir toplumun duyuş ve düşünüş birliğini oluşturan, gelenek durumundaki her türlü yaşayış, düşünce ve sanat varlıklarının bütünü, şeklinde tarif edilmektedir. Kültür kavramının içine, bir toplumun algıladığı duygular, ortaya koyduğu düşünceler, uyguladığı davranışlar, gösterdiği beceriler, ürettiği bilgiler, somutlaştırarak abideleştirdiği estetik değerler, şekillendirdiği sosyal yapılar, tatbik ettiği dini, ahlâkî, hukukî, iktisadî ve teknolojik sistemler, nihayet kendi varlığı hakkında ulaştığı bilince dair unsurlar ve o toplumun zaman içinde yaşadığı realiteler girer.⁴⁵

³⁸ Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 373/983), *Bustânü'l-Ârifîn*, thk. Abdülvaris Muhammed Ali, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 95.

³⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, s. 132.

⁴⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, s. 63.

⁴¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 50.

⁴² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 114.

⁴³ Ünal, “İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü”, 28.

⁴⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 36-39.

⁴⁵ Yaşar Yücel-Bahaeddin Yediyıldız, “Tarih ve Kültür”, *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*. 31-38. (Ankara: AKM Yayınları, 1990), 32-36.

Nurettin Topçu (v. 1975) kültürü, bir toplumun kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünü, şeklinde tanımlar ve bunların ilim, sanat, ahlak ve dine ait değerler olduğunu söyler.⁴⁶ Kimine göre ise kültür; umumi olarak inançlar, değer hükümleri, örf ve adetler, zevkler, insan tarafından yapılmış ve yaratılmış her şeydir.⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında kültür, bir toplumun sahip olduğu maddi-manevî, irfânî, değerlerden oluşur ve toplumdaki her tür bilgi, alışkanlık, değer yargıları, genel tutumlar, görüş, düşünce ve tüm davranış şekilleriyle bir bütündür.⁴⁸

Cemil Meriç, (v. 1987) kültür kelimesini ‘irfan/manevi kültür’, ve ‘medeniyet/maddi kültür’ olarak iki anlamıyla tercüme etmiştir.⁴⁹ Buradan hareketle kültürün, bir milletin yaşamasını kolaylaştıracak bilgi birikimi, medeniyetin ise bu kültürün maddi-somut alanda görünür oluşu olduğu söylenebilir.⁵⁰

Ziya Gökalp da kültürle medeniyetin ayrı ayrı kavramlar olduğunu düşünür ve kültüre ‘hars’ der. Ona göre hars, millidir; medeniyet, beynelmileldir. Başlangıçta her kavmin bir harsı vardır. Hars yükseldikçe medeniyet doğmaya başlar.⁵¹ Her medeniyet kendine has bir kültür yaratır. Kültür ve medeniyet bir birikimdir.⁵²

Kültür, sosyal bir varlık olarak insanın sözleri-bilgisi ve aksiyonları-fiilleri ile doğrudan irtibatlıdır. Sosyal ve siyasal gelişmelerde rol oynadığı gibi, bireyin kimliğinin inşasında da önemli rol oynar.⁵³ Kültürün öznesi insan ve toplumdur.⁵⁴ Kültürün bütün oluşum aşamalarında insanın baskın rolü vardır. Kültürü insan yapar, insanı da kültür inşa eder.⁵⁵ İnsanın manevi varlığının temelleri olan zihniyet, ahlak ve değerler sistemi ile irtibatlı olduğundan dolayı kültürden söz edilen yerde, insanın inanç, örf, adet, davranış biçimi ve dünya görüşünden konuşuluyor demektir.⁵⁶

Kültür, insan davranışlarını yönlendirir, istikrarlıdır. Ayrıca dinamik olduğu için sürekli bir değişim halindedir ve bazı yönleriyle geçişkendir.⁵⁷

İnsan; inanan, düşünen ve tesir eden bir varlık olduğu için, bütün kültürlerin temelinde bir inanış, düşünce ve hareket sistemi vardır.⁵⁸ Din, kültürün oluşmasında etkilidir ancak din eşittir kültür denemez. Eğer böyle olsaydı, aynı dine mensup olanların aynı millettten sayılması gerekirdi. Kültür farklılıkları sebebiyle her milletin dini anlaması ve yorumlaması farklıdır. Başka bir ifadeyle toplumun kültürü, o toplumun din anlayışını, din anlayışı da kültürünü etkiler.

⁴⁶ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961), 196.

⁴⁷ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 34-37.

⁴⁸ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 45.

⁴⁹ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 15.

⁵⁰ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 249.

⁵¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Kapı Yayınları, 2017), 65.

⁵² İbrahim Arslanoğlu, “Kültür ve Medeniyet Kavramları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6/15 (2000), 243-255.

⁵³ Özağar, “Hadis/Sünnet ve Kültür”, 83.

⁵⁴ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 45.

⁵⁵ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 249-251.

⁵⁶ Özağar, “Hadis/Sünnet ve Kültür”, 84.

⁵⁷ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 249-251.

⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, *Türk Düşüncesi Mecmuası*, 1, (1953), 1-3.

Kültür ve Yeme-İçme İlişkisi

İnsan, varlığını devam ettirecek enerjiyi sağlamak, hayatta kalmak, sağlığını ve yaşam kalitesini korumak, geliştirmek ve yükseltmek için, vücudun gereksinimi olan besin öğelerini yeterli miktarlarda, uygun bir şekilde ve uygun zamanlarda bilinçli bir şekilde temin etmek zorundadır.⁵⁹ Beslenme adı verilen bu olgu, toplumların kültürü içinde de önemli bir alandır. İnsanların acıkması ve açlığını gidermek için yemek yemesi genel bir biyokimyasal olay olsa da bu açlığın ne şekilde ne zaman ve hangi yemeği seçerek giderileceği kültürel bir tercihtir.⁶⁰

Her toplumun kendine has birtakım alışkanlıkları vardır. Bu alışkanlıklar ve davranış biçimleri, kültürel göreceliliğe dayalı olarak bir toplumdaki diğerine değişebilir. Böylece bir toplumu oluşturan insanlar diğer toplum bireylerinden kolaylıkla ayırt edilebilir.⁶¹ Bu alışkanlıklardan bir kısmı, o toplumun beslenme tarzı ve beslenme pratikleri ile ilgilidir. Birey toplumdaki yemek kültürünün içine doğar, bunun içinde yaşar ve her kültürel olay gibi bunu da değiştirir ve sürdürür.

Beslenme, bir toplumun mühim kültürel kodlarından bazılarını da içinde barındıran önemli bir unsurdur. Zira yiyeceklerin seçimi ve hazırlanış usulleri, hazırlandığı mekanlar, alet edevat, tüketilen yiyecek türleri, tamamen kültürün öğeleri olan geleneklerle, inançlarla, tabularla bağlantılıdır.⁶² Yiyeceklerin yeme metodu, günlük öğün sayısı, yemek zamanı ve porsiyon ölçüsü oluşumu, gelenekle oluşan yemek kültürü ile bütünleşmiştir.⁶³ Ayrıca neyin yenilebilir olarak kabul edildiği ve nasıl yenmesi gerektiği de her kültürde farklıdır. Herhangi bir yiyeceğin, pis -habis- olduğunu da yine büyük ölçüde kültür belirler.⁶⁴

Farklı kültürlerde nelerin yenileceği veya nelerin yenilemeyeceği çok sıkı kurallarla belirlenmiştir. Bir yiyeceğin yenilebilir veya yenilemez olduğunu kültür belirler. Yenilen ve içilen şeylerden etkilenmeler de her kültürde farklı olabilmektedir. Bir toplumda tiksindirici sayılan bir gıda maddesi, bir başka toplumda çok makbul bir lezzet olabilir.⁶⁵ Kültür, besleyici değeri şüpheli olan birtakım besinleri yemeyi uygun bulurken muhtemelen besleyici potansiyele sahip olan bir besini kabul edilemez bulabilir.⁶⁶

Beslenme tüm canlılar için temel bir ihtiyaçtır ancak insanlar için bundan öte bir şeydir. Sadece beslenmek değildir. Sosyolojik de bir eylemdir. Kültür, doğası gereği her zaman bir tüketim

⁵⁹ T.C. Sağlık Bakanlığı, Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, Sağlıklı Beslenme ve Hareketli Hayat Dairesi Başkanlığı, (Erişim 8 Ocak 2024).

⁶⁰ Mustafa Talas, "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri", *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 273-283, 274.

⁶¹ Ayşen Utanır Karaduman, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Yemek; Yemek ve Toplumsal Anlamı", *Asia Minor Studies* 11/1 (2023), 107-115, 109.

⁶² Talas Mustafa, "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü", 274.

⁶³ Hayati Beşirli, "Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58 (08 Haziran 2011), 139-152, 139.

⁶⁴ Utanır, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Yemek; Yemek ve Toplumsal Anlamı", 110.

⁶⁵ Talas Mustafa, "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü", 274.

⁶⁶ Beşirli, "Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi", 140.

nesnesi olan yiyeceklerden bir kısmını yüksek sınıflara, yüksek statülere tahsis ederken bunun aksine bazı yiyecekleri de alt sınıflarla, ya da yoksulluk durumlarıyla ilişkilendirebilir. Yemeğe sahip olmak ya da olmamak veya hangi tür gıdalara erişmiş olmak veya bu gıdaların nasıl tüketildiği gibi sorular, kültürün oluşturduğu toplum sınıfları ile de alakalıdır. Yemek kültürü ve tüketimi bireyin kimliğiyle o kadar iç içedir ki, kişinin ne yediğinden ve nasıl yediğinden bir kimlik tespiti yapılabilir. Brilliant Savarin'in ünlü "Bana ne yediğini söyle, sana kim olduğun söyleyeyim" deyişi de kimlik ve yemek arasındaki bu ilişkiye gönderme yapar. Yemek kültürü bir tür kişisel kimlik göstergesidir.⁶⁷

Özellikle Batı'da başlayan modernleşme sürecinden sonra yemek ve sofranın görgüsünde de bazı köklü değişiklikler olmuş, uygarlık süreci incelenirken sofranın ve yemek adabı da ele alınmış, bu konuda ayrıntılar belirmiş, yeni kurallar ortaya konmuştur. Bıçak, çatal, kaşık, tabak, peçete, sofranın, sofranın örtüsü vb. gibi yemek gereçlerinin kullanım biçimleri de belirli standartlara bağlanmıştır.⁶⁸

Sünnetin Kültür ile İlişkisi ve "İslam Kültürü"

Her yeni din, eski anlayışları ortadan kaldıran yeni bir dünya yaratır. Ferdinin anlam dünyasındaki boşlukları doldurdukça da yeni bir dünya yaratmada etkili olur. Bu sebeple dinin, fertleri kuşatmak üzere getirdiği yeni muhtevanın, onların ihtiyaçlarına ne ölçüde cevap verebildiği son derece önemlidir. Her dinin insanların çeşitli olay ve problemlere karşı tutum ve davranışlarını içeren, temel inanç meselelerinin dışında kalan, hayatın diğer alanları ile ilgili de zengin bir tavrı vardır. Bu tavır, o dine bağlanan insanlarda belirli bir zihniyet oluşturur. Bu yolla insanlar, normal gündelik işlerini yaparken bile o zihniyetin tesiri altında kalırlar. Farkında olarak veya olmayarak alemini, o dinin zihniyeti çerçevesinde görürler.⁶⁹ Din öncelikle fertlere, fertler aracılığıyla da mevcut toplumsal olgu ve kurumlara öylesine nüfuz eder ki kültürün kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir unsuru haline gelir.⁷⁰

Dinler, kültür ve medeniyete ait kodlarını peygamberlerinin ve kurucu şahsiyetlerinin ortaya koydukları yaşanılır-somut pratiklerle oluşturur. Peygamberlerin ortak meşgaleleri, "nefsin tezkiyesi" ve "toplumun ıslahı"dır⁷¹ ve bu meşgaleler, insanın bireysel ve toplumsal gelişimi ile ilgilidir.⁷² Peygamberler toplumlarını temelde üç alanda değiştirme gayretini içindedirler: İnanç, ibadet ve toplumsal hayat. Peygamberlerin toplumsal hayata yönelik pratikleri kültürle ilgilidir. İslam kültür-medeniyetinin oluşumunda Kur'an ve Hz. Peygamber'in kişiliği ve pratikleri kurucu-belirleyici olmuştur.⁷³ Bu anlamda kültürün oluşumunda öncü şahsiyetlerin rolleri önemlidir.⁷⁴

⁶⁷ Utanır, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Yemek; Yemek ve Toplumsal Anlamı", 110-114.

⁶⁸ Gültekin, Hülya, *Yemek Sosyolojisi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Yemek Yeme Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi: Cumhuriyet Üniversitesi Örneği*. Sivas: *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2019, 20.

⁶⁹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Doğu Batı Yayınları, 2013), 71.

⁷⁰ Niyazi Akyüz, "Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (Haziran 1998), 295-308.

⁷¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/292.

⁷² Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 253.

⁷³ Mahmut Kaya, "Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat. 1-7. (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991)*, 2.

İslam kültür ve medeniyetinin Kur'an'dan sonraki en önemli kaynağı sünnettir. Sünnet, bu kültür ve medeniyetin temellerini oluşturur.⁷⁵ Bu medeniyetin insanlarını bir medeniyet dairesinde tutar. Onların ortak bir hissiyat, düşünce ve eylem alanında birleşmesine kılavuzluk eder.⁷⁶ Müslümanların ibadet, muamelat, hukuk ve aile hayatı ile ilgili İslam fihhına dair tüm düzenlemeleri gibi, her türlü sosyal ilişki ve toplumsal hayatları da sünnete dayanır.⁷⁷ Müslümanın bulunduğu hemen her yerde Kur'an'ın rehberliğinde sünnetin yön verdiği bu kültür ve medeniyetin bir tezahürü görülür.⁷⁸ O sebeptendir ki bugün dünyanın doğusundaki Müslüman ile batısındaki Müslüman aynı zihin dünyasında yaşayabilmektedir. İslamiyet'in kısa zaman içerisinde yayılmasında ve farklı medeniyetlerde yaşayan Müslümanlar arasında ortak bir kültürün oluşmasında sünnetin büyük rolü vardır.

Müslümanlar için ortak bir İslam kültürü oluşturan sünnet, Hz. Peygamber'in ve ilk Müslüman nesillerin yaşadığı kültürel çevrede ortaya konmuştur. Onlar tarafından ortaya konan, olgunlaştırılan, yenilenen kültür, Müslüman insan kimliğini de inşa etmiştir. Hz. Peygamber, İslam kültürünün kurucu neslini (sahâbe) meydana getirmiştir.⁷⁹ Kendisine vahyolunan bir beşer-kul, ⁸⁰ “üsve-i hasene” ⁸¹ ve “yaşayan Kur'an” ⁸² olarak bu kurucu neslin ilk önderidir. Onun insanlara örnek olma vasfı da insan olarak bir “tarz-siret” ortaya koymasıyladır.⁸³

Hz. Peygamber, hicretle beraber yeni bir toplum modelinin temellerini atmıştır. Yeni bir dini düzenle beraber, esasları din tarafından belirlenen bir sosyal düzen de geliştirmiş, yalnızca önceden beri var olan bir inanç sistemini değil aynı zamanda Müslümanların toplumsal hayatını da düzenlemeye başlamıştır. Yozlaşan ve toplumsal anlamları kaybolan değerleri, yeni anlamlar yükleyerek toplumda yeniden geçerli hale getirmiştir. Çünkü onun hedefi, hiçbir yazılı müeyyideye, toplumsal teşkilata sahip olmayan, topluluklara ilahi mesajı ileterek benimsetmek ve topluluktan bir toplum oluşturmaktı. O günün göçebe kuralları çöl şartlarına uygun olsa da yerleşik topluluklar için yeterli değildi. Bir bakıma Hz. Peygamber'in işi, içinde bulunduğu göçebe topluluğun değerler

⁷⁴ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 252.

⁷⁵ Veli Tatar, “Sünneti Doğru Anlamada Bir Yöntem: Hadis/Sünnet ve Kültür Farkı Anlayışı (Et'ime, Eşribe ve Libas Bölümleri Örneğinde)”, *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 129-139. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 131.

⁷⁶ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 252.

⁷⁷ Mehmet Görmez, “Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine”, *Üçüncü 1000'e Girerken İslâm, Kutlu Doğum Sempozyumu 2000. 93-106. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları)*, (2005), 94-95.

⁷⁸ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, s. 247.

⁷⁹ Özcan Hıdır, “Oryantalistlerin Sahâbe'ye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası'ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tebliğ ve Müzakereleler, (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 519-560. (İstanbul: İSAV 2013), 524.

⁸⁰ Fussilet, 42/6.

⁸¹ Ahzab, 33/21.

⁸² Müslim, “Musafirîn”, 139; Ebû Dâvûd, “Salat”, 316; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, es-Sünen. 8 cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kıyamu'l-Leyl”, 2.

⁸³ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 254.

sistemini yerleşik şartlarda kullanmak üzere değiştirmektir.⁸⁴ Bu kurucu toplumda insanların birbirlerinden sorumlu olduğunu belirttikten sonra,⁸⁵ onları toplumsallaşmaya teşvik etti,⁸⁶ toplumun kültürel birliğine yönelik kargaşa çıkaranların İslam'ın vadettiklerinden mahrum kalacağını⁸⁷ haber verdi. Bu yeni sosyal yapıyı oluştururken pratikleri, emir ve yasakları öncelikle kendisi tatbik etti, daha sonra diğer insanlara aktardı. Bu konularda da zorlayıcı ve ısrarcı olmadı. İnsan ve toplum psikolojisini iyi değerlendirerek ona uygun hareket etmesini bildi. Müjdeledi, kolaylaştırdı, sevdirdi, korkutmadı, nefret ettirmedi, zorlaştırmadı. İçinde doğduğu büyüdüğü yaşadığı toplumu sosyal düzenlemelerle yenileştirdi. Böylece bir din olarak İslamiyet, yeni bir dünya görüşü ve yeni bir toplum modeli de sunmuş oldu.⁸⁸

İslâm hiçbir zaman, yeni muhatap olduğu toplumlarda her şeyi yıkıp yeniden inşayı istememiştir. Dolayısıyla İslâm'a yeni giren toplumlarda o an için mevcut olan unsurlar İslâm'ın ruhuna uygunsa, mübah veya en nihayet mekruh çerçevesinde kalıyorsa, o zaman onlarla uğraşmaya mahal yoktur.⁸⁹ Bu açıdan bakılırsa sünnetin yön verdiği İslam kültürü sentezci bir yapıya sahiptir. Bu sebeple Hz. Peygamber, analitik bir tutumla ve Kur'an'ın da yönlendirmesiyle kültürel öğeleri "ibka", "ıslah" ve "ilga" etmiştir.

Câhiliye kültürünün daha ziyade atalarının adetleri üzerine şekillenen bir sünnet anlayışı vardı. Hz. Peygamber de her ne kadar ilahi vahye muhatap olsa da aynı zamanda mevcut bu kültürün içinde doğup büyümüşü. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu söz ve davranışlar da hem yaşadığı çağdan ve hem de içinde yaşadığı toplumun değer yargıları, adet ve geleneğinden motifler taşır.⁹⁰ Ancak bu, sünnetin İslam öncesi Arap geleneği olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamber'in sünnet anlayışı, bazı hususlarda benzerlik arz etse de anlam ve ruh bakımından özü itibariyle Câhiliye'nin tevhidden uzaklaşmış kültür ve adetlerinden farklıdır.⁹¹ O peygamber olduktan sonra, kendisinden önce Arap toplumunun kültürüne yerleşmiş olan sünnetlere karşı seçmeci davranmıştır.⁹² Yahudi-Hıristiyan ve Câhiliye kültürü başta olmak üzere geçmişe ait kültürel norm ve değerleri tamamen reddetmemiştir ancak İslam kültür ve medeniyetinin temellerini atmak üzere toplumda o güne kadar devam eden kültüre ait bazı uygulamaları İslam'ın ruhuna uymadığı için değiştirmiş, uygun olanları kalıcı hale getirmiş, bazılarını eksik bulduğu için ilahi vahye uygun olarak ıslah edip tamamlamış,

⁸⁴ Akyüz, "Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm", 304.

⁸⁵ Buhârî, "Şirket", 6, "Şehâdet", 31.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/232, 233, 245.

⁸⁷ Buhârî, "Fiten", 2; Müslim, "İmâret", 54-55.

⁸⁸ Adem Efe, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *IV Kutlu Doğum Sempozyumu-Tebliğler- 19-20 Nisan 2001*. 348-367. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 349.

⁸⁹ Osman Şahin, "Sahâbe ve Tâbiün Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodolojisi Açısından Analizi", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 9-10 (2006), 45-74, 70.

⁹⁰ Selçuk Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açısından Sünnet-Gelenek İlişkisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 38-42.

⁹¹ Özağar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 34.

⁹² Görmez, *Hadis İliminin Temel Meseleleri*, 18.

bazen de yeni uygulamalar getirmiştir. Bazısı ile mücadeleyi tedricilik ilkesi gereği, zamana yaymıştır. Bu esnada da Câhiliye döneminin kötü davranış kodlarına yönelik daima uyarılarda bulunmuştur.⁹³

Allah'a şirk koşturmak, içki içmek, faiz almak, kehanete ve falcılığa inanmak, büyü- sihir yapmak, kan davaları, kabile taassupları, ipek elbise giymek, erkekler için altın yüzük takmak, kan içmek gibi gelenekler onun tümüyle iptal ettiği uygulamalardır. Bu tür geleneksel ve kültürel uygulamaların, İslam'ın ahkam ve gayeleriyle uzlaştırılması mümkün değildir. Bu uygulamalar yasaklar çerçevesine alınmış ve yerine yeni bir hüküm ve uygulama getirilmiştir.⁹⁴ Bu tür uygulamaların önemli bir kısmının kaldırılmasının amacı, özü itibariyle şirke giren ve tevhide ters düşen unsurları hem zihinden hem de hayatın pratiğinden sökülüp atmaktır.

Tevhid anlayışını zedelemeyen, batıl inanç şeklinde olmayan, insanın maslahatını ve saadetini hedefleyen kaideler doğrultusundaki her türlü kültür-gelenek ise ibka edilmiştir. Hz. Peygamber, Câhiliye döneminde de uygulanagelen⁹⁵ “mazmaza”, “istinşak”, “misvak kullanmak”, “bıyık kesmek”, “istinca” ve “(erkekler için) sünnet olma” gibi uygulamaları “Bunlar babamız İbrahim'in sünnetidir.” buyurarak onaylamıştır. Bunun dışında sarık sarma, sakal bırakma, çörek otu ile tedavi olma, diğer bilinen tedavi usullerini kullanma, Zemzem ve Hacerü'l-Esved'e saygı gösterme gibi Câhiliye Araplarının önceki nesillerden tevarüs ettiği bazı uygulamaları ise aynıyla devam ettirmiştir.⁹⁶

Kültürel uygulama, adet ve davranışların bir kısmını ise “ıslah ve tebdil” etmiş, üzerlerinde birtakım değişikliklere gitmiştir. Örneğin düğün yemeği (velime) Câhiliye döneminde de var olan ancak zenginlerin çağrıldığı fakirlerin çağırılmadığı bir gelenektir. Hz. Peygamber ise sınıf ayrımı yapmadan düğün yemeğini teşvik etmiştir. Yeme-içme, giyim-kuşam, mesken edinme, süslenme, evlenme biçimleri, alışveriş şekilleri, yargı biçimleri, selem akdi, vasiyet, akıka gibi Hz. Peygamber'in tamamen iptal etmediği, bazı değişikliklerle devam ettirdiği birçok alan vardır.⁹⁷ Sahâbe ve sonraki nesil uleması da onu örnek alarak İslam toplumunun karşılaştığı yeni kültürlere ait örf ve uygulamalardan Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olanları kabul etmişler, uymayanları reddetmişler, bir kısmını ise tadil ederek İslâmîleştirmişlerdir.⁹⁸

Öte yandan Sünnet, özü itibariyle, özgün kültür değerlerine sahip olduğu gibi, ilkesel sınırlar içerisinde farklılık arz eden, değişip gelişen dinamik yönleri de sahiptir.⁹⁹ Sabit nitelikli ilkelere sahip olduğu gibi yerel ve tarihsel formlara da sahiptir. Kur'an ile şekillenmiş sabit ayağı ile diğer kültürleri dolaşır ve hikmetli kültür değerlerini benimser-içselleştirir. Bu itibarla özü itibariyle dışlayıcı değil,

⁹³ Hıdır, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, 264.

⁹⁴ Hayreddin Karaman, “Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri (Editörlü Kitap)*, 43-48. (İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997); Ali Çelik, *İslam'ın Kabul veya Reddedtiği Halk İnançları*, (İstanbul: 1995), 302-304.

⁹⁵ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014, 40.

⁹⁶ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri* (Otto Yayınları, 2009), 161.

⁹⁷ Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açısından Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 130-133.

⁹⁸ Çap, “İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri”, 356.

⁹⁹ Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açısından Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 20-23.

dinamik, geliştirici ve kapsayıcıdır.¹⁰⁰ Temel ilkesi tevhid olup ilahî kaynaklı dinlerin en sonuncusu olan İslam'ın belli bir zaman ve mekanla bağılılığı bulunmadığı için çeşitli kültür ve uygarlıklarla temas kurması, onun özgünlüğüne, sabitelerine zarar vermediği gibi, evrenselliğinin de doğal bir gereğidir. Bu sebeple sünnet bir yandan geçmiş din ve kültürlerin, kendi özüne uymayan yönlerine karşı çıkarken diğer yandan da bazıları zaten ilk gönderiliş itibarıyla ilahî kaynağa dayanan dinlere ait olan insanlık tarihinin biriktirdiği hikmete/marufa sahip çıkmış, kendi dışındaki birikimleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içinde her alanda kendi özgün formlarını üretmiştir.¹⁰¹ Dolayısıyla sünnete girdiği toplumlarda Kur'an'a ve kendisine uygun olan örf ve adetlere dokunmadığı için kültürleri yok edici gözüyle değil kültürleri ilahi kanunlar doğrultusunda şekillendiren bir unsur olarak bakmak gerekir.¹⁰² Sünnet, gittiği bölgede mahalli örf ile çatışmaya girip onun yerini almamış, onu kendi rengine boyamıştır. Müslüman olan ve farklı kültürlerle sahip olan toplumların düzenlerinin bir kısmı Kur'an ve sünnetin getirdiği yenilikler karşısında değişime uğramış, kalan kısmı da bu yeniliklerin gölgesinde şekillenmiştir. Sonraki dönemlerde de İslâm'ın esaslarına, sünnetin özüne muhalif olmayan uygulamaların Müslümanlar tarafından kabul edilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Çünkü Müslümanlar sadece kendilerinden ibaret olan bir dünyada yaşamadıklarına göre sınırlı ölçüde diğer kültür ve medeniyetlerden etkilenmişlerdir.¹⁰³

Ancak bu süreçte bu kültür değerlerinin zamanla sünnete (dini geleneğe) dönüşmesi gibi bir tehlike vardır ki, bu hususa dikkat etmek gereklidir.¹⁰⁴ Bu noktada bidatlerin-kültürün hadisleşmesi olgusuna yönelik olarak Evzâi'nin (ö. 157/774) "*Bidatler ortaya çıktığında, alimler onları yadırgamaz ve tepki göstermezlerse, bunlar (zamanla) sünnete (kültüre, değere, dinî geleneğe) dönüşür!*" mealindeki sözünü hatırlamakta fayda vardır.

Sünnet, girdiği toplumlarda Kur'an ve sünnetin bireysel ve toplumsal hayata yansımaya ters düşen anlayış ve uygulamaları, kültür-gelenek-adet olarak değerlendirilse bile yasaklamıştır.¹⁰⁵ Yasaklanan bu geleneği uygulamaya da "bidat" denilmiştir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in tebliğ ve tatbik ettiği dine sonradan yapılan ilaveler anlamına gelen bidat, İslâm toplumunun sünnet ekseninde tanzim ettiği hayat tarzının, diğer dinlerin veya farklı kültür ve medeniyetlerin tesiriyle tahribe ve tebdile uğratılmasıdır.¹⁰⁷

Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar, yeni kültür ve düşünce sistemleri ile karşı karşıya gelince hem kendilerini hem de karşılaştıkları yeni sistemleri sorgulamış, bu sistemleri anlamaya ve sentezlemeye yönelmişlerdir. Yeni karşılaşılan durumlar karşısında nasıl bir tutum takınılacağı üzerinde tartışmışlardır. Kimi çevreler yeni olarak görülen her şeye, "bidat-muhdes" diyerek karşı

¹⁰⁰ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 258.

¹⁰¹ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 260.

¹⁰² Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 75.

¹⁰³ Çap, "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri", 367.

¹⁰⁴ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 259.

¹⁰⁵ Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, 75.

¹⁰⁶ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 259.

¹⁰⁷ Çap, "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri", 367.

çıkıştır. Eşyanın ve hayatın tabii gereği olan pek çok unsurun gayri meşru olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁸ Oysa İslam kültürünün içinde hem İslam'ın ürettiği kültürel değerler hem de İslam adına üretilen ve İslam kültür ve medeniyetine katılan değerler vardır.¹⁰⁹ İslam adına üretilen kültürel değerlerin olumlu, makul ve faydalı olanlarının İslam'ın doğru anlaşılıp, doğru yaşanılmasında önemli katkıları olmuştur. Zira İslam kültürü, sadece Kur'an, Sünnet ve ilk Müslüman nesillerin çabaları ve ürettikleri ile sınırlı değildir. Aksine tarihin her döneminde İslam'ın temel ilkeleri ışığında ortaya konulan birikimler de bu kültüre dahildir.¹¹⁰ Bu sebeple bidatları İslam'ın prensipleri ile uyuşanlar ve uyuşmayanlar diye ikiye ayırmak gerekir.

Hadisler raviden raviye aktarılırken dini içerikli bilgiler gibi kültürel birtakım adetler, geleneksel bir takım Arap yaşantıları da kültürden kültüre aktarılmıştır.¹¹¹ Sünnetin kültür ile ilişkisinde, bu aktarımsal yönü de önemlidir.¹¹² Bu ilişkide daha ziyade değerlerle alakalı taraf öne çıkmıştır. Hz. Peygamber'in hayatı sahâbiler tarafından detaylı olarak gözlemlenmiş, söz, davranış ve takrirleri, nasıl giyindiği, nasıl yürüdüğü, oturma ve konuşma şekli gibi hayatına ait incelikler rivayet formunda sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu noktadaki önemli bir mesele, bu gözlem ve aktarımlarda değer olma yönü ve kültürel karakteri öne çıkan bazı hususların, birer kural haline dönüşmesidir.¹¹³

Kültür ile bire bir ilişkili olarak sünnet; ilmi, sosyal, siyasi faaliyet ve mesailerin tamamını, bireysel ve toplumsal hayatın bütün yönlerini kapsar.¹¹⁴ Bu sebeple sünnet yerel, evrensel, bireysel, toplumsal yönleri ile analitik olarak ele alınmalı, sünnetin kapsayıcı olan boyutu, risâlet-nübüvvet görevi ile alakalı olan ile böyle olmayan kısımları tayin edilmelidir.¹¹⁵ Kültürün de sünnet ile olan ilişkisi ve sünnet-kültür arasındaki fark ortaya konulmalıdır.

İslam'ın ilk asırlarından bu yana sünnet ile alakalı en temel tartışma konularından birini teşkil eden bu hususta belli tasnifler, kavramsallaştırmalar, görüşler etrafında tartışmalar yapılmıştır.¹¹⁶ Bu tasnifler, içerik ve sonuçları bakımından bir bakıma sünnetin kültürle ilişkisi ile de alakalıdır.¹¹⁷ Zira bir kültür ancak uygulama/pratik ile somut hale dönüşebilir, görünür olur. Resulullah'ın giyim-kuşam, oturma-kalkma, yürüme, yeme-içme, uyuma gibi durumlarda yaptıkları bir sünnet oluşturmuştur.

¹⁰⁸ Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48, 20.

¹⁰⁹ Ünal, "İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü", 25.

¹¹⁰ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 258.

¹¹¹ Tatar, "Sünneti Doğru Anlamada Bir Yöntem", 133.

¹¹² Bu hususta bir kısım oryantalistler ile bazı çağdaş yazarların sünneti "living tradition: yaşayan gelenek" olarak ele aldıklarına da işaret edilmelidir. Bu, sünnetin bir kültür olarak fonksiyonunu, dinamizmini, sürekliliğini ve aktarımsal yönünü vurgulaması bakımından önem arz etse de sünneti salt geleneğe indirgemekle maluldür. Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 250.

¹¹³ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 256.

¹¹⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (Nida Yayıncılık, 2018), 95-96.

¹¹⁵ Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", 259-272.

¹¹⁶ Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-102, 69-70.

¹¹⁷ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 261-336.

Hanefiler, bu tür sünnetleri “sünen-i zevâid” kategorisi içinde değerlendirip onları kültürle bire bir ilişkili olan adetlerden saymışlardır.¹¹⁸ Diğer mezheplerden farklı olarak şartları ve yeni zuhur eden durumları dikkate alarak örfe büyük önem vermişler ve bunu İslâm hukukunun kaynakları arasında zikretmişlerdir.¹¹⁹ İslâm hukukunun temel prensiplerinden biri olan “zamanın değişmesiyle beraber hükümlerin de değişeceği” kuralına binaen, değişen ve gelişen şartlar karşısında gelişmelere mâni olmanın, Allah’ın emirlerine ve Hz. Peygamber’in hadislerine karşı gelmek demek olduğunu kabul etmişlerdir.¹²⁰ İmam Mâlik de sünneti, çoğunlukla nebevi uygulamalara dayanan Medinelilerin ameli-örfü olarak anlamıştır ki bu da sünnet-kültür ilişkisi içerisinde değerlendirilebilir.¹²¹

Sünnetin kültür ile farkının anlaşılması için Hz. Peygamber’in maksat ve gayesine göre tavır alınmalıdır. Sünnetin doğru anlaşılmasında sahâbenin rehberliği vazgeçilmez bir unsurdur. Yaklaşık bir asır gibi kısa bir süre içinde doğudan batıya İslâm coğrafyasında birden çok din ve kültür geçmişine sahip olan insanların Kur’an ve sünnetin ruhuna uygun ortak bir toplum oluşturmasında en büyük katkı, sahâbe nesline aittir. Onlar, Kur’an ve sünnetin maksadını ve nakledilen bir bilginin ne demek istediğini açıkça bilirlerdi. Bilhassa fakih sahâbiler, Kur’an asrında yaşadıkları, ayetlerin nüzul sebeplerine şahit oldukları, hadisleri ilk ağızdan dinledikleri ve onların illetlerini ve gayelerini de yaşayarak öğrendikleri için Hz. Peygamber’in konuşmalarında sık sık kullandığı, mecaz, kinaye, teşbih ve darb-ı mesel gibi dile ait birçok edebî sanatları, onun davranışlarında, verdiği hükümlerinde, emir ve yasaklarında, konuşma üslûbunda takip ettiği hedef ve maksadı çok iyi anlarlar ve anlamlandırırıldılar.¹²²

Hız. Peygamber sahâbe ile sadece mescitte buluşmamış ve onlarla sadece din dili ile hutbelerde iletişime geçmemiştir. Aksine onlarla iç içe yaşadığı için aralarındaki bilgi akışı hayatın tabii seyri içinde evde, yolda, çarşıda, sofrada, devamlı olmuştur.¹²³ Bu sebeple hadis külliyatları sadece Hz. Peygamber’den miras kalan iman, itikad ve tevhid için değil aynı zamanda tarih ve kültür için de pek çok bilgi içerir.¹²⁴ Hz. Peygamber’e ait olmadığı halde hadis külliyatının önemli bir miktarını teşkil eden sahâbe ve tâbiûn sözleri¹²⁵ o dönemin kültürünü ve tarihini öğrenmek için iyi bir arşiv niteliğindedir. Bu arşiv, sünnet verilerinin zaman-mekân-coğrafya ve sosyo-kültürel bağlamının da görülebilmesi ve dolayısı ile sünnetin sağlıklı anlaşılması için pek kıymetlidir.¹²⁶

Peygamberimizi örnek alarak sosyal bir model oluşturmak için sünneti doğru anlamak, bunun için de onun kendi dönemindeki olay ve olgular karşısındaki takındığı tavırları kavramak, o tavrın

¹¹⁸ Abdülgani Abdülhalık, *Hücciyetü’s-Sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*, çev. Dilaver Selvi (Şule Yayınları, 2003).

¹¹⁹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, s. 114.

¹²⁰ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, s. 117.

¹²¹ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 185.

¹²² Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 254.

¹²³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 74.

¹²⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 47.

¹²⁵ Mehmet Emin Özafşar, “‘Hadisin Neliği’ Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât* 3/1 (2000), 33-53, 35.

¹²⁶ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 309-313, 317-320.

temelinde yatan ahlaki ilkeyi bulup günümüzde yaşadığımız sorunlar karşısında yeniden yorumlamada temel olarak görmek gereklidir.

Hz. Peygamber'in Yeme-İçmeye Dair Sünnetindeki Evrensel ve Ebedi İlkeler

İnsanın yaşamını bir bütün olarak ele alan vahye dayalı ilahi öğreti, onun yaşamının çeşitli alanlarına dair hükümleri de ortaya koymuştur. Onun eylemlerin tamamında, yaratılıştan getirdiği ihtiyaçlarını da dikkate alarak inanç ve ibadet hayatının yanı sıra ahlaki ilkeleri ve sosyal düzenlemeleri de belirlemiştir. Yeme-içme de insan hayatını bütün yönleriyle kuşatan ilahi öğretinin önem verdiği, düzenleme getirdiği ve mahiyeti ve hedefi konusunda birtakım esaslar belirlediği alanlardan birisidir.

Yeme-içme faaliyeti sadece yaşam için bir mecburiyet değil aynı zamanda kulluğun bir parçasıdır.¹²⁷ Bu sebeple uygun şekillerde yapılmalıdır. Allah'ın koyduğu sınırlara itaat edilmeli ve ona şükredilmelidir. Kur'an'a göre aksi davranış insanlık dışıdır: *"İnkâr edenler ise (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler."*¹²⁸ Başka bir hadisinde de helal lokmanın getireceği büyük nimeti açıklamıştır: *"Kim helâl lokma yer, Sünnet (Şeriat) gereğince amel eder ve insanlar da onun kötülüklerinden emin olurlarsa, o kişi muhakkak cennete girer."*¹²⁹

Aşağıda örnekleri verilen çalışmalarda¹³⁰ Maide suresinin 88. ayeti çerçevesinde beslenmeye dair Kur'an'ın ve sünnetin çizdiği helal-haram sınırları detaylı olarak ele alınmıştır. Yemek yemenin fikhî hükmü, yeme-içme malzemeleri ile ilgili şerî kaynaklarda konulan kurallar, (helallik, tayyiblik, vd.) Hz. Peygamber'in tayyibâtı ve habâisi belirleme yetkisi ve bu yetkiye dayanarak koyduğu yasaklar ve mubah kıldıkları, gibi daha çok fikhî hükümleri ilgilendiren konular, bu çalışmanın konusu dışındadır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in konu ile ilgili sünnetleri ele alınacaktır.

Hz. Peygamber, helal rızıkla beslenilmesi konusunda Kur'an'ın öne çıkartmış olduğu hassasiyeti aynen benimsemiş ve kazancın helal yollarla elde edilmesini teşvik etmiştir.¹³¹ Helal ve

¹²⁷ Yasin Pişgin, "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 28 (2014), 137-160, 140.

¹²⁸ Muhammed, 47/12.

¹²⁹ Tirmizî, "Sıfatü'l-Kiyame", 61.

¹³⁰ Bu konuyu ele alan oldukça çok çalışma vardır: Mustafa Boran, "İslâm Fıkında Yeme İçme Ölçüleri = Criteria for Eating and Drinking in Islamic Law", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* 9/43 (2016), 2376-2382. Demir, Halis, "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, (2015), 135-168; Nejlâ Hacıoğlu, "Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/1, (Mart, 2019), 191-219; Yüksel Macit, "Yiyecek-içeceklerde Haram- Helalliğin Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/ 2, (2002/2), 265-270; Faruk Beşer, Tebliğ Değerlendirmesi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Ankara: DİB. Yayınları, 2013, 75-82; Kahraman, Abdullah. Tebliğ Değerlendirmesi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar), Ankara: DİB Yayınları, 2013, 380-390; Gültekin, Fatih, vd. "Gıda Katkı Maddelerinin İstihale Yöneliminde Değerlendirilmesi". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2020), 21-33; Dini Hükümü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri Çalışmayı, (17-18 Nisan 2019 Ankara), Ankara: DİB. Yayınları; VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı- İslâm Fıkı Açısından Helâl Gıda - Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu: Bildiriler. haz. Ali Kaya vd. Bursa: 2009; vd.

¹³¹ Buhârî, "Zekât", 50; "Büyü", 15; Nesâî, "Büyü", 1.

temiz olan şeyleri yemiş, şüpheli ve haram olan şeylerden kaçınmıştır.¹³² Bu hususta bir hadiste şöyle bir uyarı yapmıştır: “*Haramla beslenen vücut (cennete girmez;) ona ancak ateş yaraşır.*”¹³³ Aynı şekilde başka bir hadisinde de haramla beslenen kişinin duasının kabul edilmeyeceğini veciz bir ifade ile belirtmiştir: “*...Bir kimse ellerini semaya kaldırarak: 'Ya Rabbi! Ya Rabbi! diye dua eder. Halbuki, yediği haram, içtiği haram, giydiği haram, kendisi haramla beslenmiş olursa, duası nasıl kabul edilsin?*”¹³⁴

Hz. Peygamber, yiyeceklerde sınırları Kur'an ile çizilen helal ve maddi manevi tayyib olma keyfiyetinin haricinde başka bazı özellikler de aramıştır. Öncelikle önüne bir yemek konulduğu zaman o yemeğin ne olduğunu, nereden geldiğini, içinde nelerin bulunduğunu araştırmıştır. Nitekim Buhârî, bu konuda “Peygamberimizin ne olduğunu bilmedikçe ve adını öğrenmedikçe bir yemeği yemediği bab” adıyla başlı başına bir bab açmıştır.¹³⁵

Bu hassasiyet bugün daha anlamlı ve önemlidir. Yenilmesi haram olan bazı maddeler muhtelif isimlerle paketlenmiş gıdaların üretiminde kullanılmaktadır. Bu sebeple kişi, yediği gıdaların içeriğini araştırmalı, haram ve şüpheli maddelerin mevcut olup olmadığına dikkat etmelidir.

Hz. Peygamber'in helal olan yiyeceklerle ilgili dikkat ettiği bir diğer nitelik, temizliktir. “*Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız size verdiğimiz rızıkların iyi ve temiz olanlarından yiye ve Allah'a şükredin.*”¹³⁶ ayeti, Hz. Peygamber'in “*Allah temizdir ve temiz olanları sever.*”¹³⁷ hadisi ile teyid ve tekid edilmiştir. Beden sağlığına çok özen gösteren Hz. Peygamber hem yiyenin hem yenilenin fiziki olarak temiz olmasına özellikle dikkat etmiştir. Bazı rivayetlerde yediği gıdaların temiz olup olmadığını kontrol ettiği nakledilmektedir.¹³⁸

Hz. Peygamber'in yemekten önce ve sonra ellerini¹³⁹ ve bazı rivayetlere göre ağzını¹⁴⁰ yıkaması, ellerindeki yemek artığı ile uyuyanların karşılaşabilecekleri sorunlara karşı onları uyarması,¹⁴¹ ağzını temizlemesi ve misvak kullanması,¹⁴² sol elin taharetlenmeye tahsis edildiği bir anlayışta yemek yerken sağ elini tercih etmesi ve bunu ısrarla tavsiye etmesi,¹⁴³ su kaplarına ağzını dayamayı yasaklaması¹⁴⁴ onun temizlik hususundaki hassasiyetleri arasındadır. Onun temizlik hassasiyeti her ne kadar başka konularla da ilişkilendirilebilse de uygulamalar bütüncül olarak

¹³² Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 22. Seyhan, “Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed'in Sünnetinden Bazı Örnekler”, 271.

¹³³ Müslim, “Zekât”, 65; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen*, thk. Abdullah Aydınlı, 6 cilt, (İstanbul: Madve Yayınları, 1992), “Rikak”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/328.

¹³⁴ Müslim, “Zekât”, 65; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 2, 3173; Dârimî, “Rikak”, 9.

¹³⁵ Buhârî, “Etme”, 10.

¹³⁶ el-Bakara, 2/172.

¹³⁷ Tirmizî, “Edeb”, 41.

¹³⁸ Müslim, “Eşribe”, 134-135; Tirmizî, “Etme”, 11; İbn Mâce, “Etme”, 13, 42.

¹³⁹ Tirmizî, “Etme”, 39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/441.

¹⁴⁰ İbn Mâce, “Tahâret”, 66.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “Etme”, 53; Tirmizî, “Etme”, 48; İbn Mâce, “Etme”, 22.

¹⁴² Tirmizî, “Etme”, 39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/441.

¹⁴³ Buhârî, “Etme”, 1, 4; Müslim, “Eşribe”, 104-108; Ebû Dâvûd, “Etme”, 19; Tirmizî, “Etme”, 47.

¹⁴⁴ Buhârî, “Eşribe”, 23; Ebû Dâvûd, “Eşribe” 14.

değerlendirildiğinde asıl amacın sağlığın korunması olduğu anlaşılmaktadır. Müslümanların temizliğe dikkat etmemeleri durumunda birbirlerini rahatsız edeceklerini düşünüp bununla ilgili bir duyarlılık göstermiş olması da mümkündür.

Hz. Peygamber, yemekten önce ve sonra ellerini yıkamıştır.¹⁴⁵ Yemekten önce ve sonra elleri yıkamay ve ağız temizlemeyi bereketle de ilişkilendirmiştir.¹⁴⁶ Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Selman Hz. Peygamber’e “Tevrat’ta yemeğin bereketinin yemekten sonra elleri yıkamakta olduğunu okudum, ne dersiniz?” diye sordu. Hz. Peygamber, “Yemeğin bereketi hem öncesinde hem sonrasında elleri yıkamaktır.” buyurdu.”¹⁴⁷ Bu hadisinde onun ehl-i kitaba muhalif bir tavır benimsediği de dikkate şayandır.

Yemekten önce ellerin yıkanması, nimete saygı ve şükürün ifadesidir. Şükür ise nimeti bereketlendirir ve arttırır.¹⁴⁸ İmam Gazzâlî, (v. 505/1111) Allah’a kulluk yapmak maksadıyla yenen yemeği ibadet mesabesinde görmüş, bundan dolayı namaza başlarken olduğu gibi yemeğe başlarken de temizliğin gerekli olduğu söylemiştir.¹⁴⁹ Yemekten önce ve sonra elleri yıkamak, sünnettir.¹⁵⁰

Ellerin dışarıyla en fazla temasta bulunan organ olduğu düşünüldüğünde, Hz. Peygamber’in bu hususta temizliği ve sağlığı korumaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Yemekten sonra elleri yıkamanın gereği ise zaten açıktır. Yemek esnasında çatal-kaşık kullanılsa dahi sofrada muhakkak elin temas edeceği bir yiyecek -ekmek, meyve vs.- bulunacağı için bu edebe riayet edilmelidir.¹⁵¹ Bu hususta ellerindeki yemek artığı ile uyuyanların karşılaşabilecekleri sorunlara karşı onları uyarmasının¹⁵² nedeni, ellerin ve ağızın yıkanmaması ve üzerinde yemek artığı ve kokusu kalmış olması durumunda kişiye yaklaşan haşeratın vereceği zarara dikkat çekmektir.

Hz. Peygamber, her işine ve yemek yemeye besmeleyle başlamış ve bunu arkadaşlarına ısrarla tavsiye etmiştir.¹⁵³ O hem Allah’ı hem de onun verdiği nimetleri sürekli anmış ve her işinin başında besmele çekmiştir. Besmelesiz başlanan işlerin sonunun kesik (bereketsiz) olduğunu haber vermiş¹⁵⁴ ve ashabını her işin başında Allah’ı anmaya teşvik etmiştir. Aynı şekilde yemeğe başlamadan önce de besmeleye teşvik ederek şöyle buyurmuştur: “Sizden kim bir şey yerse “bismillah” desin. Başlangıçta söylemeyi unutmuşsa sonunda şöyle söylesin: “Baştan sona bismillah...”.¹⁵⁵ “Suyu deve gibi bir

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Etime”, 11; Tirmizî, “Etime”, 39; Seyhan, “Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed’in Sünnetinden Bazı Örnekler”, 271.

¹⁴⁶ Tirmizî, “Etime”, 39; Sadık Cihan, “Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), 33-43, 34.

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Etime”, 11; Tirmizî, “Etime”, 39.

¹⁴⁸ Cihan, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı”, 34.

¹⁴⁹ Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed, et-Tûsî el-Gazzâlî (ö. 505/1111). *İhya-u ulûmi’d-dîn*, 4 cilt, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 2/12.

¹⁵⁰ Mevsilî, Abdullah b. Mahmud el-Hanefî, (ö. 683/1285), *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtar*. (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989), 20-30.

¹⁵¹ Cihan, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı”, 34.

¹⁵² Ebû Dâvûd, “Etime”, 53; Tirmizî, “Etime”, 48; İbn Mâce, “Etime”, 22.

¹⁵³ Buhârî, “Etime”, 2; Müslim, “Eşribe”, 102; Ebû Dâvûd, “Etime”, 14-15; Tirmizî, “Etime”, 15; Seyhan, “Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed’in Sünnetinden Bazı Örnekler”, 271.

¹⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18.

¹⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Etime”, 15-16; Tirmizî, “Etime”, 47.

solukla içmeyin. İki üç solukta dinlene dinlene için. Su içerken besmele çekin. Bitirince de Allah'a hamd edin."¹⁵⁶

Yemeğin başında besmele çekmek, Hanefî ulemasınca sünnet sayılmıştır.¹⁵⁷ Yemeğe başlarken çekilen besmele hem hayır ve berekettir hem de şeytanın karışmasını önlemiş olur.¹⁵⁸ Hz. Peygamber, Allah adı anılmadan başlanan yemeğin şeytanın iştirak ettiği bereketsiz bir işe dönüştüğünü de ifade etmiş¹⁵⁹ ve besmele ile başlanmayan yemekleri şeytanın kendisine helal saydığını söylemiştir.¹⁶⁰ Yemekten önce besmele çekmenin doyma duygusunun oluşmasında olumlu etkisinin olduğunu¹⁶¹ ve besmele ile yenen az yemeğin çok kişiyi doyurmaya yeteceğini de haber vermiştir.¹⁶²

Yemeğe başlarken besmele çekmek sünnet olduğu gibi sonunda Hz. Allah'a hamd etmek de sünnettir.¹⁶³ Hz. Peygamber yemeğin sonunda "*Bizi yedirip içiren ve bizi Müslümanlardan kılan Allah'a hamdolsun.*" diyerek dua etmiştir.¹⁶⁴ Başka bir hadisinde de yemek yiyip Allah'a şükreden kimsenin sevap yönünden oruç tutarak sabreden kimse gibi olduğunu haber vermiştir.¹⁶⁵ Helâlinden yemek bir hak, fakat haramdan kaçınıp Allah'a şükretmek bir vazifedir.¹⁶⁶ Yeme-içme esnasında besmele çekmenin yemeği bir ibadete dönüştürme bilinci ile ilgisi vardır. Her durumda olduğu gibi yemek yerken de Allah'a şükretme ve hamd etme duygusu içinde olmak, kişinin yediklerini ve yaşantısını bereketlendirecektir.

Hz. Peygamber yemeğin sağ elle ve kişinin kendi önünden yemesini tavsiye etmiştir.¹⁶⁷ Sol el ile yemenin şeytanın âdeti olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸ Onun sol eli şeytanın kullandığını ifade etmesi, bu husustaki hassasiyetini göstermektedir. Sol eli taharetlenmeye tahsis etmesi sebebi ile¹⁶⁹ sağ elin daha temiz olduğu kanaatinde olması bu hassasiyetin sebebi olabilir. Öte yandan Hz. Peygamber'in her şeyde sağla başlamaya özen gösterdiğini de¹⁷⁰ unutmamak gerekir. Öyle anlaşılıyor ki o, sağ elin kullanımıyla ilgili Müslümanlar için ayırıcı bir gelenek oluşturmaya çalışmıştır. Yeme-içme ve benzeri işlerde sağ eli kullanmak sünnettir. Ancak yemek yerken ihtiyaç duyulduğunda sol elinden yardım

¹⁵⁶ Tirmizî, "Eşribe", 13.

¹⁵⁷ Mevsilî, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, 700.

¹⁵⁸ *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. çev. İbrahim Canan. 18 Cilt. (Akçağ Yayınları, 1995), 10/400.

¹⁵⁹ Müslim, "Eşribe", 102; Ebû Dâvûd, "Etıme", 16.

¹⁶⁰ Müslim, "Eşribe", 102. krş. ez-Zuhuf, 43/36.

¹⁶¹ İbn Mâce, "Etıme", 17.

¹⁶² Tirmizî, "Etıme", 47.

¹⁶³ Mevsilî, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, 700.

¹⁶⁴ Buhârî, "Etıme", 54; Tirmizî, "Deavât" 56; Ebû Dâvûd, "Etıme", 52.

¹⁶⁵ Tirmizî, "Sıfatü'l-Kiyame", 43.

¹⁶⁶ Boran, "İslâm Fıkında Yeme İçme Ölçüleri", 2380.

¹⁶⁷ Buhârî, "Etıme", 2; Müslim, "Eşribe", 108; Seyhan, "Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed'in Sünnetinden Bazı Örnekler, 271.

¹⁶⁸ Müslim, "Eşribe", 107; Ebû Dâvûd, "Etıme" 19; Tirmizî, "Etıme", 6; İbni Mâce, "Etıme" 8.

¹⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Taharet", 18.

¹⁷⁰ Buhârî, "Vudû" 31, "Salât" 47, "Etıme" 5, "Libâs" 38, 77; Müslim, "Taharet" 66, 67. Ebû Dâvûd, "Libâs", 41.

almakta bir beis yoktur.¹⁷¹ Şafilere sağ el ile yemeyi vacip sayarlarken Hanefi ulemasının pek çoğu ve Gazzâlî ve Nevevî, mendup olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁷²

Hz. Peygamber yemeğin bereketinin ortasına indiğini belirterek özellikle toplu yenen yemeklerde, kişinin önünden yemesini tavsiye etmiştir.¹⁷³ Bu tavsiye herkesin ortadan tek bir kaptan yediği durumlarda daha da önemlidir. Böylece herkes kendi kısmetine razı olduğunu göstermiş ve başkalarını da rahatsız etmemiş olur.¹⁷⁴ Başkalarının önüne el veya kaşığı uzatmak, başkasının hakkına tecavüz olur.¹⁷⁵ Günümüzde çoğunlukla yemekler ayrı tabaklarda yenilmektedir. Bazı yemekler ise sofranın ortasına konulmakta herkes kendi önündeki табаға ortadaki yemekten almaktadır. Bu sünnete muhalif bir durum değil, şartların getirdiği bir gerekliliktir. Kanaatimizce “önünden ye” uyarısı, yemeğe açgözlülükle saldırma, kendi nefsinin değil de kardeşinin ihtiyacını gözet, demektir. Bereket olgusunun bu paylaşma bilinci ile alakası olmalıdır.¹⁷⁶

Hz. Peygamber yemeğini oturarak ¹⁷⁷ çoğunlukla bir yere dayanmadan ve yere iki dizinin üstüne çömelerek yemiştir. ¹⁷⁸ Bir mazeret yoksa böyle yapılmasını tavsiye etmiş¹⁷⁹ ve yaslanarak yemek yemeyi uygun bulmamıştır. ¹⁸⁰ Hadislerde bir yere dayanarak yemek yenilmesi açıkça nehy edilmediği için ulema bunun kerahatine hükmetmiştir. Yalnız yaslanmanın ne olduğu ile ilgili ihtilaflar olmuştur. Mekruh olan bir şeye dayanarak yemek değildir. Sahâbe ve tâbiûn, bir şeye dayanarak yemek yemiştir. Yasak olan bir döseğe, şilteye bağdaş kurup iyice yerleşerek oturmak, kaykılmak, (yüz üstü) uzanmak ve bu halde yemektir. Dayanmanın mekruh sayılması, sofrada uzun uzun oturup tika basa yemekten nehiy manasını taşır. ¹⁸¹ Hz. Peygamber’in çömelerek oturması, onun hemen bir iki lokma alıp kalkacak vaziyette yemek yediği anlamına gelir. Bu oturuş şekli daha az yemeye ve sofradan doymadan kalkmaya sebep olur. ¹⁸² Aynı zamanda yenilen yemeğe ve beraber yemek yenilen kişilere hürmeti gösteren bir edeptir. ¹⁸³

Hz. Peygamber’in yemek yerken bir yere yaslanmamasının asıl sebebi, onun tevazusudur.¹⁸⁴ Yemek yerken bir şeye yaslanmaktaki sakınca, bu tavırda bir büyülenme hissini bulunmasıdır. O, dönemin seçkinlerinin oturuş biçimlerinden farklı davranmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan “melik peygamber” olmak yerine “kul peygamber” olmayı tercih eden Hz. Peygamber’in “Ben bir kulum; kul

¹⁷¹ Boran, “İslâm Fıkhdında Yeme İçme Ölçüleri”, 2379.

¹⁷² Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8 cilt, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019, 8/259.

¹⁷³ Buhârî, “Etme”, 2; Müslim, “Eşribe”, 108.

¹⁷⁴ İmam Nevevi, *Riyazüs Salihin 8 cilt*. çev. Raşit Küçük vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2000).

¹⁷⁵ Cihan, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı”, 36.

¹⁷⁶ Huriye Martı, “Kur’ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008), 87-100, 94.

¹⁷⁷ Buhârî, “Etme”, 13; Ebû Dâvûd, “Etme”, 16, 17; İbn Mâce, “Etme”, 6, 12.

¹⁷⁸ Buhârî, “Rikâk”, 16; Tirmizî, “Etme” 1, “Zühd”, 38.

¹⁷⁹ Buhârî, “Rikâk”, 17; Müslim, “Eşribe”, 113.

¹⁸⁰ Buhârî, “Etme”, 13.

¹⁸¹ Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, 8/263.

¹⁸² Boran, “İslâm Fıkhdında Yeme İçme Ölçüleri”, 2379.

¹⁸³ Cihan, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı”, 37.

¹⁸⁴ İmam Nevevi, *Riyazüs Salihin*.

gibi yer, kul gibi otururum” ve “Allah beni kerim bir kul eyledi, zorba ve inatçı biri yapmadı!”¹⁸⁵ gibi hadisleri de dikkate alındığında, yemek yerken yaslanmayı neden tasvip etmediği daha iyi anlaşılır. Ancak bazen o da bitkinlikle sırtını bir duvara yaslamış ve bu halde kendisine getirilen hurmaları yemiştir.¹⁸⁶ Dolayısıyla tavırlarda kendini beğenme, gururlanma gibi haller ve yemek yenilen yerlerde debdebe ve şaşaa sebebi malzemeler yoksa yemek yerken bir şeye dayanmakta bir sakınca yoktur.

Hz. Peygamber’in yemek ve içmek esnasında oturmayı tavsiye etmesi¹⁸⁷ ve sağlıkla ilgili bir mazeret yoksa ayakta bir şey yiyip-içmeyi hoş görmemesi¹⁸⁸ ise kendisine yakışan vakarı sebebi ile olsa gerektir. Ayaküstü yiyen ve içen kişi, doyduğunu bilemeyecek ve ne kadar çok yese de açlığı geçmeyecektir. Onun yemeklerini ağır ağır yemesi ve suyu da emer gibi üç nefeste içmesi bununla ilgili olarak da “Bu daha afiyet verici, daha doyurucu ve daha iyidir.”¹⁸⁹ buyurması bu tespitlerimizi doğrular niteliktedir. Buna rağmen Hz. Peygamber’in Veda haccı sırasında zemzemi oturacak yer bulamadığından dolayı ayakta içtiği¹⁹⁰ ve bazen günlük koşuşturma içinde yolda yürürken ve ayakta iken bir şey yemek veya içmek durumunda kaldığı¹⁹¹ da rivayet edilmiştir. Bu durumda onun bizzat yerde diz çökerek yemek yemeyi ve oturarak su içmeyi tercih ettiği¹⁹² ama bu durumun bir mecburiyet olmadığı anlaşılmaktadır. Zaman zaman genel teamülün dışına çıkılabilir. Onun bu tercihi, ayakta yiyip-içmeye sosyal yapının verdiği olumlu-olumsuz tepki ile de ilişkili olabilir. O halde yeme-içme alışkanlıklarında içinde yaşadığımız toplumun kabullerinin de dikkate alınması uygundur.

Hz. Peygamber, yemeğin çok sıcak olmasını uygun görmemiştir.¹⁹³ Bu hususta “*Yemeği soğutun! Zira sıcak yemek, bereketsiz olur.*”¹⁹⁴ buyurmuş, kendisine getirilen yemeğin de soğumasını beklemiştir.¹⁹⁵ Bereket kelimesinin pek çok anlamı vardır.¹⁹⁶ Sıcak yemekteki bereketsizlik, yemek yemenin vereceği zevkten ve doyma duygusundan mahrum kalınacak olmasıdır. Çok sıcak veya çok soğuk yemekleri tasvip etmemesinin¹⁹⁷ sebebi, onun her türlü aşırılığa karşı koyması olmalıdır.

Sıcak yemeklerin yenmesi sırasında da etraftaki insanların rahatsız olacağı şekilde yemeğe üfleme veya ağza alınan lokmayı tükürme gibi durumların oluşması da mümkündür. Onun bu uyarısının sebebi bu duruma mâni olmak istemesi de olabilir. Zira Hz. Peygamber, yiyecek ve içeceklerin içine üfürülmesini hoş karşılamamıştır.¹⁹⁸ Bunun nedeni yemek yenilen ve su içilen kaba üfren ve soluyan kimsenin ağzından veya burnundan kabın içine başkalarını iğrendirecek salya, pis

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Etme”, 17; İbn Mâce, “Etme”, 6.

¹⁸⁶ Müslim, “Etme”, 148; Ebû Dâvûd, “Etme”, 16.

¹⁸⁷ Buhârî, “Rikak”, 17; Müslim, “Eşribe”, 113.

¹⁸⁸ Müslim, “Eşribe”, 112-116.

¹⁸⁹ Müslim, “Taharet”, 65, “Eşribe”, 121.

¹⁹⁰ Buhârî, “Hac”, 75; Müslim, “Eşribe”, 117-119; Tirmizî, “Eşribe”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/243.

¹⁹¹ Buhârî, “Eşribe”, 16; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 13; Tirmizî, “Eşribe”, 11; İbn Mâce, “Etme”, 25.

¹⁹² Ebû Dâvûd, “Etme”, 16.

¹⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/20.

¹⁹⁴ Hâkim, Muhammed b. Abdillâh Nisâbüürî, *el-Mustedrak ala's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 cilt. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 4/132.

¹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/350; Dârimî, “Etme”, 17.

¹⁹⁶ Martı, “Kur’ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, 88.

¹⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/20.

¹⁹⁸ Müslim, “Taharet”, 63-65.

koku ve yemek kırıntısı gibi şeylerin karışması ihtimalidir. Bu yolla bulaşıcı bazı hastalıkların yayılması da söz konusu olabilir. Hele de birçok kimsenin aynı kaptan yediği durumlarda kişinin kaba üflemesi veya bardağa soluması, tiksindiricidir. Bu uyarı, özellikle toplu yenilen yemeklerde uyulması çok gerekli bir görgü, terbiye ve nezâket kuralıdır.¹⁹⁹

Hız. Peygamber, az yemeyi tercih etmiş, ümmetini az yemeye teşvik etmiş²⁰⁰ ve sofradan da tıka basa doymadan kalkmayı tavsiye etmiştir.²⁰¹ Müminlerin annesi Hız. Âişe'nin (ö. 58/678), peygamber ailesinin bir günde iki öğün yemek yemediğini veya bir günde art arda iki öğün buğday ekmeği yemediğini aktardığı rivayetler vardır.²⁰² Yenilecek yemek miktarı ile ilgili şöyle bir ölçü koymuştur: “Âdemoğlu, mideden daha şerli bir kap doldurmaz. Ona belini doğrultacak birkaç lokmacık yeterlidir. Fakat ille de bundan fazla yiyecekse, bari midesinin üçte birisini yemeğe, üçte birisini suya ve üçte birisini de nefesine ayırsın.”²⁰³ Hız. Peygamber'in az yemeyi tavsiye ettiği hadislerden biri de şöyledir: “*Bir adam Hız. Peygamber'in huzurunda geçirdi. Bunun üzerine o, şöyle buyurdu: “Bize karşı geçirmeni tut! Dünyada çokça doyan kişilerin çoğu kıyamette açlıkları en uzun süreli olacaklardır.”*²⁰⁴ Sünnetin az yemek ile ilgili ilkesi kısa bir cümlede özetlenmiştir: Sofraya acıkmadan oturmamak. Sofradan doymadan kalkmak.

Kaynaklarda Cahiliye döneminde de Arapların çok yemedikleri kaydedilmiştir.²⁰⁵ Karnını yemekle dolduranın zekâsının gideceğini düşündükleri ve gırtlığa kadar yiyeni ayıpladıkları rivayet edilmiştir. Câhiliye dönemi tabiplerinden Hâris b. Kelede'ye (v.13/634) en iyi ilaç sorulmuş o da “az yemek” diye cevap vermiştir.²⁰⁶ Hız. Peygamber'in az yemeyle ilgili uyarıları, onun içinde yaşadığı toplumun bu tecrübesini akla getirmektedir.

Hız. Peygamber yiyeceklerde kusur aramamış canı isterse yemiş istemezse yememiştir.²⁰⁷ Zaten onun son derece sade bir hayatı vardır. Eline geçen yiyecekleri de kendisinden daha muhtaç arkadaşları ile paylaşmıştır. O sebeple yemekleri beğenmemelik etmemiş, hiçbir yemeği hor görmemiştir. Hazırda olan yemeklere kanaat etmiş, çok çeşit aramamıştır. Yenilmesi haram olmayan yemekler içinde onun da beğendiği, beğenmediği, sevdiği, sevmediği yemekler olmuştur. İnsanın tabiatı bazı helâl yemekleri yemekten hoşlanmayabilir. Böyle bir durumda o yemeği yememesi gayet tabiidir. Bazı yiyecekleri de diğerlerinden daha çok sevmesi normaldir. Ancak sevilmeyen yiyeceklerin kötülenmemesi gerekir. Yemeğin pişirilme şekli ve yöntemi ile ilgili tercihler de farklıdır. Fakat yemeği hazırlayan kişiyi incitecek tenkitler yapmamak gerekir. En güzel katığın sirke olduğunu

¹⁹⁹ Cihan, “Hız. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı”, 37.

²⁰⁰ Buhârî, “Etime”, 12; Müslim, “Eşribe”, 182-185; Tirmizî, “Etime”, 20.

²⁰¹ Buhârî, “Etime”, 12; Tirmizî, “Zühd”, 47.

²⁰² Buhârî, “Rikâk” 17; Müslim, “Zühd”, 25.

²⁰³ Tirmizî, “Zühd”, 47; İbn Mâce, “Etime”, 50.

²⁰⁴ Tirmizî, “Zühd”, 47; Tirmizî, “Kıyame”, 26.

²⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350) *et-Tıbbü'n-Nebevî*, çev. Yusuf Ertuğrul. İstanbul: Hikmet Neşriyat-Millî Gazete, 1997, 133.

²⁰⁶ Cevâd, Ali. *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslam*. 10 cilt. 5/58.

²⁰⁷ Buhârî, “Etime”, 21; Müslim, “Eşribe”, 187-188.

söylerken²⁰⁸ Hz. Peygamber, ona hiçbir şey ikram edememekten dolayı mahcup olan ev sahibini rahatlatmıştır. Zaten insanın canının çektiğini her şeyi yemesi veya diğer bir deyişle hep canının istediklerini yemesi, aşırılık sadedinde israftan sayılmıştır.²⁰⁹

Yemekten herkesten önce kalkılmasını da hoş görmeyen Hz. Peygamber, henüz doymayan kişilerin utanıp da yemeği bırakmasından endişe etmiştir.²¹⁰ Müslümanları azami derecede düşünen rahmet peygamberi, her fırsatta ashabına kendilerinden daha çok başka kardeşlerini gözetmeyi ve hiç kimseyi üzecek bir davranışta bulunmamayı öğütlemiştir. Yemeklerin diğer insanlarla paylaşılmasını özendirmiştir. Rızık konusunda Allah'a güvenilmesini tavsiye etmiş ve bir kişinin yemeğinin iki kişiye, iki kişinin yemeğinin dört, dört kişinin yemeğinin ise sekiz kişiye yeteceğini söylemiştir.²¹¹

Hz. Peygamber özellikle tabakta yemek bırakılmasını, yere düşen lokmaların yerde bırakılmasını²¹² tasvip etmemiştir. Yemeklerini ağır ağır yemiş ve suyu da emer gibi üç nefeste içmiştir. Su içme ile ilgili öne çıkan ve sünnet olarak algılanan en dikkat çekici husus, suyun üç nefeste içilmesi meselesidir. Aslında "üç nefes" konusu, "dinlene dinlene" şeklinde anlaşılmalıdır. Bu konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında bunun ardındaki saik rahatça anlaşılmaktadır. Bir hadiste şöyle geçmektedir: "*Suyu üç defada dinlene dinlene içmek, hem hazmı kolaylaştırıp mideye faydalı olur hem de harareti çabuk keser.*"²¹³ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in suyun bir nefeste içilmemesi konusundaki tavsiyesinin nedeni, hızlı içmenin zararını önlemeye yönelik bir uyarı gibi görünmektedir.

Hz. Peygamber, içecekleri bardak gibi bir kap ile ya da avuçla içmeyi tavsiye etmiştir. Tabi ki avuçla içilecekse ellerin yıkanması gerektiğini de söylemiştir.²¹⁴ Suyun veya diğer içeceklerin, tulum, testi ve benzeri kapların ağzından içilmesini tasvip etmemiştir.²¹⁵ Bu hassasiyetin altında da temizlik kaygısı sezilmektedir. Tulum ve testilerin ağzının temiz kalması önemlidir. İçinde ne olduğu görülmeyen bir kaptan değil de görülebilen bir kaptan içmek, içen kişiyi içecek kaplarına girmesi muhtemel haşeratin yutulmasından koruyacaktır. Ancak kişi, tulum ve testi gibi bir kaptan bulunan içeceği başka küçük bir kaba mesela bir bardağa aktarırsa içinde yabancı bir maddenin bulunup bulunmadığını görebilir. Nitekim bir hadiste açıklandığına göre Hz. Peygamber, kaplardan bu şekilde su içmeyi yasakladıktan sonra bir adam geceleyin kalkıp bir tulumun ağzını dışarıya kıvrırarak su içmiş ve tulumun ağzından bir yılan çıkıp adamın üstüne düşmüştür.²¹⁶

Zamanımızda günlük yaşantıda bu tür tedbirleri almayı gerektirmeyen birçok araç gereç kullanılmaktadır. Ancak savaş, afet vb. olağanüstü durumlarda veya yolculuk, kır, dağ, kamp gibi ortamlarda bu tavsiyelerin bilinmesi sünnetin öğretilerini uygulamayı gerekli kılabılır.

²⁰⁸ Müslim, "Eşribe", 164-169.

²⁰⁹ İbn Mâce, "Etme", 51. Boran, "İslâm Fıkında Yeme İçme Ölçüleri", 2378.

²¹⁰ İbn Mâce, "Etme", 21.

²¹¹ Müslim, "Eşribe", 178-181; Tirmizî, "Etme", 21; İbn Mâce, "Etme", 2.

²¹² Müslim, "Eşribe", 131-133.

²¹³ Müslim, "Eşribe", 123; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 19; Tirmizî, "Eşribe", 13

²¹⁴ İbn Mâce, "Eşribe", 25.

²¹⁵ Buhârî, "Eşribe", 23; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 15; İbn Mâce, "Eşribe", 20.

²¹⁶ İbn Mâce, "Eşribe", 19.

Başkalarıyla birlikte meyve yiyenlerin uyması gereken önemli bir nezâket kuralı da sofraya konulan meyveleri çiftler çiftler yememektir.²¹⁷ Hz. Peygamber arkadaşlarını taneli şeyleri birer birer yemeleri hususunda uyarmıştır. Bu uyarısını bir kıtlık döneminde hurmanın az bulunduğu sırada yapmıştır. Bu, yeme adabı ile ilgili olduğu kadar, kardeşlerini gözetme ile de ilgili bir uyarıdır. Bu davranış, o kişinin aç gözlü olduğuna delalet eder ve onu başkalarının gözünden düşürür. Bahsi geçen durum zaman zaman bugün de karşımıza çıkacak bir durumdur. Eğer meyveler veya benzer taneli yiyecekler herkese yetecek miktarda değilse bölüşülmeli, herkes bir tane ile yetinmeli, herkesin tatması sağlanmalıdır. Ama yokluk zamanlarındaki durum ile bolluk zamanlarındaki durum değişir. Yiyeceklerin çok olduğu durumlarda zaten böyle bir kısıtlamaya da gerek yoktur. Herkes istediği kadar yiyebilir.

Sayıdığımız bu ilkeler Hz. Peygamber'in yemek yerken tercih ettiği ve sünnet olarak yerleştirdiği tavsiyeleridir. Bütün bunların haricinde çok boyutlu bir eylem olan yeme-içme konusu, pek çok araştırma ile ilişkilendirilebilir: Az yemek, israfa sebep olmamak, bunun için lokmaları küçültmek, sofraları ölçülü donatmak, çok yemekten kaynaklı hastalıkları önleyerek sağlığı korumaya özen göstermek, misafir ve misafirlik kültürü bu konuların sadece bir kaçıdır. Hz. Peygamber'in yemek yemeyi ve yedirmeyi sosyal bir faaliyet olarak da görmesi, meselenin sosyal ve ekonomik tarafı ile ilgili ayrı bir boyuttur.

Kaynaklarda, özellikle Hz. Peygamber'in örnekliğini konu edinen kitaplarda onun yeme-içme ile ilgili kişisel uygulamaları ve bireysel tercihleri anlatılmıştır. Yukarıda onun uyulması gerekli, mendub-müstehab hükmü ile tavsiye edilen sünneti anlatılmıştır. Aşağıda ise hadis külliyatına girmiş, kültürel öğeler belirlenmeye çalışılacaktır.

Hz. Peygamber'in Yeme-İçme Tercihlerindeki Kültürel Unsurlar

Beslenme alışkanlıkları, sofrası ve yemek kültürü milletler için ayırt edici bir kimliktir. Her toplumun her iklimin her coğrafyanın olduğu gibi, Hz. Peygamber'in içinde yetiştiği Arap toplumunun da farklı bir yeme-içme kültürü ve bu hususta bazı geleneksel davranışları vardır.

Hz. Peygamber'in risâletten önce yaşam ve beslenme biçiminin kaynağı, içinde yaşadığı bu toplumun ve çevre kültürlerin bilgi birikimi ve kendisinin tecrübeleridir. İslam sonrasında ise bunlara vahiy kaynaklı bilgiler eklenmiştir. O, bu bilgileri arkadaşlarına tebliğ ederek onları Allah'ın istediği doğrultuda dönüştürmeye çalışmıştır. İçinde yaşadığı toplumda olumlu bir değişiklik hedeflemiştir. Bu değişikliğin ne olduğunu ve nasıl yapılabildiğini anlamak için toplumun başlangıçtaki durumunu da bilmek gerekir.

Câhiliye döneminde geçim şartları başlangıçta gayet basitti. Araplar, İslam'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi Câhiliye döneminde de bir veya iki çeşidi geçmeyecek şekilde az bir yemekle iktifa ederlerdi. Onların en iyi katıkları et idi. Etinden, yağından ve sütünden en çok faydalandıkları hayvanlar ise deve ve koyundu. Nadir de olsa at ve eşek eti de yerlerdi. Bedevi Araplar

²¹⁷ Buhârî, "Etme", 44; Müslim, "Eşribe", 150; Ebû Dâvûd, "Etme", 43; Tirmizî, "Etme" 16.

ava çıktıklarında elde ettikleri tavşan, keler, dağ faresi gibi hayvanları²¹⁸ hatta yiyecek bulamadıkları zaman, çölde buldukları her şeyi yerlerdi. Arapların arpa, hurma, et ve süt gibi temel gıdalardan oluşan nispeten basit bir mutfakları vardı. Ancak İslam fetihlerinden sonra fethedilen devletlerin sofrası ve yemek kültürlerini benimsediler ve yemek kültürüne dair pek çok şeyi kültürlerine aldılar.²¹⁹

İslam'dan önce Arapların Kur'an'da yasaklanan bazı yiyecekleri yedikleri anlaşılmaktadır. Meyve etleri ve kan bunlardandır. Bazen de canlı hayvandan parça et koparıp yedikleri ve akan kanı içtikleri olurdu.²²⁰ Yine putlara ve dikili taşlara kurban kesmek ve bu kurbanların etlerini yemek, ortaya bir bahis koyarak kumar için hayvan kesmek de adetleri idi. Ayrıca Arap toplumunda alkollü içkiler de son derece yaygındı.

Hz. Peygamber, risâlet görevinden sonra toplumun yeme-içme kültürünü İslam dininin kodları ile şekillendirmiş ve bazı kuralları yeniden ele almış ve düzenlemiştir. Arap toplumunda önceden bilinen ve tüketilen gıdaların bir kısmını Kur'an'ın emri ile haram kılmıştır. Kur'an'da haram kılınmayan yiyecekler için ise bazı ilkeler belirlemiştir. Bu ilkelerin ve Kur'an'ın tayyib veya habis dediği yiyeceklerin belirlenmesi esnasında kültürel tercihler öne çıkmıştır.

Bazı fakihlerin hakkında yasak bulunmadığı gerekçesiyle böcek, sürüngen ve vahşi hayvanların yenilebileceği yönünde görüş bildirmesi, Hz. Peygamber'in "Bizim oralarda yeme geleneği yoktur." diyerek keler yememesi hadisine²²¹ dayanır. Onun keleri kendisi yemediği halde sahâbîlerin yemelerine müsaade etmesi, bazı şeylerin yenilmesinde toplumların kültürlerinin ve örfün de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.²²² Zira sahâbenin Câhiliye döneminde keler yediği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda gelen pek çok rivayette etinin yenmesi mübah olan daha doğrusu yenilmesi haram olmayan hayvanların adı geçmiştir. Bu hayvanların hemen hepsi risâlet öncesinde tüketilen hayvanlardır. O halde Hz. Peygamber, toplum tarafından etleri yenilmekte olan bazı hayvanlara herhangi bir yasaklama getirmemiştir. Çünkü bu hayvanlar o toplumun temiz (tayyib) gördüğü yiyeceklerdir.²²³ Sadece çoğu avda elde edilen bu hayvanlar için av hayvanını ava salarken ve av silahını avlanacak olan hayvana atmadan/ateşlemeden önce besmele çekmek gibi bazı şartlar koymuştur.²²⁴

Hz. Peygamber'in sırtlanın yenilebileceğine dair muhaddislerce sahih kabul edilen beyanları, Arapların sırtlan yedikleri ve sahâbîlerden bazılarının sırtlanın yenilmesini güzel bulduklarına dair bilgiler, hayvan etlerinin yenilip yenilmeyeceği hususunda örfün öncelikli ve belirleyici bir rolü

²¹⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayavân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, 8 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1969, 6/385.

²¹⁹ Hatice Dülber, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti", *Kalemname Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 8/15 (2023), 204-233, 209.

²²⁰ Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 470.

²²¹ Buhârî, "Etîme", 10.

²²² Dülber, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti", 215.

²²³ Hacıoğlu, "Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi", 217.

²²⁴ Buhârî, "Zebâih", 1; Ebû Dâvûd, "Edâhi", 23.

bulduğuna işaret etmektedir.²²⁵ Hz. Peygamber'in kendi yetkisi çerçevesinde yasakladığı veya tasvip ettiği yiyecek ve içeceklerin, kendi dönemindeki ihtiyaçlara, örf, alışkanlıklara uygun olduğu anlaşılmaktadır. İhtiyaçların zamanla değiştiği dikkate alındığında sayılanların örnek kabilinden olduğunu söylemek mümkündür.²²⁶

Tabiata çirkinlik bulunmayan ve yaratılış itibarı ile iğrenç görülmeyen, hayvanlar temiz ve helâl kabul edilmiştir. Hoşlanma, temiz ve lezzetli olma gibi nitelikler, kültürel ve coğrafi şartlara bağlı olarak toplumdan topluma farklılıklar gösteren göreceli kabullerdir.²²⁷ Bu sebeple Kur'an'da belirtilen haram yiyeceklerle Hz. Peygamber'in haram olduğunu ifade ettiği yiyeceklerin hükümleri evrensel ve değişmezdir. Sünnet ve örf ile belirlenen yeme-içme kabilinden yasaklamalarda ise yerellik olduğu için hüküm değişebilmiştir.²²⁸ Bu durumlarda "tayyib", tab-ı selim tarafından, milletlerin örfüne dayanarak tespit edilmiştir.²²⁹ Bu tür hükümlerde mezhepler arasındaki farkın sebebi budur. Ancak bir mezhebin helal dediğine diğer bir mezhep haram dememiş sadece mekruh olarak kabul etmiştir.²³⁰

Kurban geleneği, Cahiliye toplumunun dinî hayatında önemli yeri olan bir gelenektir. Putlar adına kurban keserlerdi. Câhiliye Arapları, belli zamanlarda veya önemli kabul ettikleri olaylar vesilesiyle putlarının yanında onlara olan bağlılıklarını göstermek gayesiyle hayvan keserek kanını onların üzerine döker, kurbanı parçalayıp bu dikili taşların üzerine bırakır, yırtıcı hayvanların ve kuşların yemesini beklerlerdi. Hz. Peygamber bu adeti, tevhid inancına aykırı öğelerden temizleyerek Hz. İbrâhim'in sünnetine uygun biçimde ihya etmiştir.²³¹ Kurbanların putlar adına kesilmesini yasaklamış, Allah adına ve besmele ile kesilmesini emretmiş,²³² bu şekilde kesilen kurban etlerinin yenilmesini de uygun bulmuştur. Eski bir gelenek olan kurban, onun ıslahı ile Müslümanlar için sosyal yönleri de olan bir ibadete dönüşmüştür. Cahiliye'de Recep ayında kesilen ve adına "atire" denen kurban ile deve ve koyunun ilk yavrusunun putlar için kesildiği ve adına "feraa" denilen kurban ise kaldırılmıştır.²³³

Cahiliye toplumunda çok yaygın olan adetlerden birisi de yemek yedirmektir. Arap toplumunun eskiden beri misafir ağırlamayı önemseyen cömert bir toplum olduğu anlaşılmaktadır.

²²⁵ Hacıoğlu, Nejla, "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi = Evaluation of Hadith Narratives Related with the Animals Whose Meat is Forbidden to Eat", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 1191-1219, 1195.

²²⁶ Demir, "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler", 141.

²²⁷ Beşer, Tebliğ Değerlendirmesi, Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu, 75-82; Ahmet Yaman, Tebliğ Müzakeresi, İslam Fıkıhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011, Afyonkarahisar), Ankara: DİB, 2013, s. 31.

²²⁸ Abdullah Kahraman, "İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20, (Ekim 2012), 58.

²²⁹ Yüksel, "Yiyecek-İçeceklerde Haram- Helallik Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi", 263.

²³⁰ Hacıoğlu, "Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", 193.

²³¹ Bardakoğlu, Ali. "Kurban, 2/2". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

²³² İbn Mâce, "Edâhi", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/321.

²³³ Buhârî, "Akîka", 8.

Cahiliye Arapları, cömertliği en önemli erdemlerden biri sayarlar ve bununla yarışarlardı. Cömertliklerini ortaya koymak için de birçok sebeple büyük ziyafetler verirlerdi.²³⁴

Çocuk doğduktan sonra kesilen “Akîka” kurbanı ve doğum yemeği bunlardan birisidir. Bu âdet Hz. Peygamber tarafından da devam ettirilmiştir. Hz. Peygamber torunları Hasan ve Hüseyin için akîka kurbanı kesmiş ve bunu, kendilerine verilen nimetten dolayı şükür olarak yaptığını ifade etmiştir.²³⁵ Cahiliye Arapları da akîka keserlerdi. Ancak yeni doğan çocuğun kafasını kestikleri koyunun kafasına bularlardı. Müslümanlar, İslam’a girince, akîka kesmeye devam etmişler ancak çocuğun kafasına kan yerine güzel kokular sürmeye başlamışlardır.²³⁶ Yine ziyafet olarak verilen yemek davetlerinden birisi de “velime” denilen düğün yemeğidir.²³⁷ Hz. Peygamber’in kendisine peygamberlik gelmeden önce Hz. Hatice ile evlilik töreninde iki deve keserek misafirlere yemek verdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Hz. Peygamber’in kendi evliliklerinde yemek vermesi risâletten sonra da bu geleneğin devam ettiğini göstermektedir.²³⁸ Abdurrahman b. Avf evlendiğinde ondan bir koyunla da olsa düğün yemeği vermesini istemiştir.²³⁹ Cahiliye döneminde “vadime” adı ile verilen matem yemeği uygulamasını ise kaldırmıştır.²⁴⁰

Hz. Peygamber Câhiliye Araplarından yemek yedirme ve misafir ağırlama adetlerini tevarüs etmiştir. Ancak bu yemeklere önceden olduğu gibi sadece zenginlerin çağrılmasını uygun bulmamış, herkesin toplandığı yemekler tertip etmiştir.

Hz. Peygamber’in sünnetlerinden olduğu söylenen bir konu da yemeğe tuz ile başlanmasıdır. Kaynaklarda çok zayıf senedlerle gelen bir rivayette Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye yemekten önce ve sonra tuz yemesini tavsiye etmiştir. Sened itibarı ile çok çok zayıf olan hadis, başka bazı kaynaklarda da Hz. Ali’den mevkuf olarak gelmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî,²⁴¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, ve Abdülkadir Geylânî kitaplarında bu rivayete yer vermişler ve bunun yemek adabından olduğunu söylemişlerdir. Hanefî fıkıh kitaplarında yemeğe tuz ile başlayıp tuz ile bitirmenin sünnet olduğu, Şafîî fıkıh kitaplarında yemek adabından olduğu, Hanbelî kaynaklarında ise müstehap olduğu söylenmiştir.²⁴²

İbn Kayyim el Cevziyye *Tıbbü’n-Nebevî*’de tuz ile ilgili bir başlık açmış ama ilgili hadisleri zikretmemiştir, ancak onun özellikle dişler için çok faydalı olduğuna değinmiştir.²⁴³ Tuz ile ilgili olan, pek çok hastalığa şifa olduğuna dair bilgi, dönemin tıbbî ile ilgili bir tecrübe gibi görünmektedir.

²³⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/68-72.

²³⁵ Buhârî, “Akîka”, 2.

²³⁶ Ebû Dâvûd, “Akîka”, 20.

²³⁷ Ateş, *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 40.

²³⁸ Buhârî, “Nikah”, 55.

²³⁹ Buhârî, “Büyü”, 1.

²⁴⁰ Çağırıcı, Mustafa. “Ziyafet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/495. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

²⁴¹ Gazzâlî, *İhya-u ulûmi’ d-dîn*, 2/15.

²⁴² Üzeyir Durmuş, “Yemekten Önce ve Sonra Tuz Yemeyi Tavsiye Eden Rivâyetlere Dair Bir Araştırma”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 379-403, 395.

²⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tıbbü’n-Nebevî*, 471.

Hız. Peygamber'den gelen bazı zayıf hadislerde konu edilen bir diğere yiyecek maddesi ekmektir. Ekmek genel olarak insanlar için temel besin kaynağı kabul edilmiş ve ona ayrı bir değere atfedilmiştir. Bu konuda Hız. Peygamber'den şöyle rivâyetler gelmiştir: *“Ekmeğe hürmet ediniz. Ona hürmet edene Allah da ikramda bulunur.”*²⁴⁴ Başka bir rivayet de şöyledir: *“Hız. Peygamber bir gün eve girdiğinde yere atılmış bir ekmek parçası gördü. Onu yerden alıp sildikten sonra yedi ve “Ey Aişe! Değerli olan şeye saygı göster. Çünkü ekmek parçası hangi topluluktan kaçmış ise, katiyen bir daha onlara dönmemiştir.” dedi.*²⁴⁵ Bu rivayette Hız. Peygamber'in ekmeğin israf edilip ve gereken saygıyı görmemesi halinde ekonomik sıkıntı çekileceğine işaret ettiği görülmektedir.

Ekmeğe saygı göstermenin şekli zamandan zamana değişir. Bununla birlikte onu israf etmemek, yere düşmesine müsaade etmemek, yere düşen kırıntıları toplamak saygının tezahürüdür. Kitaplarda geçen, ekmeğin üzerine tabak, tuzluk vb. bir şey koymamak, ısırarak yememek, bıçakla kesmemek, elini ağzını ekmeğe silmemek gibi konuların²⁴⁶ ise günümüzde saygı ile bir alakası kurulamayabilir. Zayıf hadislere dayanan bu hassasiyetin de toplumdaki kültüre dayalı olduğu düşünülebilir. Üstelik saygıyı hak eden tek nimet de ekmek değildir. Diğer nimetler de pek kıymetlidir.

Sofrada yemeğe önce büyüklerin başlaması âdettendir. Hız. Peygamber'in arkadaşları da o başlamadan yemeğe başlamazlardı. Bu, Huzeyfe'nin bir rivayetindeki anlatımdan anlaşılabilir: *“Huzeyfe anlatıyor: “Biz Resulullah ile yemek yiyeceğimiz vakit o yemeğe dokunmadan elimizi yemeğe sürmezdik.”*²⁴⁷ Sofra için büyükleri beklemek, kültüre dayalı bir görgü kuralıdır. Buna dikkat eden sahabe de Hız. Peygamber'den önce yemeğe başlamamıştır.

Hız. Peygamber, bir içecek dağıtacağı zaman önce sağ tarafından başlardı veya sol taraftakine vermek için sağ tarafındakinden izin alırdı.²⁴⁸ Onun bu tavrından sağ taraf ile ilgili hassasiyeti anlaşılır.

Hız. Peygamber'in bir adeti de yemeklerini yere serilen bir yaygı üzerinde yemesidir.²⁴⁹ Onun yemek yemek üzere kullandığı masa, sini vs. gibi bir gereci olmamıştı. Bunun dönemdeki halk kesiminin yaygın uygulaması olduğu tahmin edilebilir. Cıvardaki zengin ve eşraftan olan kişilerin yemeklerini bir yükseltide ve yaslanarak yedikleri biliniyorsa Hız. Peygamber özellikle onlar gibi olmamayı ve arkadaşları arasında sıradan bir birey gibi görünmeyi tercih etmiş olabilir. Üstelik “Kul gibi oturup kul gibi yerim.” diyerek bunu yadırgayanlara da durumu izah etmiştir. O halde sünnete uygun olan asıl davranış, tevazudur. Ortamın gerekliliğine göre mütevazı davranmak, sadeliği tercih etmek, gerektiğinde yere gerektiğinde masaya oturmaktır. Kişiyi kendini diğerlerinden üstün görece

²⁴⁴ Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971). *el-Mucemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid. 22 cilt. Bağdat: 1983.

²⁴⁵ İbn Mâce, “Etime”, 52.

²⁴⁶ Boran, “İslâm Fıkhdında Yeme İçme Ölçüleri”, 2380.

²⁴⁷ Müslim, “Eşribe”, 102; Ebû Dâvûd, “Etime”, 15.

²⁴⁸ Buhârî, “Eşribe”, 18; Müslim, “Eşribe”, 17.

²⁴⁹ Buhârî, “Etime”, 7; “Rikâk”, 16; Tirmizî, “Etime”, 1.

bir duygu ve görüntü vermiyorsa bir yükseltide yemek yemenin sünnete muhalif olduğu söylenemez. Zaten bazı durumlar bunu mecbur kılmaktadır.

Kur'an'da Nur suresinde "Hep bir arada toplu olarak da dağınık olarak da yemek yemenizde bir sakınca yoktur."²⁵⁰ ayetine dayanarak ayrı ayrı kaplarda ve sofralarda yemek yemenin caiz olduğu belirtilse de Hz. Peygamber, müminlerin arasındaki ilişkilerin gelişmesi için tercihini toplu halde yenen yemekten yana yapmıştır.²⁵¹ Yemeğin toplu halde yenmesinden kasıt tek bir kaptan yenmesi olabilir. Zira rivayetlerden böyle de anlaşılmaktadır. Ancak kanaatimizce daha önemli olan tüm ailenin, misafir varken misafir ve ev sahibinin, belki de o dönemde köleler ile efendilerin bir arada ve aynı anda yemek yemesinin sağlanmasıdır. Diğer konularda da üzerinde durulduğu gibi Hz. Peygamber'in buradaki amacı, toplumdaki sınıf farkını ortadan kaldırarak, gönüllerdeki birlikteliği sağlamaktır.

Hz. Peygamber'in yemek adabı konuşulurken en çok dikkat çeken meselelerden biri de onun parmaklarını yalaması²⁵² ve bunu arkadaşlarına da söylemesidir. Onun eli ile yemek yediği ve bu süreçte üç parmağını kullandığı bilinmektedir.²⁵³ Tüm eli veya avucu ile yemek yiyen arkadaşlarını sadece üç parmakla yemeleri hususunda uyarılmış da olabilir. Üç parmağı ile yemek yedikten sonra hem ellerindeki kalıntı başka yerlere bulaşmasın hem de elinde kalan yemekler boşa gitmesin diye parmaklarını yalamıştır. Bunun temizlikle ilgili bir konu olduğu düşünülebilir. Sadece parmaklarını değil yemek yediği kabı da yalamasından/sıyırmasından²⁵⁴ onun yemek artıkları ile ilgili de hassas olduğu da anlaşılır. Tabakta yemek bırakılmasını tasvip etmeyen yere düşen lokmaların yerde bırakılması hoş görmeyen bir peygamber,²⁵⁵ elindeki artıkları da ziyan etmeyi uygun bulmamıştır. Bu konuyu kaşık-çatal kullanmanın yaygın olmadığı bir dönemin şartlarına göre düşünmek gereklidir.

Günümüz şartlarında tabii ki uygun olan, ellerin kirlenmesine mâni olacak şekilde kaşık-çatal kullanmaktır ve bu sünnete muhalif değildir. Ancak herhangi bir şekilde eller ve parmaklar temiz yemek artığına bulaşacak olursa da bunları silip ve yıkayarak boşa vermek yerine ortamda tiksinti uyandırmayacak şekilde parmaklardan bu kalıntılar yenmelidir. Zaten sofraya otururken yıkanan eller temizdir.

Hz. Peygamber'in haram sınırları dışındaki bireysel tercih, uygulama ve tavsiyeleri, yetiştiği toplumun adet ve görenekleriyle, dönemin imkanlarıyla, coğrafi şartların zorunluluklarıyla alakalıdır. Hz. Peygamber eski adetlerle gelen uygulamaların hepsini yok saymamıştır. Kültürel alışkanlıkları göz ardı etmemiştir. Doğru ve uygun bulduklarını devam ettirmiş, uygun bulmadığı kısımları değiştirmiştir. Müslümanların sağlıklarını önemsemiştir. Sahabesini sosyal olarak da bütün Müslümanlara örnek olacak şekilde yetiştirmeye gayret etmiş, onlara kaba, hırçın, bencil taraflarını

²⁵⁰ Nûr, 24/61.

²⁵¹ Ebû Dâvûd, "Etme" 14; İbn Mâce, "Etme", 17.

²⁵² Müslim, "Eşribe", 131-136; Ebû Dâvûd, "Etme", 49; Tirmizî, "Etme", 11; İbn Mâce, "Etme", 10.

²⁵³ Müslim, "Eşribe", 131.

²⁵⁴ Tirmizî, "Etme", 11; İbn Mâce, "Etme", 10.

²⁵⁵ Müslim, "Eşribe", 131-133.

törpüleyecek davranışları öğretmiştir. Hem fiziki sağlıklarını korumalarını hem de zarif, kibar, medeni insanlar olmalarını amaçlamıştır.

Bugün de gelişen medeniyet şartlarının gereklerini göz ardı etmeyen şehirli tavırlar benimsenmelidir. İslam medeniyetinin yüzyıllar içinde oluşturduğu sofrada adabı ile ilgili görgü kurallarına uyulmalıdır. Böylece sünnete de uyulmuş olur.

Sünnete Uygun Bir Sofra Adabı

Şüphesiz dünya hayatının hem ihtiyaç hem ibadet hem sosyalleşme hem de zevk almak bakımından en önemli faaliyetlerinden birisi beslenmedir. Hz. Peygamber kendisi de bir beşer olarak yemek yerken tezkiye görevi sadedinde hem yenilecek-içilecek şeylerle ilgili hem de yiyip içmenin usulü ile ilgili bazı düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemelerin bir kısmı, helal-haram hassasiyeti ile, bir kısmı da medeni bir toplum oluşturma arzusu ile ilgilidir.

Helal-haram hususlarındaki emir ve yasaklar, Müslümanlar için zaten tartışılmaz. Hz. Peygamber'in sünnetindeki evrensel ve ebedi olanlar, tüm dünyadaki Müslümanları birbirine yaklaştıran ve aynılaştıran uygulamalardır. Onun bundan yüzyıllar öncesinin henüz medeniyet açısından gelişmemiş dünyasına, Arabistan coğrafyasına ve Arap kültürüne ait olan uygulamalarını ayrı değerlendirmek, onun bu davranışlarındaki iyileştirme ve dönüştürme çabasını, sağlığı ve sosyal ilişkileri koruma, nezaketi, edebi, medeniliği yerleştirme gayretini görmek gerekmektedir. Bu uygulamaların, hikmetini ve illetini görerek, maksat ve maslahatı anlayarak günümüze uyarlanması bir ihtiyaçtır.

Bu amaçla aşağıda onun sünnetlerinden hareketle genel bir sofrada adabı sunulmuştur:

Yemeğe bir ibadete niyet eder gibi niyet edilmelidir. Bunun için, yenilen yemeklerin de bu yemekler için ödenen maddi bedelin de helal olmasına, yemeğin hazırlanması esnasında kullanılan malzemenin de helal ve sağlıklı olmasına dikkat edilmelidir.

Yemeğe başlamadan eller yıkanmalıdır.

Yemeğe besmele ile başlanmalı, nimetleri bizlere veren Allah-u Teala her daim hatırd tutulmalıdır.

Yemek esnasında ağır, sakin olunmalı, yemek telaşlı, hızlı bir surette yenmemeli, müeddep bir eda ile yenmelidir.

Yemek sağ el ile yenmelidir. Bazı durumlarda sol elden yardım alınabilir, ancak sağ el esastır.

Yemekte çatal, kaşık gerekirse bıçak kullanılmalıdır. Özellikle toplu ve ev dışında yenen yemeklerde el ile yememeye dikkat edilmelidir.

Yemek esnasında ihtiyaç halinde kullanmak üzere peçete bulundurulmalıdır.

Yemek oturarak yenmelidir.

Yemek mümkünse toplu halde yenmelidir.

Yemeğe önce büyüklerin başlaması güzeldir. Buna dikkat edilmelidir.

Yemek yerde yenebileceği gibi, sofrada veya masada da yenilebilir. İhtiyaca göre tercih yapılmalı ve özellikle misafirlikte durum yadırganmamalıdır. Yemek esnasında kibir, şatafat ve debdebe zannı verecek davranışlardan kaçınmalıdır.

Sofrada dik oturulmalı, dirseklerle masaya yaslanılmamalıdır. Yerde yenildiği zamanda sofraya odaklı oturulmalı, sağa sola kaykılarak, uzanarak, yaslanarak yemek yenmemelidir.

Yemek önünden yenmelidir.

Yemek çok sıcak veya çok soğuk olmamalıdır.

Yemeğe üflenmemelidir.

Lokmalar küçük olmalı, iyice çiğnenmelidir.

Lokma bitmedikçe yeni bir lokma alınmamalıdır.

Başkasının yediğine ve lokmasına bakılmamalıdır.

Sofrada ağız şapırdatılmamalı, yemek çiğnerken ağız kapalı olmalı, yüksek sesle konuşup gülünmemelidir.

Ekmeği dişler ile ısırarak yerine el ile koparılmalı yemeğe banılacaksa bu çatal kaşık yardımı ile yapılmalıdır.

Ağızdan bir şey çıkarılacaksa bu sol el ile, yüzünü sofradan dönerek ve peçete kullanılarak yapılmalıdır.

Sofrada tamamen susmak uygun değildir. Sofrada bulunanlarla hoş bir muhabbet kurulmalı, neşeli bir ortam oluşturulmalıdır. Başkalarını tiksindirecek söz ve hareketlerden kaçınmalıdır.

Ağızda lokma varken konuşulmamalıdır.

Sofradaki içecekler ve su, küçük yudumlarla yavaş yavaş içilmeli, bardağın içine nefes verilmemelidir.

Sofraya karşı öksürmemeye, hapşırılmamaya dikkat edilmeli, burun çekmeye veya silmeye kalkışmamalıdır. Böylesi durumlarda peçete kullanılarak izin alınıp dışarıya çıkılmalıdır.

Sofrada el veya kürdan ile diş karıştırmak, ağız burun kulak oynamak, kesinlikle uygun değildir.

Sofraya birlikte oturulduğu gibi sofradan da birlikte kalkılmalıdır. Herkes yiyip bitirmeden sofradan el çekmemelidir.

Yemeğin sonunda hamd ile dua etmelidir.

Yemekten sonra da eller ve ağız yıkanmalı, dişler temizlenmelidir.

Rahatsız olacak kadar çok yenmemelidir.

Çok yemenin hastalıklara sebep olacağı unutulmamalı ve sağlığı korumaya da azami gayret gösterilmelidir.

Tabağa baştan çok yemek alınmamalı, alınan yemek bitirilmelidir. Doyulmazsa tekrar istenebilir.

Geleneğimizde “yemeğin sünnetlenmesi” denilen uygulamayı, bugün tabağa az yemek almak, çeşidi azaltmak, yemeğin içindekileri ayıklayıp beğenmemezlik yaparak tabakta bırakmamak şeklinde anlamalıdır.

Yiyeceklerde kusur aramamalıdır. Yemek seçmek uygun değildir. Evde ve özellikle misafirlikte yemeklere uygunsuz kusurlar bulunmamalı, en basit ikramlar bile övülerek yemek yapan kişiler rahatlatılmalı, taltif edilmelidir.

Beğenilmeyen yemekler yenilmeyebilir. Bu durumda sofrada bulunan diğer yemekler tercih edilmeli, yemeği ikram eden kişiyi mahcup edecek davranışlardan kaçınılmalıdır.

Yemek tüketiminde israfa karşı azami duyarlı olmalıdır.

Yemeğini paylaşmak, misafir çağırarak, davete icabet etmek alışkanlık haline getirilmelidir. Yemek paylaşılmalı, üzerinde çok elin dolaştığı sofralar özendirilmelidir.

Hem yemek seçiminde hem sofranın düzeninde mütevazı davranılmalı, sadelik tercih edilmeli, temizliğe ve zarıflığa özen gösterilmelidir.

Yemek yeme sürelerini çok uzatmamalıdır. Uzun saatler boyunca yemek yemek, Hz. Peygamber’in tarzı değildir. Hem yemek hazırlama hem de yemek yeme sürelerini ihtiyaca göre belirlemeli, zaman israfından da kaçınılmalıdır.

Sonuç

Hz. Peygamber, Kur’an’ın koyduğu ilkelerin detaylarını hayatında somutlaştırmış her konuda olduğu gibi beslenme konusunda Müslümanlara örnek olmuştur. Yeme-içme faaliyetini de “kulluk” bilinci ile yapmış ve Allah’a şükreden bir kul olma şuurunu hiç kaybetmemiştir.

Bu bilincin ve örnek olma sorumluluğunun gereği olarak da yeme-içmeye dair de bazı ilkeler belirlemiştir. Helal ve temiz şeyleri yemek, ibadet ruhunu kaybetmemek, israftan kaçınmak gibi genel kaidelerin yanında beslenme ve yeme-içme adabı ile ilgili de bazı teklifler getirmiş, düzenlemeler yapmış, öncülük etmiştir.

Her toplum gibi, Hz. Peygamber’in içinde yaşadığı Arap toplumunun da yeme-içme ile ilgili oluşturduğu kendine has örf ve âdetleri vardır. Hz. Peygamber bu örf ve âdetlerin hepsini kaldırmamıştır. Yenilen malzeme ile ilgili yapılan düzenlemelerde Kur’an’ın çizdiği helal-haram sınırını gözetmiştir. Yenilmesi mübah olanları belirlerken de örfün kabullerini dikkate almıştır. Yemek yeme usulleri ile ilgili olarak da içinde yaşadığı toplumdan gördüklerini uygulamıştır. Beğendiği Cahiliye davranışlarını gereken düzeltmeleri yaparak tevarüs ettirmiştir. Kurban kesmek, misafir ağırlamak, yemek yedirmek gibi davranışlar bunun örnekleridir.

Hz. Peygamber’in seçimlerinde İslam’ı kabul eden insanlardan yeni ve medeni bir toplum oluşturma ve özgün bir medeniyet inşa etme gayreti görülmektedir. İyiyi reddetmeyen ama tevhid esaslı olarak yeniden kuran, taklit etmeyen ve en güzelini arayan, bir üslubu vardır.

Hz. Peygamber, fakirliği tercih ederek ortalama bir ailenin hayat standardının altında bir hayat sürmüştür. Elindeki kısıtlı imkanları da arkadaşları ile paylaşmıştır. Yeme-içme konusunda bulunduğu

ile yetinmiş, mütevazı bir kul olarak yaşamış, vaktini daha çok ibadet ve şükür ile geçirmiştir. Bu arada ashabını tezkiye etmeye, onların hal ve davranışlarını güzelleştirmeye, sağlıklarını korumaya yönelik tavsiyelerde bulunmuştur.

Günümüzde özellikle büyük şehirlerde çekirdek aileler bile ortak sofrada toplanamamaktadır. Oysa bazı davranış eğitimleri, sorumluluk bilincini geliştirecek görevlendirmeler, büyüklerle küçükler arasındaki sevgi, saygı, şefkat, bağlarının aktarımı, akrabalar ve arkadaşlar arası muhabbet ve dostluklar ancak sofralarda yaygınlaştırılabilir. Sünnete uygun helal ve temiz yiyeceklerle, ölçülü olarak donatılan sade ve külfetsiz sofralar kurmak, belirlenen yemek saatlerinde ev ahalisinin tümünü bir sofrada toplamak, bu sofralarda Allah'ı anmayı ve şükretmeyi hatırlamak ve bu sofrayı bir muhabbet ve eğitim ortamına çevirmek, uygun zamanlarda misafirlerle sofraları paylaşmak, israftan kaçınmak bu arada gerekli görgü kurallarını ihmal etmemek sünnetin gereğidir.

Hz. Peygamber'in davranışlarının, yaşantılarının, bireysel tercihlerinin içinde onun doğup büyüdüğü toplumun kültürüyle ilgili olanlar, sünnet olarak nitelendirilemeyeceği gibi, yapıp yapılmaması ile de sevap veya günah kazanılmaz. Müslümanların kahir ekseriyeti yeme-içme konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri doğru anlamış, bunların tamamına uyulması gereken bir sünnet olarak görmemiş; örfi ve beşerî olan ile ahlâkî olanı kolayca ayırt etmişlerdir. Nitekim onun her sünnetinin kendisinin bir tasarrufu olduğu kabul edilmiş, ancak her tasarrufunun kültürel bazı unsurlar içerebileceği için sünnetten sayılamayacağı belirtilmiştir.

Günümüzde de olması gereken, bu davranışlardaki hikmeti, illeti, maslahatı görüp yeni davranış biçimleri geliştirmektir. İslam'ı yeni tanıyan ve seçen kişilerin ve toplumların örf ve adetlerini de buna göre düzenlemelerine fırsat vermektir. Son peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed'in ilkelerini, yaşama tarzını, olayları değerlendirişini anlayıp güncel sorunlar karşısında yeniden yorumlayıp, bugüne özgü çözüm önerileri geliştirmektir. Onu örnek olmak ve sosyal bir model olarak görmekten kasıt budur.

Kaynakça

- Abdülhalık, Abdülğani. *Hücciyetü's-Sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*. çev. Dilaver Selvi. Şule Yayınları, 2003.
- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. (ö. 241/855) *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmed Nâim-Kâmil Miras. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. 8 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Aktepe, İshak Emin. *İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Akyüz, Niyazi. "Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (Haziran 1998), 295-308.
- Arslanoğlu, İbrahim. "Kültür ve Medeniyet Kavramları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6/15 (2000), 243-255.

- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban, 2/2". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Beşer, Faruk. Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar)*. 75-82. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Beşirli, Hayati. "Türk Kültüründe Güç, İktidar, İtaat ve Sadakatin Yemek Sembolizmi Esasında Değerlendirilmesi", 139-152. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58 (2011).
- Boran, Mustafa. "İslâm Fıkhiında Yeme İçme Ölçüleri: Criteria for Eating and Drinking in Islamic Law", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi: The Journal of International Social Research* 9/43 (2016), 2376-2382.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Cahiz el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayavân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1969.
- Cevâd, Ali. *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslam*. 10 cilt.
- Cihan, Sadık. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 33-43.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Coşkun, Selçuk. *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Çağırıcı, Mustafa. "Ziyafet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/495. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çap, Sabri. "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* 3 (2019), 347-370.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*. İstanbul: b.y. 1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. (ö. 255/869) *es-Sünen*. thk. Abdullah Aydınlı. 6 cilt. İstanbul: Madve Yayınları, 1992.
- Demir, Halis. "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 135-168.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm (öl. 1176/1762). *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi armağanı, 2003.
- Dinler, Ferit. *Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Durmuş, Üzeyir. “Yemekten Önce ve Sonra Tuz Yemeyi Tavsiye Eden Rivâyetlere Dair Bir Araştırma”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 379-403.
- Dülber, Hatice. “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti”, *Kalemname Kırıkkale Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 8/15 (2023), 204-233.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Efe, Adem. “Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O’nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler”. *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu-Tebliğler- 19-20 Nisan 2001*. 348-367. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed, et-Tûsî (ö. 505/1111). *İhya-u ulûmi’-d-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Görmez, Mehmet. “Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine”. *Üçüncü 1000’e Girerken İslâm, Kutlu Doğum Sempozyumu-2000*. 93-106. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Görmez, Mehmet. *Hadis İlminin Temel Meseleleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Gültekin, Fatih. vd. “Gıda Katkı Maddelerinin İstihale Yönünden Değerlendirilmesi.” *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2020) 21-33.
- Gültekin, Hülya. Yemek Sosyolojisi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Yemek Yeme Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi: *Cumhuriyet Üniversitesi Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hacıoğlu, Nejla. “Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi = Evaluation of Hadith Narratives Related with the Animals Whose Meat is Forbidden to Eat”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 1191-1219.
- Hacıoğlu, Nejla. “Yenilmesi Mübah Görülen Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 191-219.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hadis Tedkikleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2009.

- Hıdır Özcan, “Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi”, *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. haz. Bünyamin Erul. 247-279. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Hıdır, Özcan. “Oryantalistlerin Sahâbe'ye Dair İddialarının Modern Dönem İslam Dünyası'ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tebliğ ve Müzakereler, Tartışmalı İlmi Toplantı*. 519-560. İstanbul: İSAV 2013.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350). *et-Tıbbü'n-Nebevî*. çev. Yusuf Ertuğrul. İstanbul: Hikmet Neşriyat- Milli Gazete armağanı, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Kahraman, Abdullah. “İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012).
- Kahraman, Abdullah. Tebliğ Değerlendirmesi, *Günümüzde Helal Gıda Sempozyumu (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, 380-390.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018.
- Karaman, Hayreddin. “Zaman ve Mekân Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği”, *Sünnetin Dindeki Yeri. (Editörlü Kitap)* 43-48. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Kaya, Mahmut. “Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler”. *Sosyal Değişme ve Dini Hayat* 1-7. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1991.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. çev. İbrahim Canan. 18 cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Martı, Huriye. “Kur'ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008). 87-100.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud el-Hanefî. (ö. 683/1285). *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtar*. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Hadis/Sünnet ve Kültür”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu* 81-98. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Hadis'in Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik” *İslamiyat* 3/1 (2000) 33-53.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslâmîyât* 1/3 (1998), 19-48.

- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Pişgin, Yasin. “Kur’an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi”, *Eskiyeini Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 28 (2014), 137-160.
- Sakallı, Talat. “Sünnet’in Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-102.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed (ö. 373/983). *Bustânü'l-Ârifin*. thk. Abdülvaris Muhammed Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Seyhan, Ahmet Emin. “Müslümanların Sünnet Tasavvuru ve Hz. Muhammed’in Sünnetinden Bazı Örnekler = The Perception of the Sunnah of Muslims and Some Examples of the Sunnah of the Prophet Muhammad”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 66 (2018), 259-275.
- Seyhan, Ahmet Emin. “Teorinin Pratiğe Yansıtmış Hâli: Hz. Muhammed’in Örnekliği = The Reflection of Theory in Practice: Hz. Muhammad’s Example”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2023), 136-160.
- Şahin, Osman. “Sahâbe ve Tâbiûn Müctehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodolojisi Açısından Analizi”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 9-10 (2006), 45-74.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971). *el-Mucemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid. 22 cilt. Bağdat: 1983.
- Talas, Mustafa. “Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz’e Göre Türk Yemekleri”, *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 273-283.
- Tatar, Veli. “Sünneti Doğru Anlamada Bir Yöntem: Hadis/Sünnet ve Kültür Farkı Anlayışı (Etme, Eşribe ve Libas Bölümleri Örneğinde)”, *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*. 129-139. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topçu, Nurettin. *Yarıncı Türkiye*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Uğur, Mücteba. *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Utandır Karaduman, Ayşen. “Sosyolojik Bir Olgular Olarak Yemek; Yemek ve Toplumsal Anlamı”, *Asia Minor Studies*, 11/1 (2023), 107-115.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, *Türk Düşüncesi Mecmuası*, 1, 1953.
- Ünal, İsmail Hakkı. “İslam Kültürünün Sürekliliğini Sağlamada Hadis ve Sünnetin Rolü”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, 25-33. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

- Yaşar, Yücel-Bahaeddin Yediyıldız. “Tarih ve Kültür”, *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*. 31-38. Ankara: AKM Yayınları, 1990.
- Yüksel, Macit. “Yiyecek-içeceklerde Haram- Helallığın Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 /2 (2002/2), 265-270.
- Dini Hükümü Açısından Gıdalardaki ve İlaçlardaki Katkı Maddeleri Çalıştayı, 17-18 Nisan 2019, DİB. Yayınları, Ankara.
- VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhı Açısından Helâl Gıda - Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu: Bildiriler. haz. Ali Kaya vd., Bursa: 2009.
- Güncel Dîni Meseleler İstişâre Toplantısı IV, Günümüzde Helal Gıda (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011). Ankara: DİB. Yayınları, 2012.
- T.C. Sağlık Bakanlığı, Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, Sağlıklı Beslenme ve Hareketli Hayat Dairesi Başkanlığı, (Erişim 8 Ocak 2024).

Arap Şairi Mütenebbî'nin İlk Şiirlerindeki Edebi Sanat Düzeyi Üzerine Eleştirel Bir Okuma

A Critical Reading on the Level of Literary Art in the First Poems of al-Mutanabbî

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi (ROR ID: 00dzfx204)
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University,
Faculty of Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik/Türkiye
adnan.arslan@bilecik.edu.tr | orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 28 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Arslan, Adnan, "Arap Şairi Mütenebbî'nin İlk Şiirlerindeki Edebi Sanat Düzeyi Üzerine Eleştirel Bir Okuma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 264-284.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Arap Şairi Mütenebbî'nin İlk Şiirlerindeki Edebi Sanat Düzeyi Üzerine Eleştirel Bir Okuma

Öz

Bu çalışmada, Abbasi dönemi Arap şiirinin öne çıkan ismi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) çocukluk ve erken gençlik döneminde söylediği şiirlerinin edebi sanatlar açısından eleştirisi amaçlanmıştır. Bu suretle, Mütenebbî'nin gençlik yıllarında edindiği deneyimlerin ve duyguların şiirlerine nasıl yansıdığı, onun dil, tema ve üslup kullanımının niteliği ve çağının kültürel ve toplumsal bağlamı içinde nerede durduğu, onun olgunluk öncesi şiirlerinde, önceki edebi mirasın ve diğer şairlerin etkileri gibi hususlar aydınlatılmak istenmiştir. Makalede, Mütenebbî'nin gençlik yıllarındaki şiirlerinin onun olgunluk dönemi eserlerine nasıl bir temel oluşturduğu ve onun edebi gelişimine nasıl katkı sağladığı incelenmiştir. Mütenebbî üzerine yapılan akademik çalışmaların büyük çoğunluğunun olgunluk öncesi döneme çok eğilmediği görülmektedir. Hâlbuki şairin çocukluk ve erken gençlik döneminde kaleme aldığı şiirlerin de sanatsal açıdan kritiğe değer yönleri olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu nokta, çalışmanın önem ve özgünlüğünü teşkil etmektedir. Çalışmada yöntem olarak içerik analizi benimsenmiştir. Buradan hareketle önce şiirlerin beyan sanatları açısından tahlili yapılmıştır. Şairin özellikle başarılı bulduğumuz istiare ve teşbih uygulamaları seçilmiş ve bu beyitlerin şerhleri üzerinden edebi sanatlar incelenmiştir. Çalışmanın eleştirel yönünün ön plana çıkarılması amacıyla şairin başarısız bulunan istiare ve teşbih örneklerinin kritiği yapılmıştır. Görüldüğü kadarıyla Mütenebbî'nin bu dönemde söylediği şiirlerinde olgunluk döneminde yakaladığı seviyeyi aratmayacak nitelikte ifade biçimleri bulunmaktadır. Çalışmada örneklerine yer verdiğimiz bu beyitlerde şairin edebi bir dehaya sahip olduğunun alamet ve işaretleri kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Şair, bu sanatları başarılı bir şekilde kullanmakla kavramlar ve duyguları somutlaştırarak ifade etmiş, okuyucusunun duygu dünyasına dokunmuştur. Şairin başarılı bulduğumuz istiare örneklerinde, derinlikli ve katmanlı anlamlar saklıdır. Bunun dışında bazı teşbih ve istiare örneklerinde de şairin henüz olgunluğa ermediğini gösteren zayıf, niteliksiz ve edebi duyarlılığı rahatsız edecek türden ifadeleri vardır. Çalışmada şairin bu döneme ait şiirleri; tehallus, hüsn-ü hatime vb. sanatlar açısından da incelenmiştir. Şair, Arapların diğer milletlerin felsefi birikim ve kültürel miraslarından etkilendiği bir dönemde yaşamıştır. İşbu etkinin şairin erken dönem şiirlerinde felsefi eğilim şeklinde tezahür ettiği tespit edilmiştir. Bu türden beyitler çalışmada ayrı bir başlık halinde incelenmiştir. Mütenebbî'nin olgunluk dönemi şiirlerine kıyaslandığında oldukça yetersiz ve başarısız bulduğumuz beyitleri müstakil bir başlık altında ayrıca ele alınmıştır. Çalışmada geniş bir şekilde yer verdiğimiz diğer bir başlık altında şairin abartılı anlatımları incelenmiştir. Burada şairin abartılı anlatımlarda epey bir aşırıya kaçmaya çocukluğundan itibaren yatkın olduğu düşüncesini uyandıran beyitler üzerinde durulmuştur. Çalışmanın en önemli bulgularından birisi olarak şu tespit edilmiştir ki Mütenebbî, küçüklüğünden itibaren büyük bir şair olacağının farkındadır. İçindeki edebi melekenin bilincinde olmuş ve pek çok şiirinde aşırı düzeyde iftihar etmekten kendini alamamıştır. Buradan hareketle, şairin kendi benliğini bu derecede yüceltmiş

biri olarak edebi hayatına başladığı ve aşırı özgüvenin verdiği motivasyonla en iyi şair olma potansiyelini sonuna kadar zorladığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili belagati, Arap şiiri, Mütenebbî, Abbasi şiiri, Methiye.

A Critical Reading on the Level of Literary Art in the First Poems of the Arab Poet al-Mutanabbî

Abstract

This study aims to criticize the poetry of al-Mutanabbi, a prominent figure of the Abbasid period Arabic poetry, in terms of literary arts in his childhood and early youth. In this way, it seeks to illuminate how the experiences and emotions of al-Mutanabbi's youth are reflected in his poetry, the nature of his use of language, theme and style, and where he stands within the cultural and social context of his time, as well as the influence of previous literary heritage and other poets on his pre-maturity poetry. The article examines how al-Mutanabbi's poetry in his youth laid the foundation for his mature works and contributed to his literary development. It is observed that the majority of academic studies on al-Mutanabbi do not focus much on his pre-maturity period. However, it has been determined that the poems written by the poet during his childhood and early youth also have aspects worthy of artistic criticism. Therefore, this point constitutes the importance and originality of the study. Content analysis was adopted as the method of the study. From this point of view, the poems were first analyzed in terms of declarative arts. The poet's applications of metaphor and simile, which we find particularly successful, were selected and literary arts were analyzed through the commentaries of these couplets. In order to emphasize the critical aspect of the study, the poet's unsuccessful examples of metaphor and simile were criticized. As far as we can see, al-Mutanabbi's poems in this period contain forms of expression that do not seek the level he reached in his maturity. In these couplets, examples of which are given in this study, the signs and indications of the poet's literary genius are strongly felt. By using these arts successfully, the poet expresses abstract concepts and emotions in a concrete way, touching the emotional world of the reader. Deep and layered meanings are hidden in the poet's successful examples of metaphor. On the other hand, there are some examples of simile and metaphor that show that the poet has not yet reached maturity, and his expressions are weak, unqualified and disturbing to literary sensibility. In this study, the poet's poems of this period are also analyzed in terms of the arts such as tehallus, hüsn-ü hatime, etc. The poet lived in a period when the Arabs were influenced by the philosophical knowledge and cultural heritage of other nations. It has been determined that this influence manifested itself in the form of philosophical and wisdom tendencies in the poet's early poems. Such couplets are analyzed under a separate heading in this study. al-Mutanabbi's couplets, which we find quite inadequate and unsuccessful when compared to the poems of his maturity period, are discussed separately under a separate heading. Under another heading, which we cover extensively in the study, the poet's exaggerated narratives are analyzed. Here we focus on couplets that suggest that the poet was prone to exaggeration from his childhood. One of the most important findings of the study is that al-

Mutanabbi was aware from his childhood that he would become a great poet. He was conscious of his literary talent and could not help boasting of his megalomaniacal level in many of his poems. From this point of view, it can be said that the poet began his literary life as someone who exalted his own self to this extent and pushed his potential to become the best poet to the limit with the motivation given by overconfidence.

Keywords: Arabic rhetoric, Arabic poetry, al-Mutanabbi, Abbasid poetry, Eulogy.

Giriş

Arap edebiyat tarihinde adından, Mütenebbî kadar çok bahsettiren ikinci bir şairin olmadığı söylene bu hüküm mübalağa olmayacaktır. Kimdir Mütenebbî? Bu soruya tabakât-terâcim kaynaklarından cem edilmiş basmakalıp biyografik bilgiler ile cevap vermeye elbette çalışmayacağız.¹ Çünkü Mütenebbî, Arap edebiyatı araştırmacıları nezdinde, tanıtılmaya gerek duyulmayacak kadar ünlü bir şairdir. Bu satırlara şahit olan kişiler büyük ihtimalle Arap edebiyatına aşina kimseler olacaklardır. Dolayısıyla kendilerine Mütenebbî'nin hayatı, şairliği ve büyüklüğü hakkında –Türkçe tek bir kaynağa atıfta bulunma dışında-² tafsilat vererek zaman kaybetmeye gerek duymuyoruz.

Mütenebbî şiirlerinin şerh edilmeye değer olduğunu ilk çağdaşları fark etmiştir. Yakın dostu İbn Cinnî'den (ö. 392/1002)³ muasırımız Mahmûd Şâkir'e (1909-1997)⁴ kadar -mübalağa değil- yüzlerce edebiyat eleştirmeni asırlar boyu onun divanı ile meşgul olmuşlardır. Mütenebbî divanı üzerine telif edilmiş şerhlerin Arap edebiyatı açısından katma değeri fark edilmiş olmalı ki bu çalışmalar üzerine dahi karşılaştırmalı akademik incelemeler yapılmıştır.⁵ Şair, sadece edebiyat eleştirmenleri değil, edebi metinleri bilimsel bir araştırma objesi olarak gören akademisyenler nezdinde de büyük bir ilgi görmüştür. Şairin divanındaki kasidelerin önemli bir kısmı incelenmiştir. Bu bağlamda; *Ahyâ ve Eyser*,⁶

¹ Şairin hayatı hakkında ayrıntı için bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/123; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 12/247; Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1998), 4/326; Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ve mâ lehü ve mâ 'aleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetu Huseyn et-Ticâriyye, ts.), 66; Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî, ts.).

² İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

³ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Fesrü şî'ri'l-Mütenebbî*, thk. Ridâ Recep (Dimeşk: Dâru'l-Yenâbî, ts.).

⁴ Mahmûd Muhammed Şakir, *Kitâbu'l-Mütenebbî* (Kahire: Şeriketu'l-Kuds, 1977).

⁵ Muhammed Ali Muhammed Cevder, *Şurûhu Dîvânî'l-Mutenebbî: Dirâsetu Muvâzene fi'l-menâhici ve't-tatbîk* (Libya: Tarâblus Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Doktora Tezi, 2009-2010).

⁶ Elif Nur Ömeroğlu, "Metindibilim Açısından el-Mütenebbî'nin Ahyâ ve Eyser İsimli Kasidesinin Analizi", *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6/1 (2023), 37-59.

Dayfun elemme bi-ra'sî,⁷ *Kefâ bike dâen*⁸ vb. onlarca kaside makale düzeyindeki akademik araştırmaların konusunu teşkil etmiştir. Şairin divanının tamamına yönelik belirli bir kavram, disiplin yahut edebî sanat çerçevesinde araştırmalar da bolca mevcuttur. Methiyelerindeki estetiklik,⁹ semiyotik,¹⁰ psikolojik¹¹, intihal,¹² tariz,¹³ gurbet,¹⁴ hikmet,¹⁵ hazf,¹⁶ istisna,¹⁷ tekit nûnu,¹⁸ ism-i tasgir¹⁹ vb. açılardan yüzü aşkın çalışma Mütenebbî divanına odaklanmıştır.

Mütenebbî divanı kendi içinde, şairin hayatındaki önemli dönüm noktaları esas alınarak kronolojik taksime tabi tutulmuştur. Seyfûddeve sarayında geçirdiği 9 yılda söylediği şiirler *Seyfiyyât*, Mısır'da bulunduğu dört yılda söyledikleri *Kâfûriyyât* vb. şeklinde tasnif edilmiştir. Mütenebbî'nin bu dönemlerde söylediği şiirleri müstakil akademik araştırmalara konu olmuştur.²⁰ Şairin bir de henüz sanatsal açıdan olgunluk öncesi diyebileceğimiz bir dönemi vardır. Mütenebbî'nin şiir söylemeye başladığı yaş, alanda uzmanlaşmış Régis Blachère'ye göre tahminen 10'dur.²¹ Arapçada صبي denilen çocukluk yahut erken gençlik zamanlarında söylediği bu şiirlerinin edebî sanatlar ve üslup açısından müstakil bir çalışmada henüz ele alınmadığını gördük. Hâlbuki şairin edebî bakımdan geçirdiği merhalelerin ilk durağı olan çocukluk yıllarında söylediği şiirlerde, sanat hayatına yönelik ne tür işaret

⁷ İlhâm Abdulazîz, "el-İstiâre ve't-temâsuku'n-nassî diâsetun fi kasîdeti'l-Mutenebbî dayfun elemme bi-ra'sî", *Mecelltu Kulliyeti Dâri'l-Ulûm* 65/1 (2024), 171-232.

⁸ Muhammed Ebû Subeyh – Abdullâh el-Anber, "Kırâatun fi Kasîdeti Kefâ bike dâen li'l-Mutenebbî", *Dirâsât* 48/3 (2021), 22-35; Şezâ Atâ Cerrâr, "Kasîdetu'l-Mutenebbî el-yâiyye kefâ bike dâen en tera'l-mevte şâfiyen dirâsetun tahlîliyye", *Mecelltu Ma'ârif* 15 (2014), 109-126.

⁹ Umrâvî Şefika, *Tecelliyâtü kasîdeti'l-medhi fi şî'ri'l-Mutenebbî: Dirâsetün fenniyyetün cemâliyye* (Ümmü'l-Bevâki: el-Arabî b. Muheydi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

¹⁰ Lüeyy Mahmûd Muhammed Ebû Ridvân, *Cumûu'l-kille fi dîvânî'l-Mutenebbî ve delâletüha'l-belâğîyye* (Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹¹ Rulâ Hâlid Muhammed Gânim, *el-Âhâr fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Filistin: Necah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹² Melike Ali Kâzım el-Haddâd, *Serikâtu'l-Mutenebbî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm* (Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

¹³ İbrâhîm Sâlihî, *et-Ta'rîd fi medâihi'l-Mutenebbî* (Cezayir: Muhammed Haydar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009).

¹⁴ Bilâl Mahmûd Ya'kûb Sâlih, *el-İğtirâb fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Amman: Haşimi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

¹⁵ Sâmiye Medverî, *Şî'ru'l-Hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzu'n-nefsî inde'l-Mutenebbî* (Cezayir: Akîd el-Hâc Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010).

¹⁶ Züheyr Muhammed İkâb el-Arûd, *el-Hazfu fi şî'ri Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî* (Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹⁷ es-Sâdik Cum'a Alî, *el-İstisnâ fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Durmân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹⁸ Muhammed Ahmed Surûr Hamed, *Nûnâ't-te'kid fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Durmân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.).

¹⁹ Mûsâ eş-Şâir, "et-Tasgîr fi şî'ri'l-Mutenebbî", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdunî* 23-24 (Haziran 1984), 39-65.

²⁰ Örnek çalışmalar için bk: İbrahim Esîkâr, "Suhriyyetu'd-Tedât ve'l-mufârakati'l-mecâziyye fi Kâfûriyyâti'l-Mutenebbî" *Mecelletu Alâmât*, 40 (2013), 133-141; İbrâhîm Sâlihî, *et-Ta'rîd fi medâihi'l-Mutenebbî'l-Kâfûriyye* (Biskra: Muhammed Khider Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009), 82; Esat Ayyıldız, "El-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.

²¹ Régis Blachère, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fi't-târîhi'l-edebî*, çev. İbrâhîm el-Kilânî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 44.

ve alametler olduğu önem arz etmektedir. Buna matuf olarak çalışmada, şairin ilk söylediği şiirler şiir sanatı açısından önemli gördüğümüz hususlar muvacehesinde tenkide tabi tutulacaktır.

Çalışmaya geçmeden önce şairin çocukluk dönemine ait şiirlerin tespitinde esas aldığımız yöntemi belirtmek gerekmektedir. Mütenebbî divanı üzerine en ciddi şerh çalışması olarak görülen Vâhidî (ö. 468/1076) şerhinde yazar, şairin şiirlerini şerh ederken ilk kasidelerin başında قَالَ فِي صَبَاهُ “çocukluğunda şöyle söyledi” şeklinde bir kayıt düşmektedir.²² Vâhidî’nin bu şekilde zamansal bilgi verdiği son şiiri, beraber yolculuğa çıktığı bir arkadaşına hitaben söylediği dört beyitlik bir şiiridir. Vâhidî’nin bu notunu esas alarak bundan sonraki şiirleri araştırma kapsamına dâhil edilmemiştir.

1. İlk Şiirlerinde Dikkat Çeken Edebi Sanatlar

1.1. İstiare

Bir beyan biçimi olarak istiare, teşbihin iki rüknü olan müşebbeh (benzeyen) veya müşebbehun bihten (benzetilen) birinin hafzedilmesiyle elde edilen bir söz sanatıdır.²³ Sadece benzetilen rüknün zikriyle *musarraha* (açık), benzeyen rüknün zikriyle de *mekniyye* (kapalı) istiare yapılmış olur.²⁴ Arap edebiyatı araştırmalarında, Mütenebbî’nin bu sanatta deha derecesinde mahir olduğu ve Arap şiirinde istiare sanatının en zengin anlamlı örneklerini sunduğu ifade edilmiştir.²⁵

Aşağıdaki beyitte Mütenebbî ayrılığı, iki kişiyi birbirinden ayıran kimseye benzeter. Bu açıdan istiare içinde *teşhis* sanatı da söz konusu olmuştur:

أَبْلَى الْهَوَىٰ أَسْفَأَ يَوْمَ النَّوَىٰ بَدَنِي وَفَرَّقَ الْهَجْرُ بَيْنَ الْجَفْنِ وَالْوَسْنِ

Firak günü aşk, üzüntüsünden benim bedenimi eskitti.

*Hicran da gözümle uykunun arasını ayırdı.*²⁶

Bu beyitte Mütenebbî, sevgilisinden ayrıldığı gün yaşadığı tükenmişliği dile getirirken hissettiği aşk ile elbisenin eskimesi arasında hayali bir anlam ilişkisi kurar. Kişi bir elbise giydiğinde, onu eğer zor koşullarda kullanmış ise haliyle bu kıyafet çabucak eskiyecektir. Şair, genç yaşında aslında terütaze olan bedenini, aşkın yorucu duygu yoğunluğu ile yaşlandırdığını ifade ederken أْبْلَى fiilini kullanır. İkinci beyitte *teşhis* sanatına devam eder.²⁷ Bu kez aşk değil, ayrılık kişileştirilmiştir. Uyku ile gözün arasını ayıran acımasız birine benzetilen firak, uykusuzluğun nedeni olarak takdim edilmiştir. Bu beytin işaret ettiği üzere kalpteki aşk, üzerine giydiği beden elbisesini içeriden vurduğu can yakıcı darbeleriyle

²² Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî Nisâbüri, *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî* (Beirut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1419/1999), 324.

²³ Ebü Ya'küb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 369.

²⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 373.

²⁵ Örnek çalışmalar için bk. Muveylih Sumeyye, “The Manifestations of the Artistic Image in the Praise of Al-Mutanabbi - Metaphor and Analogy as a Example”, *Meceletu'l-Kâri' di'd-dirâsâti'l-edebîyye* 5/2 (2022), 263-276; Muhammed Fârih, the Metaphor and its Pilgrim Effect in the Poetry of Abu al-Tayeb al-Mutanabi -an Argumentative, Deliberative Approach, *Mecelletu'l-Mevrûs* 9/2 (2021), 327-335.

²⁶ Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî el-Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî* (Beirut: Dâru Beyrut, 1403/1983), 7.

²⁷ Teşhis, *Hayvanlara, bitkilere, cansız ve soyut varlıklara insanlara ait özellikler nisbet etme anlamında edebiyat terimidir*. İsmail Durmuş, “Teşhis”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/565.

yıpratıp eskiten bir kişidir. Ayrılık ise bedeninin en çok muhtaç olduğu uykudan kişiyi mahrum bırakan diğer bir kişidir. Uykunun gerçekleşebilmesi için göz ile uykunun buluşması gerekir. Ancak ayrılığın hicranı gelir, uyku için elzem olan bu buluşmaya engel olur. Bu beyitte şairin çocukluk çağına rağmen başarılı bir istiare örneğini sunduğunu görürüz. *Hevâ* ve *hecr* kelimelerini merhametsiz kişilere benzetmiş ancak bu kişileri zikretmeyerek *istiare-i mekniyye* sanatını uygulamıştır. Diğer taraftan bu beyitte şairin *أسفأ* mastarını getirmesi ilk şiir oluşun acemiliğine bağlanmıştır. Bu görüşe göre Mütenebbî, kelimeyi sadece vezni tutturabilmek için söylemiştir; gereksizdir.²⁸

Şairin edebi sanatlarda doğuştan gelen bir yeteneğe sahip olduğunu gösteren aşağıdaki beyitte, istiare sanatının diğer bir başarılı örneği görülmektedir:

إلى فَنَى يُصْدِرُ الرَّمَاخَ وَقَدْ أَنهَلَهَا فِي الْقُلُوبِ مَوْرِدُهَا

*Bir gence ki mızrakları, kalplerde kaynağı sulamış bir halde geri alır.*²⁹

Bu beyitteki edebi dilin karmaşıklığından dolayı şârihler, uzun uzadıya izah etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Mütenebbî divanının şârihlerinden Vâhidî'nin izahına göre, burada kastedilen anlam şudur: Şairin övdüğü kişi, savaş sırasında mızraklarını düşman askerlerinin üzerine doğru attığında bu mızrakları, ölmüş cesetlerin yüreklerinden sökerek tekrar geri alır. Geri aldığı mızraklar, kana bulanmış olur.³⁰ Şair, bu mızrak atarak düşman öldürme, sonra da mızrağı askerinin kalbinden çıkarma sahnesini, Araplar nezdinde bilinen diğer bir sahnenin ayrıntıları ile bütünleştirir. Burada kapalı istiare sanatını kullanarak teşbihin hayali imgeler oluşturmaya zemin hazırlar. Çölde yaşayan Araplar için su kuyusu yahut pınar hayatı bir anlam taşır. Zira kavurucu çöl sıcaklarında böyle bir su kaynağı, susuzluk çeken sahra sakinleri yahut kervan üyeleri kişiler büyük bir nimettir. Şair beytin ikinci mısraında, su kuyusu yahut pınarın kana kana su içirmesinde kullanılan *أنهل* fiiliyle teşhis sanatı yapar. Zira insanlar, bir pından kana kana su içer; fakat suyu içiren pınarın kendisi değildir. Dolayısıyla burada, su kaynağını yoldan gelip geçene su ikram eden bir sakaya benzetme söz konusudur. Övülen kişinin mızrakları, bir su kaynağına uğrayıp kana kana su içen hayvanlara benzetilmiştir. Buna göre her iki sahne arasındaki anlam uyumu şu şekilde tahakkuk etmektedir: Çölde son derece susamış bir kişi yahut hayvan, su kaynağına gidince nasıl kana kana su içer; aynı onun gibi övülen kişinin attığı mızraklar da düşman askerlerinin kalplerine saplanır ve oradan oluk oluk akan kanları adeta içer. Tekrar edilecek olursa; susuzlukta membaa rast gelmiş kişi yahut hayvan nasıl su içiyorsa düşman askerlerini gören mızraklar da yüreklerden öyle kan içiyor demektir. Görüldüğü gibi şairin bir beyte sıkıştırdığı edebi sanatlar bir paragraf izahı gerekli kılmıştır. Burada meziyet, istiare sanatını başarılı bir şekilde uygulanması ile mümkün olmuştur.

²⁸ Tâhâ Hüseyin, Ma'al-*Mutenebbî* (Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2013), 33.

²⁹ Mütenebbî, *Divân*, 9.

³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî* (Beirut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1419/1999), 103.

Bu beyte istiare sanatı açısından bakıldığında عَنْ يُصَدِّرُ fiilinde istiare-i mekniyye vardır. Zira fiilin asıl anlamı mızrak atmak değil, suya götürülmüş hayvanları geri getirmektir.³¹ Suya gitmek anlamındaki ورد fiilinin zıt anlamlısıdır.³² Burada karine, الرَّمَاخ “mızraklar” kelimesidir. Diğer taraftan beyte tüm olarak bakıldığında istiare-i temsiliyye söz konusudur. Birbirleriyle benzerlik arz eden iki sahneye yukarıdan bakılmış ve benzerlik noktaları ustaca tatbik edilmiştir. Bu iki sahne şudur: Bir tarafta su içip gelen hayvanlar, diğer tarafta kan döküp yüreklerden çekilen mızraklar.

Şairin istiare sanatındaki maharetini gördüğümüz diğer bir beytinde, hayatın gerçek güzelliğinin ancak kavga ve savaş yoluyla onurunu korumakta olduğu ifade edilir:

وخضرة ثوب العيش في الخضرة التي أرتك احمرار الموت في مدرج النمل

*Hayat elbisesinin yeşilliği, kılıçtaki ölümün kızılığını sana gösteren yeşilliktedir.*³³

Türkçede, herhangi bir işin çok zor, çok çetin hale geldiğini ifade etmek için *kızıştı* tabiri kullanılmaktadır. Örneğin; savaşın çok şiddetli seyrettiğini anlatmak için savaş kızıştı denir ki kelimenin kökü kızıl yani kırmızı olmaktır. Öfke/zorluk ile kırmızı/kızıl ilişkisinden dolayı olmalı ki kişi çok öfkelenildiğinde kızmak ve savaş çok şiddetlendiğinde kızışmak denir. Türkçede mevcut olan bu renk-eylem ilişkisi Arapçada da aynen geçerlidir. Arapça, kızarmak anlamına gelen لَحْمَرًا mastarı savaşın kızışması için de kullanılır. Yukarıdaki beyitte şair, hayatı bir elbiseye benzetir. ثوب العيش “hayat elbisesi” izafet tamlaması ile *beliğ teşbihte* bulunur.³⁴ Bilindiği üzere belîğ teşbihlerde benzetme yönü ve edatı zikredilmez. *Elbisenin yeşilliği* derken herhangi bir bitkinin yeşil olduğu vakit halini zihinde canlandırmak ister. Bitkinin yeşil rengi; canlılık, güzellik, tatlılık, çekicilik vb. imgelere semboldür. Öyle ise *hayat elbisenin yeşilliği* derken burada kapalı bir istiare söz konusudur. Şair, hayatın güzelliğini yeşil bir bitkiye benzetmiştir. *Müşebbehun bih* olan bitki zikredilmeden onun lazımı olan خُضْرَةً “yeşillik” zikredilmiştir. Beyitte خُضْرَةً iki kez geçer. Tekrarlanan ikinci خُضْرَةً ile kastedilen yine tatlılık ve canlılıktır. Bu ikinci خُضْرَةً “yeşillik” ise ancak ölümün kızardığı vakitte hâsıl olmaktadır. Ölümün kızılığının zuhur ettiği an ile kastedilen, çetin savaşlardır. Öyle ise kişi, hayatın güzellik ve canlılığına talipse bunu kavga ve mücadelede aramalıdır. Dolayısıyla beyti kısaca; *hayatın yeşilliği savaşın kızılığındadır* şeklinde özetlemek mümkündür.

1.2. Mübalağalı Anlatımlar

Şiir dilinin olmazsa olmazı hususiyetlerinden birisi de onun etki gücünü çoğu zaman mübalağalı anlatımlardan almış olmasıdır. Türkçe mübalağa/abartı denildiğinde çağrışım olumsuz iken söz konusu şiir olduğunda ve mübalağa da yerli yerince yapıldığında bir sanattır.³⁵ Mübalağalı anlatımların gerçek

³¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 4/449. (15 Cilt)

³² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/337. (6 Cilt)

³³ Mütenebbî, *Dîvân*, 14.

³⁴ Abdulaziz Afîk, *İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1982), 105.

³⁵ Ebü Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, thk. Adülhamîd Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 2/260. (2 Cilt)

dışı olduğu iddiasıyla yalan kabul edilip tümünden yok sayılması edebiyatçılar tarafından isabetli bulunmamıştır. Fakat her şeyin ifrat ve tefriti olabileceği gibi mübalağanın aşırılıkları söz konusudur.³⁶ Amaç, sakınılması gereken bir şeyin vahametini anlatırken korkutma yahut tam tersi özendirip teşvik etme olduktan sonra bu türden abartılı anlatımların sakıncası olmadığına en büyük kanıtı Kur'ân'daki bazı âyetlerin bu üsluba yer vermesi olduğu söylenmektedir.³⁷ Bu sanat, Arap dilinde o denli önemlidir ki sarf/morfoloji ilminde mübalağa siygası şeklinde bir form bulunmaktadır.

Mütebbî'nin hayal gücünü zorlayan abartılı anlatımlara oldukça sıklıkla yer veren bir şair olduğu bilinmektedir. Hatta onun mübalağa konusundaki sık kullanımları, araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve bu başlıkta bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.³⁸ Özellikle methiyelerinde övgüde bulunmak istediği zamanlarda, bu abartılı ifadeler kimi zaman şaşırtıcı kimi zaman da itici gelebilecek niteliktedir. Mütebbî şiirleri üzerine edebi tenkitte bulunan birçok müellif, şairin muhal derecesine varan bu mübalağalarını eleştiriye tabi tutmuşlardır.³⁹ Şairin bu özelliğinin çocukluk zamanında da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki beyitte abartılı anlatıma şairin ne denli önem verdiği görülmektedir:

كفى بجسمي نحولاً أنني رجلٌ لولا مخاطبتي إياك لم ترني

Bedenimin zayıflığı öyle bir hadde baliğ olmuş ki

*Seninle konuşmasam beni göremeyeceksin.*⁴⁰

Arap gazel şiirinde, şairlerin aşkın kendilerini düşürdüğü çileleri dile getirmeleri bir gelenektir. Şairler acılarını, kendilerine özgü üsluplarla aktarabilme konusunda birbirleriyle adeta yarış halindedirler. Dolayısıyla her şair, kendinden önce hiç akla gelmemiş orijinal ifadelerle acılarını tasvir etmeye özen gösterirler. Bu beyitte de Mütebbî, aşkın getirdiği gamlı halini zayıflık üzerinden anlatmak ister. Aşkından dolayı öylesine bitap düşmüştür ki yemeden içmeden kesilmiştir. Açıkçası bir âşğın aşkından dolayı zayıflamasında bir özgünlük olduğu söylenemez. Gazelde bilinen bir hicran tasvirine şair, kendinden bir şeyler katmak ister. Zayıflığı o dereceye varmıştır ki adeta görünmez olmuştur. Eğer sevgilisi karşısına geçse onu neredeyse göremeyecektir. Zayıflığından dolayı görünmez bir hale dönüşen şairin varlığını gösteren tek şey konuşması olmuştur. Seslenmese fark edilmeyecek derecede cılız bir hale dönmüş şair, sevgilisinin ilgisini çekmeye çalışır. Bir insanın aşkından dolayı yeme içmeden kesilmiş olması beklendik bir durum olsa da bu zayıflığın görünmezlik haline dönüşmesi imkânsızdır. Bunun aklen muhal olduğunu şair de behemehâl bilir. Ancak burada önemli olan bu abartının edebi açıdan zevkiselim sahibi bir kulağa nasıl geldiğidir. Şairin buradaki abartılı anlatımı, daha sonraki şiirlerine nispeten henüz olgunluğa ermemiş bir seviyeyi temsil etmektedir. Zira her ne

³⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/213. (14 Cilt)

³⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 109.

³⁸ Mustafâ Alyân, *Siygatu'l-mubâlağa fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Ürdün: Haşimiyye Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

³⁹ Yûsuf el-Bedî, *eş-Şubhu'l-münebbî 'an hayâsiyyeti'l-Mutenebbî*, thk. Mustafâ es-Sekâ, Muhammed Şitâ (Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.), 375.

⁴⁰ Mütebbî, *Dîvân*, 7.

kadar methiyede övülen kişinin toplum nezdinde itibarının yüceltilmesi ve günümüz tabiriyle bir nevi PR (Public Relations) çalışması söz konusu olsa da gazelde böyle bir amaç yoktur. Şairin kişi ve kurumları yüceltmesi değil, duygularını samimi fakat etkileyici bir dille aktarması beklenir. Aşkından dolayı kişinin zayıfladığını dile getirirken görünmeyecek derecede inceldiğini söylemesi hiç inandırıcı olmadığı gibi çağrışımları bakımından da ifade kulağa hoş gelmez. Zira şairin abartısına göre hayalde canlanan âşık, şahsı görünmez fakat sesi duyulur cinnî gibi bir mahlûktur. Bu ise ürkütücü bir tasvirdir.

Aşkın, yaşattığı derdinden dolayı insanı bitkin düşüren hali, Mütenebbî'nin çocukluk yaşından itibaren dikkatini çekmiştir. Çünkü bu döneme ait diğer bir şiirinin teşbîb kısmında, yine başka bir açıdan zayıfladığını abartılı bir şekilde şöyle dile getirir:

وَحَيَالُ جَسْمٍ لَمْ يُخَلِّ لَهُ الْهَوَىٰ لَحْمًا فَيُنْجِلُهُ السَّقَامُ وَلَا دَمًا

Cisim giymiş bir hayal ki aşk, ondan ne bir kan

Ne de bir et bıraktı ki hastalık onu zayıflatsın.⁴¹

Bir önceki beyitte olduğu gibi burada da Mütenebbî, sevgisinden dolayı yemeden içmeden kesildiğini ve zayıfladığını anlatmak ister. Bir önceki abartılı anlatım kadar olmasa da yine bu beyitte de hayalin şartlarını zorlayan bir durum vardır. Aşk, şairi kendisinden öylesine alıp götürmüştür ki bedeni, hayal ile gerçek arasında bir yerlerde dolaşır. Bedeni vardır ama et ve kemikten yoksun hayalvârî bir hüviyete bürünmüştür. Bu yüzden aşk hastalığının zayıflatacağı bir nesne de kalmamıştır.

Şairin aşkın hallerini abartılı bir dille aktardığı diğer bir şiirinde ise yukarıdaki beyte göre daha olgun bir tasvir söz konusudur. Aşağıdaki beyitte şair yine aşkın yaşattığı çileli hallerini tasvir ederken şöyle bir ifadeye başvurur:

شَابَ مِنَ الْهَجْرِ فَرَقُّ لِمَتِهِ فَصَارَ مِثْلَ الدَّمْعِ أَسْوَدَهَا

Ayrılıktan dolayı başım öyle beyazladı ki

Siyah olanı bile ibrişim gibi oluverdi.⁴²

Bu beyitte anlatılmak istenen, saçların aşktan dolayı beyazlamasıdır. İnsanların derdinden dolayı saçlarına aklar düştüğü bilinen bir olaydır. Şairin bu bilindik olaya kendine mahsus bir ifade ile özgünlük kazandırmak ister. İpeğin kalınca bükülmesiyle elde edilen iplik manasına gelen الدَّمْعُ kelimesiyle⁴³ Mütenebbî, saçlarının siyah kısmına işaret eder. Eğer beyitte şair, *saçlarım ipek iplik gibi bembeyaz oluverdi* deseydi bunda herhangi bir özgünlük söz konusu olamazdı. Zira beyaz saçın beyaz bir ipek ipliğine benzetilmesi beklendik bir teşbih olacaktı. Hâlbuki şair, başındaki en siyah saçı dahi parlak beyaz ipekten ipliğe benzeterek beyaz olanın halini hayale havale eder. Açıkçası bu anlatımda muhal derecesinde bir abartı vardır; fakat bu, kulağa hoş gelen bir mübalağadır.

Mütenebbî şiirlerinde yeri geldikçe dini unsurlara da yer vermiştir. Olgunluk dönemine ait şiirlerinde olduğu gibi gençlik dönemindeki şiirlerinde de dini öğeleri kasidelerine taşıırken bunun

⁴¹ Mütenebbî, *Dîvân*, 15.

⁴² Mütenebbî, *Dîvân*, 8.

⁴³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 6/88.

sanatına katkı sunacağını düşünmüştür. Ancak şu var ki Mütenebbî, dini unsurları şiirine taşıırken kimi zaman övdüğü kişinin uğruna mukaddesatı incitecek derecede aşırılığa kaçır. Örneğin; aşağıdaki beytinde övdüğü kişiyi yücelteyim derken ulûhiyete mahsus bir takım sıfatlara onu teşrik eder ve Müslüman vicdanını rahatsız edecek ifadelerde bulunur:

أَنَا مُبْصِرٌ وَأَظُنُّ أَيَّ نَائِمٍ مَنْ كَانَ يَحْلُمُ بِالْإِلَهِ فَاحْلُمَا

Onu gözlerimle görüyorum; oysaki kendimi uykuda sanıyorum.

Allah'ı kim rüyada görebilirse ben de öyle rüyada görürüm.⁴⁴

Şaire göre övdüğü kişi, rüyalarda dahi görülemeyecek kadar yüce bir şahsiyettir. Öylesine büyüktür ki rüyalarda dahi görülmekten münezzehtir. Beytin ikinci mısraında övülen kişiyi tenzih ederken onun mertebesini Allah'ın şanı ile kıyaslamaya kalkışır. Allah, nasıl ki rüyada dahi müşahede edilmekten münezzehtir; öyle de övdüğü kişi de rüyalarda görülemez. Türkçeye aktarırken hayâ ettiğimiz bu ifadelerde, abartının değil aklın sınırlarını, Zat-i İlâhî'ye karşı takınılması gereken hürmetin hududunu dahi hoyratça çiğnendiği ortadadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Mütenebbî divanının tamamına vakıf olan kimseler açısından buradaki aşırılık alelade gelecektir. Çünkü onun şiirlerinde, ancak takdis-i ilâhî bağlamında söylenebilecek sözlerin insanlara methiye bağlamında sarf edildiği nadir değildir. Örneğin aşağıdaki beyitte, övdüğü kişiden bahsetmeyi tevhidin zikrinden daha tatlı bulduğunu dile getirirken herhangi bir nedamet izine rastlanmaz:

يَبْرَسُفْنَ مِنْ فَمِي رَشَفَاتٍ هُنَّ فِيهِ أَحْلَى مِنَ التَّوْحِيدِ

Ağzımdan öylesine öptüler ki onlar, tevhidden daha tatlı idi.⁴⁵

Şairin *gazel-i fâhiş* makamında⁴⁶ işin içine tevhibi karışırması ve sevgilinin dudaklarından aldığı hazzı tevhibin zikri ile kıyaslayıp onu buna üstün tutmasındaki çirkinliği ifade etmek için aşırılık tabiri dahi hafif kalmaktadır. Mütenebbî'nin mübalağalarında bu hataya düşmesinin bir nedeni, övgüde bulunurken coşkunluklarına kapılması ve edebiyatın sınırlarını akideye hanel verecek derecede geniş tutmasıyla ilgili olabilir.

2. Felsefi Mülâhazalar

Mütenebbî'nin şiirlerinde felsefi yaklaşımların bulunduğu açıktır. Şairin bu yaklaşımının onun karakteri ile ilgili olduğu söylenebilir. Zira şair çocukluk yıllarında da bu türden şiirler söylemeye eğilimli olduğu görülmektedir. Bunu teyit eden aşağıdaki beyitte şairin aşkın kökenine dair bir tespiti yer almaktadır:

يَا عَاذِلَ الْعَاشِقِينَ دَعْ فِتْنَةً أَضَلَّهَا اللَّهُ كَيْفَ تُرْشِدُهَا

Ey âşıkları ayıplayan! Bırak onları kınamayı ki

Allah'ın saptırdığı bir güruhu sen nasıl irşat edersin?⁴⁷

⁴⁴ Mütenebbî, *Dîvân*, 16.

⁴⁵ Mütenebbî, *Dîvân*, 19.

⁴⁶ Sevgilinin fiziki tasvirlerinde aşırıya kaçılmasını ifade eden bir kavramdır.

⁴⁷ Mütenebbî, *Dîvân*, 8.

İlk bakışta bu beyitte herhangi bir felsefi anlayışın izleri görülmez. Hâlbuki şair burada, aşkın mahiyetine ilişkin kadim bir tartışmaya işaret eder. Antik Yunan felsefesinden itibaren aşkın ne olduğu konusu tartışılmıştır.⁴⁸ Yunan filozoflarının bu konudaki görüşlerinin etkisiyle olmalı ki Arap edebiyatında *muhâdarât*, *ahbâr* gibi rivayet koleksiyonu⁴⁹ türü eserlerde aşkın mahiyet ve keyfiyetine dair aktarılan kavillerin ilkleri Yunan filozoflarına aittir.⁵⁰ Bazı İslam bilginlerinin de tercih ettiği görüşe göre iki kişi arasındaki aşk, *birbirini tamamlayan şeyler arasındaki ilişki* kabilindedir.⁵¹ Bir tür *cünun-u ilâhî* olan aşk,⁵² anlaşılan *ızdırârîdir* (irade dışı); *ihtiyârî* (tercihle) değildir.⁵³ Buna göre kişi, sevmediği bir kişiye kendi iradesiyle âşık olamaz. Aynı şekilde kişi âşık olduğu kişiye iradesiyle terk edemez. Şair bu tartışmaya işaret ederek “Allah’ın saptırdığı bir güruhu sen doğru yola götüremezsin” demektedir.

3. Kaside Hatimleri

Klasik Arap kasidesinde sanatla ilgili kalite kıstaslarından birisi de şairin son beyitteki başarısıdır. İster şiir olsun ister nesir, şairin sözlerine son verirken hissiyata dokunan bir zarafet, kulağa hoş gelen bir halavet ve zihinde etki uyandıran bir cezalet üzere hüsn-i hatimede bulunması icap eder.⁵⁴ Edebiyatçıların *hüsnü’l-makta’*, *berâ’atu’l-makta’* gibi farklı isimlendirmelerle terim haline getirdikleri bu sanatla son beyit, yemekten sonra yenen tatlının damakta bıraktığı tat gibi olur.⁵⁵ Kasideyi son derece etkili bir üslupta bitirmek icap eder; zira dinleyicinin kulağında en son kalacak söz odur. Okunan kasideden ezberlenme ihtimali en yüksek olan beyit de odur.⁵⁶

Mütenebbi’nin olgunluk dönemi öncesi söylediği kasidelerini çoğunlukla estetik bir şekilde bitirme gayreti içinde olduğu görülmüştür. Bu hatimelerde ilk şiirleri olmasına rağmen nispeten başarılı olduğu söylenebilir. Örneğin şairin bir şiiri, şu beyit ile hitama erer.

يا مَنْ إِذَا وَهَبَ الدُّنْيَا فَقَدْ بَجَلَا أَرْجُو نَدَاكَ وَلَا أَخْشَى الْمِطَالَ بِه

Ben senin ihsanını umut eder; geciktirmenden de hiç korkmam.

*Ey koca dünyayı da verse yine cimrilik etmiş olan.*⁵⁷

⁴⁸ Hasan Aydın, *Mitos’tan Logos’a Eski Yunan Felsefesinde Aşk* (İstanbul: 7 Renk Basım Yayın 2013), 32-33.

⁴⁹ Arap edebiyatında geçmiş zamanlara ait hikaye, rivayet, fikra türü haberlerin cem edildiği eserler için bu kavram kullanılmıştır.

⁵⁰ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi funûni’l-edeb* (Kahire: Dâru’l-Kutub ve’-Vesâik, 1423), 2/126. (33 Cilt); Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ravzatü’l-muhibbîn ve nüzhetü’l-müşâtâkin* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403/1983), 137.

⁵¹ Mehmet Emin Acat, “Kemâl ve Bekâ Peşinde: İbn Sînâ’nın Aşkın Mahiyeti Hakkında Risalesi Bağlamında Bir Çözümleme”, *Journal of Islamic Research* 34/3 (2023), 636. (633-647)

⁵² Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996), 2/181. (2 Cilt)

⁵³ Ca’fer b. Ahmed b. Huseyin es-Serrâc el-Bağdâdî, *Masâri’u’l-uşşâk* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/12. (2 Cilt)

⁵⁴ Ebü Muhammed Zekiyyüddîn Abdülâzîm İbn Ebü’l-İsba’, *Tahrîrû’t-Tahbîr (fi şinâ’ati’s-şi’r ve’n-negr ve beyâni i’câzi’l-Kur’ân)*, thk. Hafnî Muhammed Şerîf (Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, ts.), 516.

⁵⁵ Tahâ Abdulfettâh Mukallid, *Fennu’l-ilkâ* (B.y.: Mektebetu’l-Faysaliyye, ts.), 210.

⁵⁶ Ebü İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tırâzü’l-mütezzammin li-esrâri’l-belâga* (Beyrut: Mektebetu’l-Unsuriyye, 1423), 3/104. (3 Cilt).

⁵⁷ Mütenebbi, *Dîvân*, 18.

Şair, bu hatimesi ile övdüğü kişinin cömert oluşunu öyle hoş bir şekilde dile getirir ki ilk bakışta ayıplıymuş gibi görünür. Övülen kişi o denli cömerttir ki onun yardımsever oluşunu hakkıyla gösterecek bir ikram yoktur. Ne kadar ihstanda bulunsa, ne kadar dağıtsa yine de onun keremine bir ölçü olamaz. Kasidenin böyle bitmiş olmasıyla methiyede kurgulanan amacı etkili bir şekilde özetlemiş olmaktadır. Bu hatimenin akla getirdiği anlam şudur: Ben onun cömertliğini ne kadar da övsem yine hakkıyla methetmiş olmayacağım. O halde kasideyi burada bitirmem ve sözü daha fazla uzatmamam gerekir.

Şairin 25 beyitlik diğer bir methiye kasidesinde hatime küfürlü bir dille nazmedilmiştir. Bunun ise pek de hoş olmayan bir hatime olduğu izahahtan varestedir:

كَذَّبَ ابْنُ فَاعِلَةٍ يَقُولُ بِجَهْلِهِ مَاتَ الْكِرَامُ وَأَنْتَ حَيٌّ تُرَزَقُ

-Cehlinden dolayı- kerim zatlar öldü diyen veled-i zina yalancısıdır;

Sen rızıklandırılan bir dirisin.⁵⁸

Bir kasidenin ağır hakaret ihtiva eden ifadelerle bitmiş olmasının methiye açısından izah edilebilir bir tarafı olmadığı açıktır. Kim olursa olsun bir kişiyi överken sözü başka birine söverek bitirmenin zihinde bırakacağı olumlu bir etkisi olmadığı gibi edebiyattan beklenen edebe de tamamıyla aykırıdır.⁵⁹ Şairin böyle bir hataya düşmesi, onun tecrübesizliği ile ilgilidir. Bu kanaatimizi teyit eden husus, onun daha sonraki yıllarda söylediği kasidelerinin böyle çirkin ifadelerle bitmemiş olmasıdır. Anlaşılan şair yaptığı hatadan bir ders çıkarmış ve ileride ağır hiciv içeren şiirlerinde dahi böylesine galiz tabirler kullanmamıştır.

4. Fahr Beyitleri

Mütenebbî, şairliğin kendisinde bir mevhibe olduğunun farkındadır. İleride büyük ve meşhur bir şair olmayı beklemeye sabredememiş ve erken yaşlarından itibaren bu özelliğiyle iftihar etmeye başlamıştır. Aşağıdaki beyitte kendisini yere göğe sığdıramayan bir şairin kendisiyle nasıl iftihar ettiği görülecektir:

أَنَا تَرِبُ النَّدَى وَرَبُّ الْقَوَافِي وَسِمَامُ الْعِدَا وَغَيْظُ الْحَسُودِ

Ben cömertliğin akranı (cömertlikten kinayedir), kaftiyenin sahibi;

Ben düşmanların zehri, çekemeyenin gayzıyım.⁶⁰

Bu ifadeleriyle şair önce cömertliğiyle övünür. Cömertlik benimle aynı şeydir der. Şiir söyleme konusunda ise öylesine iddialıdır ki adeta şiir benden sorulur demek ister. Ona hasmâne bakanlar için onların zehri gibidir. Kendisini çekemeyenlerin de içinde hissetleri can sıkıcı kıskançlığın bizatihi sebebidir.

⁵⁸ Mütenebbî, *Dîvân*, 29.

⁵⁹ Şairin ilgili dönem şiirlerinde belden aşağı galiz tabirler kullandığı başka sözleri de vardır. Ancak akademik bir makalede zikri uygun görülmediği için burada sadece sayfa numarasına atıfta bulunmak yeterli olacaktır: Mütenebbî, *Dîvân*, 34.

⁶⁰ Mütenebbî, *Dîvân*, 22.

Künyesi Ebü't-Tayyib olan Mütenebbî'ye bu lakabın verilmesi hatta bununla meşhur olan tek kişi olmasının nedeni kendisinin peygamberlik davasında bulunduğu iddiasıdır.⁶¹ Bazılarına göre Mütenebbî'nin böyle bir suçlamaya maruz kalmasına itimat ederek zan beslemek doğru olmaz. Zira insanın sözleri her zaman itikadını yansıtmaz.⁶² Bu çalışmanın amaçlarından biri bu iddiayı tartışmak değildir. Araştırmayı ilgilendiren tarafı şudur ki Mütenebbî'nin ilk şiirlerinde birden fazla yerde şair, kendisini peygamberlerle kıyaslamaktadır. Hatta bazı şârihlere göre Mütenebbî, bu ifadelerinden dolayı peygamberlik iddiasıyla suçlanmıştır.⁶³ Örneğin aşağıdaki iki beyitte bu teşbihler görülür:

مَا مَقَامِي بِأَرْضِ نَحْلَةَ إِلَّا
كَمَقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ
أَنَا فِي أُمَّةٍ تَدَارَكَهَا اللَّهُ
هُ غَرِيبٌ كَصَالِحٍ فِي تَمُودِ

Nahle toprağında benim yerim, Yahudiler arasında Mesih'in yeri gibi.

Ben –Allah kurtarsın- Semûd Kavmi içinde Sâlih (a.s.) gibi garibim.⁶⁴

Aynı kasidenin içinde yer alan bu iki beytin ortak özelliği, şairin kendisini inkârcı bir kavmin içindeki İsâ (a.s.) ve Sâlih (a.s.) gibi görmesidir. Bu beyitlerde Mütenebbî'nin peygamberlik iddiasına dair bir işaret olduğunu söylemek bizce akıldan çok uzak bir ihtimaldir. Bir insanın çevresindeki haksız kişilerin şerrinden en sonunda kurtulduğunu ifade etmek için *Musa'nın (a.s.) Firavun'dan kurtulduğu gibi kurtuldu* demenin hiçbir tarafından peygamberlik iddiası çıkmaz.

5. Edebi Dilde Tecrübesizlik Emareleri

Her ne kadar şairin ilk şiirlerinde onun edebi dehasına işaret eden parlak, göz alıcı ve çekici ifadeler söz konusu olsa da henüz tecrübesizliğine delalet kimi sıradanlıkları da göze çarpmaktadır. Bu kabilden beyitlerden bir örnek olarak aşağıdaki sözleri gösterilebilir:

يُعْطِي فَلَا مَطْلَةَ يُكْذِرُهَا
بِهَا وَلَا مَنَّةً يُنْكَدُّهَا

Onun ihsanını bulandıran bir geciktirme,

Onu lekedâr eden bir minnet etme olmadan verir.⁶⁵

Mütenebbî, cömertliğe gölge düşüren iki önemli kusuru övdüğü kişiden nefyeder. Bunlardan ilki verdiği sözü geciktirme, ikincisi ise verdiği başa kakmadır. Bu iki kusur övülen kişide bulunmaz. Ancak bir şairden beklenen bu iki kusurdan uzak oluşu edebi dilin imkânlarıyla süslemesidir. En azından dinleyicinin ilgisini çekecek bir üslupta aktarmasıdır. Burada ne edebi dil ne de üslup bakımından alımlı bir anlatım söz konusudur. Övdüğü kişi, ihsanda bulunduğu hiç ertelediği gibi başa da kakmaz demenin ötesinde bir mana bulunmamaktadır. Burada şairin edebi kaygı adına bir çabada bulunduğunu söylemek zordur.

⁶¹ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), , 71/79. (80 Cilt); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avad (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 5/167. (17 Cilt)

⁶² Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî, *Risâletu'l-gufrân* (Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2013), 125.

⁶³ Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî*,

⁶⁴ Mütenebbî, *Dîvân*, 20,22.

⁶⁵ Mütenebbî, *Dîvân*, 9.

Buna benzer bir aleladelik takip eden beyitte de bulunmaktadır. Bu beyitte de Mütenebbî, övdüğü kişiyi; lafza herhangi bir edebî üslup kazandırmadan şöyle vasıflandırır.

خَيْرٌ فُرَيْشٍ أَباً وَأَمَّجْدُهَا أَكْثَرُهَا نَائِلًا وَأَجْوَدُهَا

Bir baba olarak Kureyş'in en hayırlısı ve en yücesi.

İhsan bakımından da en çok vereni ve en cömert olanı.⁶⁶

Bu beyitte edebî bir dilin bulunmadığını söylemek Mütenebbî'ye saygısızlık olmayacaktır. Zira bir methiyede en beklendik sıfatlar tabii olarak cömertlik ve nesep bakımından soyluluktur. Şair bu beyitte cömertlik ve soylu oluşu doğrudan dile getirmiş ve ne bir teşbih ne de bir istiare veyahut en azından bir bedî' sanatı da olsa imge uyandırıcı bir anlatım biçimine yer vermemiştir. Biz burada, sadece iki beyitte şairin zikre değer bir özgünlüğü olmadığını söylüyoruz. Oysaki Tâhâ Hüseyin'e göre şair bu beyitlerin yer aldığı kasidenin tamamı hakkında me'lûf yani alışılmışın dışında herhangi bir yenilik ortaya koymamıştır.⁶⁷

Mütenebbî'nin asıl hünerinin methiyede kendini gösterdiği hatta *kariyerini biçimlendiren en önemli şiirlerinin methiyeler olduğu* pek çok edebiyat araştırmacısı tarafından kabul edilmektedir.⁶⁸ Yukarıda da görüldüğü üzere küçük yaşlarında dahi methiye temalı şiirlerinde takdire şayan bir seviyeyi yakaladığı şiirleri bulunmaktadır. Şairin çocukluk yıllarında methiye dışında hiciv ihtiva eden şiirler söylediği de vakidir. Ancak bu şiirlerinde Mütenebbî'nin herhangi bir başarısından bahsetmek mümkün değildir. Mezkûr şiirleriyle şair, başkasını hicvedeyim derken adeta kendini hicvetmiştir. Aşağıdaki beyitte bu türden bir seviye düşüklüğü net olarak görünecektir:

لَمَّا نُسِبْتَ فَكُنْتَ ابْنًا لِعَيْرِ أَبِي ثُمَّ امْتَحَنْتَ فَلَمْ تَرْجِعْ إِلَى أَدَبِ
سُمِّيَتْ بِالذَّهَبِيِّ الْيَوْمَ تَسْمِيَةً مُشْتَقَّةً مِنْ ذَّهَابِ الْعَقْلِ لَا الذَّهَبِ

Sana bir nispet verildiğinde babasız bir çocuk idin.

Sonra da imtihan edildin; herhangi bir edep sahibi olmadın.

Bugün Zehebî diye isimlendirildin; Aklın gidişinden türeyerek, altından değil.⁶⁹

Bu beyitlerde, Mütenebbî'nin hedefinde Kâdî ez-Zehebî adında bir kişi bulunmaktadır. Şair, hicvettiği kişinin soysuzluğuna işaret ederek babasız bir çocuk gibi oldukça ağır bir hakarete bulunur. Hiciv ustası İbnü'r-Rûmî'den duymaya alışkın olduğumuz bu ağır hakareten sonra bağlama pek uygun düşmeyen edepsiz yakıştırmasında bulunmuştur. Burada hicvin mantığına uygun düşmeyen bir husus bulunmaktadır. Şöyle ki birisi hakkında *babasız* yani *babası belli olmayan* demek aşırı derecede kaba bir hakarettir. Bundan sonra uygun düşenini daha aşağılayıcı bir ifade olması beklenirken *edepsiz* tabiri çok hafif kalmıştır. İkinci beyitte ise şair, yerdiği kişinin ez-Zehebî olarak nispet edilmesi üzerinden hakaretine devam etmek ister. Lügatte, ذَهَبٌ “altın” ismi ile ذَهَبٌ “gitti” fiili aynı köke mensuptur.⁷⁰

⁶⁶ Mütenebbî, *Dîvân*, 9.

⁶⁷ Hüseyin, *Ma'a'l-Mutenebbî*, 44.

⁶⁸ Ayyıldız, “El-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri”, 502.

⁶⁹ Mütenebbî, *Dîvân*, 13.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 393-394.

Yerilen kişinin nispeti olan ez-Zehebî, altınla ilişkili olumlu çağrışıma sahipken diğer taraftan “gitmek” fiili ile ilişkilendirildiğinde hakaret de ifade edebilir. Şair aslında hiç de alakalı olmadığı halde yerdiği kişinin nispetini “aklının gittiği” şeklinde yorumlar. Burada cinas sanatını kendince hicve alet etmektedir ki böylesine zorlama yorumun edebi pek de bir değeri olmadığı söylenebilir. Zaten söz konusu beyitleri şerh eden Vâhidî de “Bunlar keşke Mütenebbî divanında hiç olmasaydı” diyerek çok değersiz sözler olduğunu ifade etmiştir.⁷¹

Şairin en belirgin özelliği, edebi dili ustalıklı kullanması ve bu suretle ibareye daha zengin, derin ve etkileyici anlamlar kazandırabilmesidir. Ancak anlam bakımından bu zenginliğin ilk şiirlerinde kısmen henüz kendini gerçekleştiremediği görülür. Aşağıdaki beyitte şair, aslında ileride mahir olacağı methiyenin bir nevi denemesini yaparken alelade bir dil kullanır:

وَيَرَى التَّعْظُمَ أَنْ يُرَى مُتَوَاضِعًا وَيَرَى التَّوَاضُعَ أَنْ يُرَى مُتَعَزِّمًا

*Büyüklüğü mütevazı görünmekte, küçüklüğü de büyük görünmekte bilir.*⁷²

Övülen kişinin övgüye konu olan özelliği kibir sahibi olmamasıdır. Tevazu sahibi biri olup büyüklüğü alçak gönüllükte görmesidir. Bu sözlerde zikre değer edebi bir sanat bulunmamakla birlikte beytin manasının da bir hadisten mülhem olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir rivayete göre şöyle buyurmuştur: “مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ، وَمَنْ تَكَبَّرَ وَضَعَهُ اللَّهُ” “Kim tevazu sahibi olursa Allah onu yüceltir. Kim de tekebbür ederse Allah onu alçaltır.”⁷³ Bu beyitte evet, anlam gayet doğru ve methiyeye uygunluğu bakımından sorunsuzdur. Ancak bir şairden beklenen, sadece bilindik doğruları anlatması değil, aynı zamanda estetik duyarlılığı uyandırarak edebi zevk verecek ilgi çekici bir üsluba sahip olmasıdır. Mezkûr beyitten şairin böyle bir üslup kazandığını söylemek mümkün değildir.

Şairin henüz edebi hünerinin kendini tam göstermediği diğer beytinde istiareyle yetinmesi gerektiği yerde teşbihe başvurmasıdır. Aşağıdaki beyitte bunun bir örneği fark edilecektir:

رَامِيَاتٍ بِأَسْهُمِ رِيثِهَا الْهُدَى بُ تَشْتَقُّ الْقُلُوبُ قَبْلَ الْجُلُودِ

*Tüyleri, kirpikleri olan öyle oklar attılar ki ciltten önce kalpleri parçaladı.*⁷⁴

Bu beyitte anlatılmak istenen; sevgilinin bakışlarının bir ok gibi olduğu, kirpiklerin de bu okların uçmasına yardım eden tüylere benzediği ve baktığı kişilerin kalplerine saplanıp yaraladığıdır. Şair burada sevdiği kadını ok atan bir savaşçıya, okları bakışlara, kirpikleri de okun ucundaki tüylere benzetir. Kanaatimizce beytin anlam bütünlüğü içerisinde رِيثِهَا الْهُدَى “tüyleri de kirpikleri” şeklindeki bir teşbih yerine sadece müşebbehun bih olan رِيثِ ile iktifa ederek istiare yapılsa belâgat açısından daha uygun olurdu. Zira şairin sevgilinin bakışları üzerinden bir teşbih kurguladığı açıktır. Okun tüyleri ile sevgilinin kirpikleri arasında bir benzerliği bizatihi kendisi kurmak yerine bunu okuyucusunun hayal dünyasına bıraksa idi daha şık durabilirdi.

⁷¹ Vâhidî, *Şerhu divâni 'l-Mütenebbî*, 120.

⁷² Mütenebbî, *Divân*, 15.

⁷³ Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Alî b. Hakmûn el-Kudâî, *Müsenedu's-Şihâb el-Kudâî*. thk. Hamdî b. Abdulhamîd (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1986), 1/219. (2 Cilt)

⁷⁴ Mütenebbî, *Divân*, 19.

Mana açısından zayıflığın görüldüğü diğer bir beyitte şair, methiye makamında söylenmesi bizce uygun olmayan bir ifadeye yer vermiştir. Beyit şöyledir:

أَمَطِرَ عَلَيَّ سَحَابَ جُودِكَ تَرَّةً وَانظُرْ إِلَيَّ بِرَحْمَةٍ لَا أَعْرُقُ

Cömertliğinin bulutunu sağanak yağdır üzerime.

Rahmet nazarıyla bana bak ki boğulmayayım.⁷⁵

Şair burada gayet kolay anlaşılır kelimeler kullanır. Herhangi bir kapalılığa yer vermeden basit kelimelerle övdüğü kişinin cömertliğini sağanak yağmura benzetir. Klasik Arap methiyesi açısından basmakalıp bir teşbihi ifade eden bulut-cömertlik benzetmesinden sonra *merhamet et ki bu rahmet yağmurlarında gark olmayayım* ifadesi kanaatimizce uygun düşmemiştir. Şair, övdüğü kişinin cömertliğini kendince sağanak yağmura benzetip sonra da *ama boğma beni* demesinin ikrama çok da ihtiyacı olmadığını veya aşırı ihsanlarının olumsuz şeyler getirebileceği gibi çağrışımları bulunmaktadır. Bu ise Mütenebbî'nin alışkın olduğumuz methiyelerindeki üslubuna pek benzememektedir.

Sonuç

Bir Arap atasözü şöyle der: *أَوَّلُ الرَّفْصِ حَنْجَلَةٌ* “Dansın başı hanceledir.” Yeni doğmuş keklik kuşunun dengesini kurmakta zorlandığı için ilk adımlarını atarken sağa sola salınarak yürüyüşünü ifade eden hancele, bu atasözünde bir hayat gerçeğine işaret eder. Hiç kimse dans etme işinde bir anda usta olamaz. İlk başlarda dans etmeye çalışan kişinin hareketleri gülünç gelebilir ama daha sonra tedrici olarak ritim tutturmayı öğrenecektir. Araplar bu atasözünü herhangi bir işe yeni başlayan kimselerin ilk başlardaki acemiliklerinin hayra alamet olduğunu ifade etmek için kullanırlar. Biz bu çalışmada, mezkûr Arap atasözündeki mesajın Mütenebbî'nin şairliğini tanımlamak için kısmen doğru kısmen de yanlış olduğu kanaatine ulaştık. Şöyle ki şârih Vâhîdî'ye göre Mütenebbî divanında yer alan toplam 5490 beyitten 2350 tanesi şairin çocukluk ve erken gençlik yıllarında söylediği şiirleri kapsamaktadır. Bu şiirlere bakıldığında şairin olgunluk dönemini temsil eden kasidelerinden hiç de geri kalmayacak fevkaladelikte eserler ortaya koyduğu görülür. Bu şiirlerde Mütenebbî, istiare ve teşbihlerdeki kullanım ustalığıyla dikkat çeker. Küçük yaşta olmasına rağmen felsefi bazı konulara atıfta bulunması, tecrübe sahibi güngörmüş ihtiyarların ancak söyleyebileceği hikmetâmez tespitlerde bulunması vb. hususiyetleriyle şair, okuyucusuna büyümüş de küçülmüş dedirtmektedir. Bu türden ustalık gerektiren şiirler incelendiğinde, şairliğin Mütenebbî'de doğuştan gelen bir Allah vergisi olduğu kolaylıkla anlaşılır. Çalışmada bunların örneklerine yer verildi. Ancak diğer taraftan bu tür yüksek nitelikli şiirler ile kıyaslandığında şiir sanatı bakımından oldukça düşük seviyede beyitler de karşımıza çıkmıştır. Divanın Seyfiyyât ve Kâfûriyyât kısımlarındaki olgunluk merhalesi şiirleri ile karşılaştırıldığında hiç özenilmediği fikrini uyandıran değersiz bu beyitleri söyleyen sanki Mütenebbî değildir. Çalışmada bu kabilden şiirlerin eleştirisi yapılmıştır. Dolayısıyla Mütenebbî'nin olgunluk öncesi dönemde söylediği şiirler hakkında genel geçer bir hüküm vermek mümkün değildir. Bir kısmı şiir değil, şiir denemesinden ibarettir. Bazıları ise kelimenin tam anlamıyla harikuladedir. Az bir kısmında ise şairin abartıları gayet

⁷⁵ Mütenebbî, *Dîvân*, 29.

çirkindir; tekellüfün izleri barizdir. Şunu da itiraf etmemiz gerekir ki bu çalışmada sınırlı sayıda başlık altında ve yine çok az sayıda beyit üzerinden araştırma yapılmıştır. Olgunluk öncesi döneme ait tüm şiirleri kapsayacak şekilde bir analiz mümkün olmamıştır. İlgili dönemde söylenmiş en iyi, en kötü ve orta düzey kalitede beyitler seçilmiştir. Bütünün içerisinde parça seçilirken maalesef tam bir objektiflik tutturulamamış olabilir. Bu açıdan bu makalenin tavsiyesi söz konusu dönemde söylenmiş şiirlerin tamamına yönelik bir lisansüstü çalışması yapılmasıdır. Böyle bir çalışmada şairin olgunluk öncesi ve sonrası dönemde söylediği şiirlerindeki sanatsal karşılaştırmanın Mütenebbî araştırmalarına büyük bir katkı sunacağı düşüncemizdir.

Kaynakça

- Abdulazîz, İlhâm. “el-İstiâre ve’t-temâsuku’n-nassî diâsetun fi kasideti’l-Mutenebbî dayfun elemme bi-ra’sî”. *Mecelltu Kulliyeti Dâri’l-Ulûm* 65/1 (2024), 171-232.
- Acat, Mehmet Emin. “Kemâl ve Bekâ Peşinde: İbn Sînâ’nın Aşkın Mahiyeti Hakkında Risalesi Bağlamında Bir Çözümleme”. *Journal of Islamic Research* 34/3 (2023), 633-647.
- Alevî, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî. *eş-Tırâzü’l-mütezzammin li-esrâri’l-belâğa*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Unsuriyye, 1423.
- Alyân, Mustafâ. *Siygatu’l-mubâlağa fi şî’ri’l-Mutenebbî*. Ürdün: Haşimiyye Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Arûd, Züheyr Muhammed İkâb. *el-Hazfu fi şî’ri Ebi’t-Tayyib el-Mutenebbî*. Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu’l-beyân*. Beyrut: Dâru’n-Nahda, 1982.
- Aydın, Hasan. *Mitos’tan Logos’a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*. İstanbul: 7 Renk Basım Yayın 2013.
- Ayyıldız, Esat. “El-Mutenebbî’nin Seyfüddevle’ye Methiyeleri (Seyfiyyât)”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.
- Bağdâdî, Ca’fer b. Ahmed b. Huseyin es-Serrâc. *Masâri’u’l-uşşâk*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avad. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1998.
- Bedîî, Yûsuf. *eş-Şubhu’l-münebbî ‘an haşşiyyeti’l-Mütenebbî*. thk. Mustafâ es-Sekâ, Muhammed Şitâ. Beyrut: Dâru’l-Maârif, ts.
- Blachère, Régis. *Ebu’t-Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fi’t-târîhi’l-edebî*. çev. İbrâhîm el-Kîlânî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1405/1985.
- Cerrâr, Şezâ Atâ. “Kasidetu’l-Mutenebbî el-yâiyye kefâ bike dâen en tera’l-mevte şâfiyen dirâsetun tahlîliyye”. *Mecelltu Ma’ârif* 15 (2014), 109-126.

- Cevder, Muhammed Ali Muhammed. *Şurûhu Dîvânî'l-Mutenebbî: Dirâsetu Muvâzene fi'l-menâhici ve't-tatbîk*. Libya: Tarâblus Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Doktora Tezi, 2009-2010.
- Cum'a Alî, es-Sâdik. *el-İstisnâ fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Sudan: Ummu Durmân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: Matbaatu Îsâ el-Bâbî, ts.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail, "Teşhis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011),
- Ebû Ridvân, Lüeyy Mahmûd Muhammed. *Cumûu'l-kille fi dîvânî'l-Mutenebbî ve delâletüha'l-belâgiyye*. Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ebû Subeyh, Muhammed – el-Anber, Abdullâh. "Kırâatun fi Kasîdeti Kefâ bike dâen li'l-Mutenebbî". *Dirâsât* 48/3 (2021), 22-35.
- Esikâr, İbrahim. "Suhriyyetu'd-Tedât ve'l-mufârakati'l-mecâziyye fi Kâfûriyyâti'l-Mutenebbî." *Mecelletu Alâmât* 40 (2013), 133-141.
- Fârih, Muhammed. the Metaphor and its Pilgrim Effect in the Poetry of Abu al-Tayeb al-Mutanabi -an Argumentative, Deliberative Approach. *Mecelletu'l-Mevrûs* 9/2 (2021), 327-335.
- Gânim, Rulâ Hâlid Muhammed. *el-Âhâr fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Filistin: Necah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Haddâd, Melike Ali Kâzım. *Serikâtu'l-Mutenebbî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Kûfe: Kûfe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Hamed, Muhammed Ahmed Surûr. *Nûnâ't-te'kîd fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Sudan: Ummu Durmân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Hüseyn, Tâhâ. *Ma'al-Mutenebbî*. Birleşik Krallık: Muessesetu Hindâvî, 2013.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu Dimeşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Fesrû şî'ri'l-Mütenebbî*. thk. Ridâ Recep. Dimeşk: Dâru'l-Yenâbî', ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mekâyîsu'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Cevziyye. Muhammed *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müşâtâkîn*. Beyrut: *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, 1403/1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Şur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: *Dâru Sâdir*, 1414.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. 14 Cilt. Beyrut: *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, 1407/1987.
- Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Alî b. Hakmûn. *Müsnedu's-Şihâb el-Kudâî*. thk. Hamdî b. Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: *Muessesetu'r-Risâle*, 1407/1986.
- Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Risâletu'l-gufrân*. Birleşik Krallık: *Muessesetu Hindâvî*, 2013.
- Mahmûd Şakir, Muhammed. *Kitâbu'l-Mütenebbî*. Kahire: Şeriketu'l-Kuds, 1977.
- Medverî, Sâmîye. *Şi'ru'l-Hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzu'n-nefsî inde'l-Mutenebbî*. Cezayir: Akîd el-Hâc Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010.
- Mukallid, Tahâ Abdulfettâh. *Fennu'l-ilkâ*. B.y.: Mektebetu'l-Faysaliyye, ts
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî. *Dîvânü'l-Mutenebbî*. Beyrut: *Dâru Beyrut*, 1403/1983.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: *Dâru'l-Kutub ve'-Vesâik*, 1423.
- Ömeroğlu, Elif Nur. "Metindilbilim Açısından el-Mütenebbî'nin Ahyâ ve Eyser İsimli Kasidesinin Analizi". *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6/1 (2023), 37-59.
- Sâlih, Bilâl Mahmûd Ya'kûb. *el-İğtirâb fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Amman: Haşimi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Sâlihî, İbrâhîm. *et-Ta'rid fi medâihi'l-Mutenebbî'l-Kâfûriyye*. Biskra: Muhammed Khider Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009).
- Sâlihî, İbrâhîm. *et-Ta'rid fi medâihi'l-Mutenebbî*. Cezayir: Muhammed Haydar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008-2009.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetu Huseyn et-Ticâriyye, ts
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, 1407/1987.
- Sumeyye, Muveylîh. "The Manifestations of the Artistic Image in the Praise of Al-Mutanabbi - Metaphor and Analogy as a Example". *Mecelletu'l-Kâri' di'd-dirâsâti'l-edebîyye* 5/2 (2022), 263-276.

- Sübki, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi. *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîşi'l-Miftâh*. thk. Adülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003.
- Şâir, Mûsâ. "et-Tasgîr fî şî'ri'l-Mutenebbî". *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdunî* 23-24 (Haziran 1984), 39-65.
- Şefika, Umrâvî. *Tecelliyâtü kasîdeti'l-medhi fî şî'ri'l-Mutenebbî: Dirâsetün fenniyyetün cemâliyye*. Ümmü'l-Bevâkî: el-Arabî b. Muheydi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Vâhidî, Nîsâbûrî Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1419/1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

İbn A'sem el- Kûfi'nin Kitâbü'l-Fütûh'unda Sıffin Savaşı ve Tahkîm Hadisesi

The Battle of Siffin and the Event of Tahkîm in Ibn A'sem al-Kûfi's Kitâb al-Futûh

Fatih GENÇDOĞAN

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı
Arş. Gör., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Islamic History and Arts Department of Islamic History
Isparta/Türkiye
fatihgencdogan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-7852-2744

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Fatih Gençdoğan, "İbn A'sem el- Kûfi'nin Kitâbü'l-Fütûh'unda Sıffin Savaşı ve Tahkîm Hadisesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 285-311.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

İbn A'sem el-Kûfi'nin Kitâbü'l-Fütûh'unda Sıffin Savaşı ve Tahkîm Hadisesi*

Öz

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Müslümanlar arasında meydana gelen hadiselerin doğru anlaşılabilirliği için olayların aktörleri konumundaki sahâbe ile ilgili haberler büyük önem taşımaktadır. Fakat öyle anlaşılmaktadır ki yaşananları günümüze nakleden bazı tarihçiler eserlerini yazarken mezhep taassubunun etkisinden kurtulamamışlar, hatta bazen eserlerini sırf bu nedenlerle kaleme almışlardır. Araştırmanın konusunu teşkil eden ve fitne dönemi olarak isimlendirilen bu dönemle ilgili rivayetler oldukça karmaşık ve ihtilâflıdır. Bu karmaşayı ortadan kaldırmak için olayların objektif bir biçimde değerlendirilmesi gerektiği aşikardır. Fakat iki ana yaklaşımı temsil eden Şîî ve Sünnî eğilimden Şîa, açıkça tarihi rivayetleri kendi öğretisi doğrultusunda tahrif ederken, Sünnî yaklaşım ise çoğunlukla olduğu gibi savunma refleksiyle hareket ederek sahâbeye ve olaylara bakışını bunun üzerinden kurgulamaktadır. Dolayısıyla olaylara dair birbirinden farklı iki bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, o dönemde toplumda büyük kırılmalara neden olarak hizipleşmeyi başlatan ve yankıları günümüze kadar ulaşan, çelişkili rivayetler nedeniyle isabetli bir değerlendirme yapmanın neredeyse mümkün olmadığı Sıffin Savaşı ve Tahkîm süreci, eserinde Şîî eğilimli olduğuna işaret eden pek çok rivayet bulunan ve Şîî olduğu yaygın şekilde kabul edilen İbn A'sem el-Kûfi'nin Kitâbü'l-Fütûh'u merkez alınarak incelenmiş, eserde yer alan rivayetler tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Sıffin Savaşı'nda yaşanan hadiseleri aktarırken bir sened zinciri ya da râvî zikretmeyen İbn A'sem, elindeki rivayet havuzundan bir metin kurgulamış ve eserde buna yer vermiştir. Kitâbü'l-Fütûh incelendiğinde eserde yer alan rivayetlerin satır aralarında Hz. Ali'nin vasîliği düşüncesinin ince ince işlendiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Hz. Ali'nin karşısında yer alan Hz. Muâviye'nin ailesi Ümeyyeoğulları hakkındaki iftiraya varan mesnetsiz rivayetler de eserin yazımındaki taraflı üslubu ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Şîî olmakla itham edilen İbn A'sem'in, Kitâbü'l-Fütûh'taki üslubu ve eserde naklettiği rivayetler göz önüne alındığında, söz konusu iddianın mesnetsiz olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin, eseri kaleme alırken dini ve siyasi saiklerin etkisinden kurtulamadığı açıkça görülmektedir. Fakat İbn A'sem'in, eserinde özellikle ilk iki halife ile ilgili yer verdiği rivayetler dikkate alındığında mutaassıp bir Şîî olmadığı da ifade edilebilir.

Kitâbü'l-Fütûh, Benî Sâide Sakîfesi ile başlayarak önce Hulefâ-yi Râşidîn dönemini, ardından Emevîler ve Abbâsîler devrini konu edinmektedir. Ancak müellifin Şîî olması nedeniyle eserde Sıffin Savaşı ve Tahkîm süreciyle alakalı rivayetlere geniş yer ayrılmış, Hz. Ali dönemi eserin dörtte birini oluşturacak şekilde kaleme alınmıştır. Müellif, Hz. Ali ve taraftarları lehine pek çok haber nakletmiş, yer yer de bunu uydurma rivayetlerle desteklemekten çekinmemiştir. Kitâbü'l-Fütûh, muhtemelen müellifi hakkındaki olumsuz şayia sebebiyle pek rağbet görmemiştir. Ancak bahse konu dönemle ilgili

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalında hazırlanan “Şîî ve Sünnî Düşüncede Hz. Ali Algısı -İbn A'sem ve İbn Kesîr Örneği-” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

fikir vermesi açısından pek çok ilginç rivayet barındırmaktadır. Dolayısıyla eser hem başka tarih kitaplarında rastlanmayan haberleri ihtiva etmesi hem de mezhebî tutum ve taassubun tarih yazımını nasıl etkilediğini göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: İbn A'sem, Kitâbü'l-Fütûh, Sıffîn, Tahkîm, Şîa, Ümeyyeoğulları.

İbn A'sem el- Kûfî'nin Kitâbü'l-Fütûh'unda Sıffîn Savaşı ve Tahkîm Hadisesi
Abstract

The news about the Companions, who were the actors of the events, are of great importance for the correct understanding and evaluation of the events that took place among Muslims during the period of the Khulefâ-yi Râshidîn. However, it is understood that some historians who narrated the events to the present day could not get rid of the influence of sectarian prejudice while writing their works, and sometimes even wrote their works solely for these reasons. The narrations about this period, which constitutes the subject of this study and is called the fitna period, are quite complex and controversial. It is obvious that the events should be evaluated objectively in order to eliminate this confusion. However, of the two main approaches, the Shi'a and Sunnite tendencies, the Shi'a clearly falsifies the historical narrations in line with its own doctrine, while the Sunnite approach, as is often the case, acts with a defensive reflex as it builds its view of the Companions and the events on this basis. Therefore, two different perspectives on the events emerge. In this study, the Battle of Sıffîn and the Tahkîm process, which caused great ruptures in the society at that time, initiated factionalization, and whose repercussions have survived to the present day, where it is almost impossible to make an accurate evaluation due to contradictory narrations, is examined by focusing on the Kitâb al-Futûh of Ibn A'sem al-Kûfî, who is widely accepted to be a Shi'ite and has many narrations indicating that he is a Shi'ite, and the narrations in his work are tried to be analyzed.

While narrating the events of the Battle of Sıffîn, Ibn 'A'sem, who did not mention a chain of narrators or a narrator, constructed a text from the pool of narrations at his disposal and included it in his work. When the Kitâb al-Futûh is analyzed, it is seen that the idea of Ali's executorship is subtly woven between the lines of the narrations in the work. In addition, the slanderous and baseless narrations about Mu'awiya's family, the Umayyads, who opposed Ali, are noteworthy in terms of revealing the biased wording in the writing of the work. Considering the wording of Ibn 'A'sem, who was accused of being a Shi'ite, in Kitâb al-Futûh and the narrations he narrated in the work, it is understood that this allegation is not baseless. Moreover, it is clear that the author was not free from the influence of religious and political motives while writing the work. However, it can also be stated that Ibn A'sem was not a Shi'ite fanatic, especially considering the narrations he included about the first two caliph in his work.

Kitâb al-Futûh starts with the Benî Sâida Sakîfa and covers the period of the Khulefâ-yi Râshidîn, followed by the Umayyads and the Abbasids. However, due to the author's being a Shi'ite, the book devotes a large space to the narrations related to the Battle of Sıffîn and the Tahkîm process, and the period of Ali constitutes one-fourth of the work. The author narrated many reports in favor of the Ali and his supporters, and occasionally supported them with fabrications. Kitâb al-Futûh was not widely

demande, probably due to the negative publicity about its author. However, it contains many interesting narrations to give an idea about the period in question. Therefore, the work is valuable both in terms of containing news not found in other history books and in terms of showing how sectarian attitudes and prejudice affected historiography.

Keywords: Ibn 'A'sem, Kitāb al-Futūh, Sıffīn, Tahkīm, Shī'a, Umayyads.

Giriş

Hiz. Osman'ın acı bir şekilde katledilmesinden sonra olağanüstü şartlarda göreve gelen Hiz. Ali, isyancılar tarafından deyim yerindeyse apar-topar halife ilan edildiği için ortak bir kabule mazhar olamamış ve ilk günlerinden itibaren ciddi sorunlarla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Hiz. Ali'nin göreve geldikten sonra karşılaştığı ilk sorun Hiz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması meselesidir. Fakat bazı sebeplerden dolayı Hiz. Ali'nin isyancıları cezalandırması mümkün olmamıştır. İsyancılar karşısında muktedir olmadığı için maktul halifenin katillerini cezalandırma işini bir süreliğine ertelemek zorunda kalan Hiz. Ali, Şam valisi Muâviye'yi katilleri neden cezalandıramadığı hususunda bir türlü ikna edememiş ve uzun süren mektuplaşmaların ardından savaş kaçınılmaz olmuştur. Ancak taraflar bir noktada sorunu tahkīm yoluyla çözmeye karar vermişler, işte bu tahkīm hadisesi doğurduğu sonuçlar yönünden Müslüman toplum üzerinde oldukça etkili olmuş, siyasî ve mezhebî firkalar bu olaya yakından ilgi göstermişlerdir. Savaşın son bulması için başvuru tahkīm özellikle Hiz. Ali ordusunda ciddi ihtilaflara neden olmuş ve yaşananlar bir daha birleşmemek üzere İslâm dünyasını bölerek çeşitli gruplara ayrılmasına sebep olmuştur.

İsyancılar tarafından halife ilan edilen Hiz. Ali kendilerine hükmedemediği¹ bu topluluğa karşı muhaliflerinden yardım istemiş, kendisine destek verilecek olursa katillerin cezalandırılabilceğini ifade etmiştir. Ancak muhalifler Hiz. Osman'ın kanının davacısı oldukları iddiasıyla Hiz. Ali'ye itaat etmemişlerdir.² Şam valisi Hiz. Muâviye de başlangıçta katillerin teslim edilmesi halinde biat edeceğini söylemişse de sonraları işi ileri bir boyuta taşıyarak Hiz. Ali'nin hilafetinin meşruluğunu tartışmaya açmıştır.³ Dolayısıyla Müslümanlar arasında bir iç savaş kaçınılmaz hale gelmiş, nihayetinde süreç savaşların ardından halifenin Hâricîler tarafından katliyle sonuçlanmıştır. Yaşanan olayların sebeplerinin sağlıklı şekilde tespit ve tetkik edilebilmesi için konunun farklı kaynaklar üzerinden incelenmesi gerekmektedir. Bahse konu dönemle ilgili pek çok bilgiyi yalnızca kendisinde bulabileceğimiz bir kaynak olan İbn A'sem'in (ö. 320/932) Fütūh'u, müellifin Şîi olması nedeniyle de oldukça dikkat çekicidir.

İbn A'sem el-Kûfî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Müellifin doğum ve vefat tarihleri kesin olarak bilinmediği gibi ismi dahi ihtilaflıdır. İbn A'sem'in ismi Kitâbü'l-Fütūh'un Arapça aslında Ahmed b. Muhammed b. A'sem diye geçerken, Farsça tercümesinde Ahmed

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Darü'l-Maârif, 1967), 4/437.

² *Târîhu't-Taberî*, 4/561.

³ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi II: (Hulefâ-i Râsîdîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 281.

b. Ali b. A'sem şeklinde geçmektedir.⁴ Yâkût (ö. 626/1229), İbn A'sem'den Ahmed b. A'sem diye bahsederken, Keşfü'z-Zünûn'da hem Muhammed b. Ali hem de Ahmed b. Ali olarak zikredilmiştir.⁵ "III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda yaşayan diğer İslâm alimlerinin aksine İbn A'sem'le ilgili bundan başka bilgi bulunmamasının, hatta zayıf ve metruk râvîleri konu edinen biyografik eserlerde dahi adına rastlanmamasının sebebi muhtemelen, kendisinden sonra gelen tarih ve tabakat yazarlarının ondan - adını anarak- hiç faydalanmamış olmalarıdır."⁶ Gerçekten de diğer Arap tarihçiler eserlerinde İbn A'sem'in kitabına atıfta bulunmamışlardır.⁷ Yâkût el-Hamevî, İbn A'sem'in Şiî olduğunu belirleterek, hadis alimlerinin nazarında zayıf bir kimse olduğunu aktarmaktadır.⁸ Eserleriyle ilgili olarak ise İbn A'sem'in Kitâbü'l-Fütûh dışında Me'mûn döneminden Muktedir-Billâh (ö. 320/932) döneminin sonuna kadar yaşanan olayları içeren bir eserden daha söz etmekte ve kendisinin bu kitapları gördüğünü kaydetmektedir.⁹ Muktedir-Billâh'ın 320 senesinde vefat ettiği göz önüne alınırsa eserini 204 (819) yılında yazdığına dair verilen bilginin¹⁰ gerçeği yansıtmadığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla İbn A'sem'in, 4. yüzyılın ilk on yıllarında yaşadığı ve eserini de bu dönemlerde yazdığı kabul edilmelidir.¹¹

Farsça tercümede olaylara fazla edebî bir şekilde yer verilmiş olduğundan Kitâbü'l-Fütûh'un roman tarzında yazıldığı yönünde yanlış değerlendirmeler de doğmuştur.¹² Nitekim Storey, eseri "Popüler ve romantik bir tarih kitabı"¹³ olarak nitelemektedir. Ancak eserin Arapça aslının bulunmasıyla beraber bu değerlendirme anlamını yitirmiş ve Fütûh'un son derece önemli bir eser olduğu ve diğer kaynaklarda rastlanmayan bazı bilgileri ihtiva ettiği anlaşılmıştır.¹⁴ "Taberî'de (ö. 310/923) ve gerek diğer kaynaklarda bulunmayan bazı kayıtlar, İbn A'sem'in eserinde mevcuttur; Ya'kubî (ö. 292/905) ve Dineverî'de (ö. 282/895) mevcut olup, Taberî'de veya Belâzürî'de (ö. 279/892) bulunmayan bazı kayıtlara İbn A'sem'in eserinde tesadüf edilmektedir."¹⁵ Eser Irak, Horasan, Doğu Anadolu'nun fetihleri, Arapların diğer milletlerle savaşları ve Bizans'la münasebetler ile Irak bölgesindeki iç savaşları detaylı şekilde konu edinmektedir.¹⁶ İbn A'sem, Hz. Ali dönemine ayrı bir ehemmiyet göstermiş, bu döneme kitabın tamamının dörtte birini işgal edecek şekilde geniş yer ayırmıştır.¹⁷ Muhtemelen bu dönemin bu denli uzun ele alınması tesadüf değildir ve İbn A'sem'in Şiî olması bu hususta etkili

⁴ Mustafa Fayda, "İbn A'sem el-Kûfi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/325.

⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ' İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/202; Kâtip Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, ed. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 2/1239.

⁶ Fayda, "İbn A'sem el-Kûfi", 19/326.

⁷ Charles A. Storey, *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey* (London, 1970), 1/208.

⁸ *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, 1/202.

⁹ *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, 1/202.

¹⁰ Âğâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi 'ş-Şî'a* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983), 16/119.

¹¹ Andrew McLaren, "Dating İbn A'tham's History", *Al-'Usur al-Wusta*, (2022), 217.

¹² Zeki Velidi Togan, "İbn A'semülküfi", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 702.

¹³ Storey, *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*, 1/207.

¹⁴ Akdes Nîmet Kurat, "Abû Muhammad Ahmad Bin A'sam Al-Kûfi'nin Kitâb Al-Futûh'u", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 7/2 (1949), 258.

¹⁵ Kurat, "Abû Muhammad Ahmad Bin A'sam Al-Kûfi'nin Kitâb Al-Futûh'u", 262.

¹⁶ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998), 62.

¹⁷ Fayda, "İbn A'sem el-Kûfi", 19/326.

olmuştur. “İbn A’sem kitabını, Hz. Ali başta olmak üzere Şîî imamlarını ve onları destekleyenleri övmek, Muâviye ve oğlu Yezîd ile diğer Emevîler’i ve arakasından da Abbâsîler’i yermek, ayrıca genelde Yemenliler’i, özelde Ezd kabilesi mensuplarını yüceltmek için kaleme almıştır.”¹⁸ Zeki Velidi Togan da İbn A’sem’in, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki savaflara değinirken Şîîlik taassubu izhar ettiğini belirterek bu yönde bir değerlendirmede bulunur.¹⁹ Akdes Nimet Kurat, Kitâbü’l-Fütûh’u incelediği çalışmasında İbn A’sem’in eserinin bariz şekilde Şîî tesiri taşıdığını ifade ederek Sünnî bakış açısının üstün geldiği tarihçiler tarafından problemlili görüldüğünden onların, eserlerinde İbn A’sem’in eserine pek iltifat etmediklerini, bunun da eserin o dönem için sönük kalmasına neden olduğuna işaret etmektedir.²⁰ İbn A’sem’in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleriyle ilgili anlatımları incelenecek olursa, onun Ğulâtü’ş-Şî’a’dan²¹ olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çalışmasında Abbâsîler Dönemi’ndeki bazı rivayetleri aktarırken isnad usulüne riayet etmişse de²², Sıffin Savaşı’ndan söz ederken kendisine rivayetleri ulaşan râvîleri başlangıçta toplu halde zikrederek hangi haberi kimden aldığını açıkça belirtmemiştir. Daha önce ifade edildiği gibi eserinde Şîa’ya meyli açıkça tebartüz edilen İbn A’sem’in birçok râvi ve sahâbî adı uydurduğu da kabul edilmektedir.²³ Şîî bir tarihçi olarak bazen uydurma rivayetlere yer vermesinin yanında yeri geldiğinde olayları kendi bakış açısına göre tevil ve tahrif etmekten ve anlatımı muhtemelen çoğu kendisine ait olan şiirlerle zenginleştirmekten kaçınmamıştır. Şîî bir müelliften bekleneceği üzere bazı hadiseleri anlatırken olayları olduğundan daha dramatik bir hale getirmeye çalıştığı da görülmektedir.

Bu araştırmanın konusunu teşkil eden Sıffin Savaşı ve Tahkim hadisesini çeşitli açılardan inceleyen bazı eserler mevcuttur.²⁴ Ayrıca İbn A’sem ve eseri Kitâbü’l-Fütûh’u konu alan çalışmalar da bulunmaktadır.²⁵ Fakat mezkûr hadiseleri İbn A’sem el-Kûfi’nin eseri özelinde ele alan bir çalışmanın mevcut olmadığı dikkate alındığında Şîî bir müellifin olaylara yaklaşımındaki farklılığı ortaya koyacak

¹⁸ Fayda, “İbn A’sem el-Kûfi”, 19/326.

¹⁹ Togan, “İbn A’semülkûfi”, 702.

²⁰ Kurat, “Abû Muhammad Ahmad Bin A’sam Al-Kûfi’nin Kitâb Al-Futûh’u”, 255.

²¹ Daha çok Şîa’ya mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan gruplar. Bkz. Mustafa Öz, “Galiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

²² Ebû Muhammed Ahmed b. A’sem el-Kûfi el-Ahbârî İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1991), 8/375.

²³ Fayda, “İbn A’sem el-Kûfi”, 19/325.

²⁴ Sıffin Savaşı ve Tahkim hadisesini değerlendirme konusu yapan bazı çalışmalar için bkz. İsmail Tanrıverdi, *Sıffin Vakası* (Kitabi Yayınevi, 2023); Muhsin Düğeroğlu, *İlk Dönem İslam Tarihçilerinin Sıffin Savaşı’na Yaklaşımları* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2021); Mahayudin Hajji Yahya, “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vakası”, çev. Ahmet Turan Yüksel, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 241-260; Ahmet Önkal, “Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2 (2003), 33-68; Adnan Demircan, “Tahkim Sürecinde Hz. Ali”, *Hazreti Ali*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020), 157-168; Yusuf Sansarkan, *İslam Düşünce Geleneğinde Tahkim Meselesi ve Mezhebi Ekoller Üzerindeki Etkisi* (Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017).

²⁵ İbn A’sem el-Kûfi’nin Kitâbü’l-Fütûh’u merkez alınarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemleri farklı açılardan çalışılmış olmasına karşın Hz. Ali dönemine dair bir çalışma mevcut değildir. Söz konusu çalışmalar için bkz. Mahmut Kelpetin, *İbn A’sem el-Kûfi’nin (ö. 320/932’den sonra) Kitâbü’l-Fütûh’unda Hz. Ebû Bekir dönemi* (Marmara Üniversitesi, 2002); Rukiye Tosun, *Belazîri ve İbn A’sem’e Göre Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinin Değerlendirilmesi* (Selçuk Üniversitesi, 2009); Beytullah Palazoğlu, *İbn A’sem el-Kûfi’nin Kitâbü’l-Fütûh’unda Hz. Osman Dönemi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023).

böylesi bir çalışma önem arz etmektedir. İbn A'sem el-Kûfi, Sıffin ile ilgili haberlere geçmeden evvel Sıffin hususunda rivayetleri kendisine ulaşan râvîlerden meydana gelen uzun bir sened zinciri nakledip, eserde vereceği bilgilerin kendisine söz konusu râvîlerden ulaşan haberlerin bir derlemesi olacağını ifade etmektedir.²⁶ Dolayısıyla yaşananları aktarırken önceden haber verdiği üzere hepsini tek bir anlatımın gibi sunarak, haberle ilgili herhangi bir sened zincirini ya da en azından haberi kendisinden aldığı râvîyi zikretmemiştir.

Kitâbü'l-Fütûh'ta Sıffin Savaşı ve Tahkîm Süreci

Hiz. Ali Basra'daki muhalefeti bastırıp itaat altına aldıktan sonra ordusuyla birlikte Kûfe'ye ulaşmış ve kontrolü altından bulunan bazı beldelere valilerini göndermiştir. Bu beldelerden olan Cezîre'de halk Hiz. Osman taraftarı olduğundan, onun öldürülmesinden sonra da bölgeye Dahhâk b. Kays'ı vali olarak atayan Muâviye'ye biat etmişlerdir. Hiz. Ali bunu haber alınca Eşter en-Nehâî'yi Cezîre ve çevresine vali olarak atamıştır. Rakka halkından destek isteyerek ordusuyla bölgeye yönelen Eşter, Dahhâk'ı mağlup ederek düşmanlarını Şam'a kadar sürmüştür,²⁷ Hiz. Ali yaşananları haber alınca taraftarlarına hitap ederek Muâviye'nin, kendisini Hiz. Osman'ın katili olmakla suçlayarak Şamlıları galeyana getirdiğini ve hilafet hakkı hususunda kendisiyle çekişmeye girebileceğini söylemiştir. Ardından bir mektup yazan Hiz. Ali insanların kendisine "bey'atü âmme" ile biat ettiklerini hatırlatarak Muâviye'yi itaat etmeye çağırmıştır.²⁸ Bu noktada İbn A'sem, Muâviye'nin Hiz. Ali'ye karşı tavrında belirleyici olduğunu öne sürdüğü bir haberi zikretmektedir. Buna göre Hiz. Osman zamanında Irak valiliği yapan Velîd b. Ukbe, Hiz. Ali ile Muâviye arasında yaşananlardan haberdar olunca hemen Muâviye'ye bir mektup yazmış, Hiz. Ali'ye karşı mücadele etmesi gerektiğini söyleyerek onu kışkırtmıştır. Velîd'in yazdıklarından memnun olan Muâviye de Hiz. Ali ile mücadeleye kesin olarak karar vermiştir. Müellif, Velîd b. Ukbe'nin Hiz. Osman zamanında kendisine had cezası uygulayan Hiz. Ali'ye o günden beri kin tuttuğunu ve bu yüzden Muâviye'yi ona karşı kışkırttığını iddia etmiştir.²⁹ Şiiilerin, Hiz. Ali ile arasında yaşananlar nedeniyle Velîd'e olan bakışları göz önüne alındığında³⁰ neden İbn A'sem'in bu rivayete yer verip, Velîd'e Muâviye'nin Hiz. Ali'ye karşı harekete geçme kararında önemli bir rol biçtiği daha anlaşılır hale gelmektedir.

Geçen süre zarfında her iki taraf da kuvvetlerini güçlendirmenin yollarını aramış, çeşitli bölgelere mektuplar göndermek vasıtasıyla ittifaklarını genişletmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere Hemedân valisi Cerîr b. Abdullah ile Azerbaycan valisi Eş'as b. Kays halifenin daveti üzerine Kûfe'ye

²⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/489.

²⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/493.

²⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/494.

²⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/496.

³⁰ "Velîd b. Ukbe bir kısmı şahsî hatalarından kaynaklanan, bir kısmı zanna ve iftiraya dayanan çeşitli eleştirilere mâruz kalmıştır. Bu eleştiriler daha çok Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi hadis ilminde fazla ihtisası olmayan, buldukları her bilgiyi derleyen kimselere, ayrıca Şii müelliflerin abartarak naklettikleri bazı rivayetlere dayanmaktadır." Velîd b. Ukbe hakkındaki iddialar için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Velîd B. Ukbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/35; Adem Dölek, "el-Velîd b. Ukbe'nin Hayatı ve Sahâbe Adâleti Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/1 (2002), 93-110.

gelerek Hz. Ali'ye itaat edip ordusuna katılmışlardır.³¹ Bir anlaşma zemini arayan Hz. Ali ise Iraklıların önde gelenleriyle bir araya gelerek Muâviye'ye gönderilmek üzere bir elçi seçmek istediğini söyleyip onlarla müzakere etmiş, görüşmeler neticesinde Eşter'in itirazlarına rağmen, Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin gönderilmesini uygun görmüş, Cerîr'e nasihatte bulunmuş ve mektubunu iletmesi için Muâviye'ye göndermiştir.³² Hz. Ali mektubunda şöyle yazmıştır: “Osman'ın katli hakkında çok konuştu, o halde itaatim altına gir ve sonra insanları yargıla ki ben de seni ve onları Allah'ın kitabına göre yönlendireyim.”³³ Hz. Ali bunlara ilaveten Muâviye'nin “tulekâ”dan³⁴ bir kimse olduğunu da ifade ederek hilafet hakkının söz konusu olamayacağını, dolayısıyla bunu dillendirmemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁵ Cerîr orada bulunduğu sürede Hz. Ali'ye biat etmesi için Muâviye'ye yoğun ısrarda bulunmuş, Muâviye'de düşünmek için fırsat vermesini istemiştir.

İbn A'sem, bu esnada Muâviye'nin o sırada tarafsız olan Amr b. el-Âs'a bir mektup yazarak ondan yardım istemeye karar verdiğini zikretmektedir. İbn A'sem'in aktardığı bu rivayete göre Muâviye, Amr'a Hz. Ali hakkında danıştıktan sonra tüm imkanlarıyla ona karşı mücadele edeceklerini ve Hz. Osman'ın katlinin sorumluluğunu ona yükleyeceklerini söylemiştir. Bunun üzerine Amr b. el-Âs da “Sen ve ben Osman'ın kanı hakkında konuşacak son kimseleriz.” diye cevap vermiş, Muâviye “Neden? diye sorunca Amr da “Medine'de senden yardım istemesine rağmen onu yalnız bıraktın ve yardım etmedin. Ben ise onu terk edip Filistin'e kaçtım.” diyerek Hz. Osman'ın katlinde kendilerinin gösterdiği ilgisizliğin de payının olduğunu zikretmiştir.³⁶ Bunun üzerine Muâviye “Sen bunları bırak ve bana biat et.” demiş, Amr da “Hayır, vallahi ne sana dinimden bir şey vereceğim ve ne de senden bir şey alacağım.” diye cevaplamıştır. Muâviye bir süreliğine tereddüt etmesine karşın şayet Hz. Ali karşısında başarılı olacak olurlarsa Mısır'ı kendisine vereceğini Amr'a taahhüt etmiştir.³⁷ İbn A'sem'in Hz. Muâviye ve Amr'ın bu iş birliği hakkında Ubâde b. Sâmî'ten rivayetle Ca'fer b. Muhammed'den naklettiği bir haber ilgi çekicidir. Ubâde, Muâviye ve Amr'ı yan yana görünce geçip ortalarına oturmuş, neden böyle yaptığı sorulunca da Hz. Peygamber'in (sav) “Muâviye ile Amr'ın bir araya geldiklerini gördüğünüz zaman ikisini ayırınız. Zira hayır üzere bir arada bulunmazlar.” dediğini işittiğini söylemiştir.³⁸ İbn A'sem'in eserinde bu rivayetlere yer vermesi Şam tarafı hakkındaki menfî tavrını ve bunu Hz. Peygamber'in ağzından doğrulatma çabasını açıkça ortaya koymaktadır.

İbn A'sem, Muâviye'nin Hz. Ali'ye bir mektup göndererek bir talepte bulunduğunu ancak Hz. Ali'nin bu talebi reddettiğini zikretmekte, fakat mektubun metnine eserinde yer vermemektedir. Yalnızca, Hz. Ali'nin cevabında Cerîr'e, Muâviye'nin ancak biat sorumluluğundan kurtulmayı umduğu

³¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/504.

³² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/506.

³³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/506.

³⁴ Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olan Kureyşliler için kullanılan terim. Bkz. Kemal Sandıkçı, “Tulekâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

³⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/507.

³⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/513.

³⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/514.

³⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/514.

için böyle bir talepte bulunduğunu yazdığını haber vermiştir. İbn A'sem'in eserinde belirtmediği bu talep, Vak'atu Sıffin'de geçtiğine göre Muâviye'nin Hz. Ali'den biat sorumluluğu olmaksızın Şam ve Mısır'ı kendisine bırakmasını istemesiydi.³⁹ Müellif, Muâviye'nin Şûrahbîl b. Sımt'ı kendi saflarına katabilmek adına Hz. Osman'ın katilinin Ali olduğu hususunda Şamlıların önde gelenlerine yalancı şahitlik yaptırdığını ve bu sayede Şûrahbîl'in ona tabi olduğunu zikretmektedir.⁴⁰ İbn A'sem'in bu rivayetlerle Hz. Muâviye ve Amr'ı maksatlarına ulaşmak adına her şeyi mübah gören kimseler olarak göstermek istediğini söylemek hiç de zorlama olmayacaktır. Nitekim eserin muhtelif yerlerinde Hz. Muâviye ve ailesi Ümeyyeliler hakkında yalnızca dünya menfaatlerini gözettikleri iddiasıyla eleştiride bulunularak, Muâviye ve akrabalarının imanları dahi sorgulanmıştır. Neticede Cerîr geri dönerek Hz. Ali'ye durumu bildirmiş ve savaş hazırlıkları başlamıştır. Eserde zikredildiğine göre Muâviye, Mekke ve Medine'deki sahâbe çocuklarına Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katili olduğunu yazarak buna delil sadedinde Hz. Osman'ın katillerini ordusunda barındırmasını öne sürmüş, kendisinin asla hilafet davası gütmeyeceğini, tek talebinin bu katillerin teslim edilerek cezalandırılması ve hilafet konusundaki anlaşmazlığın şûra ile giderilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Medineliler de bir mektupla Muâviye'nin "talik" bir kimse olduğunu söyleyerek kendilerinin ona destek olmayacaklarını açıkça ifade etmişlerdir.⁴²

İki taraf arasında Hz. Osman'ın kanı ile hilafet tartışmaları etrafında şekillenen ve epey uzun süren mektuplaşmalardan bir sonuç alınamayınca Hz. Ali, Muâviye'nin savaşmak istediğine karar vermiştir. İlerleyen süreçte de Şam halkının desteğini arkasına alan Muâviye, seksen üç bin savaşçıyla sefere çıkarak Sıffin'e ulaşmış ve takviye birliklerle ordunun sayısı yüz yirmi bine yaklaşmıştır.⁴³ Hz. Ali durumdan haberdar olunca Irak halkına bir konuşma yapmış ve savaş için hazırlanmalarını emretmiştir. Hazırlıkların tamamlanmasının ardından Şam'a doğru sefere çıkmış ve İbn A'sem'in haber verdiği göre Hz. Ali yolculuk esnasında Kerbelâ'da konaklamıştır. Bu noktadan sonra eserde zikredilen haberler oldukça ilginçtir. Hz. Ali burada Fırat'ın kıyısına bakarak sakalı ıslanmaya kadar ağlamış ve "Ah! Bu Ebû Süfyân ailesinden çektiğim nedir?" diyerek oğlu Hz. Hüseyin'i yanına çağırması ve Kerbelâ'da başına gelecekleri yıllar öncesinden ona haber vermiştir.⁴⁴ İbn A'sem bununla da yetinmeyerek Hz. Ali'nin yaşanacakları aynıyla rüyasında gördüğünü ve bunu İbn Abbas'a gözyaşları içinde anlattığını, hatta Hz. İsa'nın da buradan geçtiğini ve onun da havarilerine Kerbelâ'da yaşanacakları ağlayarak haber verdiğini zikretmiştir. Şii bir tarihçiden beklendiği gibi hikâyeyi daha da trajik hala getirmeye çalışan İbn A'sem, o gün Hz. Ali'nin ağlamaktan namaz esnasında bayıldığı

³⁹ Ebû'l-Fazl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkârî, *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990), 52.

⁴⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/520.

⁴¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/527.

⁴² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/528.

⁴³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/538.

⁴⁴ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/552.

yönünde bir habere de yer vermektedir.⁴⁵ İbn Abbas'tan rivayetle naklettiği yine uydurma⁴⁶ bir habere göre ise Hz. Ali, Hz. Hüseyin'in Yezîd tarafından şehit edileceğinin kendisine Hz. Peygamber (sav) tarafından haber verildiğini söylemiştir.⁴⁷ İbn A'sem'in eserinde uzun uzadıya zikrettiği bütün bu rivayetlerin Şîî râvîler tarafından uydurulduğu ve tek maksadının Şamlılar karşısında Hz. Ali'nin haklılığını pekiştirmek olduğu aşikârdır.

Sıffin Savaşı'nı bir kenara bırakarak ilginç haberler vermeye devam eden İbn A'sem bu defa da Hz. Ali'nin birkaç gün geçirdiği Enbâr'da bir rahiple arasında geçen konuşmayı nakletmektedir. Buna göre yollarda susuz kalan Hz. Ali ordusu çevrede bir su kuyusu aramış ancak bulamamıştır. Su aradıkları esnada manastırda ibadet eden bir rahiple karşılaşmışlar ve rahip Hz. Ali'ye manastıra suyun uzaktan geldiğini, yakınlarda bir kuyu bilmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali biraz yürüdüktan sonra bir noktayı işaret ederek kazılmasını istemiş, o nokta kazılınca da sanki altınla kaplanmış gibi sarı bir kaya meydana çıkmıştır. Hz. Ali kayanın altında su olduğunu haber verip, kayanın oynatılmasını istemiş, fakat askerler yüz kişi itmelerine rağmen kayayı yerinden hareket ettirememişlerdir. Hz. Ali atından inerek, kayaya yaklaşmış ve bir şeyler söylemiş ancak insanlar ne söylediğini işitememişlerdir. Ardından "Bismillah" deyip kayayı hareket ettirmiş ve kaldırıp atmıştır. İnsanlar da bu sudan diledikleri gibi içip, kaplarını doldurmuşlardır.⁴⁸ Herkes ihtiyacını giderince de Hz. Ali yine bir şeyler söyleyerek kayayı yerine oturtmuştur. Fakat askerler yola devam ettikten sonra suyun olduğu yere tekrar döndüklerinde suyun yerini tespit edememişlerdir. Aramalarına rağmen su kuyusunu bulamayınca manastırdaki rahibe sordularsa da rahip yakınlarda su olmadığını tekrar etmiştir. Askerler Hz. Ali'nin kuyuyu ortaya çıkarttığını ve kendilerinin de içtiğini söylemişler, bunun üzerine rahip "Vallahi bu manastır sadece o su ile inşa edildi. Ben bunca yıldır bu manastırın içindeyim, fakat suyun yerini bilmiyorum. O "rahuma pınarı" denilen bir pınardır. Onu ancak bir peygamber veya onun vasîsi⁴⁹ çıkartabilir" diye cevap vermiştir.⁵⁰ Askerler Hz. Ali'ye dönüp rahibin sözlerini haber verdiklerinde Hz. Ali susmuş ve bir şey söylememiştir. İbn A'sem kendisi de bir Şîî olduğundan muhtemelen Hz. Peygamber'in yetkilerini üstlendiğine inandığı Hz. Ali'yi daha da faziletli göstermek adına söz konusu uydurma rivayeti zikretmiştir. Nitekim bundan hemen sonra başka bir "rahip" hikayesi daha anlatmaktadır. Bu defa Belîh nehrinin kenarında konaklayan Hz. Ali'ye yakınlardaki manastırdan bir rahip gelmiş, elinde Hz. İsa'nın yazdığını iddia ettiği bir kitabın bulunduğunu ve kendisine göstermek istediğini söylemiştir. Hz. Ali getirip okumasını isteyince rahip de Peygamberin vefatından sonra ihtilafa

⁴⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/553.

⁴⁶ Konu hakkında hadis kaynaklarında geçen rivayetler için bkz. Abdullah Karahan, "Hz. Hüseyin'in Öldürüleceğini Bildiren Rivâyetler Açısından Hadis Kaynaklarında Kerbela Olayı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010), 3/42.

⁴⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/554; Bu husustaki benzer rivayetler için bkz. Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 55.

⁴⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/555.

⁴⁹ İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nda Hz. Peygamber'in daha hayatta iken yetkilerini ileriye dönük olarak kendisine devrettiğine inanılan kişi, vâris, temsilci. Bkz. Mustafa Öz, "Vasî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁵⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/556.

düşecek bir ümmeti, o ümmetten bir zatın, buldukları nehrin kıyısından geçeceğini ve o zatı görenlerin ona yardım etmesi gerektiğini, çünkü o zatın son peygamberin vasîsi⁵¹ olduğunu haber veren bir bölümü bahsi geçen kitaptan okumuştur.⁵² Ardından da gözyaşları içinde Hz. Ali'ye katılarak Sıffin de onun için savaşmış ve şehit düşmüştür ki güya Hz. Ali de onun için "O Ehl-i Beyttendir" demiştir.⁵³

Sıffin Savaşı ile ilgili haberler vermeye devam ederek Şamlılar ve Iraklılar arasındaki mektuplaşmalardan söz eden İbn A'sem, bunları aktardıktan sonra yine konunun dışına çıkarak Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743) ile avda karşılaştığı yaşlı bir adamın ilginç hikayesini nakletmektedir.⁵⁴ Buna göre Hişâm avlanırken parlak bir toz bulutu görmüş ve ona doğru harekete geçmiştir. Yaklaşınca toz bulutuna bir kervanın neden olduğunu görerek kervandaki yaşlı bir adamla konuşmaya başlamıştır. Hişâm'ın yaşlı adama Ümeyyeli olduğunu açıklamasından sonra adam, Benî Ümeyye hakkında ağır sözler söyleyerek Ebû Süfyân'ın münafık bir kimse olduğunu, oğlu Muâviye'ye ise Hz. Peygamber'in lanet ettiğini ileri sürmüştü⁵⁵ ve İslâm dininden menedildiklerini iddia etmiştir.⁵⁶ Yaşlı adam bunlarla da yetinmeyip Ümeyyelilerin İslâm'dan önce veya sonra işledikleri tüm kusurları sayıp dökmüştür. İbn A'sem'in aktardığına göre ne diyeceğini bilemeyen Hişâm, adamın yanından ayrılmış, daha sonra yakalanması için emir verse de bir daha adama ulaşamamıştır. İbn A'sem, ilmi hiçbir dayanağı olmayan ve sahih rivayetlere dayanmayan, Ümeyyeoğulları'nı tahkir edici bu ve benzeri rivayetlere eserinin çeşitli bölümlerinde yer vermekle Ümeyyeliler hakkında haksız bir intiba uyandırmayı amaçlamaktadır. Ancak İbn A'sem'in bunu Hz. Peygamber'e (sav) iftira sayılabilecek rivayetlerle yapması mezhebî taassubunun ne derece güçlü olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Nitekim eserinin bir başka bölümünde de Hz. Âişe'nin ağzından Hz. Peygamber'in vefatından evvel Hz. Ali'yi halifesi olarak bıraktığı yönünde uydurma bir rivayete de yer vermektedir.⁵⁷ Bu rivayetlerle açıkça hem Peygambere hem de sahâbeye iftira atılmakta ve böylece sahâbenin Hz. Peygamber'in emrini gizleyerek ona ihanet ettikleri hususu ima edilmektedir.

Hz. Ali nihayet askerleriyle birlikte Sıffin'e ulaşarak hicretin otuz sekizinci yılında Muharrem ayının ortasında birliklerini konuşlandırmıştır. Bölgeye daha önce yerleşen Muâviye ise askerlerine Fırat nehri kıyısına konaklayarak Iraklıların su ile bağlantısını kesmelerini emretmiş, Hz. Ali bir elçi göndererek Muâviye'den suyun her iki tarafın kullanımına da açılmasını istemiştir. Fakat Muâviye adamlarıyla yaptığı müzakerelerin ardından bunu kabul etmeyince su kuyuları için bir dizi çatışma

⁵¹ Şîa'da Hz. Ali'nin vasîliği düşüncesine ilişkin farklı rivayetler için bkz. Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu: Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 167.

⁵² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/557.

⁵³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/557.

⁵⁴ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/562.

⁵⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîa'sında Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 301.

⁵⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/563.

⁵⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/455; İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye kendisinin vasîsi ve halifesi olduğunu bildirmiştir. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008), 218; Bahse konu hadisin tahlili için bkz. Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, 136.

yaşanmış, önce Eşter en-Nehâî ve Eş'as b. Kays'ın çabalarıyla suyun kullanımı Iraklıların eline geçmiş, ardından Hz. Ali'nin emriyle su ortak kullanıma açılmış ve neticede iki ordunun da suyu kullanabilmesi noktasında anlaşma sağlanmıştır.⁵⁸ İbn A'sem çatışmalarla ilgili bilgileri ayrıntılı bir şekilde vermiş, savaşçıların isimlerini zikretmiş, hatta mübarezeeye çıkmadan evvel okudukları şiirlere dahi eserinde yer vermiştir.

İbn A'sem, Hz. Ali'nin çok defa Muâviye'ye barış ümidiyle elçi gönderdiğini ancak Muâviye'nin barışa yanaşmadığını kaydetmektedir. Muâviye, Hz. Osman'ın katillerini ordusunda barındırdığı için Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın katili olmakla suçluyor, şayet böyle değilse katilleri teslim etmesini istiyor, aksi takdirde barışa yanaşmayacağını açıkça ifade ediyordu. Fakat zamanla talepleri bununla kalmamış, Hz. Osman'ın katilerinin cezalandırılması yanında Hz. Ali'nin halifelliğini tartışmaya açarak meşru bir halife seçimi için işin şûraya tevdi edilmesini istemeye başlamıştır.⁵⁹ Karşılıklı elçilerin gidip geldiği bir zamanda Şürahbîl b. Sımt, Muâviye adına Hz. Ali'nin huzuruna gelmişti. Müellifin ravilerini zikretmeden verdiği bu habere göre Hz. Ali ona Muâviye dışında herkesin kendisine biat ettiğini, Muâviye ve babasının tulekâdan olduklarını ve İslâm'a gönüllü değil zoraki bir şekilde girdiklerini söyleyerek insanların Muâviye'nin yanında yer almamaları gerektiğini savunmuştur. Bunun üzerine Şürahbîl de halifeye "Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğüne şahitlik eder misin?" diye sormuş, Hz. Ali de cevaben "Onun zalim ya da mazlum olduğunu söyleyemem" demiştir.⁶⁰ İbn A'sem'in zikrettiği bu rivayet aslında Hz. Ali üzerinden Hz. Osman'ın mazlum olmak bir yana zalim bir yönetici olduğu düşüncesini uyandırarak, halifeyi katledenlerin aslında kınanmayı hak etmediklerini, dolayısıyla Şamlıların argümanlarının yersiz olduğunu ispata yönelik olarak okunabilir. Nitekim böyle düşünülürse Hz. Ali'nin ordusunda barındırmak zorunda kaldığı ve aslında kendisinin de rahatsızlık duyduğunu söyleyebileceğimiz ayak takımı temize çıkarılmış olmaktadır.

Savaş boyunca askerler gruplar halinde meydana çıkıyor, bir süre savaştıktan sonra geri dönüyorlardı. Şamlılar arasında bulunan Ubeydullah b. Ömer b. Hattâb, Hüseyin b. Ali'ye haber göndererek kendisiyle görüşmek istediğini bildirdi ve karşı karşıya geldiklerinde Hz. Hüseyin'e, hilafeti teklif etti. İbn A'sem'in zikrettiğine göre Hz. Hüseyin de şöyle cevap verdi: "Asla, Vallahi ben Allah'ı, Rasûlünü ve Allah Rasûlü'nün vasîsini inkâr etmem."⁶¹ Ardından Muâviye ile ilgili de "O ve babası Allah'a, Râsûlüne ve müminlere karşı hala savaş halindedir. Vallahi o ikisi Müslüman olmadılar, ancak korkudan ve aç gözlülükten teslim oldular"⁶² diyerek Ubeydullah'ı eli boş şekilde yerine gönderdi. İbn A'sem, Kays b. Sa'd'ın ağzından bir şiir zikretmektedir ki buna göre Kays, şiirinde Hz. Ali'nin vahiy tarafından Müslümanlar için belirlenmiş imam olduğunu söylemekte ve buna gerekçe olarak da Hz. Peygamber'in (sav) "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" sözünü öne

⁵⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/14.

⁵⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/22.

⁶⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/23.

⁶¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/39.

⁶² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/39.

sürmektedir.⁶³ Hz. Peygamber'in mevlâ ifadesiyle hilafeti ya da imamlığı değil, dostluğu kastettiği aşıkardır.⁶⁴ Hz. Ali, bir seriyye için Yemen'de bulunduğu esnada bir cariyeyi kendisine ayırmasından dolayı ordudakilerle ters düşerek Hz. Peygamber'e şikâyet edilmiştir.⁶⁵ Seferin dönüşünde ise Hz. Peygamber'le buluşmak için acele ederek önden gelmiş, ardından orduyu karşılamak niyetiyle şehrin dışına çıkınca ganimet olarak ele geçirilmiş elbiseleri giyen askerleri görerek azarlaması üzerine de askerler arasında Hz. Ali'ye karşı bir soğukluk meydana gelmiştir.⁶⁶ İşte Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye karşı oluşabilecek muhtemel bir antipatiyi önlemek adına bu sözleri söylemiştir. Aksi düşünülecek olursa ve sahâbenin bu hadisi işitmelerine rağmen Hz. Peygamber'in vefatından evvel hep beraber Hz. Ali'yi bu hususta kutladıkları halde⁶⁷, Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçeği inkâr ederek Hz. Ali'ye haksızlık yaptıklarını düşünmek en hafif tabirle kendilerine iftira olacaktır. Hz. Ali de Şîilerin kendisine yakıştırdıkları takıyye⁶⁸ gibi davranışlardan beridir. Zira Hz. Peygamber (sav) tarafından kendisine yüklenen bir sorumluluk olsa Hz. Ali bunu asla gizlemez aksine bunu dillendirirdi.

İbn A'sem karşılıklı çatışmalar devam ederken sahâbeden Ebû Hüreyre ve Ebü'd-Derdâ'nın iki tarafın arasını bulmak için bir girişimde bulduklarını haber vermektedir. Buna göre bu iki sahâbi evvela Şam tarafına giderek Muâviye'ye Ali'ye biat etmesini ve hilafet işinden vazgeçmesini tavsiye etmişlerdir. Muâviye'nin, Osman'ın katillerinin kendilerine teslim edilmesi halinde savaşmayı bırakacağını taahhüt etmesi üzerine bu defa Iraklıların karargâhına gelerek Muâviye'nin talebini Hz. Ali'ye aktardıklarında Hz. Ali onlara "Katilleri tanyor musunuz?" diye sormuş, onlar da "Evet!" deyince Hz. Ali "Hadi onları alın." diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Muhammed b. Ebû Bekir, Ammâr b. Yâsir ve Eşter'in yanına gitmişler ve "Sizler Osman'ın katillerisiniz, sizi toplamakla emrolunduk."⁶⁹ diyerek onları cezalandırmak istemişlerdir. Bunu duyan on binden fazla asker ise öne çıkarak "Osman'ı biz öldürdük." demişler, durumun sanıldığından çok daha karmaşık olduğunu gören Ebû Hüreyre ve Ebü'd-Derdâ çaresizce evlerine geri dönmüşlerdir.

İbn A'sem sebebine yer vermeden Hz. Ali'nin, önemli kumandanlarından Eş'as b. Kays'ı görevinden azlettiğini ve Muâviye'nin hemen fırsattan istifade ederek⁷⁰ Eş'as'a bir teklif gönderdiğini nakletmektedir. Muâviye söz konusu azil sebebiyle Eş'as'ın Hz. Ali'ye kırgın olabileceği ihtimali

⁶³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/42; Zikredilen hadisin tahlili için bkz. Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, 109.

⁶⁴ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Gadîr-i Hum", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu*, 46.

⁶⁵ Mehmet Nur Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 29.

⁶⁶ Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*, 29.

⁶⁷ Demir, *İmâmiyye Şia'sında Sahâbe Tasavvuru*, 148.

⁶⁸ Kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemesi anlamında bir terim. Bkz. Mustafa Öz, "Takıyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010); Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 43.

⁶⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/62.

⁷⁰ Kendisi son derece mahir bir siyasi olduğundan, herkesin zayıf noktasını bulup para ile satın alınabilecek olanları satın alır, fikirlerinden istifade edebileceği zevata ehemmiyet verir ve onlardan istifade ederdi. Bkz. Muînüddîn Ahmed Nedvî - Sa'îd Sahib Ensârî, *Asr-ı Saadet*, ed. Eşref Edib, çev. Ali Genceli (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1985), 358.

üzerine kendisine haber göndermiş ancak beklediği karşılığı alamamıştır.⁷¹ Eserde savaşın devam ettiği bir sırada Iraklılar ve Şamlılar arasında bir buluşma gerçekleştiği zikredilmektedir. Buna göre Hz. Ali taraftarlarından Ebû Nûh adlı bir kimse, halifeden izin alarak kendi kavminden olan ancak Şamlılarla birlikte savaşan Zül'l-Kelâ ile konuşmaya karar vermiştir. Zül'l-Kelâ'nın da Muâviye'den izin almasıyla ikili bir araya gelerek konuşmaya başlamışlar, Ebû Nûh, arkadaşına Osman'ın kanını dava etmeye Muâviye'den daha öncelikli kimseler olduğunu, hilafet hususunda ise tulekâdan olduğu için Muâviye'nin bu işe ehil olmadığını savunmuştur. Daha sonra ikisi Ammâr b. Yâsir ve Amr b. el-Âs'ı bir araya getirmek üzere anlaşmışlardır. Nihayet buluşma gerçekleşmiş ve görüşmede gündem yine Hz. Osman'ın katli olunca Ammâr b. Yâsir, Hz. Osman'ı Medine'deki hemen herkesin yalnız bıraktığını, Hz. Osman'ın evinden bile çıkamadığını, Talha ve Zübeyr'in ona kötülükler yaptığını hatta Hz. Âişe'nin ondan erzağı kestğini söylemiştir. Fakat daha sonra sanki bunları yapanlar onlar değilmiş gibi Hz. Ali'ye karşı ayaklandıklarını ifade etmiştir. Güya Amr b. el-Âs da bunu onaylamıştır.⁷² İbn A'sem'in kaynağını belirtmeden rivayet ettiği bu haber de Şîî râvîler tarafından uydurulmuştur. Maktul halifenin bazı tasarruflarına muhalefet etmelerine rağmen Hz. Âişe'nin ve diğer sahâbîlerin Hz. Osman'ı bile isteye ölüme terk ettikleri iddiası asla doğru olmadığı gibi uydurma Şîî kaynaklarına dayanan bu iddialar sahih delillerle ispatlanamamıştır. Haberin devamında da Ammâr b. Yâsir'in, Hz. Osman'ın katliyle ilgili "O dini öldürmek istedi ve öldürüldü." dediğini, Amr'ın da "Ey Şam ahalisi, O imamımız Osman'ı öldürdüğünü itiraf etmektedir." diyerek çıkıştığını zikretmektedir.⁷³ Eserde konuşmanın devamında tansiyonun yükseldiği ve tarafların birbirlerine söverek ayrıldıkları zikredilmektedir.

Taraflar bu süreçte her sabah vaziyet alıp saldırıya geçiyor, ardından karanlık çökünce yerlerine çekiliyorlardı. Bu günlerden birinde Ubeydullah b. Ömer de Iraklıları mübarezeeye davet etmiş, karşısına çıkan olmayınca Irak ordusunun sol kanadına saldırmaya başlamıştır. Ardından Abdullah b. Sevvâr öne çıkarak onunla savaşmış ve Ubeydullah'ı öldürmüştür. İbn A'sem, Ubeydullah b. Ömer'in öldürülmesiyle ilgili olayı naklettikten sonra insanların onu kimin öldürdüğü hususunda ihtilafa düştüklerini belirterek ayrıntılı bilgi vermektedir. Bazı kimselerin onu Hurays b. Hâlid'in öldürdüğünü söylerken, Hemedânîlilerin Hânî b. Hattâb'ın, Hadramevtlilerin Hânî b. Amr'ın, Benî Bekr'in ise Mihraz b. Sahsah'ın öldürdüğünü söylediğini zikretmektedir. Ancak müellif, en doğru görüşün Abdullah b. Sevvâr olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Ubeydullah öldürülünce taraflar şiddetli şekilde saldırıya geçmişler, kılıçlar kırılıncaya kadar savaşmışlar, ardından birbirlerine toprak savurup, birbirlerini ısırılmışlardır.⁷⁵ İki taraftan da yaklaşık bin kişi ölmüş, gece çökünce ayrılmışlardır.

İbn A'sem savaşmaktan bitkin düşen Şam tarafının Muâviye'ye giderek söylendiğini, Muâviye'nin de onlara mal dağıtarak yeniden kalplerini kazandığını hatta Iraklılar bunu haber alınca

⁷¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/68.

⁷² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/76.

⁷³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/77.

⁷⁴ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/130.

⁷⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/131.

içlerinden bazılarının Muâviye'ye meylettğini haber vermektedir.⁷⁶ Yine eserde zikredildiğine göre bir gün Hz. Ali, Eşter ve İbn Abbas'a emir vererek Şamlılara saldırılarını söylemiştir. Kûfeliler ve Basralılar birlikte Şamlıların üzerine yürümüşler ve onları bozguna uğratmışlardır. Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Ca'fer ve Muhammed b. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt'in geri kalanları kılıçları kana boyanmış vaziyette savaş meydanına çıkmışlardır. İbn A'sem ise elbette bu destansı sahne gerçekleşirken Eşter'in ağzından bir beyit naklederek, Hz. Ali'nin vasîliğine gönderme yapmış ve fırsatı kaçırmamıştır.⁷⁷ Hz. Ali'nin vasîliğine vurgu yapmaya devam eden İbn A'sem, İbn Abbas'ın kendisine hilafet makamını teklif eden Muâviye'ye cevap sadedinde yazdığı mektubuna da Hz. Ali'nin Rasûlullah'ın vasîsi olduğu inancını ilişirmiştir.⁷⁸

Eserde Ammâr b. Yâsir'in şehadetine de ayrı bir başlık açılmış ve bu olay ayrıntılı şekilde incelenmiştir. Buna göre yine bir gün taraflar birbirlerine saldırarak şiddetli şekilde çarpışmışlardır. O kadar ki birbirine çarpan demir seslerinden başka bir şey duyulmamıştır. Ammâr insanlara yönelerek şöyle söylemiştir: “Ey insanlar! Allah'tan kılıçların ve mızrakların gölgesi altındaki cenneti istemez misiniz? Bugün sevgilimiz Muhammed ve arkadaşlarıyla buluşma günüdür.”⁷⁹ Ardından beyitler söyleyerek Şamlıların üzerine saldırmış, bunun üzerine Şamlılar da onun üzerine saldırmışlar ve İbn Cevn es-Sekûnî onu karnından ağır şekilde yaralamıştır. Yaralı şekilde arkadaşlarının yanına dönen Ammâr su istemiş, Râşid adlı bir genç ona süt getirerek “Ey Ebû'l-Yakzân! Su yerine bunu iç.” demiştir. Ammâr süte bakmış, tekbir getirmiş ve “Rasûlullah bana dünyadaki son azığının süt olduğunu haber vermişti.” diyerek sütü içmiştir.⁸⁰ Fakat süt Ammâr'ın yarısından dışarı çıkmış, sonra sırtüstü düşüp şehadet getirmiş ve ruhunu teslim etmiştir. Amr b. el-Âs onun şehit düştüğünü öğrenince, hemen Muâviye'ye haber vermiştir. Muâviye bu habere pek ilgi göstermeyince Amr da “Hz. Peygamber'in Ammâr'a “Seni isyankâr bir topluluk öldürecektir. Dünyadaki son azığın da süt olacaktır.”⁸¹ dediğini bilmez misin?” diyerek Muâviye'ye çıkışmıştır. Muâviye “Onu savaşa kim getirmişse o öldürmüştür.” deyince, orada bulunan Abdullah b. Amr b. el-Âs da “Öyleyse Hamza b. Abdülmuttalib'i de Vahşî değil Hz. Peygamber öldürmüştür!”⁸² diyerek karşılık vermiştir. Bu cevap üzerine Muâviye, Amr'a “Ne dediğini bilmeyen şu takıntılı oğlunu bizden uzaklaştır” diyerek tepki göstermiştir. Hz. Ali, Ammâr'ın cenaze namazını kıldırması, ardından Hz. Ali ordusundan Haccâc adlı bir kimse, Şam ehlinin hadiste “isyankâr bir topluluk” olarak nitelendirilmesi nedeniyle cehennemlik olduklarını belirten bir şiir söylemiştir.⁸³ İbn A'sem'in eserinde zikrettiği bu rivayetler Hz. Ali'nin Muâviye karşısında haklı olduğunu ispata yönelik çabaların bir ürünüdür. “İsyankâr” bir topluluk olarak nitelenmeleri onların

⁷⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/133.

⁷⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/136.

⁷⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/154.

⁷⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/159.

⁸⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/159.

⁸¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/159.

⁸² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/160.

⁸³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/160.

tamamının cehennemlik olduğu anlamına gelmediği gibi Hz. Peygamber'in (sav) söz konusu hadisinden bu manayı çıkarmak da doğru bir yaklaşım değildir.⁸⁴ Ammâr'ın öldürüldüğü gün Iraklılar Kays b. Sa'd önderliğinde savaşmışlar, Şam tarafından hesap edilemeyecek kadar adam öldürmüşlerdir.

İbn A'sem, tarafların birbirlerine çok şiddetli ve muhtemelen son bir saldırı yapmalarından önce Muâviye'nin Hz. Ali'ye elçiler gönderdiğini kaydetmektedir. Kureyş'ten ve Şamlılardan oluşan bu heyette Amr b. el-Âs, Utbe b. Ebî Süfyân, Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd gibi bazı kimseler yer almaktaydı.⁸⁵ Bu heyet Hz. Ali ile bir araya gelerek onunla konuşmuş, Hz. Ali onlara nasihat ettikten sonra taleplerini sormuştur. Şurahbil b. Sımt, Hz. Ali'ye birbirlerinden el çekmeleri karşılığında savaşın sonlandırılmasını talep ederek "Sen ve beraberindekilerin bizden vazgeçmeniz gerektiği görüşündeyiz. Biz sizinle Irak ve Hicaz arasından ayrılacağız, siz de bizi Şamımızla baş başa bırakacaksınız."⁸⁶ demiştir. Hz. Ali ise bu meselenin halli için Muâviye'nin, kendisinin karşısına çıkmaya cesaret ederek vuruşmasının yeterli olduğunu belirterek şöyle demiştir: "İçimizden kim rakibini öldürürse geride kalanlar onun etrafında toplansınlar."⁸⁷ Bu sözler üzerine Şamlılardan biri Hz. Ali'nin kılıçtan başka bir şey düşünmediğini söyleyerek beraberindekileri geri dönmeye davet etmiştir. Hiçbir talebinin kabul edilmeyeceğini anlayan Muâviye ise savaş hazırlıklarına başlamıştır.

Ertesi gün sabah olunca ki eserde aktarıldığına göre Perşembe günüydü, Hz. Ali, Rasûlullah'ın zırhını giymiş, onun kılıcını kuşanmış, onun sarığını bağlamış ve onun atına binmiştir. Ordusuna seslenen Hz. Ali, Muâviye ve taraftarlarının hâlâ Bedir ve Uhud'da yaşadıkları sebebiyle kin tuttuklarını, bugün onları kendileriyle savaşmaya yönelten yegâne sebebin bu intikam duygusu olduğunu söylemiştir.⁸⁸ Ardından Eşter, komutası altında bulunan askerlerle saldırıya geçmiştir. Müellifin aktardığına göre bir gün savaşın şiddeti öylesine artmıştır ki savaş meydanında yükselen toz bulutu nedeniyle ortalık kararmış, bayraklar ve sancaklar görülmez olmuştur. Güneş batmış, namaz vakitleri geçmiş, o gün iki gruptan hiç kimse namaz kılamamıştır.⁸⁹ Gece çöktüğünde ise savaş daha da şiddetlenmiştir. Kaynaklarda "leyletü'l-herîr"⁹⁰olarak zikredilen bu geceyle ilgili olarak eserde müstakil bir başlık açılmıştır. İbn A'sem'in aktardığına göre bu gece Hz. Ali, öldürdüğü her bir adam için tekbir getirmiştir. Müellifin aktardığına göre o gün Hz. Ali'nin beş yüz yirmi üç tekbiri sayılmıştır.⁹¹ Savaş gün doğuncaya kadar sürmüş ve o gece Araplardan otuz altı bin kişi öldürülmüştür. Diğer günlere nazaran çatışmaların çok daha şiddetli bir hale geldiği genel olarak kabul edilen bu geceyle alakalı olarak orduların asla tam bir savaş halini almadıklarını savunan araştırmacılar da mevcuttur.⁹²

⁸⁴ Söz konusu rivayetin tahlili için bkz. Cemal Ural, *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili* (Fırat Üniversitesi, 2017).

⁸⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/168.

⁸⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/170.

⁸⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/170.

⁸⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/175.

⁸⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/180.

⁹⁰ el-Minkârî, *Vak'atu Sıffîn*, 475.

⁹¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 3/181.

⁹² Yahya, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffîn Vakası", 246.

Şamlıların Tahkîm Çağrısı

Savaşın koşullarında bir değişiklik olmazsa Şamlıların helak olacağını anlayan Muâviye “Ey Amr, seni kendisiyle tanıdığım hilen nerede?” diye sormuştur. Amr da “Ne istiyorsun?” diye cevap verince, Muâviye “Bu savaşları durdurmanı istiyorum.” demiştir. Amr b. el-Âs “Eğer istediğin buysa, mushafların mızraklarla kaldırılmasını emret. Sonra da Iraklıları mushafa davet et.” diyerek planını açıklamıştır.⁹³ Akabinde Muâviye’nin emriyle Şam ordusundaki askerler kaldırdıkları diğer mushafların yanı sıra Hz. Osman Mushafı’nı dört mızrak üzerinde taşıyarak şöyle seslenmişlerdir: “Ey Iraklılar! Sizinle aramızda Allah’ın kitabı vardır.”⁹⁴ Taraftarları hemen Hz. Ali’yi bu davete icabet etmesi için sıkıştırmaya başlamışlar, bunun üzerine Hz. Ali’nin ordusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bir grup savaşa devam etmenin gerektiğini savunurken, diğer bir grup Allah’ın hükmüne davet edilmişken savaşa devam etmenin helal olmayacağını düşünerek Kur’ân’ın hükmüne uyalım, demişlerdir. Eş’as b. Kays ve kendisine uyan Yemen eşrafı savaşmak istemediklerini söyleyerek Hz. Ali’nin Şamlıların çağrısına icabet etmesini istemişlerdir. Fakat Hz. Ali bunun ancak bir aldatmaca olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Ancak İbn A’sem’in yanı sıra diğer kaynakların da zikrettiği rivayetler bazı araştırmacılarca şüpheli kabul edilmiştir. Nitekim Watt, “O devirde Kur’an’ın birçok nüshasının bulunduğu hususu ihtimal dâhilinde değildir; ama bir nüsha yeterli olabilir. Bununla birlikte teferruat ne olursa olsun, ordular kesinlikle çekildiler ve tahkîm vuku buldu”⁹⁵ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Müellif, bu noktada Hz. Ali ve taraftarları arasında savaşmaya devam edip etmeme hususunda gerçekleşen müzakereleri ele almış ve Irak ehlinin önde gelenlerinin isimlerini zikrederek görüşlerine yer vermiştir.⁹⁶ Tartışmalar sürerken demirden zırhlar giymiş, kılıçları omuzlarında yirmi bin kişi öne çıkmış ve içlerinden biri Hz. Ali’ye şöyle söylemiştir: “Ey Ali! Biliyorsun ki biz Osman’a galip gelince onu öldürdük. O, Allah’ın kitabında olanla amel etmeyi reddetti. İnsanların, Allah’ın kitabından seni çağırdıkları şeye icabet et. Çünkü onlar adaletli davrandılar. Aksi halde Allaha yemin ederim ki istemesen de seni onlara teslim ederiz veya Osman b. Affân’ı öldürdüğümüz gibi seni de öldürürüz. Vallahi eğer davet edildiğin şekilde Allah’ın kitabına icabet etmezsen bunu yaparız.”⁹⁷ Hz. Ali bir müddet bakakalmış, ardından Allah’ın kitabına ilk davet edip ona ilk icabet edenin kendisi olduğunu, fakat gelinen noktada askerlerini savaştan kaçınan ve hayatı talep eden kimseler olarak gördüğünü, dolayısıyla istemediklerini onlara yaptıramayacağını ifade etmiştir.

İsyancılar, Hz. Ali’den o esnada Şamlılara karşı mücadelesine devam eden Eşter’e haber göndererek saldırıyı durdurmasını istemişlerdir. Elçi, belki de savaşın Iraklılar lehine zaferle sonuçlanmasını sağlayacak son darbeyi vurmakla meşgul olan Eşter’e ulaştığında, Eşter “Şu an benim

⁹³ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/181.

⁹⁴ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/182.

⁹⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 16.

⁹⁶ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/183.

⁹⁷ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/185.

yerimi terk etmemin zamanı değildir.” demiştir. Eşter’in bulunduğu yönden çatışma sesleri yükselince söz konusu âsi grup halifeye “Vallahi ona Şamlılara saldırması için emir vermeni istememiştik.” demişlerdir.⁹⁸ Hz. Ali’den Eşter’e tekrar haber gönderilmesini istemişler, aksi takdirde onu düşmana teslim edecekleri tehdidinde bulunmuşlardır. Elçi Eşter’e ikinci defa ulaşıncı “Vallahi kaldırıldığı zaman mushafların ihtilaflara sebep olacağını tahmin etmişim.”⁹⁹ demiş ve kendisine biraz daha mühlet verilmesini istemiştir. Ancak elçinin “Sen zafer kazanırken bulunduğu mekânda Müminlerin Emîri’nin zor durumda olmasını ister misin?” sorusu üzerine Eşter saldırıyı durdurarak karargâha geri dönmüştür. Ardından âsilerin yanına giderek Şamlıların, Iraklıların galip geleceğini düşünerek mushafları kaldırdıklarını, fakat bunun bir tuzak olduğunu söylemiş ve Hz. Ali’nin ordusundaki kurrâ¹⁰⁰’ya: “Ey kararlı alınlılar! Namazlarınızın bir zühd eseri olduğunu ve ahirete karşı bir arzudan kaynaklandığını sanıyorduk. Ancak vallahi görüyorum ki durumunuz ölümden dünyaya kaçıştır.” diyerek onlara sövmeye başlamıştır.¹⁰¹ Karşısındakiler de Eşter’e sövmüşler, nihayet Hz. Ali onlara seslenip çatışmalarına engel olmuştur.

İbn A’sem, Hz. Ali’nin tahkîmi kabul kararı almasında kurrâya ciddi bir pay biçse de Hz. Ali’yi tahkîme zorlayanların yalnızca Hâricîler olmadığını, çünkü buna güç yetirecek kadar kalabalık olmadıklarını savunan araştırmacılar da vardır.¹⁰² Buna göre “Tahkîmin kabul edilmesinden Hâricîlerin sorumlu tutulması, öncelikle Ali’ye gelebilecek eleştirileri bertaraf etmeye yönelik gibi görünse de meselenin önemli bir başka boyutu daha vardır. Ali’nin, problemin çözümünü hakemlere havale etmesinin, onun imam olarak kendi durumundan kuşku içinde olduğu şeklinde değerlendirilmesi, taraf olduğu tahkîme baskı altında girmiş olduğu görüşünün ortaya atılmasının önemli sebeplerinden biridir.”¹⁰³ Dolayısıyla eserde kararın alınmasında aslan payının kurrâya yüklenmesi tesadüf olmayabilir.

Taraftarlarından bazıları Hz. Ali’ye mevcut durumla ilgili düşüncelerini sorunca onlara şöyle hitap etmiştir: “Allah’ın kitabına icabet etmeye en layık olanınız benim. Fakat Muâviye, Amr b. el-Âs, İbn Ebî Muayt, Habîb b. Mesleme, İbn Ebî Serh ve Dahhâk b. Kays din ve Kur’an ehli değillerdir. Ben onları sizden iyi bilirim. Onların çocukluk çağlarını da yetişkinlik çağlarını da iyi bilirim. Onlar kötü çocuklar ve kötü yetişkinlerdir. Mushafların kaldırılması ancak aldatmaca ve bir tuzaktır.”¹⁰⁴ Her şeyin ardından mektuplaşmalar neticesinde tahkîm kesinleşmiş ve iki taraftan bazı kimseler bir araya gelerek müzakerelerde bulunup yerlerine geri dönmüşlerdir. Buna göre her iki tarafı temsilen iki kişinin seçilmesi kararlaştırılmıştır.

⁹⁸ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/186.

⁹⁹ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/186.

¹⁰⁰ Mustafa Öz, “Kurrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/445.

¹⁰¹ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/187.

¹⁰² Adnan Demircan, “Ali b. Ebî Tâlib’i Tahkîmi Kabule Zorlayanlar Üzerine”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 6 (2005), 56.

¹⁰³ Demircan, “Ali b. Ebî Tâlib’i Tahkîmi Kabule Zorlayanlar Üzerine”, 57.

¹⁰⁴ İbn A’sem, *Kitâbü’l-Fütûh*, 3/189.

Hakemlerin Tespiti

Tahkîm kararının ardından Şam ehli hakem olarak Amr b. el-Âs'ı seçtiklerini ilan etmişlerdir. Eş'as ve sonradan Hâricî zümresini oluşturacak olan kurrâ da Iraklıları temsilen ancak Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye razı olacaklarını söylemişlerdir.¹⁰⁵ Hz. Ali araya girerek bu vazife için Ebû Mûsâ'ya razı olmadığını, onu görevlendirmeyi uygun görmediğini ifade etmiştir. Onlar yine "Ebû Mûsâ'dan başkasına razı olmayız. Zira düştüğümüz durumdan bizi korumaya çalışmıştı." diyerek Hz. Ali'ye çıkmışlardır. Hz. Ali de "O benim için makbul biri değildir. Benden ayrılmış ve beni terk etmişti. İşte İbn Abbâs vardır: Onu görevlendireyim." demiş, onlar da "Vallahi ne sen ne de İbn Abbâs umurumuzda değil. Biz, senden olan ya da senin kendisinden olduğun birini kabul etmeyiz."¹⁰⁶ demişlerdir. Hz. Ali son olarak en azından Eşter'in hakem olmasını teklif etmiş, ancak âsiler "Yeryüzünü ateşle tutuşturan Eşter'den başkası mıdır?" diyerek buna da yanaşmamışlardır.¹⁰⁷

Muâviye'nin Amr b. el-Âs'tan daha güvenli bir kişiyi bulamayacağını ifade eden Hz. Ali, bir Kureyşli karşısında yine bir Kureyşli'nin uygun olacağını söyleyerek İbn Abbas ismi üzerinde direktmiş ancak Eş'as dikkat çekici bir konuşma yaparak "Hayır, vallahi iki Mudarlı'nın hakkımızda hükmetmesi kıyamete kadar kabul edilemez. Onlar Mudarlı bir hakem tayin etmişken sen de bir Yemenliyi tayin et. Vallahi biri Yemenli olduktan sonra verecekleri karar hoşumuza gitmese de iki Mudarlı'nın hoşumuza gidecek kararından bizim için daha sevimlidir." diye karşılık vermiştir.¹⁰⁸ Bunun üzerine kendisini fitneden sakınmak için bir kenara çekilmiş olan Ebû Mûsâ'ya Iraklıların yanına gelmesi için mektup yazılmıştır.

Antlaşma Metninin Yazımı

Taraflar iki ordunun karargâhları arasında buluşarak antlaşma metninin yazımına başlamışlardır. Ahitnamenin yazılmaya başlandığı esnada Şam tarafı Hz. Ali'nin Müminlerin Emîri diye yazılmasını kabul etmeyerek zaten mücadeleye bu yüzden giriştiklerini ifade etmiş, Hz. Ali de zamanında Hudeybiye'de benzer bir olayın Rasûlullah'ın başına geldiğini hatırlatmış ve Şamlıların isteklerinin yerine getirilmesini emretmiştir.¹⁰⁹ Ancak Hudeybiye'de Müslümanların karşısında müşrikler bulunduğu için bu gönderme Şam tarafını oldukça rahatsız etmiş ve karşılıklı bazı atışmalar meydana gelmiştir. İbn A'sem bu olaydan bahsederken Hz. Ali'nin ağzından, Hudeybiye'de antlaşmada yer alan Allah'ın Rasûlü ifadesine itiraz edenin Ebû Süfyân olduğunu nakletmektedir.¹¹⁰ Halbuki meşhur olduğu üzere o gün Hz. Peygamber'e (sav) itiraz ederek ibarenin değiştirilmesini isteyen kişi Ebû Süfyân değil, Süheyl b. Amr'dır.¹¹¹ İbn A'sem bundan başka o gün Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'ye bu olayın bir

¹⁰⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/197.

¹⁰⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/198.

¹⁰⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/198.

¹⁰⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/198.

¹⁰⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/201.

¹¹⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/201.

¹¹¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Fethî es-Seyyid (Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1995), 3/320.

benzerini Ali'nin de Muâviye ile yaşayacağını haber verdiğini zikretmektedir.¹¹² İbn A'sem'in genel tutumu göz önüne alındığında burada hikayeyi daha enteresan kılmak adına kastî olarak bir değişiklik yapmış olabileceği akla gelmektedir. Bu rivayetlerin yanında antlaşma metninin yazımı esnasında Amr b. el-Âs ile tartışan Hz. Ali'nin, Amr'ı Allah ve Rasûlü'nün düşmanı olmakla suçladığını da kaydetmektedir.¹¹³ Görüşmelerin ardından hakemlerin Allah'ın kitabında bulacakları hükümlerle amel etmeleri, Allah'ın kitabında bulamadıkları hükümler konusunda sünneti esas almaları, her iki hakemin ve yakınlarının güvencede oldukları hususu teminat altına alınmıştır. Yine antlaşmaya göre iki hakemin Dûmetü'l-Cendel'de¹¹⁴ bir araya gelmeleri kararlaştırılmıştır.

Antlaşma metni yazıldıktan sonra Hz. Ali taraftarlarından bir adam başlangıçta fikrinin, onun emriyle alçaklığa razı olunana dek vasîye (Hz. Ali) yardım etmek olduğunu söyleyip hem Iraklılara hem de Şamlılara saldırarak şöyle nida etmiştir: "Ali ve Muâviye'yi azlettim. Onların hükümlerinden de berîyim. Müşrikler hoşlanmasa da Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur."¹¹⁵ İbn A'sem, eserde ismini zikretmediği ve öldürülünceye kadar her iki tarafla da çarpıştığını haber verdiği bu adamın bu işe başvuran (hakemlerin hükmünü kabul etmenin küfrü gerektireceğini ima eden) ilk kişi olduğunu belirtmiştir.

Taraflar Arasındaki Müzakereler

Yola çıkmadan evvel Hz. Ali taraftarlarından bazıları Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi "hilekâr ve kurnaz"¹¹⁶ Amr b. el-Âs hakkında uyararak aldatmacalarına karşı dikkatli ve uyanık olmasını istemişlerdir. Muâviye de bir beyitle Amr'a Ebû Mûsâ'ya karşı kendisiyle üstünlük kuracağı komplosunu hazırlamasını emretmiştir.¹¹⁷ İbn A'sem'in eserinde yer verdiği bu rivayetten öyle anlaşılmaktadır ki, müellife göre zaten tahkîme ancak bir hile olarak başvuran Amr, müzakereye de rakibini aldatmak üzere gelecek ve öncesinden hazırladığı planının bir parçası olarak Ebû Mûsâ'yı ince ince işleyip, onu arzu ettiği kıvama getirdikten sonra da istediği sözleri söyletecektir. Bu rivayetler İbn A'sem'in meseleye nereden baktığını göstermesi açısından oldukça değerlidir.

Taraflar Dûmetü'l-Cendel'de buluşmuşlar, İbn A'sem'in verdiği bilgiye göre Şamlılar bölgeye daha önce gelmişlerdir. Eserde aktarıldığına göre her gün bir araya gelerek bir müddet konuşan hakemler, görüşme tamamlanınca kendi kervanlarına dönmüşlerdir. Bu durum o kadar uzamış ki insanlar şüpheye düşmüşlerdir. Hatta Amr'ın, hilafeti kendisi için istediğine dair haberler Şam'a ulaşınca Muâviye'nin bile morali bozulmuş ve şüpheye düşmüştür.¹¹⁸ Sürecin gitgide daha da uzadığını

¹¹² İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/201.

¹¹³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/202.

¹¹⁴ Kaynaklarda hakemlerin görüşmesi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Görüşme yeri olarak Dûmetülcendel ve Ezruh bazan iki ayrı yer, bazan Dûmetülcendel'deki Ezruh şeklinde tek yer olarak gösterilmektedir. Bir kısım araştırmacılar bu rivayetlerden hakemlerin önce Dûmetülcendel'de, ardından Ezruh'ta iki defa toplandıkları sonucunu çıkarmıştır. Bkz. İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108.

¹¹⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/206.

¹¹⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/208.

¹¹⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/210.

¹¹⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/211.

gören insanlar hakemlere giderek tepki göstermişler, ardından Amr, Ebû Mûsâ'nın yanına girmiş ve konuşmaya başlamışlardır. Buna göre ilk olarak Amr'ın Ebû Mûsâ'ya Muâviye hakkındaki fikrini sorması üzerine Hz. Ali'nin ondan daha üstün olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ardından Amr "Bir kimse Muâviye'nin tulekâdan babasının da "ahzâb"dan¹¹⁹ olduğunu söylerse bu doğrudur. Fakat bir kimse de Ali'nin, Osman'ın katillerini yanında tuttuğunu ve Cemel'de onun yardımcılarını öldürdüğünü söylerse bu da doğrudur."¹²⁰ demiş ve Ebû Mûsâ'ya hem Ali'yi hem de Muâviye'yi azlederek bu işi Abdullah b. Ömer b. Hattâb'ın uhdesine vermeyi teklif etmiştir. Ebû Mûsâ bu teklif karşısında oldukça memnun olmuş ve hakemler kararı ne zaman açıklayacaklarını konuşmaya başlamışlardır. İbn A'sem'in aktardığına göre bir gün daha bekleyerek mübarek bir gün olduğu için pazartesi gününde açıklamaya karar vermişlerdir.

İbn A'sem, ertesi gün Amr b. el-Âs'ın önceden planladığı şekilde aldatmak niyetiyle Ebû Mûsâ'nın yanına geldiğini zikretmektedir.¹²¹ Amr b. el-Âs ilk olarak Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü Ebû Mûsâ'ya ikrar ettirmiştir. Sonrasında da Osman'ın katillerinin öldürülmesi gerektiği ve dolayısıyla Osman'ın velisinin hak sahibi olduğu hususunda ondan söz almıştır. Son olarak da "Peki Muâviye'nin Osman'ın velisi olduğunu bilmez misin?" diye sormuş, Ebû Mûsâ, "Evet, biliyorum!" diye cevap verince Amr oradakilere "Ey insanlar! Ebû Mûsâ'nın sözlerine şahitlik ediniz." diye seslenmiştir. Bu görüşmenin ardından her ikisi de ayağa kalkarak kararı açıklamak için insanların huzuruna çıkmışlardır. Halifelik makamı için ilk teklifin Ebû Mûsâ'dan geldiği ve olaylardan uzak kalarak temiz kalması nedeniyle Abdullah b. Ömer'i onun tavsiye ettiği, Amr'ın ise pek oralı olmayarak "Muâviye ya da oğlu Abdullah için direttiği, fakat bunu da Ebû Mûsâ'nın kabul etmeyerek, iki hakemin hem Ali'nin hem de Muâviye'nin azledilerek yerine atanacak kimse için bir şûra toplanmasını kararlaştırdığı yönündeki habere¹²² İbn A'sem yer vermemiştir.

Hakem Kararlarının İlanı

Ebû Mûsâ kararı duyurması için Amr'ı davet edince Amr b. el-Âs, Ebû Mûsâ'ya uzunca övgüde bulunduktan sonra¹²³ söze onun başlamasının daha uygun olduğunu söyleyerek Ebû Mûsâ'yı kendisinden önce konuşması için ikna etmiştir. Ebû Mûsâ söze başlayarak "Ey insanlar! Ali ve Muâviye'yi azlederek bu işi Abdullah b. Ömer b. Hattâb'a bırakmaya karar verdim. O, bu savaşlara ne eliyle ne de diliyle katılmamıştır. Şu yüzüğümü parmağımdan çıkardığım gibi Ali'yi de hilafetten azlettim."¹²⁴ demiştir. İbn A'sem'in haber verdiğine göre Amr b. el-Âs kalkmış ve "Bu adam Rasûlullah'ın elçisi, Ömer b. Hattâb'ın âmili ve Irak ehlinin hakemi Abdullah b. Kays Ebû Mûsâ el-

¹¹⁹ Ahzâb sûresinin 20 ve 22. âyetlerinde, Medine'yi kuşatmaya gelen müttefik düşman kuvvetlerinden "ahzâb" şeklinde bahsedilmektedir. Bkz. Muhammed Hamîdullah, "Hendek Gazvesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/194.

¹²⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/213.

¹²¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/213.

¹²² Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfiî, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998), 10/573.

¹²³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/214.

¹²⁴ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/214.

Eş'arı'dır. O, yüzüğünü parmağından çıkardığı gibi arkadaşı Ali'yi hilafetten azletmiştir. Ben ise yüzüğümü şu parmağımda bıraktığım gibi Muâviye'yi de hilafet makamında bırakıyorum"¹²⁵ demiş ve yerine oturmuştur. Rivayetlere göre Amr b. el-Âs'ın bu sözlerinin üzerine her şey eskisinden daha da karmaşık bir hal almış, iki taraf da birbirini yalanlamaya başlamıştır. Ebû Mûsâ, Amr'a: "Allah'ın gazabı üzerine olsun, sen ancak Allah'ın 'İşte böylesinin hali, kovsan da bıraksan da hep dilini çıkarıp soluyan köpeğin haline benzer."¹²⁶ buyurduğu kimse gibisin."¹²⁷ demiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arı'nın tepkisine yer veren İbn A'sem, Amr'ın ona ne cevap verdiği ile alakalı herhangi bir rivayete yer vermemiştir. Bunun yerine Amr'ın Muâviye için, hilafeti utangaç bir gelin gibi tarif ettiği ve zaferi müjdelediği bir beyit yazdığını nakletmektedir.¹²⁸ Hz. Ali yaşananları haber alınca, adamlarına daha önce onları uyardığını ancak onların kendisini dinlemediğini ve şimdi antlaşmada yer alan süre boyunca beklemek zorunda olduklarını söylemiştir.¹²⁹ Taraflar söz konusu müddet tamamlanınca yeniden savaşa azmetmiş olarak yurtlarına dönmüşlerdir. Ebû Mûsâ da utancından dolayı Mekke'ye giderek orada ikamet etmiştir.

Eserde yer alan Amr b. el-Âs'ın Ebû Mûsâ'yı aldattığı iddiası tutarlı gözükmemektedir. "Bu rivayet hem Amr'ı hem de Ebû Mûsâ'yı karalamak amacıyla uydurulmuş olmalıdır. Bir taraftan Amr, kural tanımaz bir sahtekâr olarak gösterilmekte, diğer taraftan Ebû Mûsâ her söylenen söze kanan kıt görüşlü ve saf birisi şeklinde resmedilmektedir."¹³⁰ Bu tezi savunan araştırmacılara göre oldukça akıllı ve kurnaz olan Amr b. el-Âs, yaşlı, saf ve dirayetsiz Ebû Mûsâ'yı kolayca aldatmıştır. Eserde kendisine yöneltilen ithamlara rağmen Amr b. el-Âs, Arapların dâhilerinden sayılmış, pek çok rivayette ne denli büyük bir siyasi dehaya sahip olduğu ifade edilmiştir. Amr b. el-Âs, yalnızca kendisini tartışmaların odağına koyan tahkîm meselesinde değil, İslâm'dan önce de birçok meselede hakemliğine başvuru olan saygın bir kimse olarak temayüz etmiştir. İslâm'dan önce hem ailesi hem de kavmi adına çeşitli elçilik görevlerinde bulunmuş, bu konudaki deneyimleri sebebiyle Müslüman olduktan sonra da bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından elçilikle vazifelendirilmiştir.¹³¹

Eserde müellif tarafından oldukça zayıf ve neredeyse safdil bir Ebû Mûsâ portresi çizilmektedir. Ancak gerçekte bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Ebû Mûsâ el-Eş'arı, hem Hz. Peygamber (sav) hem de onun halifeleri tarafından mühim vazifelerle görevlendirilen önemli bir şahsiyettir. Bu bağlamda Amr'ın onun saflığından değil, ancak belki tarafsızlığından yararlanmış olabileceği söylenebilir.¹³² Kaldı ki antlaşma şartları gereği hakemlerden birinin tek taraflı kararının hiçbir bağlayıcılığı olmayacağından insanları "aldatmak" söz konusu olduğunda yüksek zekasından bahsedilen Amr b. el-Âs'ın bu gerçeği göz ardı edecek kadar saf olduğu iddia edilemez.¹³³ Ayrıca Şam tarafı tahkîmi

¹²⁵ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/215.

¹²⁶ el-A'râf 7/176.

¹²⁷ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/215.

¹²⁸ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/215.

¹²⁹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 4/217.

¹³⁰ Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 157.

¹³¹ Âdem Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 274.

¹³² Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, 152.

¹³³ Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", 62.

kabul ettirmekle zaten amacına ulaşmış ve Muâviye hilâfet konusunda Hz. Ali'ye alternatif haline gelmiştir. Tahkîm öncesi ve sonrası faaliyetleri de incelenecek olursa Amr b. el-Âs'ın böyle yapmak yerine Muâviye ismi üzerinde direktmiş olması ihtimalinin daha kabul edilebilir olduğu görülecektir. Hitti de "Modern tarihçilerden Pere Lammens ve ondan evvel de Wellhausen tarafından gerçekleştirilen tenkîdi çalışmalar, bu nakillerin Emevîler'in ölümsüz hasmı Abbâsîler devrinde ortaya çıkan kaynak müelliflerin çoğunun mensubu bulunduğu Irak Mektebinin görüşünü aksettirdiğini göstermiştir." diyerek bu rivayetlerde siyasi olayların rol oynamış olabileceğine dikkat çekmiştir.¹³⁴ Dolayısıyla Amr'ın Ebû Mûsâ'yı aldattığı iddiaları oldukça şüpheli olup, kendisine atılmış bir iftira gibi gözükmektedir.

İbn A'sem'in de anlatısında yer verdiği yüzük meselesiyle ilgili olarak Ahmet Önkal, rivayetlerin çeşitliliğine de atıfta bulunarak "Bir rivayete göre Ebû Mûsâ, Ali'yi ve Muâviye'yi parmağından yüzüğünü çıkarttığı gibi halifelikten çıkartmış, Amr ise Muâviye'yi, yüzüğünü parmağına taktığı gibi hilâfet makamına getirmiştir; diğer bir rivayette çıkartılıp takılan şey yüzük değil, sarıktır; bir başka rivayette ise bunların ikisinin yerine kılıç geçmiştir. Bu anlatım farklılığı şüphesiz bir "ızdırab"ın, bir "illet"in ifadesidir" diyerek rivayetlerin asılsız olduğuna işaret etmiştir.¹³⁵ Gerçekten de "Bu tarzdaki rivayetler, Emevîleri ve taraftarlarını takbîh etmek üzere Emevîlerin hasmı durumunda bulunan çeşitli gruplar tarafından uydurulmuş; bu uydurma rivayetleri de bazı tarihçiler dönemlerinin ve takip ettikleri metodun bir özelliği olarak olduğu gibi nakletmişlerdir."¹³⁶ Eserdeki nakillerde sahâbeye dair çok titiz davranılmadığı da dikkat çekmektedir. Kaldı ki "Şîî düşüncede sahabenin konumuna bakıldığında genel olarak sahabenin ta'n edildiği, birkaç kişinin dışında geri kalanların tamamının küfür, nifak, irtidad, yalan söylemek ve Kur'an'ı tahrif etmekle itham edildikleri görülmektedir."¹³⁷ Şîî anlayışa göre Hz. Peygamber hayattayken saf ve temiz olan birçok sahâbî, vefatından sonra bu hal üzere devam edememişlerdir.¹³⁸ İbn A'sem özelinde değerlendirilecek olursa, müellifin Hz. Ali'nin vasîliğine dair inanca eserin muhtelif yerlerinde atıfta bulunması, eserde Hz. Peygamber (sav) ve sahâbenin adına uydurulmuş rivayetlere yer vermesi, mesnetsiz hikâyeler ve başka eserlerde geçmeyen şiirleri kullanması gibi hususlar eserin yazımında mezhebî kaygıların ön planda tutulmuş olduğuna dair kanaati güçlendirmektedir.

Sonuç

İbn A'sem el-Kûfî'nin Kitâbü'l-Fütûh adlı eseri ihtiva ettiği bilgiler açısından son derece kıymetli bir eserdir. Bunun yanı sıra yazımında mezhebî kaygıların etkin şekilde rol oynaması sonucu ortaya çıkan taraflı anlatım eseri oldukça ilginç kılmaktadır. Eserde Sıffin Savaşı ve Tahkîm Hadisesi

¹³⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (New York: St. Martin's Press, 1996), 181.

¹³⁵ Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", 62.

¹³⁶ Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", 62.

¹³⁷ Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler, İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 235.

¹³⁸ Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, 154.

ile ilgili rivayetler anlatılırken rivayetlerin kaynakları tek tek belirtilmemiş, anlaşılana İbn A'sem bir rivayet havuzu içerisinde kendi arzusuna göre bir metin kurgulamıştır. Her şeye rağmen İbn A'sem'in koyduğu Şîi olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü o, eserinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile ilgili aşırı Şîi grupların öne sürdüğü iddialara ya da ağır hakaret ve ithamlara yer vermemiştir. Sıffin Savaşı özelinde değerlendirilecek olursa eserin anlatımında dikkati çeken bir nokta da İbn A'sem'in, Şamlıların neredeyse tamamının şahsî menfaatleri uğruna Muâviye'nin yanında buldukları yolundaki anlatımlarıdır. İbn A'sem'in naklettiğine göre Şamlılar Muâviye ile gerçekleştirdikleri görüşmelerde daima dünyayı dinlerine tercih ettiklerini itiraf ederek bunu Muâviye'nin başına kakmışlar ve karşılık olarak sürekli yeni bağışlar istemişlerdir. Fakat hakikatte bunun da bir karşılığı yoktur. Zira yıllarca Hz. Muâviye'nin yönetimi altında kalıp tek bir şikâyetle bulunmayan ve neredeyse Medine'den uzak özerk bir yapı içerisinde yaşadıklarını söyleyebileceğimiz Şamlıların Hz. Ali gibi otoriter bir figürün kontrolü altına girmekten kaçınmak istemeleri son derece muhtemeldir. Bunun yanı sıra Ümeyyeliler tarafından Hz. Osman'ın kanı üzerinden yapılan propagandanın Şamlılar üzerindeki etkisi de hafife alınmamalıdır. Dolayısıyla Muâviye taraftarlarının meşru halifeye karşı çıkmayı göze alarak ayaklanmalarının, Muâviye'nin ihsanlarına kıyasla çok daha güçlü gerekçeleri vardır. Eserde, tahkîmle ilgili olarak Amr b. el-Âs'ın kararın ilanı sırasında Ebû Mûsâ'yı aldattığına yönelik olarak yer alan rivayetler de asılsız olup Amr b. el-Âs ve Şam tarafı hakkındaki olumsuz propagandanın bir ürünü olmalıdır. Muhtemelen bu rivayetler Emevîleri ve taraftarlarını kötülemek adına dönemin siyasi konjonktürüne uygun olarak kaleme alınmıştır. Anlaşılana tarih yazımında siyasi ve mezhebî kaygılar rol oynamış, müellifler çelişkili ve izaha muhtaç rivayetleri sıhhat açısından inceleme ihtiyacı duymayarak aynen aktarmışlardır. Bu yüzden Hz. Ali döneminde yaşanan olaylarla ilgili olarak başvuru İbn A'sem ve Vak'atu Sıffin yazarı Minkârî (ö. 212/827) gibi Şîi temayüllü bazı müelliflerin eserlerinde ideolojik görüşlerin etkili olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

- Âğâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983.
- Akdoğan, Mehmet Nur. *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi II: (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 14. Basım, 2015.
- Apak, Âdem. *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ateş, Ali Osman. *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîa'sında Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Demircan, Adnan. "Ali b. Ebî Tâlib'i Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6 (2005), 51-58.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2010.

- Demircan, Adnan. “Tahkim Sürecinde Hz. Ali”. *Hazreti Ali*. ed. Ali Aksu. 157-168. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Dölek, Adem. “el-Velid b. Ukbe'nin Hayatı ve Sahâbe Adâleti Açısından Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/1 (2002), 93-110.
- Dügeroğlu, Muhsin. *İlk Dönem İslam Tarihçilerinin Sıffin Savaşı'na Yaklaşımları*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2021.
- Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ' İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Darü'l-Maârif, 1967.
- Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Fethî es-Seyyîd. 5 Cilt. Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1995.
- Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfiî. *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Dâru Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998.
- Efendioğlu, Mehmet. “Velid B. Ukbe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/403-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. “İbn A'sem el-Kûfi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Gadîr-i Hum”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2. Basım, 2008.
- Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Hamîdullah, Muhammed. “Hendek Gazvesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. New York: St. Martin's Press, 10. Basım, 1996.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfi el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991.
- Karahan, Abdullah. “Hz. Hüseyin'in Öldürüleceğini Bildiren Rivâyetler Açısından Hadis Kaynaklarında Kербela Olayı”. *Çeşitli Yönleriyle Kербela*. ed. Alim Yıldız. 3/23-58. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.
- Kâtip Çelebi. *Keşf-el-Zunun*. ed. Şerefettin Yaltıkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 2014.

- Kelpetin, Mahmut. *İbn A'sem el-Kûfi'nin (ö. 320/932'den sonra) Kitâbü'l-Fütûh'unda Hz. Ebû Bekir dönemi*. Marmara Üniversitesi, 2002.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu: Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Kurat, Akdes Nimet. "Abû Muhammad Ahmad Bin A'sam Al-Kûfi'nin Kitâb Al-Futûh'u". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 7/2 (1949), 255-273.
- McLaren, Andrew. "Dating Ibn A'tham's History". *Al-'Usur al-Wusta*, 183-234.
- Minkârî, Ebû'l-Fazl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-. *Vak'atu Sıffin*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Nedvî, Muînüddîn Ahmed - Ensârî, Sa'îd Sahib. *Asr-ı Saadet*. ed. Eşref Edib. çev. Ali Genceli. 6 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1985.
- Önkâl, Ahmet. "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2 (2003), 33-68.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öz, Mustafa. "Kurrâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öz, Mustafa. "Takıyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. "Vasî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Palazoğlu, Beytullah. *İbn A'sem el-Kûfi'nin Kitâbü'l-Fütûh'unda Hz. Osman Dönemi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023.
- Sandıkçı, Kemal. "Tulekâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sansarkan, Yusuf. *İslam Düşünce Geleneğinde Tahkim Meselesi ve Mezhebi Ekoller Üzerindeki Etkisi*. Bursa Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*. London, 1970.
- Şahin, Hanifi. *Şîilerin Gözüyle Sünnîler, İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998.
- Tanrıverdi, İsmail. *Sıffin Vakası*. Kitabı Yayınevi, 2023.
- Togan, Zeki Velidi. "İbn A'semülkûfi". *İslâm Ansiklopedisi*. 702. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Tosun, Rukiye. *Belazürî ve İbn A'sem'e Göre Hz. Ömer Dönemi Fetihlerinin Değerlendirilmesi*. Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Ural, Cemal. *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*. Fırat Üniversitesi, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Yahya, Mahayudin Hajji. “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vakası”. çev. Ahmet Turan Yüksel. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 241-260.

Yiğit, İsmail. “Sıffin Savaşı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme

The Relationship between Existence and Essence: An Evaluation in the Context of al-Jurjânî's
Approaches

Ebubekir GÜLTEKİN

Arş. Gör., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Theology and
History of Islamic Denominations
Batman/Türkiye
ebubekir.gultekin@batman.edu.tr | orcid.org/0000-0002-5848-5704

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 23 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Ebubekir Gültekin, "Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 312-327.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme*

Öz

İslam düşüncesi içerisinde kelam, itikadi boyutunun yanı sıra özellikle müteahhirûn dönemiyle birlikte kavramsal altyapısını oluşturan felsefenin etkisiyle yöntemi ve içeriği bakımından epistemolojik ve ontolojik bir boyutu da kapsamaktadır. Semiyyât ile ilgili kısım bir tarafa bırakıldığında, kelamda mütekaddimûn döneminden itibaren sıfatlar vasıtasıyla Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden varlığın idrak edilmeye çalışılması, bunun en açık göstergesidir. Müteahhirûn dönemine gelindiğinde ise kelamda mantık vasıtasıyla meşşâî felsefe muhatap alınmış ve varlık hakkındaki açıklamalar, felsefî bir disiplin olan metafizik alanın varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân-imbânsızlık, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl gibi tümel kavramları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu çerçevede *varlık* kavramı esas alınmış ve kelamdaki temel konuların çoğuyla ilişkili olan umûr-i âmme konu edilmiştir. Genel anlamda *düşünülen herhangi bir şey olarak kavramları* ifade eden umûr-i âmme, başlangıçta felsefe içerisinde ele alınmakla birlikte zamanla *Tanrı'nın zât, sıfat ve fiillerini, mevcûd ve malûmu* konu edinen kelam gibi tümel bir disiplinin temel konuları arasında yer almıştır.

Cürcânî, kendisinden önce aralarında İbn Sînâ ve Râzî'nin de yer aldığı birçok filozof ve kelamcı gibi varlıkla ilgili problemlere yer vermekte ve öncelikle *varlık* kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağına ilişkin görüşler üzerinde durmaktadır. Bu görüşlerin ilkinde göre varlık, bedihî/apriori olarak tasavvur edilebilir ve onun yalnızca lafzi tanımı yapılabilir. Nitekim varlığın bedihî olarak tasavvur edilebileceği görüşünü savunanların dayanağı, herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaksızın varlığın tasavvur edilebilmesidir. Râzî'ye göre bu tasavvur için varlığın kendinden başka herhangi bir delil gerekmemektedir. Cürcânî'ye göre ise söz konusu tasavvur için herhangi bir delil gerekmesi hâlinde delilin varlığı değil doğruluğu zorunludur. Çünkü delil, medlûlün doğrulanmasını yokluğuyla dahi sağlayabilir. Varlığın kesbî/aposteriori olarak tasavvur edilebileceğini savunanların temsil ettiği ikinci görüşe göre onun tasavvuru, tanım ya da resm vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Ancak Cürcânî'ye göre varlık, tasavvur edilenlerin en geneli durumunda olduğu için söz konusu tasavvur iddiası ne tanım ne de resm vasıtasıyla gerçekleşebilir. Üçüncü görüşü savunanlar ise varlığın, tanımlanması bir tarafa tasavvur dahi edilmesini mümkün görmemektedir. Çünkü varlığın tasavvuru mümkün görüldüğünde onun bir başka şey olmadığı hâlde ondan ayrışması söz konusu olmaktadır ki bu da varlığı olumsuzlamakta bir diğer ifadeyle onu varlık olmak bakımından varlık olma durumundan uzaklaştırmakta ve kısır döngüye sebep olmaktadır. Cürcânî'ye göre bu iddia da varlığın başka bir şeyden ayrışması bizatihi gerçekleştiği için geçerli değildir.

* Bu makale "Kelâmın Ontolojisi: Cürcânî'de Umûr-i Âmme Teorisi" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

Varlığın neliğine dair bilgi edinmek için onun mâhiyet ile ilişkisini tespit etmek önemlidir. Çünkü mâhiyet, varlık-yokluk gibi kendini niteleyen şeylerin hakikati bir diğer ifadeyle aslıdır. Ancak mâhiyet, tikel anlamda varlık ve yoklukla nitelenebilirken tümel anlamda bu mümkün değildir. Bunun sebebi ise aklın, varlık ve yokluğun ötesinde bir şeyin hakikatini düşünebilmesidir. Öyle ki kendi olmak bakımından kendi olan mâhiyet ne varlık ne de yokluktur. Bu noktada mâhiyetin basit ve bileşik olma durumu söz konusudur. Mâhiyet basit olduğunda hakikati belirgindir. Ancak mâhiyet bileşik olduğunda onun kısımlarından olan cins ve fasl arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Nitekim fasl, zihinde birçok tür olmaya elverişli olan cinsi tek bir türle belirginleştirmektedir. Ayrıca bu kısımların zihinde mi yoksa zihnin dışında mı ayrıştığı meselesi, mâhiyetin hakikati bakımından önemlidir. Çünkü mâhiyetin, zihnin dışında ayrışması, kendine yüklem olmayan parçalardan bileştiği için çokluğa imkân verirken zihinde onlardan başka aklî sûretlere sahip parçalardan bileşmesi, birden çok hakikat problemini ortaya çıkarmaktadır. Cürcânî, bu problemi mâhiyetin hakikati bakımından bir sentez arayışıyla aşmaya çalışmıştır. Nitekim o, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi hem meşşâ-i-ışrâkî gelenek hem de vahdet-i vücûd-hikmet-i müteâliye geleneğinin söz konusu meseleye dair yaklaşımlarını sentezleyerek ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cürcânî, Umûr-i Âmme, Felsefî Kelam, Varlık-Yokluk, Mâhiyet, Şerhu'l-Mevâkîf.

The Relationship between Existence and Essence: An Evaluation in the Context of al-Jurjânî's Approaches

Abstract

In addition to its theological dimension, theology in Islamic thought also encompasses an epistemological and ontological dimension in terms of its methodology and content, especially with the influence of philosophy, which formed its conceptual infrastructure in the mutaqaddimûn period. Leaving aside the part related to sem'iyyât, the most clear indication of this is the attempt to comprehend existence through the relationship between God and the universe by means of attributes since the mutaqaddimûn period. In the mutaahhirûn period, on the other hand, kalâm addressed mashshâ philosophy through logic, and explanations about existence were made through the universal concepts of metaphysics, which is a philosophical discipline, such as existence-absence, essence, necessity, possibility-impossibility, eternity-nihûs, unity-multiplicity, cause-ma'lûl. In this framework, the concept of existence was taken as a basis and the umûr al-âmma, which is related to most of the fundamental issues in kalâm, was discussed. The umûr al-âmma, which refers to concepts as anything that is thought in general terms, was initially dealt with within philosophy, but over time it became one of the fundamental subjects of a universal discipline such as kalâm, which deals with God's essence, attributes, and actions, as well as the existent and the ma'lûm.

Like many philosophers and theologians before him, including Avicenna and al-Râzî, al-Jurjânî addresses the problems related to existence and primarily focuses on the views on whether the

concept of existence can be defined or not. According to the first of these views, existence can be conceived a priori and only its literal definition can be made. Indeed, the basis of the view that existence can be conceived a priori is that it can be conceived without the need for any reasoning. According to al-Rāzī, this conception does not require any evidence other than the existence itself. According to al-Jurjānī, if any evidence is required for the conception, not the existence of the evidence but its veracity is obligatory. This is because evidence can provide verification of what is evidenced even with its absence. According to the second view, represented by those who argue that existence can be conceived a posteriori, its conception is realized through definition or picture. However, according to al-Jurjānī, since existence is the most general of the conceived things, this claim of conception can be realized neither by means of definition nor formalism. The proponents of the third view, on the other hand, do not consider it possible to conceive existence, let alone define it. This is because when the conception of existence is deemed possible, it is possible for it to be differentiated from another thing even though it is not another thing, which negates existence, in other words, it removes it from being an existence in terms of being an existence and causes a vicious circle. According to al-Jurjānī, this claim is also not valid since existence's dissociation from something else is itself realized.

In order to learn about the nature of existence, it is important to determine its relationship with essence. This is because essence is the reality, or in other words, the essence, of things that characterize themselves such as existence and non-existence. However, while essence can be characterized by existence and non-existence in the particular sense, this is not possible in the universal sense. The reason for this is that the intellect can think the truth of something beyond existence and non-existence. Thus, the essence, which is itself in terms of being itself, is neither existence nor non-existence. At this point, the essence's being simple and compound is in question. When the essence is simple, its reality is evident. However, when the essence is compound, the relationship between genus and *faṣl*, which are its parts, comes to the fore. As a matter of fact, *faṣl* characterizes the genus, which is capable of being many species in the mind, with a single species. Moreover, the issue of whether these parts are differentiated in the mind or outside the mind is important for the reality of essence. This is because while the differentiation of essence outside the mind allows for multiplicity because it is composed of parts that are not predicates to themselves, its composition in the mind from parts that have intellectual forms other than theirs raises multiple truth problems. Al-Jurjānī tried to overcome this problem by seeking a synthesis in terms of the truth of essence. As a matter of fact, he presents the relationship between existence and essence by synthesizing the approaches of both the *mashshāhī-ishrāqī* tradition and the tradition of *wahdat al-wujūd-ḥikmat al-muṭaāliya* on the issue in question.

Keywords: Al-Jurjānī, Umūr al-Āmma, Philosophical Theology, Presence-Existence, Essence, Sharh al-Mawāqif.

Giriş

Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413), mütekaddimûn döneminin sonlarında başlayıp müteahhirûn dönemiyle devam eden felsefenin kelama dahil olma sürecini zirveye taşımıştır. O, öncelikle bilginin var ya da yok, mümkün ya da imkânsız her şeyi kapsamına aldığı ve var olmanın bu bilginin ortaya çıkmasında temel şart olduğunu açıklayarak realist bir varlık tasavvuru inşa etmiştir. Bunun ortaya çıkmasında İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (öl. 478/1085) yöntem eleştirilerinin Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından benimsenmesi ve devam ettirilmesi etkili olmuştur. Söz konusu süreçte öncelikle kelam ve mantık iç içe geçmiş ve *mâhiyet*, *imkân* ve *zorunluluk* gibi tümel kavramlar kelama dahil edilmiştir. Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve sonrasında ise kelam ve felsefe, aralarında yöntem ve ilke ayrılığı bulunmakla birlikte konu ve amaç bütünlüğü bakımından söz konusu kavramlar temelinde ele alınmış, böylece umûr-i âmme kelama dahil olmuştur. Nitekim Râzî, İbn Sînâ'daki (öl. 428/1037) *imkân* kavramını kelama taşımış, felsefî *nefs* düşüncesini kelamın bir parçası hâline getirmiş ve varoluşun maddî bir cevher oluşundan bağımsız bir şekilde gayr-i maddî bir cevher olarak ele alınabilmesini mümkün kılmıştır.

Cürçânî, kelamda ortaya çıkan değişimi felsefî bir disiplin olan metafizik alanın varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân-imkânsızlık, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl gibi tümel kavramları üzerinden belirgin hâle getirmiştir. O, *varlık* kavramını esas alan ve varlığa dair kavramlarla ilişkili olan umûr-i âmme kelamın ontolojisini ve konu değişimini ortaya çıkaracak şekilde tanımlamıştır. Cürçânî, *et-Ta'rifât*'ta ve *Hâşiyetü Şerhi't-Tecrîd*'de 'mevcûdâtın bir kısmına ait olmayan şeyler' ve 'mevcûdâtın tamamını genellik veya karşıtlık yoluyla kapsayan şeyler'¹ olarak tanımladığı umûr-i âmme *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde 'kavramların tamamını genellik veya karşıtlık yoluyla kapsayan şeyler'² olarak tanımlamış, *yokluk* gibi kavramları doğrudan umûr-i âmme içerisinde incelemiş ve kendisinden önceki Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi kelamcılarını aşarak umûr-i âmmenin kapsamını genişletmiştir. Nitekim Teftâzânî, umûr-i âmme 'mevcûdâtın çoğunu kapsayan alan' şeklinde tanımlamış, zorunlu ve mümkün mevcûdu dolaylı olarak *yokluk* gibi kavramlar üzerinden umûr-i âmmenin kapsamına dahil etmiştir.

Varlık-mâhiyet ilişkisi, İbn Sînâ sonrasında nazar/istidlâl ve riyâzet/mücâhede yöntemini sentezleyerek işrâkî felsefe geleneğinin kurucu ismi olan Sühreverdî (öl. 587/1191), felsefî kelam geleneğini sistemleştiren Râzî, vahdet-i vücûd geleneğini sistemleştiren İbn Arabî (öl. 638/1240) ve yine onun tasavvuf metafiziği vasıtasıyla İbn Sînâ ve Sühreverdî çizgisinde bir sentez oluşturacak şekilde hikmet-i müteâlîye ekolünü kuran Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) tarafından belirgin hâle getirilmiştir. Bu noktada meseleye Sühreverdî mâhiyet, İbn Arabî ve Molla Sadrâ varlık kavramını esas alarak yaklaşmış, Râzî ise iki kavram arasındaki ilişkiyi söz konusu etmiştir. Sühreverdî bu

¹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 31; Şemsüddîn el-İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâid fî Şerhi Tegrîdî'l-Akâid ve meahü Hâşiyetü't-Tegrîd ve meahü Minhüvâtî'l-Cürçânî ve'l-Havâşî el-Ührâ*, I-III, thk. Eşref Altaş vd., (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), II, 41.

² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-III, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 449.

yaklaşımıyla varlığın tümel hakikat (ma‘kûlât-ı sâniye/sevânî), İbn Arabî tikel hakikat (ma‘kûlât-ı ûlâ), Molla Sadrâ ise aslî hakikat (asâlet-i vücûd) olduğunu dile getirmiştir. Bir diğer ifadeyle dışta var olanlar Sühreverdî'ye göre mâhiyetken İbn Arabî ve Molla Sadrâ'ya göre bizatihi varlıktır.³ Cürcânî ise Râzî'de olduğu gibi her iki kavram arasındaki ilişkiyi söz konusu etmekle birlikte varlığın varlığının yine kendi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Cürcânî'ye göre akıl, varlık hakkında tıpkı mâhiyet gibi ona zâid karşıtlardan herhangi biriyle hüküm verememekte ve onlardan ayrı bir şeyi düşünmeye gereksinim duymaktadır ki bu, varlığın tümel hakikat olduğunu göstermektedir. Ayrıca ona göre varlık, dışta oluşu bakımından mâhiyetin aynıdır. Nitekim Cürcânî, bu aynılığın Eş‘arî (öl. 324/935-36) ve Mu‘tezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) lafzi müştereklik vasıtasıyla varlık ve mâhiyetin aynılığını dile getirdiği gibi hem zihinde hem de dışta değil yalnızca dışta olduğunu belirtmektedir.⁴ Burada görüldüğü üzere Cürcânî, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi ele alırken kendisinden önceki meşşâi-ışrâkî gelenek ve vahdet-i vücûd-hikmet-i müteâliye geleneğinden etkilenmiştir. Ancak o, bu geleneklerin varlık ve mâhiyet ilişkisine dair yaklaşımını bire bir benimsemek yerine bir sentez arayışında olmuştur.

Cürcânî'nin felsefî kelimelerine etkisi, onu gerek döneminde gerek kaynaklık ettiği Osmanlı'da bir otorite hâline getirmiştir. Bu noktada onun söz konusu geleneğe etkisi, Övezmuhammet Abdullayev'in *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, Murat Kaş'ın *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihni Varlık*, Ömer Türker'in *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerîf Cürcânî*, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî*, Eşref Şahin'in *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ında Varlık Düşüncesi* ve Müstakim Arıcı'nın *Bir "Otorite" Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri* gibi çalışmalarda ele alınmıştır. Burada ise mevcut çalışmalardan farklı olarak onun söz konusu gelenekle olan irtibatı, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları üzerinden ortaya konulacaktır.

Umûr-i Âmme Kavramları: Varlık ve Mâhiyet

İslam kelamı, ontolojik bakımdan Tanrı'nın zâtından ve sıfat ve fiillerinin âleme taallukundan hareketle Tanrı-âlem ilişkisini konu edinmektedir. Mütেকaddimûn döneminin sonlarından itibaren

³ Ömer Türker, *Mâhiyet Teorisi, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 674-676; *İşrâkîlik Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 126, 130; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûd Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 155 vd.; Abuzer Dişkaya, *Himet-i Müteâliye Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 218 vd.

⁴ Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, çev. Salih Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 55; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 321 vd.; Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce -Kâtibî Örneği-*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 164, 173-174; Zübeyir Bulut, *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 94; varlığın Râzî'ye göre hem zorunlu hem de mümkün mevcutta mâhiyete zâid olduğuna ilişkin bk. Altaş, 326; Cürcânî'nin, Teftâzânî'nin aksine vahdet-i vücûd geleneğinin yaklaşımını benimsediğine ilişkin bk. İsmail Çiftcioğlu, *XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi*, 38. (ICANAS) Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri içinde, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007), 94.

felsefî düşünceden yararlanan kelam, metafizik alanın varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân-
imkânsızlık, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl gibi tümel kavramlarını esas almaktadır.⁵ Bu
kavramlar, İslam felsefesi ve kelamında *umûr-i âmme* kavramsallaştırmasını ortaya çıkaracak şekilde
etkili olmuştur. Öyle ki kelamcılar içerisinde *umûr-i âmme* kavramını sistematik bir şekilde ele alıp
inceleyen Râzî, kendisinden önceki isimlerin umûr-i âmmeye dair yaklaşımlarını özümsemek suretiyle
kavramı daha yüksek bir forma kavuşturan ise Cürcânî'dir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *varlık*
kavramını esas almakla birlikte umûr-i âmmenin kapsamını *yokluk (madûm)* kavramını da içerisine
alacak şekilde genişletmiştir. Çünkü yokluk, Tûsî (öl. 672/1274) ve Kâtibî'nin (öl. 675/1277) dile
getirdiği üzere olumlama (îcâb) ve olumsuzlama (selb) bakımından varlığın karşıtıdır.⁶ Bu ise İbn
Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*'te ifade ettiği üzere varlığın kendiliğinden bilinmesine karşılık
yokluğun bir aşamaya kadar varlık sayesinde bilinmesine dayanmaktadır.⁷ Öyle ki yokluğun
kendinden olumlu anlamda söz edilemeyeceği açıktır. Yokluktan olumsuz anlamda söz edildiğinde ise
ona bir çeşit varlık verilmesi gerekmektedir. Hâlbuki yokluk, varlığa nispet edildiğinde bilinebilir hâle
gelmektedir.⁸ Ayrıca Cürcânî, varlığın neliğine dair bir açıklama yapabilmek için *mâhiyet* kavramı ile
ilişkisini öne çıkarmaktadır. Çünkü mâhiyet, kendileriyle nitelendiği varlık-yokluk gibi şeylerin
hakikatidir. Bir diğer ifadeyle mâhiyet hakkında ona zâid varlık-yokluk gibi karşıtlardan herhangi
biriyle hüküm veremeyen akıl, onlardan ayrı bir şeyi düşünmeye gereksinim duymaktadır. Bu ise söz
konusu karşıtların biriyle nitelenmesi hâlinde diğeriyle nitelenemediği⁹ için kendi olmak bakımından
kendi olan mâhiyettir.

*Varlık, mevcûdun zorunlu, cevher ve araz kısımlarından herhangi birine has olmayan*¹⁰ *umûr-i*
âmmenin ilk kavramıdır. Bu noktada var olanlar arasında müşterek (lafzi-manevi) bir kavram olan
*varlık*¹¹ ve onun karşıtı olan *yokluk*¹² ekseninde varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağı meselesi,

⁵ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1998), I, 289.

⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, thk. Hasan Hasanzâde Âmilî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986), 30; Arıcı, 175-176; Bulut, 107-108.

⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I-II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), I, 48, 22b; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 68.

⁸ İbn Sînâ, I, 47, 22a.

⁹ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 587; Ömer Türker, *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 42; Altaş, 325.

¹⁰ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Abbas Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-İskenderiye, (ty)), 41; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 31.

¹¹ Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 53; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 475, 671; *varlık* kavramının var olanlar arasında müşterek (lafzi-manevi) oluşuyla ilgili tartışmalar için bk. Altaş, 328 vd.; Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Çanakkale (2017), 26.

¹² *Yokluk* kavramının umûr-i âmme içerisinde ele alınmasına ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bunun en temelde *varlık* kavramının karşıtı olmasından kaynaklandığına ilişkin bk. Sercan Yavuz, "Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı 'Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri", *Dini Araştırmalar Dergisi (ATEBE)*, 9, (by) (2023), 11 vd.

umûr-i âmmenin temelini oluşturmaktadır. Nitekim Cürçânî, umûr-i âmme kapsamında varlığın tanımına ilişkin üç temel görüşü dile getirmektedir. İlk görüşte *varlık* kavramının akıl vasıtasıyla zihinde bedîhî/apriori olarak tasavvur edilebileceği ve yalnızca lafzi tanımının¹³ yapılabileceği iddia edilmektedir. Buna göre varlık, *insan* kavramı gibi dışta bir varlığı bulunan ve o varlığa yüklem olan insan (Ali, Ayşe) ve ağaç kavramı gibi dışta bir varlığı bulunan ve o varlığa yüklem olan ağaç (servi, söğüt) gibi varlıkların aklî sûretlerinden oluşmaktadır. Böylece varlık, ma‘kûlât-ı ûlûdan soyutlanarak elde edilmekte, dışta kendine yüklem olan herhangi bir varlığı bulunmayan cins ve fasl gibi ma‘kûlât-ı sâniyeden ve dışta bir sûrete uygun olan küllî hakikatten (ma‘kûl-i küllî) sayılmaktadır.¹⁴ İkinci görüşte iddia edildiği üzere *varlık* kavramı, kesbî/aposteriori olarak tasavvur edilebilir ve mutlak olarak tanımlanabilir. Ayrıca her iki görüşe de katılmayanların temsil ettiği üçüncü görüşte ise varlığın değil tanımlanmasının, tasavvur edilmesinin dahi mümkün olmadığı iddia edilmektedir.¹⁵

İbn Sînâ ve Râzî'nin de içerisinde yer aldığı varlık tasavvurunun bedîhî olduğunu iddia edenler, *varlık* kavramının en genel ve en açık kavram olduğunu dile getirmektedir.¹⁶ Ayrıca Kâtibî'ye göre varlık, insanın kendi varlığının bir parçasıdır. İnsanın kendi varlığına dair tasavvuru bedîhî olduğu için varlık da bedîhîdir.¹⁷ Nitekim aklını gerektiği şekilde kullanamayanlar ve çocuklar gibi kesbe güç yetiremeyenler dahi kendi varlığını ispata ihtiyaç duymaksızın tasavvur etmektedir. Bu da onların zihninde varlık tasavvurunun mevcut olduğunu göstermektedir.¹⁸ Aksi takdirde zihnin dışında gerçekleşen kesbî tasavvur iddiası söz konusu olacaktır ki burada tasavvur edilenin de kesbî olacağı ve tanıma gerek duyulacağı ortadadır.¹⁹ Bu durumda insanın kendi varlığından ibaret olan medlûlün varlığını gerektiren bir delile dayanılması gerekir. Delil ise teselsülün ortadan kaldırılabilmesi için tasavvur ve tasdike temel olacak şekilde zorunlu olmalıdır.²⁰ Ancak Cürçânî'ye göre delilin zorunlu olması, onun, varlığının zorunlu olmasını gerektirmemektedir. Çünkü delil, yokluğuyla dahi var olmayan medlûlün doğrulanmasını sağlamaktadır.²¹ Söz gelimi bulutun olmaması delili, yağmurun yağmayacağına varlığıyla değil doğruluğuyla delalet etmektedir. Bu da delil ve medlûlün varlığının değil doğruluğunun zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Sînâ ve Râzî'nin de ifade ettiği üzere varlığa dair tanım, onun hakikati hakkında bilgi veremeyeceği gibi ondan daha genel de olamayacağı için ona yalnızca işaret edebilir. Ancak İbn Sînâ ve Râzî, varlığın *cins* ve *faşh*ının olup olmadığı noktasında birbirinden ayrılmıştır. Bu noktada varlığa dair tanım, İbn Sînâ tarafından varlığın

¹³ Altaş, 318; Arıcı, 162-164.

¹⁴ el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 197; el-İsfahânî, II, 124-125; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), II, 1593; Talha Alp, *Mantık -İsagoci Tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü-*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 19-20.

¹⁵ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463; Eşref Şahin, *Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ında Varlık Düşüncesi*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 86.

¹⁶ Altaş, 318 vd.; Arıcı, 162; ayrıca bk. İbn Sînâ, I, 41-42, 19a-b.

¹⁷ Parçasının tasavvuru bedîhî olan varlığın bedîhî olarak tasavvur edileceğine ilişkin bk. el-Kâtibî, 55.

¹⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I-II, ((by): (yy), (ty)), I, 15; Altaş, 320.

¹⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 47; el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463.

²⁰ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463; Altaş, 318-319.

²¹ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 467.

cins ve faslı olmadığı, Râzî tarafından ise varlığın *cins ve faslı*yla yapılabileceği iddia edildiğinde onun hakikatine dair bilgi veremeyeceği için mümkün görülmemiştir.²²

Varlık tasavvurunun bedîhî olduğu hakkında Râzî'nin ifade ettiği 'Şey ya vardır ya da yoktur' önermesinde var ve yok tasavvuruyla meydana gelen bedîhî tasdik, varlık ve yokluk tasavvurunun da bedîhî olmasını gerektirmektedir.²³ Çünkü Râzî'ye göre varlık ve yokluk, söz konusu önermenin parçalarıdır. Önermenin parçaları ise onu önceler. Ancak Kâtibî, Râzî'nin ifadesine, önermedeki bedîhîliğin varlık ve yokluğun bedîhîliğini gerektirmeyeceği şeklinde itiraz etmiş ve tasdik, parçaları kesbî olarak tasavvur edilse dahi bedîhî olabileceğini dile getirmiştir.²⁴ Cürcânî de Râzî'nin, tasdik tasavvuruna ilişkin bedîhîliğin, onun bir parçası olmasından dolayı varlığın bedîhîliğini zorunlu olarak ortaya çıkaracağı iddiasını reddetmektedir. Nitekim ona göre tasdik bedîhîliği, parçalarının bedîhîliğinin bilinmesine değil bizatihi tasdik bedîhîliğine dayanmaktadır. Çünkü Zeyd hakkında verilen insanlık hükmü, tümel bir önerme olup onun insanlığına dair hükmü içerisine almaktadır.²⁵

Varlığın hakikati itibarıyla tasavvurunun kesbî olduğu iddia edildiğinde bunun tanım ya da resm vasıtasıyla gerçekleşeceği açıktır. Çünkü tasavvur, yalnızca bunlarla ortaya çıkmaktadır. Ancak Cürcânî, Tûsî gibi varlığın tanımlanamayacağını ifade etmektedir ki tanım, onun parçaları olan *cins ve fasl* ile mümkündür.²⁶ Cürcânî'ye göre ise varlık, Tûsî'nin de ifade ettiği üzere basittir.²⁷ Ayrıca söz konusu tasavvur, resm ile de gerçekleşmemektedir ki tartışma, resmden elde edilebilecek herhangi bir şey hakkında değil bizatihi varlığın, hakikatinin tasavvuru hakkındadır. Dahası bu noktada resmin daha iyi bilinmesi gerekmektedir. Ancak varlıktan daha iyi bilinen bir şey bulunmamaktadır. Bundan dolayı Cürcânî'ye göre varlığın hakikati itibarıyla tasavvuru, kesbî değil bedîhîdir.

Cürcânî, varlık tasavvurunun kesbî olduğunu kabul edenlere göre varlığın ya bizatihi mâhiyet ya da mâhiyete zâid olduğunu ifade etmekte ve onların, varlığın tasavvuru bedîhî olduğunda varlığın tanımıyla uğraşılmaması gerektiğine dair iddialarını dile getirmektedir.²⁸ Cürcânî'ye göre her iki iddia da geçerli değildir. Çünkü varlık, iliştiği şey düşünülmeden de tasavvur edilebilmektedir. Ayrıca varlık hakkındaki tarif, onun lafzıyla kastedileni diğer tasavvur edilenlerden ayırmaya dairdir. Bu noktada amacı varlığa dair tasdik olan lafzi tanım, bedîhî şeyler hakkında da yapılabilir. Yine varlığın tanımı,

²² Altaş, 320.

²³ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 469; Altaş, 320; Arıcı, 163; Bulut, 84; yokluk tasavvuruna ilişkin bk. Bulut, 124 vd.

²⁴ Arıcı, 163.

²⁵ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 469, 471.

²⁶ Arıcı, 163.

²⁷ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd, Tusi'nin Tecridü'l-İ'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* içinde, çev. Ayşe Betül Tekin, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul (2013), 230; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 471, 473, 479, 481.

²⁸ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 483; Şahin, 89 vd.; varlığa dair tasavvurun kesbî olduğunu düşünenlerin iddiaları ve onlara yönelik itirazlar için bk. er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, 11; varlığın bir kavram olarak tanımının yapılamayacağına ilişkin bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 113.

onun dışta oluşu hakkında değil dışta oluşunu zorunlu kılan şey hakkındadır. Bu ise varlığın hakikati olduğu için onun kesbî olarak tasavvur edilebileceği iddiasını geçersiz hâle getirmektedir.²⁹

Varlığın ister bedihî ister kesbî olsun tasavvurunu mümkün görmeyenler,³⁰ onun bir başka şeyden ayrışmasının kısır döngüye sebep olacağını iddia etmektedir. Onlara göre varlık, kendi dışında bir şey olmadığı hâlde bir başka şeyden ayrıştığı gerekçesiyle olumsuzlanmakta bir diğer ifadeyle varlık olmak bakımından varlık olma durumundan uzaklaştırılmaktadır. Ayrıca bu görüş sahipleri, varlık tasavvuru idrak eden öznedede (nefs) meydana geldiğinde iki benzerin bir araya geleceğini dile getirmektedir.³¹ Çünkü varlığın mâhiyeti de *nefs*te meydana gelmektedir. Ancak Cürçânî'ye göre varlığın tasavvuru, onun mutlak akılda (nefsü'l-emr)³² bir başka şeyden ayrışmasının bilinmesiyle değil bizatihi ayrışmasıyla. Bu da olumsuzlamayı dolayısıyla kısır döngüyü ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca varlığın, mâhiyetinin *nefs*te tasavvur edilebilmesi, İcî'nin (öl. 756/1355) de ifade ettiği üzere hakikati bulunmayan aklı/zihnî varlık problemini ortaya çıkarmaktadır.³³ Hâlbuki insanın kendi varlığını tasavvur etmesi için herhangi bir sûrete ihtiyaç duymaması gibi varlık tasavvurunun *nefs*te meydana gelmesi de yeterlidir.³⁴ Varlığı, sâbit, etken-edilgen, zorunlu veya kadîm-mümkün veya hâdis ve bilinen veya kendinden haber verilen olarak tanımlayanlar³⁵ ise onu kendinden daha kapalı olanlarla tanımladıkları için kısır döngüye sebep olmaktadır.³⁶ Sonuç itibarıyla varlık tasavvurunun bedihî mi yoksa kesbî mi olduğu tartışması, *varlık* kavramının müşterek bir kavram oluşuna dayanmaktadır.

Cürçânî, *varlık* kavramının var olanlar arasında müşterek olduğunu kabul edenlere göre varlığın ya bizatihi mâhiyet ya da mâhiyete zâid olduğunu ifade etmektedir. Zihnî varlığı kabul eden, varlığın var olanlar arasında manevi müşterek bir diğer ifadeyle mevcûdâtın tamamına yüklem olduğunu belirten ve zorunlu-mümkün ayrımını benimseyen Fârâbî'ye (öl. 339/950) ve bu konuda onu takip eden İbn Sînâ'ya ve kadîm-hâdis ayrımını benimseyen Tûsî ve Kâtibî'ye göre varlık, ilk kısımda (zorunlu/kadîm) bizatihi mâhiyetken ikinci kısımda (mümkün/hâdis) mâhiyete zaittir. Zihnî varlığı kabul etmeyen Eş'arî ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin de içerisinde yer aldığı kelamcılara göre ise varlık, lafzi müşterek bir diğer ifadeyle mevcûdâtın tamamında bizatihi hakikattir. Bundan dolayı herhangi bir ayrışma ortaya çıkmamaktadır.³⁷ Cürçânî'ye göre mâhiyet, İbn Sînâ ve Kâtibî'nin de dile getirdiği

²⁹ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 483, 485; Şahin, 90.

³⁰ Şahin, 90-91.

³¹ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 485, 487.

³² *Nefs* akıl ve Tanrı gibi idrak eden özneyken *nefsü'l-emr* farklı aşamalarındaki idrak edenleri kapsayan bilen öznedir. bk. Ömer Türker, "Nefsü'l-Emr Nazariyesi ve Bilimsel Bilginin Nesnelliliği Sorunu", *Teklif*, 10, (by) (2023), 78-80; İhsan Fazlıoğlu, *Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürçânî Örneği-* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 172-174.

³³ Arıcı, 166.

³⁴ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 487.

³⁵ Şahin, 91.

³⁶ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 487, 489; Arıcı, 163.

³⁷ el-Kâtibî, 55; Altaş, 321 vd; Arıcı, 164, 173-174; Bulut, 94; varlığın Râzî'ye göre hem zorunlu hem de mümkün mevcutta mâhiyete zâid olduğuna ilişkin bk. Altaş, 326.

üzere ister tümel ister tikel olsun bir şeyi o şey yapan hakikatidir.³⁸ Bir şeyin hakikati ise o şeyin kavramına ilişkin açıklamadır. Bu noktada tümel hakikate mâhiyet, onu o şey yapan niteliklerini ortaya çıkarıp diğer şeylerden ayıran tikel hakikate ise hüviyet denir.³⁹ Ayrıca mâhiyet, kendi olmak bakımından ya kendinden ayrı ya da kendinde bulunan veya kendi dışında olup kendine ilişen şeylere kıyasla bilinir. Nitekim her iki bakımdan da mâhiyet, kendi dışındakilerden ayrılmaktadır.⁴⁰ Bir diğer ifadeyle mâhiyetin dışındaki herhangi bir şey, onu niteleyip niteleyemeyeceği göz önünde bulundurulmaksızın ne onun kendi ne de ona ilişen bir şeydir. Çünkü Cürçânî'ye göre mâhiyetin her durumda varlık-yokluk ve birlik-çokluk gibi karşıtlardan biriyle nitelenmesi gerekmektedir. Akıl ise mâhiyet hakkında ona zâid karşıtlardan herhangi biriyle hüküm veremediği için onlardan ayrı bir şeyi düşünmeye gereksinim duymaktadır. Aksi takdirde mâhiyet, karşıtların biriyle nitelenmesi hâlinde diğeriyle nitelenemeyecektir.⁴¹ Bundan dolayı mâhiyet, kendi olmak bakımından kendidir.

Mâhiyetin Kendiliği

Mâhiyetin kendiliği, varlığın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu bir diğer ifadeyle varlığın mâhiyete zâid olup olmadığı bakımından tartışılmaktadır. Kâtibî ve Cürçânî'ye göre varlıkla ilişkisi dikkate alındığında mâhiyetin kendiliği,⁴² insanlığın insanlık olmak bakımından insanlığı örneği vasıtasıyla açıklanabilir. Nitekim insanlığın insanlık olup olmadığı ya da insanlık mı yoksa insanlık olmayan mı olduğu sorulduğunda bu hem 'Değildir insanlık' hem de 'Ne insanlıktır ne de insanlık olmayandır' şeklinde cevaplandırılır. Bir diğer ifadeyle Zeyd'e ait insanlığın Amr'a ait insanlık olduğu iddia edildiğinde aynı insanlık birbirinin karşıtı olan iki sıfatla nitelenmekte, aksi iddia edildiğinde ise insanlığın fertleri arasında ortak bir şey kalmamaktadır. Ancak insanlık, kendi olmak bakımından birbirinin karşıtı olan sıfatların hiçbiri değildir.⁴³ Bundan dolayı mâhiyet, kendine zâid bütün nitelermelerden ayrışmalıdır. Kendi olmak bakımından mâhiyet ne Zeyd'deki ne de Amr'dakidir. Ayrıca o hem Zeyd'dekinden hem de Amr'dakinden farklıdır. Bundan dolayı her iki durum da mâhiyetin dışında kalmakta ve mâhiyet, mutlak anlamda kendi olmaktadır.

Mâhiyet ya bir araya gelen birçok şeyden oluşmadığı için basit ya da bir araya gelen birçok şeyden oluşmakla birlikte bileşiktir.⁴⁴ Bileşik olanda ise hem tek bir hakikat olan şey hem de bizatihi basitin varlığı bulunmalıdır. Nitekim bazen zihinde bazen de dışta olana kıyasla içerisinde herhangi bir birliğin bulunmadığı sayı ve içerisinde herhangi bir birin bulunmadığı çok bulunamayacağı için *birlik*

³⁸ İbn Sînâ, I, 45, 21a; el-Kâtibî, 69; Abdullah Pakoğlu, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Varlık Tasavvuru", *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2020, 169.

³⁹ el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 171; Ömer Türker, *Varlık Nedir? -İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru-*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 50.

⁴⁰ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 587.

⁴¹ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 587; Türker, *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî*, 42; Altaş, 325.

⁴² Mâhiyetin zihinde bir varlığının bulunmasına dair gerekliliğe ilişkin bk. er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, 15.

⁴³ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 589, 591.

⁴⁴ el-Beyzâvî, 61.

sayının bir de çokun ilkesidir. Bir diğer ifadeyle ma‘kûlât-ı sâniyeden olan birlik ve çokluk, ma‘kûlât-ı ûlâdan olan bir ve çok vasıtasıyla açığa çıkmaktadır. Çünkü söz konusu kavramların mastar hâli, isim hâlinden soyutlanarak elde edilmektedir.⁴⁵ Cürcânî’ye göre mâhiyetler arasında bu şekilde bir ayırım yapılmısa Kâtibî’nin de dile getirdiği üzere sınırlı bir zamanda sınırsız şeylerin düşünülmesi gerekecektir ki bu, hakikati itibarıyla tasavvur edilen mâhiyetler dışında mümkün değildir.⁴⁶ Bu noktada mâhiyetin kısımları olan cins ve fasl ve bunlar arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Mâhiyetin kısımları arasındaki ilişki, Râzî ve Beyzâvî’nin (öl. 685/1286) de ifade ettiği üzere bir üçgendeki üçgenlik mâhiyetinin o üçgenin iç açılarının 180 dış açılarının 360 toplamını gerektirmesi gibidir.⁴⁷ Bundan dolayı mâhiyetin kısımlarının her biri diğerini zorunlu kılmaktadır. Cürcânî’ye göre fasl, tek bir türle sınırlandırılmayan cinsin belirsizliğini ortadan kaldırmak için onu gerektirmekle birlikte bunda mutlak bir zorunluluk yoktur. Nitekim ne cinsin tek bir türle sınırlandırılması mümkündür ne de cinsin düşünülebilmesi için fasl zorunludur.⁴⁸ Bu noktada hayvan (canlı) gibi zihinde belirsiz olup insan, kuş ve balık gibi birçok tür olmaya elverişli olan cinsin, zihnin dışında insan türünü ortaya çıkaracak şekilde konuşma gibi tek bir fasla belirginleşeceği açıktır. Ancak Cürcânî’ye göre fasl, cinsi zihnin dışında değil yalnızca zihinde belirginleştirmektedir. Çünkü dışta bir oluşa sahip olan mâhiyetin tamamıyla örtüşmeyen ölçü gibi cinsler ne faslın dıştaki çizgi, yüzey ve matematiksel cisim (üçgen) gibi varlığından başka bir varlığa sahiptir ne de tasavvur edilebilmek için bunlar gibi bir fasla gerektirmektedir. Bundan dolayı söz konusu cinsler için kendinde çizgi, yüzey ve matematiksel cisim meydana gelmektedir.⁴⁹

Cürcânî’ye göre Tûsî’nin de dile getirdiği üzere mâhiyetin kısımları arasında yalnızca zihinde bir ayrışma varken zihnin dışında herhangi bir ayrışma bulunmamaktadır. Dahası mâhiyetin varlıktan ayrı olarak tasavvur edilmesi, yalnızca zihinde mümkündür.⁵⁰ Çünkü cins ve fasl, bir araya gelme durumunda tek başına olamadığı için dışta ayırt edilememektedir. Bundan dolayı zihinde her biri başka aklî sûretlere sahip olan mâhiyetin kısımları, zihnin dışında tek bir hüviyete sahiptir. Örneğin Zeyd, zihnin dışında herhangi bir çoğalma meydana gelmeksizin hem canlı hem düşünen hem de insandır. Nitekim canlı ve düşünenin insan mâhiyetine yüklem olması, kendi olmak bakımından değerlendirilmelerine bağlıdır.⁵¹ Çünkü canlı, düşünen ve insan, zihinde başka aklî sûretlere sahipken hüviyette birdir.

Mâhiyetin kısımlarıyla bileşmesi, kendine mutlak bir örtüşmeyle yüklem olmayan dıştaki parçalar söz konusu olduğunda herhangi bir sorun teşkil etmezken birbirine doğru bir şekilde yüklenip (dışta olanla örtüşme) kendine yüklem olan parçalar söz konusu olduğunda sorun teşkil etmektedir.

⁴⁵ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 597; Yasin Apaydın, *Metafizik’in Meselesini Temellendirmek -Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu-*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 302.

⁴⁶ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 599; Arıcı, 185.

⁴⁷ el-Beyzâvî, 61; Altaş, 324-325, 328.

⁴⁸ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 621, 623.

⁴⁹ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 623, 625.

⁵⁰ Altaş, 325.

⁵¹ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 625, 627.

Örneğin insan mâhiyetine canlı, cevher, cisim ve gülen, yazan, yürüyen gibi parçalar yüklem olmaktadır. İnsan mâhiyetine nispeti eşit olmayan bu parçaların aklî sûretleri başkadır. Çünkü bu parçalar ya tek ve basit olup çokluk barındırmayan bir şeyin ya da bunun karşıtı olan bir şeyin sûretidir. Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkmaktadır. Muhakkiklerin tercih ettiği ilk ihtimal, söz konusu parçaların tek ve basit olmakla birlikte akıl tarafından ayrışması veya canlı, düşünen ve insan olmanın, zihnin dışında herhangi bir çoğalmayı meydana getirmeyecek şekilde yalnızca zihinde ayrışmasıdır. İkinci ihtimal, bu parçaların mâhiyet bakımından başka aklî sûretlere sahip olmakla birlikte hüviyette bir olmasıdır. Ancak hüviyetin ne mâhiyetlerin her birine ayrı ayrı ne de mâhiyetlerin kendi olmak bakımından bütününe yüklem olması mümkündür. Çünkü hüviyet, ilkinde birçok mahalle yerleşmek, diğerinde ise parçaları olmadan var olmak durumunda olacağı için bu mümkün değildir. Üçüncü ihtimal ise başka aklî sûretlere sahip olan mâhiyetlerden ayrışan parçaların başka hüviyetlerle var olmasıdır. Ancak bu parçaların ne birbirine ne de bu parçalardan bileşene yüklem olması mümkündür. Çünkü parça, bileşen mâhiyetin dışında bir nispetle birlikte değerlendirilmektedir. Nitekim mâhiyet ve hüviyette ayrışan iki şeyden birinin bir diğeri olduğu iddia edildiğinde mâhiyetin, zihnin dışında körlük gibi kendine yüklem olmayan parçalardan başka aklî sûretlere sahip parçalardan bileşmesi durumunda söz konusu parçaların zihinde birbirinden ayrışmış iki hakikati (kendi sûreti ve aklî sûreti) olacaktır. Bu ise birden çok hakikat problemini ortaya çıkardığı için mümkün değildir.⁵²

Sonuç

Varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki, umûr-i âmme kapsamında tanım ve hakikat bakımından söz konusudur. Cürcânî'nin belirttiği üzere öncelikle varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı üzerinde durulmaktadır. Bu noktada varlığın tanımına ilişkin üç temel görüş bulunmaktadır. İbn Sînâ, Râzî, Tûsî ve Cürcânî'nin benimsediği ilk görüşe göre varlık, bedîhî olarak tasavvur edilebilir ve yalnızca lafzi olarak tanımlanabilir. İkinci görüşe göre varlık, kesbî olarak tasavvur edilebilir ve tanımlı yapılabilir. Bu ise tanım ya da resm vasıtasıyladır. Ancak Cürcânî, bunu mümkün görmemektedir. Çünkü tanımın cins ve fasl gibi parçaları söz konusu olduğu hâlde varlık basittir. Ayrıca resm de varlıktan daha iyi bilinmemektedir. Hâlbuki resmin, varlığın tasavvurunu ortaya çıkardığı iddia edildiğinde onun varlıktan daha iyi bilinmesi gerekmektedir. Üçüncü görüşe göre ise varlık, bir başka şeyden ayrışarak bilinebileceği için tasavvur dahi edilememektedir. Cürcânî'ye göre bu iddia da geçerli değildir. Çünkü ona göre varlık, bir başka şeyden ayrışmasının bilinmesiyle değil bizatihi ayrışmasıyla tasavvur edilebilir.

Varlığın mâhiyet ile olan ilişkisi, onun nelliğini tespit etmek bakımından önemlidir. Çünkü varlık-yokluk gibi şeylerin hakikati, Gazzâlî tarafından mantık vasıtasıyla felsefenin muhatap alınması, felsefî meselelerin gözden geçirilmesi ve metafiziğin teolojiyle birlikte değerlendirilmesi sürecinde ön plana çıkan *mâhiyet* kavramı vasıtasıyla açığa çıkmaktadır. Nitekim tanım ve tümeller

⁵² el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 627, 629, 631, 633.

düşüncesini kelama entegre eden ve Tanrı-âlem ilişkisini hem kadim-hâdis hem de zorunlu-mümkün kavram çiftiyle açıklama imkânı sunan mâhiyet kavramı, varlıkla olan ilişkisi söz konusu olduğunda metafizik bakımdan incelenmiştir. Bu süreçte Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasına yönelik varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin nasıl olduğu hakkında üç temel düşünce ortaya çıkmıştır. Ancak varlığın, mâhiyetin bir parçası olduğu hiç kimse tarafından iddia edilmediği için varlık ve mâhiyet ilişkisi, iki temel düşünce ekseninde söz konusu edilmektedir.

Cürcânî, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi kendisinden önceki meşşâî-işrâkî gelenek ve vahdet-i vücûd-hikmet-i müteâliye geleneğinin etkisiyle ancak bu geleneklerin söz konusu meseleye dair yaklaşımını sentezleyerek ortaya koymaktadır. Cürcânî'nin felsefî kelam geleneğinde bir otorite hâline gelmesi ise gerek döneminde gerek kaynaklık ettiği Osmanlı'da yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler üzerinden olmuştur. Bu noktada onun söz konusu geleneğe etkisini eserlerinde incelemiş olduğu meseleler üzerinden ele alan birçok çalışma mevcuttur. Ancak burada Cürcânî'nin söz konusu gelenekle irtibatı, mevcut çalışmalardan farklı olarak varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

- Alp, Talha. *Mantık-İşagoci Tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Apaydın, Yasin. *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek -Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Arıcı, Müstakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce -Kâtibî Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûd Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd. *Tavâliu'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Bulut, Zübeyir. *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. I-III. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- . *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Çiftcioğlu, İsmail. *XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi*, 38. (ICANAS) Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri içinde. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007.
- Dişkaya, Abuzer. *Himet-i Müteâliye Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Fazlıoğlu, İhsan. *Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-Hıllî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*. thk. Hasan Hasanzâde Âmilî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- el-Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Abbas Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-İskenderiye, (ty).
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*. I-II. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- el-İsfahânî, Şemsüddîn. *Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhi Tecrîdi'l-Akâid ve meahü Hâşiyetü't-Tecrîd ve meahü Minhüvâti'l-Cürcânî ve'l-Havâşî el-Ührâ*. I-III. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- el-Kâtibî, Necmüddîn. *Hikmetü'l-Ayn*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Pakoğlu, Abdullah. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Varlık Tasavvuru". *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2020.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*. I-II. (by): (yy), (ty).
-----, *el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Şahin, Eşref. *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ında Varlık Düşüncesi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Tefâtânî Örneği*. Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Çanakkale (2017).
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. I-V. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. I-II. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- et-Tûsî, Nasîrüddîn. *Tecrîdü'l-İ'tikâd, Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* içinde. çev. Ayşe Betül Tekin. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul (2013).
- Türcan, Galip. *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Türker, Ömer. *İsrâkîlik Ekolü, İslâm Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- . *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . *Mahiyet Teorisi, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- . “Nefsü'l-Emr Nazariyesi ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği Sorunu”. *Teklif*, 10, (by) (2023).
- . *Varlık Nedir? -İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru-*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yavuz, Sercan. “Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı ‘Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri”. *Dinî Araştırmalar Dergisi (ATEBE)*, 9, (by) (2023).

**1800-1815 Yılları Arasında Basılmış Olan Matbu Eserlerin Unvan Sayfalarındaki Başlık
Bezemeleri**

The Title Ornaments on the Title Pages of Printed Works Published Between 1800 and 1815

Keziban GÜNDÜZ

Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Türk İslam Sanatları Tarihi
Dr., Süleyman Demirel University, Social Sciences Institute,
History of Turkish-Islamic Arts
Isparta/Türkiye
kezibanuygun@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-9211-6021

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27 Nisan / April 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 17 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Keziban Gündüz, “1800-1815 Yılları Arasında Basılmış Olan Matbu Eserlerin Unvan Sayfalarındaki Başlık Bezemeleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 328-348.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

1800-1815 Yılları Arasında Basılmış Olan Matbu Eserlerin Unvan Sayfalarındaki Başlık Bezemeleri

Öz

Geometrik ve bitkisel motiflerin temel bir rol oynadığı İslam sanatında, sanatçılar doğadaki çiçekleri stilize ederek kültürel değerlerini, inançlarını ve duygularını yansıtan sanat eserleri üretmişlerdir. Bu eserler, sadece o dönemin yaşam tarzını yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda belgesel nitelik taşıyarak o döneme ait bir iz bırakmıştır. Ancak 18. yüzyıldan sonra Osmanlı'nın sanat anlayışında değişim gözlenmiştir. Avrupa'nın etkisiyle şekillenmeye başlayan Osmanlı sanatı, tezyinatların kompozisyonunda ve motiflerinde yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. 19. yüzyılda ise bu anlayış daha fazla belirgin hale gelmiştir. Ayrıca matbaanın icadıyla birlikte, kitap sanatında önemli değişimler gözlenmiştir. Geleneksel kitap süsleme sanatının yazma eserlerdeki izleri, matbu kitapların sayfalarında da yaşatılmaya çalışılmıştır.

Matbu eserlerin unvan sayfalarının incelenmesi, Osmanlı dönemi kitap sanatının önemli bir parçasını anlamak ve değerlendirmek açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışma, Osmanlı matbu eserlerinin estetik ve sanatsal unsurlarını anlamak, üsluplarını belirlemek ve bu eserlerin kitap sanatı açısından önemini vurgulamak için gereklidir. Bu çalışmanın temel kapsamı, 1800-1815 yılları arasında basılan eserlerin unvan sayfalarının detaylı bir incelemesini yapmak ve bu unvan sayfalarında kullanılan üslupları belirlemektir.

İncelediğimiz dönemde basılmış olan eserler ile ilgili kaynaklar incelendiğinde 61 eser ismine rastlanılmıştır. Fakat kütüphanelerde bu eserlerin çoğu bulunamamıştır. Elde edilen eser sayısı 24'tür. Bu eserler genellikle ilk baskı sayısı olarak 500 veya 1000 adet üretilmiştir ve basılan bu eserlerin kopyalarına aynı veya farklı kütüphanelerde sıkça rastlanılmaktadır. Ayrıca bazı eserler birkaç ciltten oluşabilmektedir. Bu gibi nedenlerden dolayı elde edilen kopyalar ve ciltler ile birlikte toplam incelemeye dahil olan kitap sayısı 38'e yükselmektedir.

Osmanlı döneminde matbu eserlerin unvan sayfalarında kullanılan üsluplar incelendiğinde üç ana kompozisyonda düzenlendiği gözlemlenmiştir. Bu kompozisyonlar klasik tezhip üslubu, rokoko üslubu ve geometrik düzenle yapılmış üsluplardır. Elde edilen eserlerdeki unvan sayfalarındaki başlık bezemelerinin üslubuna bakıldığı zaman; klasik tezhip üslubunun 2 farklı eserde, rokoko üslubunun ise birbirinden farklı 19 eserde kullanıldığı görülmektedir. Bu 19 eserin farklı kopya ve ciltleriyle birlikte toplam 33 nüshanın bu başlık altında analizi yapılmıştır. Son olarak, geometrik düzenle yapılan üsluplara ise 3 farklı eserde rastlanılmış ve birbirinden farklı üslupların kullanıldığı gözlemlenmiştir.

Günümüz literatüründe, bu döneme ait baskı eserlerin genellikle genel bilgilerine, tarihine, konularına ve eser özelliklerine değinildiği görülmektedir. Ancak eserlerin kitap sanatı açısından incelenmesi ile ilgili çalışmalara pek fazla rastlanmamıştır. Bu çalışmanın amacı bu eksikliği bir

nebze de olsa giderebilmek ve bu döneme ait basılı eserlerin üslup ve görsel unsurlarının anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Çalışmaya tespit edilen eserler yerinde incelenerek ve detaylı fotoğraflandırılması yapılarak başlanmıştır. Unvan sayfalarının analizleri sırasında, dönemin üslup özellikleri göz ardı edilmemiştir. Ayrıca 18. yüzyılda basılmış olan eserlerin unvan sayfaları da incelenerek, ele alınan dönemle karşılaştırılması yapılmıştır. Sonuç olarak, bu çalışma 1800-1815 yılları arasındaki eserlerin unvan sayfalarındaki başlık bezemelerinin kitap sanatları açısından kapsamlı bir incelemesini sunmaktadır. Elde edilen bulgular ile bu döneme ait basılı eserlerin üslup ve görsel özelliklerinin daha iyi anlaşılmasına ve bu eserlerin kültürel mirasının korunmasına katkı sağlayacağına inanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Matbu Kitaplar, Unvan Sayfası, El Yazması, Başlık Bezemesi, Osmanlı
The Title Ornaments on the Title Pages of Printed Works Published Between 1800 and 1815

Abstract

In Islamic art, where geometric and floral motifs play a fundamental role, artists stylized the flowers in nature and produced works of art that reflected their cultural values, beliefs and emotions. These works not only reflected the lifestyle of that period, but also had a documentary quality and left a trace of that period. However, after the 18th century, a change was observed in the Ottoman understanding of art. Ottoman art, which began to take shape under the influence of Europe, enabled the emergence of a new understanding in the composition and motifs of ornament art. In the 19th century, this understanding became more evident. Additionally, with the invention of the printing press, significant changes were observed in book art. The process of traditional book decoration art in manuscripts have been tried to be kept alive on the pages of printed books.

Examining the title pages of printed works is of great importance in terms of understanding and evaluating an important part of the book art of the Ottoman period. This study is necessary to understand the aesthetic and artistic elements of Ottoman printed works, to determine their styles and to emphasize the importance of these works in terms of book art. The main scope of this study is to make a detailed examination of the title pages of the works published between 1800-1815 and to determine the styles used in these title pages.

When the sources related to the works published in the period we were examined, 61 works were found. However, most of these works could not be found in libraries. The number of works obtained is 24. These works were generally produced in an initial print run of 500 or 1000, and copies of these printed works are frequently found in the same or different libraries. Additionally, some works may consist of several volumes. For such reasons, together with the copies and volumes obtained, the total number of books included in the review increases to 38.

When the styles used in the title pages of printed works during the Ottoman period were examined, it was observed that they were arranged in three main compositions. These compositions

are styles made with classical ornament style, rococo style and geometric order. When we look at the style of the title ornaments on the title pages of the obtained works; It is seen that the classical ornament style is used in 2 different works, and the rococo style is used in 19 different works. A total of 33 copies, including different copies and bindings of these 19 works, were analyzed under this heading. Finally, styles made with geometric order were encountered in 3 different works and it was observed that different styles were used.

In today's literature, it is seen that the general information, history, subjects and characteristics of the printed works of this period are generally mentioned. However, there are not many studies examining the works in terms of book art. The aim of this study is to eliminate this deficiency to some extent and to contribute to the understanding of the style and visual elements of printed works of this period.

The study started by examining the identified works in the library where they were found and taking detailed photographs. During the analysis of the title pages, the stylistic features of the period were not ignored. In addition, the title pages of the works published in the 18th century were examined and compared with the period in question. As a result, this study offers a comprehensive examination of the title ornaments on the title pages of works between 1800 and 1815, in terms of book arts. It is believed that the findings obtained will contribute to a better understanding of the style and visual characteristics of the printed works of this period and to the preservation of the cultural heritage of these works.

Keywords: Printed Books, Title Page, Manuscript, Title Decoration, Ottoman.

Giriş

El yazmacılığın bilginin kâğıt üzerine aktarılma geleneğiyle yaygınlaştığı bilinmektedir. Ancak, el ile yazılan eserlerin istinsah işinin zahmetli olması ve kısa sürede çoğaltılamaması istinsah işine bir kolaylık bulma isteğini beraberinde getirmiştir ve böylece basım işi ortaya çıkmıştır.¹ Tab' etme işi çok eski bir geçmişe sahiptir. Ancak, ilk müteharrik (hareketli) harfler 15. yüzyılın ortalarında Gutenberg tarafından Avrupa'da uygulanmaya başlamıştır.² Aynı yüzyılın sonlarına doğru İspanyol Yahudiler güvenli bir sığınak olarak gördükleri Osmanlı Devletine gelirken matbaayı da yanlarında getirmişlerdir.³ Yanlarında getirdikleri bu yeni alet, yazının mekanik bir formunu oluşturmuştur. Matbaa denilen bu alet ile bir kültürün fikirlerinin, bilgilerinin ve edebiyatının kolayca basılması sağlanarak, aynı eserin binlerce baskısını az hata ile ve uygun maliyetle çoğaltıp geniş kitlelere yayılması sağlanmıştır. Buna rağmen Osmanlı'da matbaa hemen kabul görmemiştir. Ekonomik, dini veya sosyal nedenlerden olsa gerek dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmet, Osmanlı İmparatorluğu

¹ Büşra Tosun Durmuş, "Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devletine Giriş ve Koşulları ve Tartışmalar", *e-gifder Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5/2 (2017), 952.

² Orhan Öcal, *Kitabın Evrimi*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971), 136.

³ Kemal Beydilli, "Matbaa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2003), 28/106; Berrin Küçükcan, "Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni" *Leman Şenalp'e Armağan* (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi, 2006), 161.

sınırları içerisinde Arapça ve Osmanlıca eserlerin basılmasını engellemiştir ve bu durum Türk matbaacılığının doğuşunu geciktirmiştir. Söz konusu yasaklama, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde, ilk Türk matbaasının kuruluş tarihi olan 1726 yılına kadar devam etmiştir.⁴

Türk matbaacılığının ilk önemli temsilcisi olan İbrahim Müteferrika'nın Avrupa'daki matbaa teknolojisinin Osmanlı'ya gelmesinden yaklaşık 300 yıl sonra açtığı matbaa, Türk basım tarihinde dönüm noktası olmuştur. Müteferrika, basılan kitaplarda ilk olarak *Darü't-Tıba'ati'l-Ma'mure*, adını kullanmış olmasına rağmen, matbaası genellikle *Müteferrika Matbaası* olarak anılmaktadır. Bu matbaada Müteferrika'nın liderliğinde 23 cilt halinde toplam 17 eser basılmıştır. Bu eserler Osmanlı Devleti sınırları içerisinde basılan ilk Arapça ve Osmanlıca eserler olmuştur. Müteferrika'nın ardından ise yüzyılın sonuna kadar farklı matbaalar da dahil olmak üzere 28 eser daha basılmıştır. Bu da onun matbaacılık alanındaki etkisinin ve mirasının devam ettirildiğini göstermektedir.

Herhangi bir kütüphanede kolayca bulunamayan bu özel eserler, gereken dikkati ve özeni görmedikleri için maalesef zarar görmekteyizler. Gerekli konservasyon çalışmalarının yapılmadığı ortamlarda depolanan bu eserlerin, okuyucuların özensiz kullanımı, depolama koşullarının yetersiz olması ve hatta böceklerin kitapları tahrip etmesi gibi etmenler nedeniyle deforme olma riski artmaktadır. Dolayısıyla, bu değerli eserlerin özelliklerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaları, bu konunun daha fazla dikkatle ele alınmasını ve bu eserlerin korunması için önlemler alınmasını gerektirmektedir.

1800-1815 yılları arasında basılmış olan eserlerin unvan sayfalarını konu alan çalışma, bu sayfaların başlık bezemelerinde kullanılan üslupların detaylı bir analizini içermektedir. 18. yüzyılda basılmış olan eserler ile ilgili çok fazla çalışmalar olduğu için ve diğer yılları da detaylı bir şekilde inceleyebilme adına bu zaman aralığı seçilmiştir. Ayrıca zaman ilerledikçe matbaalarda basılan kitap sayısında da oldukça fazla artış gözlenmiştir. Bu nedenle bir makalenin hacmi için 15 yıllık bir zaman aralığını çalışmanın yeterli olacağı düşünülmüştür. Ayrıca gerektiği yerlerde 18. yüzyılda basılmış olan eserlerin unvan sayfası bezemeleriyle de mukayeseler yapılmıştır. Böylece el yazmalarında kullanılan klasik tezhip üslubunun, rokoko üslubunun ve de geometrik düzende yapılmış bezemelerin baskı eserlere ne ölçüde geçirilebildiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bu çalışma ile 1800-1815 yılları arasında basılan eserlerin unvan sayfasının kitap sanatları açısından detaylı bir şekilde incelenmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Konu ile alakalı benzer çalışmalarda, söz konusu döneme ait eserlerde genellikle yazarlarına, tarihine, konularına ve sayfa sayılarına odaklanıldığı gözlemlenmektedir. Bunun yanında son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda ise matbu eserlerdeki resimli sayfaların incelendiği görülmüştür.⁵ Ancak eserlerin kitap sanatları

⁴ Alpay Kabacalı, *Türk Kitap Tarihi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1989), 11-12; Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 22; Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler* (Ankara: Güven Basımevi, 1959), 21-22.

⁵ Bu kaynaklar için bkz: Fatma Özdemir, *Osmanlı Dönemi Matbu Kitaplarda Resim Kullanımı (1729-1850)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Fatma Özdemir, "Coğrafya Alanında Hazırlanmış Resimli İlk Matbu Kitaplar ve Resimlerin İncelenmesi", *Çukurova*

açısından incelenmesine pek fazla rastlanılmamıştır. Bu bağlamda, çalışmamızda eserlerin unvan sayfalarının detaylı bir değerlendirilmesi yapılarak süslemelerin analizlerine yer verilecek ve bu süslemelerin üslup ve görsel birliği incelenecektir. Bu çalışma ile 1800-1815 yılları arasındaki eserlerin unvan sayfasının kitap sanatı açısından incelenmesiyle bu döneme ait basılı eserlerin üslup ve görsel unsurlarının anlaşılmasına katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Tüm bu amaç ve kapsam doğrultusunda tespit edilen eserler yerlerinde incelenip detaylı bir şekilde fotoğraflanmıştır. Özellikle unvan sayfalarının değerlendirilmesi ve başlık bezemelerinin analizleri için dönemin üslup özelliklerine dikkat edilmiştir. Bu analizler, unvan sayfalarının tasarımları, kullanılan süsleme motifleri, yapılan bezemenin şekli ve varsa renklendirme özellikleri gibi unsurları içermektedir. Ayrıca bezemelerin üslup ve kompozisyon birliğinin saptanması da önemli bir odak noktası olmuştur. Eserler, unvan sayfalarına göre detaylı olarak değerlendirilmiş ve bu değerlendirme süreci, fotoğraflarla desteklenerek görsel açıdan zenginleştirilmiştir. Böylece Osmanlı matbu eserlerin unvan sayfaları üzerine kapsamlı bir inceleme yapılabilmektedir.

1. Osmanlı'da Matbaa

Avrupa'daki gelişmeler 18. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'ni etkilemeye başlayarak, toplumun yaşam tarzında ve düşünce yapılarında değişimlere yol açmıştır. Yeniliğe açık olan padişah III. Ahmed ile Sadrazamı Damad İbrahim Paşa tarihte "Lale Devri (1718-1730)" diye geçen bu dönemde Batı ile ilişkilerini geliştirmiştir.⁶ Bu gelişmelerden biri de çeşitli ülkelere elçiler gönderilmesidir. Gönderilen elçilerden, diplomatik ilişkilerin yanı sıra askeri ve teknik yenilikler, bayındırlık ve eğitim araçları gibi alanlardaki gelişmelerden uygulanabilir olanlarının raporlanması istenmiştir.⁷ Fransa'da elçilik görevinde bulunan Çelebi Mehmed Efendi ile oğlu Said Efendi, Osmanlı topraklarına dönüşlerinin ardından Müteferrika İbrahim Efendi ile bir araya gelen Said Efendi ortak amaç doğrultusunda birleşerek matbaa kurma konusunda anlaşmışlar ve hazırlıklara girişmişlerdir.⁸ İlk kitap basıldıktan iki-üç yıl sonra Said Efendi matbaa işini bıraktığı için İbrahim Müteferrika basım işine tek başına devam etmiştir.⁹

İbrahim Müteferrika 31 Ocak 1729 yılında *Vankulu Lüğatı* ile başladığı basım serüvenini 01 Ekim 1742 *Ferheng-i Şuûri* adlı eser ile tamamlamıştır. Onun başarı dolu kariyeri, matbaanın 1735 ile 1741 yılları arasında altı yıl süren faaliyetinin durdurulmasıyla kesintiye uğramıştır. Bu döneme rağmen azmi ve çabalarıyla toplamda 17 eser basmayı başarmıştır. 1745 yılında ise İbrahim

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/2 (2020); Fatma Özdemir, "Tıp ve Sağlık Konulu Resimli İlk Matbu Kitaplar ve Resimlerinin İncelenmesi", *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2022).

⁶ Mustafa Kınık, "İbrahim Müteferrika ve Yayımladığı İlk Kitaplar", *Kalemîşi* 2/4 (2014), 26; Alpay Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Batı, Basın ve Yayın*, (İstanbul: Literatür Yayınları, 2000), 17.

⁷ Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze*, 17.

⁸ Kabacalı, *Başlangıcından Günümüze*, 18; Gimabatista Toderini, *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı*, çev. Rikkat Kunt, (İstanbul: Yayın Matbaacılık, 1990), 21.

⁹ Küçükcan, "Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni", 164.

Müteferrika vefat etmiştir. Ancak bıraktığı miras, Osmanlı matbaacılığı ve yayıncılığı üzerinde derin ve kalıcı bir etki bırakmıştır.¹⁰

Müteferrika İbrahim Efendi çeşitli alanlarda eserler basmıştır. Basmış olduğu toplam 17 eserin 10'u tarih konulu, 2'si sözlük, 2'si siyaset diğerleri ise askerlik, fen ve coğrafya gibi farklı alanları içermektedir. Müteferrika'nın basmış olduğu eserler ve bu eserlerin konuları aşağıdaki tabloda verilmiştir (Tablo 1).

Tablo 1: Müteferrika Matbaasında Basılmış Olan Eserler

Eserin Adı	Eserin Konusu	Baskı Tarihi
1- Vankulu Lügati I-II	Dil	1729
2- Tuhfetü'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr	Askerlik	1729
3-Tarih-i Seyyah	Tarih	1729
4-Târihü'l-Hîndi'l-Garbî	Tarih	1730
5-Tarih-i Timûr-i Gürkan	Tarih	1730
6-Tarih-i Mısri'l-Cedîd ve Tarih-i Mısri'l-Kadîm	Tarih	1730
7-Gülşen-i Hulefa	Tarih	1730
8-Grammaire Turque	Dil	1730
9-Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem	Siyaset	1732
10-Füyûzât-ı Miknâtsiyye	Fen	1732
11-Cihannüma	Coğrafya	1732
12-Takvîmü't-Tevârih	Siyaset	1733
13-Tarih-i Nâima I - II Cilt	Tarih	1734
14-Tarih-i Râşid I – II - III Cilt	Tarih	1741
15-Tarih-i Çelebizâde Efendi	Tarih	1741
16- Ahvâl-ı Gazavat-ı der Diyâr-ı Bosna	Tarih	1741
17-Ferheng-i Şu'ûri I – II Cilt	Tarih	1742

Müteferrika'nın matbaacılık faaliyetlerinin ardından, Osmanlı İmparatorluğu'nda uzun bir süre matbaa faaliyetlerinin yeniden canlandırılması için pek fazla çaba sarf edilmediği görülmektedir. Bu durumun nedenleri arasında, bilinmeyen sebeplerin yanı sıra bazı dönemlerde çıkan savaşlar ve siyasi karışıklıklar yer almaktadır. Bu olumsuzluklar matbaa endüstrisinin istikrarlı bir şekilde gelişmesini engellemiştir. Ancak dönemin sonlarına doğru yeni matbaaların açılmasıyla birlikte basım işleri yeniden hareketlenmiştir. Bu yeni matbaaların kurulması, basım işlerinin devamlılığını sağlamak adına önemli bir adım olmuştur.¹¹ Bu matbaalarda basılan eserler incelendiğinde, ilk basılan eserlerdeki gibi klasik kitap sanatları üsluplarına sadık kalmaya çalışıldığı görülmektedir. Yani bu döneme ait bazı eserlerin geleneksel kitap sanatlarının izlerini taşıdığı anlaşılmaktadır.

18. yüzyılda Batı etkisinin artmasıyla birlikte askeri, siyasi ve ekonomik alanlarda oluşan önemli değişimler bu dönemde de ilerleyerek devam etmiştir. Bu değişimler Osmanlı toplumunu ve kültürünü derinden etkilediği gibi matbu eserlere de yansımıştır. Batı ile temasın artmasıyla birlikte, matbu eserlerdeki tasarım ve içerikte bazı değişiklikler gözlemlenmiştir. Özellikle, Batı tarzında basılmış eserlerde, geleneksel Türk kitap sanatlarının yanı sıra yeni teknikler ve motifler de yer almıştır. Özellikle bu yeni üslup matbu eserlerin unvan sayfalarında çok daha belirgin hale gelmiştir.

¹⁰ Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi*, 36.

¹¹ Küçükcan, "Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni", 165-166.

Bu durum Osmanlı kültüründe ve sanatında Batı etkisinin giderek arttığını ve matbu eserlerin bu değişimden etkilendiğini göstermektedir.

2. Matbu Eserlerin Unvan Sayfalarında Kullanılan Üsluplar

Türk medeniyetinin derin kökleri ve geniş coğrafyası, süsleme sanatını ve kullanılan malzemelerin çeşitliliğini önemli ölçüde etkilemiştir. Binlerce yıllık geçmişi boyunca, süsleme sanatı çeşitli medeniyetlerin etkisiyle zenginleşmiş ve gelişmiştir. Yazma eserler, sanatın ve estetiğin bir yansıması olarak kabul edilmiş ve büyük ölçüde süslemelerle donatılmıştır. Osmanlı döneminde matbaanın henüz kurulmadığı zamanlarda, el yazmalarında en göz alıcı süslemeler genellikle *ciltlerde*, *zahriye*, *unvan* ve *serlevha* sayfalarındadır.¹² Tezhip sanatında, karşılıklı iki sayfa şeklinde yapılan ve zahriye sayfasından sonra gelen bezemeli sayfaya “serlevha” denir. Fakat tezhibin uygulandığı bölüm, sadece metnin başladığı ilk sayfada ve yazı alanının üzerindeyse, bu sayfaya “unvan sayfası” adı verilmektedir.¹³ Matbaanın açılmasıyla bu süsleme geleneği matbu kitaplarda da devam ettirmeye çalışılmıştır. Ancak yazma eserlerden farklı olarak matbu kitaplarda serlevha sayfaları yerine unvan sayfası tercih edilmiştir. Bu da matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte süsleme geleneğinin değişikliklere uğramaya başladığını göstermektedir.

Bir eserdeki unvan sayfasının sayısı o eserlerde bulunan konu veya bölüm sayısına da bağlı olabilmektedir. Çünkü bazı eserlerin her bölüm başında veya cüz başlarında ilk sayfada kullanılan başlık bezemesinin aynısının kullanıldığı görülmektedir.¹⁴ Başlık bezemesi, çoğunlukla besmele veya kitabın adı ya da bölüm adını içerecek şekilde tasarlanabilmekte ve başlığın ortasına veya hemen üzerine yerleştirilmektedir.¹⁵

İncelediğimiz 1800-1815 yılları arasında basılmış olan 61 eser ismi bulunmaktadır.¹⁶ Bu 61 eserden 24 tanesine ulaşılmıştır. Bu dönemde basılan eserler genellikle 500 veya 1000 adet basıldığı için farklı kütüphanelerde veya aynı kütüphanede bile aynı eserin farklı kopyalarına sıkça rastlanmaktadır. Bu durum, araştırmacıların eserlerin çeşitli versiyonlarını karşılaştırma ve analiz etme şansını arttırmaktadır. Ayrıca bazı eserlerin iki veya daha fazla ciltten oluştuğu da göz önünde

¹² Mustafa Bektaşoğlu, *Anadolu'da Türk İslam Sanatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 37.

¹³ F. Çiçek Derman, “Tarihimizde Mushafların Bezenmesi” 46/4 (2010), 139; Mine Esiner Özen, *Tezhip Sanatından Örnekler* (İstanbul: Özen Kitabevi, 2007), 35; Mine Esiner Özen, *Türk Tezhip Sanatı* (İstanbul: Gözen Kitap ve Yayınevi, 2003), 18; Azade Akar - Cahide Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif* (İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, 1978), 29; Mine Esiner Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü* (İstanbul: İ.Ü. Fen Fakültesi Döner Sermaye işletmesi Prof. Dr. Nazım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985), 62; Duran, “Serlevha”, 36/567; İlhan Özkeçeci - Şule Bilge Özkeçeci, *Türk Sanatında Tezhip* (İstanbul: Seçil Ofset, 2007), 155; Gülnur Duran, “Serlevha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/567; Mine Esiner Özen, *Tezhip Sanatından Örnekler* (İstanbul: Özen Kitabevi, 2007), 35.

¹⁴ Duran, “Serlevha”, 36/567.

¹⁵ Özen, *Tezhip Sanatından Örnekler*, 35; Özen, *Türk Tezhip Sanatı*, 18; Özkeçeci - Özkeçeci, *Türk Sanatında Tezhip*, 155.

¹⁶ 61 eser ismi tek kaynaktan değil, farklı kaynaklar taranarak bulunmuştur. Yararlanılan kaynaklar şunlardır; Jale Baysal, *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1968); Kemal Beydilli, *Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997); Kabacalı, *Türk Kitap Tarihi*.

bulundurulmalıdır. Elde edilen kopyalar ve ciltlerle toplam 38 farklı nüshanın unvan sayfası incelenmeye çalışılmıştır.

Bu eserler arasında, unvan sayfası bulunmayan tek eser H.1218-M.1803 tarihli *Diatribes de l'Ingénieur Séid Monstapha* adlı eserdir. Bu eseri diğerlerinden farkı kılan Latin alfabesiyle basılmış olması ve günümüz kitapları gibi ilk sayfasında herhangi bir bezeme bulunmamasıdır. Bu eserin dışında kalan 23 eserin unvan sayfalarında ise çeşitli üsluplarda yapılmış başlık süslemeleri yer almaktadır. Bu başlık bezemeleri, eserlerin estetik ve sanatsal niteliklerine önemli bir katkı sağlamaktadır. Elde edilen eserlerin unvan sayfaları üzerine detaylı bir analiz yapabilmek için daha faydalı olacağı düşüncesiyle başlık bezemesinde kullanılan üsluplara göre unvan sayfalarının gruplandırılması yapılmıştır. Bu yaklaşım başlık bezemelerin çeşitliliğini ve özelliklerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

2.1. Klasik Tezhip Üslubundaki Unvan Sayfaları

18. yüzyılda basılmış olan eserlerin başlık bezemeleriyle, çalışmamızda incelenen dönemin başlık bezemeleri karşılaştırıldığında, 18. yüzyılda klasik tezhip üslubuyla yapılmış başlık süslemelerinin daha fazla tercih edildiği görülmektedir. 1800-1815 yılları arasında basılan eserlerin bezemelerinde ise Batı üslubunun daha yaygın olarak kullanılması, klasik üslubun popülerliğinin 18. yüzyıl başlarından itibaren azaldığını göstermektedir. Bu dönemde klasik tezhip motiflerinin yoğunluğu azalırken, rokoko üslubuyla yapılan desenlerin kullanımı artmaktadır. Bu artışın bir yansıması olarak, incelenen dönemde basılan eserlerin başlık bezemelerinde belirgin bir değişiklik gözlemlenmektedir. Özellikle 1800-1815 yılları arasında, klasik üsluba sadık kalan eserlerin sayısının dramatik bir şekilde azalması, bu değişimin en belirgin göstergelerinden biri olabilir.

Klasik başlık tezhiplerini el yazmalarında çeşitli biçimlerde görmek mümkündür. Aynı şekilde matbu eserlerin bezemesinin de bu başlık tezhiplerine benzetilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir. 18. yüzyılda İbrahim Müteferrika tarafından açılan *Darü't-tibâati'l-Ma'mure*'de¹⁷ basılmış olan kitaplar incelendiğinde klasik tezhip üslubundaki süslemelerin iki farklı biçimde yapılmış olduğu görülmektedir (Resim 1). Fakat 1800-1815 yılları arasında ise klasik tezhip üslubunda yapılmış bir bezeme biçimine rastlanılmaktadır. 18. yüzyılda 19 eserin 9'unda klasik üslupta başlık bezemesi kullanılırken,¹⁸ 1800-1815 tarihleri arasında sadece 2 eserde klasik üslup tarzında yapılmış başlık süslemesi görülmektedir. Bu iki eserin unvan sayfasının birinde başlık süslemesi 18. yüzyılda kullanılan başlık süslemesiyle benzerlik gösterirken, diğerinde ise sadece sayfada bulunan besmele bölümünün fazla özenilmeden bezemesi yapılmıştır.

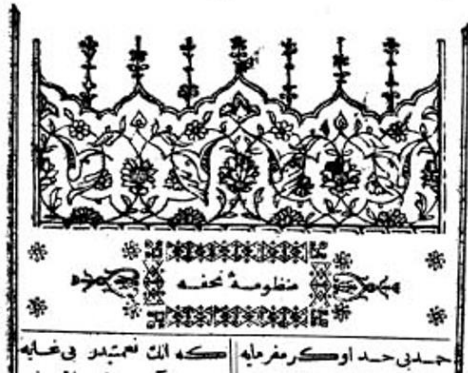
¹⁷ Kabacalı, *Türk Kitap Tarihi*, 44; Turgut Kut, "Dârüttibâa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/10.

¹⁸ 18. yüzyılda basılan eserler ile ilgili yapılmış olan tezden yararlanılarak karşılaştırılma yapılmaktadır. Bkz. Keziban Gündüz, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan Eserlerin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014) 97.



Resim 1: H.1200 (M.1786) tarihli *İrabü'l-Kafiye* adlı eserin unvan sayfası

El yazmalarında geleneksel tezhip sanatının önemli tezyin örneklerinden biri olan taç tezhibinin, baskı eserlerde izlerini görmek mümkündür. İlk basılan eserlerin üzerinden neredeyse 80 yıl geçmesine rağmen, eserlerin estetik ve sanatsal etkisi hala canlılığını korumaktadır. Bu etkiler, özellikle H.1223 - M. 1808 tarihli *Tuhfe-i Vehbi* adlı eserdeki başlık süslemesinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Başlık süslemesinde hurde rumi, palmet, zarif yapraklar, sap ve penç motifleri ile süslenmiş bitkisel bir kompozisyon kullanılmıştır. Bitkisel motiflerin uyum içinde yer aldığı bu kompozisyon, estetik bir bütünlük sağlamaktadır. Üstelik bu bitkisel düzenlemenin üzerinde zarif dandanlar yer almaktadır. Dandanların üzerinde ince işlemeli bitkisel motiflerin bulunduğu tığlar yükselmektedir. Kalıp olarak basılmış olan başlık bezemesinin içindeki eser ismi ise müteharrik harfler ile basılmıştır. Yazının etrafı geometrik ve bitkisel motiflerden yararlanılarak bezenmiştir. Ayrıca yazının dört kenarına yıldız motifleri yerleştirilmiştir. Unvan sayfasının ve bezemelerin etrafı ise cetvel ile sınırlandırılmıştır (Resim 2). Ayrıca bu unvan sayfası başlık süslemesinin benzeri Müteferrika Matbaasında basılan H.1145 - M.1732 tarihli *Füyûzât-ı Mıknâsiyye* adlı eserde de görülmektedir (Resim 3). Başlık süslemesinde kullanılan tığlar *Tuhfe-i Vehbi*'ye göre daha uzun yapılmış ve bu eserin isminin olduğu bölümde farklı bezemeler kullanılmıştır.



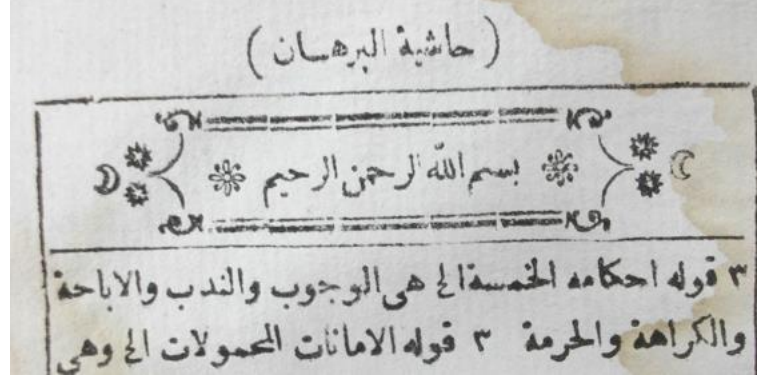
Resim 2: H.1223 (M.1808) tarihli *Tuhfe-i Vehbi* adlı eserin unvan sayfası bezemesi



Resim 3: H.1145 (M.1732) tarihli *Füyûzât-ı Mıknâsiyye* adlı eserin unvan sayfası bezemesi (Kut, "Dârüttbâa", 52)

Klasik üslupta yapılan diğer bir unvan sayfası ise H.1221 - M.1807 tarihli *Haşiyetü'l-Bürhan (Lehu Eydan)* adlı eserde yer almaktadır. Diğer unvan sayfalarına göre daha sade bir tasarıma sahiptir.

Sayfanın en üst bölümünde, yazı alanı dışında eserin adı müteharrik harflerle parantez içinde basılmıştır. Basmelenin üst ve alt kısmı cetvel çizgileriyle çevrelenmiştir; yan tarafları penç, sap, yaprak ay ve yıldız motifleriyle süslenerek tamamlanmıştır. Başlık bezemesi oldukça sadedir ancak unvan sayfası olduğu bellidir (Resim 4).



Resim 4: H.1221 (M.1807) tarihli *Haşiyetü'l-Bürhan (Lehu Eydan)* adlı eserin unvan sayfası bezemesi

2.2. Rokoko Üslubundaki Unvan Sayfaları

Farklı dönemlerde ve coğrafyalarda ortaya çıkan çeşitli süsleme tarzları ve ekolleri sanatın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu süreçte, dönemler arası etkileşimler ve kültürel alışverişler yeni tarzların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Türk sanatçıların da 18. yüzyılda tezyinat alanında önemli bir rol oynadıkları görülmektedir. Avrupa'nın Barok, Ampir ve Rokoko üslupları, Osmanlı tezhip sanatında kendine özgü bir yer edinmiş ve bu etkileşim sonucunda "Türk Rokokosu" adı verilen yeni bir tarz doğmuştur.¹⁹ Bu yeni tarz, geleneksel Türk süsleme motiflerinin yanı sıra Avrupa'nın zarif ve kıvrak çizgilerinin senteziyle şekillenmiştir. Böylece tezhip sanatında dikkat çekici bir estetik ortaya çıkmış, bu da Türk süsleme sanatının varlıklı ve zengin mirasını daha da arttırmıştır.

Barok ve rokoko tarzlarının karakteristik özellikleri olan kurdeleler, doğal dallar ve yapraklar, aşırı süslemeler ve kıvrımlar, lale, gül gibi büyük ve karışık çiçek motifleriyle yapılan süslemelerin yanı sıra vazolu veya vazosuz tek veya buket halinde çiçeklerin kullanımı²⁰, Avrupa sanatının Türk sanatında ki etkisini açıkça göstermektedir. Bu süreç hızla yayılarak 18. ve 19. yüzyıl Türk sanatında belirgin bir hâkimiyet kurmuştur.²¹ Lale döneminin de içinde yer aldığı 18. yüzyılda Avrupa sanatının, klasik dönem tezhibini giderek etkisi altına almaya başladığı açıkça görülmektedir.

18. yüzyılın etkisinin sürdüğü bu dönemde barok ve rokoko tarzı bezemelerle süslenmiş vazolar, sepetler ve saksılar gölgelendirme teknikleriyle üç boyutlu bir görünüm elde edebilmek için

¹⁹ Özkeçeci - Özkeçeci, *Türk Sanatında Tezhip*, 49; Akar - Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında*, 21; Cahide Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında Stilize Çiçekler, 'Hatai'* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 2.

²⁰ Özen, *Türk Tezhip Sanatı*, 9-10.

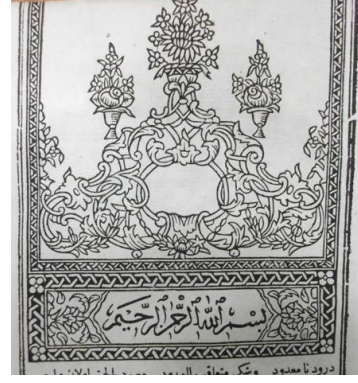
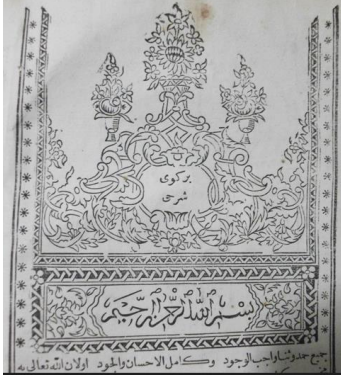
²¹ Melehat Barik, *Barok Dönemi Levha Tezyinatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 32.

özenle işlenmiştir. Bu süslemeler arasında çiçekler, zarif çiçek buketleri, kıvrımlı kurdeleler, fiyonklar ve çeşitli C ve S kıvrımları dikkat çekmektedir.²²

1800-1815 yılları arası basılmış olan eserlerden ulaşılabilen 24 eserin 19 adetinde rokoko üslubunda başlık süslemsi görülmektedir. Elde edilen 19 eserin farklı kopyaları ve ciltleriyle birlikte toplam 33 nüshasının analizi yapılmaktadır. Bahsi geçen 33 nüshanın aynı veya benzer kompozisyonlarla unvan sayfası düzenlemeleri olduğu gibi birbirinden farklı unvan sayfası düzenlemeleri de bulunmaktadır. Bu kitaplarda 6 farklı unvan sayfası kompozisyonu uygulanmıştır. Bu nedenle eserlerin incelemeleri çalışmamızda ayrı ayrı değil de, kullanılan kalıplar üzerinden yapılmıştır. Genel olarak, eserlerin unvan sayfası düzenlemeleri, ½ oranlı simetriye dayalı kompozisyonlarla oluşturulduğu dikkat çekmektedir. Bu düzenlemelerde 18. ve 19. yüzyıl rokoko üslubunun karakteristik özellikleri gözlemlenmektedir. Gösterişli detaylar kıvrımlı süslemeler ve zarif desenler bu unvan sayfası düzenlemelerine estetik bir zenginlik katmaktadır.

Aynı kalıp kullanılarak başlık bezemeleri oluşturulan H.1215 - M.1800 tarihli *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi Şerhi'l-Vasiyye-i Muhammediyye -Birgivi Şerhi* adlı eser ile H.1219 - M.1804 tarihli *Vasıf Tarihi* adlı eserin unvan sayfalarının başlık süslemeleri incelendiğinde barok ve rokoko tarzının izleri belirgin bir şekilde görülmektedir (Resim 5). Başlık süslemesinin iki kenarına yerleştirilen arasuyu süslemesinde yıldız motifi kullanılmıştır. Arasuyunun dış kenarı cetvel ile belirlenirken, iç kenarında ise kuzu süslemeleri ile zenginleştirilmiş bir bordür bulunmaktadır. Başlık süslemesinin üst kısmında dar bir sepet içinde yer alan ayçiçeği ve yaprak motiflerinden oluşan bir buket bezemesi göze çarpmaktadır. Sepetin üst kısmı kurdele ile süslenmiştir. Sepet bezemesinin her iki yanına yerleştirilen vazolar, içindeki çiçek buketleriyle birlikte başlık bezemesine canlılık katmaktadır. Özellikle vazolar, sol tarafından ışık vuruyormuş gibi gölgelendirilmesi, süslemede üç boyutlu bir etki yaratmasına yardımcı olmaktadır. Bunun dışında başlık bezemesinin genelinde kıvrımlı yaprak ve sap desenlerinden oluşturulmuş bir kompozisyon dikkat çekmektedir. Bezemenin merkezinde bulunan yazı paftasının içerisine kitabın ismi basılmıştır. Basmelenin bulunduğu bölümün etrafı geçme kuzu süslemesiyle çevrelenmiş ve köşelerine dört yapraklı çiçek motifi yerleştirilmiştir. Bu detaylar süslemeye dinamizm ve canlılık katmaktadır. İç bölümünün ortasına besmele yazıldıktan sonra, yazının her iki kenarı hatayi motifi ve farklı ebatlarda yapılmış yapraklar ile bezenmiştir. Bu özenli süslemeler, başlık bezemesinin görsel olarak etkileyici ve estetik bir yapıya sahip olmasını sağlamaktadır. Aynı kalıbın kullanıldığı diğer bir eser olan *Vasıf Tarihi'nde ise* eserin başlık bezemesinin kompozisyonunda farklılıklar görülmektedir (Resim 6). *Vasıf Tarihi'de* arasuyu süslemesi kullanılmamış, onun yerine sadece kuzu süslemesiyle yapılmış bordür bulunmaktadır. Ayrıca yazı paftasının içerisi boş bırakılmıştır

²² Kaya Üçer - Münevver Üçer, *Lale-i Münevverân* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2006), 139.



Resim 5: H.1215 (M.1800) tarihli *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi Şerhi'l-Vasiyye-i Muhammediyye -Birgivi Şerhi* adlı eserin başlık bezemesi

Resim 6: H.1219 (M.1804) tarihli *Vasıf Tarihi* adlı eserin başlık bezemesi

Aynı kalıp ile basılan başlık süslemesi kompozisyonlarından biri, 4 farklı eserin 13 kopyasında kullanılmıştır. Bu eserlerin farklı tarihlerde basılmış olmalarına rağmen, aynı kalıbın kullanıldığını görmek dikkat çekicidir. Aynı kalıp kullanılan eserler şunlardır; H.1216 - M.1801 tarihli *Lehçetü'l-Lügat*, H.1217 - M.1802 tarihli *Tercüme-i Sıhah-ı Cevheri (Lügat-i Vankuli)* I. cildi, H.1218 - M.1803 tarihli *Tercüme-i Sıhah-ı Cevheri (Lügat-i Vankuli)* II. cildi ve H.1230 - M.1815 tarihli *El-Okyanusu'l-Basit fi Terüme-i el-Kamusi'l-Muhit (Tercüme-i Kamus)* adlı dört eserdir. Ayrıca 18. yüzyılda basılmış olan bazı kitaplarda da aynı kalıbın kullanıldığı görülmektedir.²³

Bu eserlerin başlık bezemelerinde barok-rokoko üslubunun etkisiyle şekillenen bitkisel ve palmet motiflerinin hakim olduğu bir bezeme grubu düzenlemesi yapılmıştır. Oluşturulan bu kompozisyon, eserler arasında belirgin bir birlik ve uyum sağlarken, aynı zamanda dönemin sanat anlayışını ve estetiğini yansıtmaktadır. Başlık bezemesinde kullanılan süsleme detaylarında ise başlık bezemesinin dış kenarı cetvel ile sınırlandırılmıştır ve arasuyu süslemesinde bordürü saran yapraklar bulunmaktadır. Merkezde yer alan yazı paftasının her iki yanında vazolar şeklindeki motifler içerisinde şukufe tarzı buketler dikkat çekmektedir. Diğer taraflarda ise genellikle bitkisel ve palmet motifleri ile oluşturulan bezemeler yer almaktadır. Ayrıca, yazı paftası içerisine kitap ismi basılan tek eser *Lehçetü'l-Lügat*'tır ve yazılar arasında boşluk olmaması nedeniyle yazının kalıp ile basıldığı anlaşılmaktadır. Diğer eserlerde bu bölüm boş bırakılmıştır. Unvan sayfasının besmele bölümünün her iki kenarında geometrik tarzda oluşturulmuş geçmeler yer almaktadır (Resim 7). Eserler arasındaki farklılıklardan bir diğeri de, *El-Okyanusu'l-Basit fi Terüme-i el-Kamusi'l-Muhit (Tercüme-i Kamus)* adlı eserin başlık bezemesinin kenarlarına yerleştirilen arasuyunun dış kenarında bulunan kuzu süslemesi ile yapılmış bordürdür. Diğer eserlerin bezemesinde bulunmayan bu bordür geçmeler kullanılarak yapılmıştır (Resim 8).

²³ 18. yüzyılda basılan eserlerin kitap sanatı olarak değerlendirilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Gündüz, *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan*.



Resim 7: H.1216 (M.1801) tarihli *Lehcetü'l-Lügat* adlı eserin başlık bezemesi



Resim 8: H.1230 (M.1815) tarihli *El-Okyanusu'l-Basit fi Terüme-i el-Kamusu'l-Muhit (Tercüme-i Kamus)* adlı eserin başlık bezemesi

El yazmalarında süsleme, daha çok eserin sahibinin ya da sipariş verenin sosyal statüsüne ve mali durumuna bağlı olarak yapılmıştır.²⁴ Ancak, bu durum sadece yazma eserler için geçerli değildir; matbu eserlerde de benzer bir uygulama görülmektedir. Özellikle bazı eserlerde, unvan sayfalarının sonradan renklendirilmeye çalışıldığı dikkat çekicidir. Bu, eserin değerini ve estetik görünümünü artırmak amacıyla yapılan bir girişim olabilir. H.1222 - M.1807 tarihli *Tercüme-i Burhan-ı Katı* adlı eserin unvan sayfası incelendiği zaman benzer bir durumla karşılaşılmaktadır. Eserin unvan sayfası basıldıktan sonra pembe, sarı, kahverengi, mavi ve turuncu renkleri kullanılarak itina ile renklendirilmiştir (Resim 9). Eserin unvan sayfasının başlık süslemesi H.1214 – M.1799 tarihli *Tibyân-ı Nafi'der Tercüme-i Burhân-ı Katı* adlı eserin unvan sayfasına benzemektedir (Resim 10). Her iki kitap aynı eserin farklı tarihlerde basılmış kopyasıdır. Muhtemelen aynı kalıp ile basılmış da olabilir. Kullanılan başlık bezemesi 18. ve 19. yüzyıl rokoko üslubunu yansıtmaktadır. Bezemenin etrafını çevreleyen bordür süslemelerinde aynı dönemin karakteristik bitkisel motifleri kullanılmıştır. Arasuyu deseni ise stilize edilmiş çiçek ve “S” kıvrımlı dalların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu birleşimlerin aralarında bitki motifleri kullanılmıştır. Arasuyunun her iki kenarında kuzu süslemeleri ile yapılmış bir bordür bulunmaktadır. Başlık bezemesinin en üst kısmında geniş bir sepet içinde gül ve yaprak motiflerinden oluşmuş bir buket süslemesi bulunmaktadır. Buketin her iki yanında ise birer vazo içine yerleştirilmiş çiçek buketleri dikkat çekmektedir. Ayrıca başlık süslemesinin genelinde geniş kıvrımlı yaprak motiflerinden oluşturulmuş bir kompozisyon göze çarpmaktadır. Merkezde yer alan yazı alanının üst tarafında kafes şeklinde taranmış madalyon formunda bir bezeme kullanılmıştır. Başlık bezemesi, desenin sağ tarafından ışık vuruyormuş hissi uyandırmak ve üç boyutlu görünüm kazandırmak için gölgelendirme amaçlı karalama çizgilerle desteklenmiştir. Ayrıca besmele ile yazı paftasındaki kitap ismi müteharrik harfler ile değil kalıp ile basılmıştır.

²⁴ F. Çiçek Derman, “Yazma Eserlerde Tezhib Sanatı”, *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 1987), 63.



Resim 9: H.1214 (M.1799) tarihli *Tibyân-ı Nafi'der Tercüme-i Burhân-ı Katı*' adlı eserin başlık bezemesi

Resim 10: H.1222 (M.1807) tarihli *Tercüme-i Burhan-ı Katı* adlı eserin renklendirilmiş başlık bezemesi

İncelenen 24 eserden 2 tanesinin unvan sayfasının kompozisyonunun benzer olduğu görülmektedir. Bu 2 eserden birinin 3 farklı kopyasına ulaşılmıştır. Bu 3 kopya ile birlikte toplam 4 kitabın unvan sayfası muhtemelen aynı kalıp ile basılmıştır. Bunlar H.1215 - M.1800 tarihli *Şerh-i Tuhfe-i Vehbi*'nin üç kopyası (Resim 11) ile H.1216 - M.1801 tarihli *Sübha-i Sıbyan* adlı eserlerdir (Resim 12). Bu eserlerin unvan sayfasının başlık bezemeleri simetri düzeninde oluşturulmuştur. Merkezde vazo içerisine yerleştirilmiş iri kıvrımlı yaprak motifleri ile stilize çiçek motiflerinden oluşturulmuş bitkisel bezeme buketi yer almış ve bu bölüm cetvel ile sınırlandırılmıştır. Yapılan bezemeye gölgelendirme yapılarak desenin boyutlu görünümü sağlanmıştır. Bezemenin üst bölümünün orta ve iki kenarında ise "C" ve "S" kıvrımlı geçme dal bezemeleri, bezemenin her iki kenarında da çift kollu geometrik desen ile yapılmış bordür bulunmaktadır. Aynı desen besmelenin iki kenarını süslemek için de kullanılmıştır. Kompozisyonun tamamı karakteristik rokoko üslubuyla yapılmıştır. *Sübha-i Sıbyan* adlı eserin diğer nüshalardan farkı ise yazının ve bezemenin kenarlarında çift kollu bordür bulunmamasıdır.



Resim 11: H.1215 (M.1800) tarihli *Şerh-i Tuhfe-i Vehbi* adlı eserin başlık bezemesi

Resim 12: H.1216 (M.1801) tarihli *Sübha-i Sıbyan* adlı eserin başlık bezemesi

Bir diğer başlık bezeme kalıbı incelendiğinde, farklı yıllarda basılmış olan 8 eserin 12 nüshasının yine benzer motiflerle düzenlenmiş olduğu görülmektedir. Bu eserler, H.1217 - M.1802 tarihli *Mecmûat-ül Mühendisîn*, H.1217 - M.1802 tarihli *Usulu Hendese- Kitab-ı Tahrir-i Usul-i Öklidis*, H.1219 - M.1804 tarihli *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediye fi Şerhi'l-Vasiyeti'l-Muhammediye Li'l-*

Birgivi, H.1220 - M.1805 tarihli *Feraidü'l-Fevaid Fi Beyani'l-Akaid (Amentu Şerhi)*, H.1220 - M.1805 tarihli *Tuhfetü'l-Avamil (Şerhu Avamil li'l-Birgivi)*, H.1220 - M.1805/06 tarihli *Nuhbe-i Vehbi (Nuhbe-i Latif)*, H.1221 - M.1806 tarihli *ed-Dürerü'l-Müntehabatül-Mensure fi Islahil-Galetatil-Meşhure*, H.1223 - M.1808 tarihli *Feraidü'l-Fevaid Fi Beyani'l-Akaid (Amentü Şerhi)* isimli eserlerdir. Bu eserlerin unvan sayfalarında kullanılan başlık bezemesi, genel olarak rokoko üslubunda yapılmıştır. Bezemenin merkezine ise stilize gül motifi yerleştirilmiştir. Bu gül motifinin etrafında uçuşan sapların üzerinde yapraklar ve çiçek motifleri yer almaktadır. Bezemenin üst bölümü ise ters ve düz şeklinde yerleştirilen yaprak motifleriyle sonlandırılmıştır (Resim 13). Eserlerin bazılarının başlık süslemelerinde küçük farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklar besmelenin ve bezemenin etrafına yapılan bordürlerdeki detaylarda ortaya çıkmaktadır. Genel olarak, başlık bezemelerinin rokoko üslubundaki zarif detayları ve stilize motifleri, eserlerin unvan sayfalarına estetik bir değer katmaktadır (Resim 14).

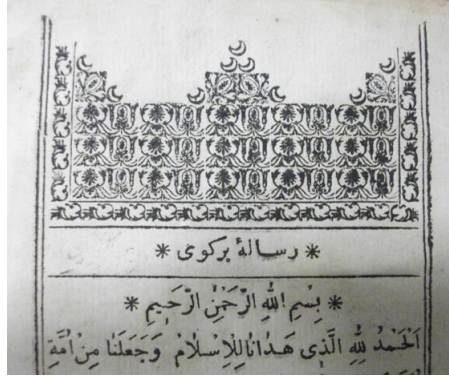


Resim 13: H.1220 (M.1805) tarihli *Feraidü'l-Fevaid Fi Beyani'l-Akaid (Amentu Şerhi)* adlı eserin başlık bezemesi



Resim 14: H.1221 (M.1806) tarihli *ed-Dürerü'l-Müntehabatül-Mensure fi Islahil-Galetatil-Meşhure* adlı eserin başlık bezemesi

Unvan sayfasında başlık süslemesi kullanılan bir diğer eser H.1218 - M.1803 tarihli *Risale-i Birgivi*'dir (Resim 15). Rokoko üslubunda yapılan kompozisyon diğerlerinden farklılık göstermektedir. Stilize motiflerin hakim olduğu bezemede, motifler örüntü şeklinde düzenlenerek kompozisyonda bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır. Desenin en üst bölümüne farklı yönlerde bakan ay motifleri yerleştirilmiştir. Bu motifler, eserin estetik tasarımına hareketlilik katarken, rokoko üslubunun zarif ve süslü özelliklerini de yansıtmaktadır. Bu ana desen oluşturulduktan sonra, desenin kenarlarına arasuyu deseni olarak stilize yaprak motifleri dizilmiştir. Bu motifler, başlık bezemesinin çevresine zarif bir sınır oluşturarak görsel dengeyi sağlamaktadır. Son olarak, başlık bezemesi yine bir cetvel ile sınırlandırılarak tamamlanmıştır. Kitap ismi ile besmele arası bir cetvel ile ayrılmıştır ve bu yazıların her iki kenarına da yıldız motifi konulmuştur.



Resim 15: H.1218 (M.1803) tarihli *Risale-i Birgivi* adlı eserin başlık bezemesi

2.3. Geometrik Düzenle Yapılmış Unvan Sayfaları

İslam sanatının belirgin özelliklerinden biri olan geometrik tezyin, Türk tezyinatında büyük bir öneme sahiptir. Bu sanat anlayışı, sade geometrik formların ustaca birleştirilmesiyle ortaya çıkan desenlerle kendini göstermektedir.²⁵

İslam kültüründe geometrik süslemenin çeşitli tekniklerde ve malzemelerde yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım alanlarından biri de yazma kitapların süslenmesidir.²⁶ Yazma eserlerdeki tezyinlerin matbu eserlerde de devam ettirilmesi çabası, kültürel mirasın korunması ve aktarılması amacıyla önemli bir adımdır. Ancak dikkat çeken bir nokta şudur ki, matbu eserlerdeki geometrik motiflerin, yazma eserlere kıyasla daha az özenle yapıldığı gözlemlenmektedir. Bu durum, endüstriyel üretim sürecinin getirdiği standartlaşma ve hız etkisiyle ilişkilendirilebilir. Yazma kitaplardaki el işçiliğinin zarif dokunuşu ve detaylı bezemelerin yerini, matbu eserlerde daha basit ve az detaylı desenler almıştır. Bununla birlikte, her iki türdeki süsleme geleneği de İslam sanatının zenginliklerini ve estetik anlayışını yansıtmaktadır.

Eserlerde geometrik motiflerin bazen bitkisel motiflerle bir araya getirildiği gözlemlenmektedir. Ancak bu tarz kompozisyonlarda genellikle geometrik motiflerin yoğunlukta olduğu dikkat çekmektedir.²⁷ Özellikle geometrik üslubun kullanıldığı eserlerde, bu durum oldukça belirgindir. İncelenen 3 eserin unvan sayfalarındaki başlık süslemelerinde geometrik motiflerin ağırlıklı olduğu görülmektedir.

İncelemiş olduğumuz dönemde geometrik desenlerle yapılmış unvan sayfalarının başlık bezemelerine 3 farklı eserde rastlanılmaktadır. Bu eserler; H.1220 - M.1805/06 tarihli *Nuhbe-i Vehbi* (*Nuhbe-i Latif*), H.1221 - M.1806 tarihli *Târîhu Acâibi'l-Asar Fi't-Teracim Ve'l-Ahbar* ve H.1223 - M.1808 tarihli *Tahkiku'l-Makam Ala Kifayeti'l-Avam Fi İlmi'l-Kelam*'dır. Bu eserlerin benzer tarzda yapılmış olan bezemeleri, genellikle içi dolu veya boş daire, kare, üçgen, baklava dilimi gibi geometrik formların ustaca birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Bu geometrik formlar arasına yerleştirilen bitkisel motifler ve sonlandırma olarak kullanılan tığlar kompozisyonda dengeli bir estetik

²⁵ Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*, 21; Akar - Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında*, 20.

²⁶ Yıldız Demiriz, *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*, (İstanbul: Yorum Sanat ve Yayıncılık ŞTİ, 2004), 7.

²⁷ Akar - Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında*, 20.

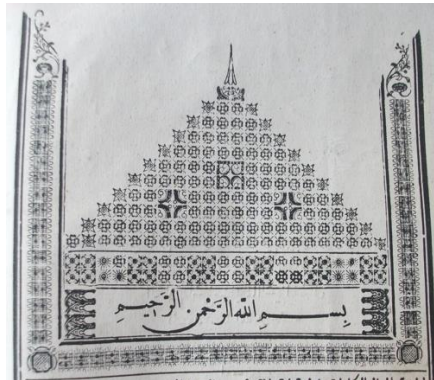
oluşturmaktadır. Bu detaylar, eserlerin unvan sayfalarının titizlikle tasarlandığını ve ustaların geometrik ve bitkisel motiflerin uyumunu sağlamak için özenle çalıştıklarını göstermektedir. Bu sayede, unvan sayfaları hem göze hoş gelen bir görünüme sahip olurken hem de geleneksel sanatın izlerini taşımaktadır (Resim 16, 17).



Resim 16: H.1220 (M.1805/06) tarihli *Nuhbe-i Vehbi (Nuhbe-i Latif)* adlı eserin başlık bezemesi

Resim 17: H.1221 (M.1806) tarihli *Târîhu Acâibi'l-Asar Fi't-Teracim Ve'l-Ahbar* adlı eserin başlık bezemesi

H.1223 - M.1808 tarihli *Tahkiku'l-Makam Ala Kifayeti'l-Avam Fi İlmi'l-Kelam* adlı eserin başlık bezemesine yakından bakıldığı zaman, başlığın geometrik düzeninin aslında dört yapraklı çiçekler ile oluşturulduğu görülmektedir. Dört yapraklı çiçekler kendi aralarında çapraz çizgilerle birleştirildiği için geometrik bir desen hissi uyandırmaktadır. Bunun yanında süslemenin içinde geometrik desenler de kullanılmıştır. Bitkisel motiflerin geometrik desenlerle bir araya getirilmesi, başlık süslemesinin dikkat çekici bir estetiğe sahip olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu başlık süslemesi hem bitkisel hem de geometrik motiflerin ustalıkla bir araya getirildiği başka bir örneği temsil etmektedir. Bezemenin arasuyu olarak geometrik desenler kullanılmış fakat en üstüne de “S” ve “C” kıvrımlı bitkisel bir bezeme yerleştirilerek süsleme tamamlanmıştır. Bu süsleme, bitkisel bezeme ile geometrik desenlerin uyumlu bir şekilde kullanılarak başlığın görsel çekiciliğini arttırmakta ve başlık süslemesinin dengeli bir kompozisyon sergilemesini sağlamaktadır (Resim 18).



Resim 18: H.1223 (M.1808) tarihli *Tahkiku'l-Makam Ala Kifayeti'l-Avam Fi İlmi'l-Kelam* adlı eserin başlık bezemesi

Sonuç

Çalışmamızın sınırlarını belirleyen 1800-1815 yılları arasındaki el yazması eserlerde, özellikle cilt, zahriye ve serlevha sayfaları, en göz alıcı süslemelerin yer aldığı alanlar olarak öne çıkmaktadır. Bu sayfaların dışında bazı eserlerde unvan sayfalarının da süslendiği gözlenmiştir. Bu gelenek matbu kitapların bazılarında devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle, bir eserin unvan sayfasının başlık süslemesinin sonradan renklendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu çabanın, matbu eserlerin estetik ve sanatsal değerini arttırmada tam olarak başarılı olduğu söylenemez. Yazma eserlerdeki süsleme işçiliği detaylı bir şekilde gerçekleştirilirken, matbu eserlerde bu süreç daha basit ve kolay bir şekilde yapılmaktadır. Bu nedenle matbu eserlerin süslemeleri, el yazması eserlerin sunduğu görsel zenginlik ve estetik değere tam olarak ulaşamamıştır.

Bu dönemde basılmış olan matbu eserlerin unvan sayfalarında kullanılan üsluplar incelendiğinde, klasik tezhip, rokoko üslubu ve geometrik düzenle yapılan üsluplar olmak üzere üç ana kompozisyonun kullanıldığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan 18. yüzyılda matbu eserlerde sıklıkla tercih edilen klasik tezhip üslubuna bu dönemde nadiren rastlanılmıştır. Bununla birlikte Batı etkisi olan rokoko tarzı üslupların bu zaman diliminde oldukça büyük bir rağbet gördüğü dikkat çekmektedir. Elde edilen 24 eserin farklı ciltleri ve nüshalarıyla birlikte incelenen toplam 38 kitaptan sadece 2'sinde klasik üslup tarzında yapılmış başlık bezemesi bulunmaktadır. 24 eserin 19'unda ve bu 19 eserin 33 nüshasında ise rokoko üslubuyla yapılmış 6 farklı kalıbın kullanıldığı başlık bezemesi yer almaktadır. Ayrıca geometrik düzenle yapılan üsluplara da 3 farklı eserde rastlanmış olup, bu eserlerde geometrik desenlerin birbirinden farklı şekillerde uygulandığı görülmektedir. Ulaşılabilen eserlerin geneline bakıldığında zaman başlık bezemelerinin ½ oranlı simetrik düzenlemelerle oluşturulduğu görülmektedir.

18. yüzyılda bazı eserlerin başlık bezemeleri kitap içeriğini yansıtırken, 1800-1815 yılları arasındaki dönemin başlık süslemelerinde böyle bir uygulama karşımıza çıkmamaktadır. Bazı eserlerde kitap ve besmele müteharrik harfler ile basılırken, bazılarında ise kalıp olarak basıldığı görülmektedir.

Kullanılan kalıp açısından esere bakıldığında zaman ise unvan sayfası kompozisyonlarının benzerlik gösterdiği eserlerde, genellikle aynı kalıpların kullanıldığı tespit edilmektedir. Bu eserlerin bezemeleri üst üste getirilerek karşılaştırıldığı zaman aynı kalıptaki hataların diğer baskılarda da tekrarlandığı ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akar, Azade - Keskiner, Cahide. *Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif*. İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, 1978.
- Barik, Melahat. *Barok Dönemi Levha Tezminatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Baysal, Jale. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1968.
- Bektaşoğlu, Mustafa. *Anadolu'da Türk İslam Sanatı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Beydilli, Kemal. "Matbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/105-110. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2003.
- Beydilli, Kemal. *Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997.
- Demiriz, Yıldız. *İslam Sanatında Geometrik Süsleme*. İstanbul: Yorum Sanat ve Yayıncılık ŞTİ, 2004.
- Derman, F. Çiçek. "Tarihimizde Mushafın Bezenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010), 137-144.
- Derman, F. Çiçek. "Yazma Eserlerde Tezhib Sanatı". *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu*, Elazığ: Fırat Üniversitesi, 1987.
- Duran, Gülnur. "Serlevha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/567-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, Büşra Tosun. "Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devletine Giriş ve Koşulları ve Tartışmalar". *e-gifder Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5/2 (2017), 950-968.
- Ersoy, Osman. *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. Ankara: Güven Basımevi, 1959.
- Gündüz, Keziban. *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Basılan Eserlerin Kitap Sanatları Bakımından İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kabacalı, Alpay. *Başlangıcından Günümüze Türkiye'de Matbaa, Basın ve Yayın*. İstanbul: Literatür Yayınları, 2000.
- Kabacalı, Alpay. *Türk Kitap Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1989.
- Keskiner, Cahide. *Türk Süsleme Sanatlarında Stilize Çiçekler, 'Hatai'*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Kınık, Mustafa. "İbrahim Müteferrika ve Yayımladığı İlk Kitaplar", *Kalemîşi* 2/4 (2014), 23-40.
- Kut, Turgut. "Dârü'ttîbâa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/10-11 İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Küçükcan, Berrin. "Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni". *Leman Şenalp'e Armağan*, (2006), 155-172.
- Öcal, Orhan. *Kitabın Evrimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.
- Özdemir, Fatma. "Coğrafya Alanında Hazırlanmış Resimli İlk Matbu Kitaplar ve Resimlerin İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 509-534.
- Özdemir, Fatma. "Tıp ve Sağlık Konulu Resimli İlk Matbu Kitaplar ve Resimlerinin İncelenmesi", *Ibad Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2022), 50-69.

- Özdemir, Fatma. *Osmanlı Dönemi Matbu Kitaplarda Resim Kullanımı (1729-1850)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özen, Mine Esiner. *Tezhip Sanatından Örnekler*. İstanbul: Özen Kitabevi, 2007.
- Özen, Mine Esiner. *Türk Tezhip Sanatı*. İstanbul: Gözen Kitap ve Yayınevi, 2003.
- Özen, Mine Esiner. *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*. İstanbul: İ.Ü. Fen Fakültesi Döner Sermaye işletmesi Prof. Dr. Nazım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985.
- Özkeçeci, İlhan - Özkeçeci, Şule Bilge. *Türk Sanatında Tezhip*. İstanbul: Seçil Ofset, 2007.
- Toderini, Gimabatista. *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı*. çev. Rikkat Kunt, İstanbul: Yayın Matbaacılık, 1990.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Üçer, Kaya - Üçer, Münevver. *Lale-i Münevverân*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2006.

Ontolojik ve Epistemolojik Açından Hüsün-Kubuh: Mu‘tezile Bağlamında Bir Değerlendirme
Husn-Qubh from Ontological and Epistemological Perspectives: An Evaluation in the Context of
Mu'tazila

Huriye SARIOĞLU

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam
Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Theology, Master's Student
Isparta/Türkiye
huriyesarioglu.6@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0722-9652

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 11 Aralık / December 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 29 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Huriye Sarioğlu, “Ontolojik ve Epistemolojik Açından Hüsün-Kubuh: Mu‘tezile Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 349-363.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyyatdergisi@sdu.edu.tr

Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Hüsün-Kubuh: Mu‘tezile Bağlamında Bir Değerlendirme*

Öz

Fiillerin ahlakî değeri, tarih boyunca insanların üzerinde düşündüğü temel meselelerden biri olmuştur. Nitekim toplumsal bir varlık olan insanın fiilleri gerek kendi hayatına gerek çevreye etkileri bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenle denilebilir ki fiiller, değerleri itibarıyla düşünce tarihi boyunca bir incelemeye tabi tutulmuş ve böylece muhtelif ahlak kuramları inşa edilmiştir. Temel ahlakî değerlerden olan iyilik ve kötülük üzerine düşünmenin kökeni, Antik Yunan felsefesine kadar dayanmaktadır. Bu dönemde ilk olarak fiillerin iyilik ve kötülük gibi değerleri özlerinde taşıyıp taşımadığı ile ilgilenilmiştir. Filozoflar, değerlere biri öznellik diğeri nesnellik atfeden iki farklı yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşımların günümüzde dahi varlığını sürdürdüğü ve meseleye ilişkin tartışmaların esasını teşkil ettiği iddia edilebilecektir. Kalam ilminde ise hüsün ve kubuh başlığı altında incelenen söz konusu mesele, temelde iki soru üzerine kurgulanmaktadır. Bunlardan ilki hüsün ve kubuh, fiillerin zâtında bulunan hakikî değerler midir yoksa fiile harici bir güç tarafından yüklenen itibarî değerler midir? Yani hüsün ve kubuh fiilin özünde bulunan değişmez bir gerçekliğe sahip midir yoksa fiile Allah tarafından yüklenen, Allah’ın dilemesine göre değişebilen ve kendinde bir gerçekliğe sahip olmayan değerler midir? Bu sorular meselenin ontolojik boyutuna ilişkindir. Nitekim burada hüsün ve kubuhun varlığı bakımından mahiyeti ele alınmaktadır. İkincisi ise hüsün ve kubuhun bilgisi nakil ile mi yoksa akıl ile mi elde edilir? Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse bir fiilin iyi veya kötü olduğunun bilgisi yalnızca Allah’ın bildirmesi ile mi bilinir yoksa akıl fiillerdeki değeri bilmeye muktedir midir? Bu sorular ise hüsün ve kubuh meselesini epistemolojik açıdan incelemeye yöneliktir. Söz konusu mesele, kalam ilmine biri Müslümanların kendi aralarında yaşadığı siyasi çekişmeler ve fikrî ayrılıklar diğeri yabancı kültürlerin tesiri olmak üzere iki temel etmen nedeniyle konu olmuştur. Hüsün ve kubuh meselesini ciddi bir şekilde ilk kez ele aldığı iddia edilebilecek olan Mu‘tezile, hüsün ve kubuhun ontolojik açıdan hakikî değerler olduğunu ve epistemolojik açıdan akılla bilinebileceğini savunmaktadır. Esasen Mu‘tezile, söz konusu yaklaşımı adalet ilkesine temel olması bakımından ortaya koymuştur. Onlar, hem Allah’ı tüm kötülüklerden münezzeh kılmak hem de insanın sorumluluğunu ilahî adalet gereğince anlamlandırabilmek için değerlerin nesnel olduğu ve aklın onları bilme konusunda yetkin olduğu iddiasını ileri sürmüşlerdir. Böylelikle hüsün ve kubuh meselesi hem Allah’ın hem de insanın fiilleri bağlamında ele alınmıştır. Mu‘tezile’nin genel yaklaşımı bu şekilde olmakla birlikte ekol içerisinde bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Söz konusu farklar özellikle ilk dönem ve sonraki dönem Mu‘tezile kelamcıları arasında görülmektedir. Makalenin amacı Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh meselesine ilişkin ontolojik ve epistemolojik açıdan geliştirdiği görüşleri tespit etmek ve ilk dönem ile sonraki dönem kelamcılarının görüş farklılıklarının hangi düzeyde olduğunu ortaya koymaktır.

* Bu makale Prof. Dr. Galip Türkan danışmanlığında hazırlanan “Mu‘tezile’ye Göre Hüsün-Kubuhun Dinî ve Akılî/Felsefî Temelleri” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hüsin, Kubuh, Mu'tezile, Ontoloji, Epistemoloji
Husn-Qubh from Ontological and Epistemological Perspectives: An Evaluation in the Context of Mu'tazila

Abstract

The moral value of actions has been one of the main issues that people have thought about throughout history. As a matter of fact, the actions of humans, who are social beings, are important in terms of their effects on both their own life and the environment. For this reason, it can be said that actions have been subjected to examination throughout the history of thought in terms of their values, and thus various moral theories have been constructed. The origin of thinking about good and evil, which are basic moral values, dates back to Ancient Greek philosophy. In this period, the first concern was whether actions carry inherent values such as good and evil. Philosophers have put forward two different approaches, one attributing subjectivity and the other objectivity to values. It can be claimed that these approaches continue to exist even today and constitute the basis of discussions on the issue. In the science of Kalam, the issue in question, which is examined under the headings of husn and qubh, is basically based on two questions. The first of these is, are husn and qubh real values inherent in the actions or are they nominal values imposed on the action by an external power? In other words, do husn and qubh have an unchangeable reality inherent in the act, or are they values that are imposed on the act by Allah, that can change according to Allah's will and do not have in itself a truth? These questions relate to the ontological dimension of the issue. As a matter of fact, the nature of husn and qubh in terms of their existence is discussed here. Secondly, is the knowledge of husn and kubh obtained by revelation or by reason? To put it more clearly, is the knowledge of whether an action is good or bad only known by Allah, or is the mind capable of knowing the value in actions? These questions are aimed at examining the issue of husn and qubh from an epistemological perspective. The issue in question has become a subject of theology due to two basic factors, one being the political conflicts and intellectual differences among Muslims and the other being the influence of foreign cultures. Mu'tazila, who can be claimed to have addressed the issue of husn and qubh seriously for the first time, argues that husn and qubh are ontologically real values and can be known epistemologically by reason. Essentially, Mu'tazila put forward this approach as a basis for the principle of justice. They claimed that values are objective and the mind is competent to know them, both to make Allah free from all evil and to understand human responsibility in accordance with divine justice. Thus, the issue of husn and qubh is discussed in the context of the actions of both Allah and man. Although this is the general approach of Mu'tazila, there are some differences of opinion within the school. The differences in question are seen especially between the Mu'tazila theologians of the first period and the later period. The aim of the article is to determine the ontological and epistemological views developed by Mu'tazila on the issue of husn and qubh and to reveal the level of differences in views of the theologians of the first period and the later period. The aim of the article is to determine the ontological and epistemological views developed by

Mu'tazila on the issue of husn and qubh and to reveal the level of differences in views of the theologians of the first period and the later period.

Keywords: Husn, Qubh, Mu'tazila, Ontology, Epistemology

Giriş

Hüsün kelimesi 'güzel olmak' anlamında mastar ve 'güzellik, rağbet edilen, her hoşya giden şey' anlamında isim olarak kullanılmaktadır. Kelime 'hasen' kalıbında sıfat olarak kullanıldığında bir fiilin ya da nesnenin güzel, iyi olduğunu ifade eder.¹ Kubuh ise hüsün kelimesinin zıddıdır ve aynı şekilde hem mastar hem de isim olarak kullanılmaktadır. Nitekim 'çirkin olmak' anlamında mastar, 'çirkinlik, nefret edilen şey' anlamında isimdir.² Kubhun sıfat hali 'kabîh' ise gözün görmek istemediği eşya ve nefsin hoşlanmadığı iş ve haller demektir.³ Hüsün ve kubuh, tanımlarından da anlaşılacağı üzere genel itibarıyla eşyaları, nesnelere ve fiilleri nitelemek üzere kullanılmaktadır. Denilebilir ki söz konusu kavramlar eşyalar ve nesnelere için kullanıldığında daha ziyade estetik anlamı, fiiller için kullanıldığında ise ahlakî anlamı ifade etmektedir. İslam terminolojisinde hüsün ve kubuh genellikle ahlakî anlamıyla yer almaktadır.⁴ Bu nedenle hüsün ve kubhun Türkçe karşılığı olarak daha çok estetik anlamı ifade eden 'güzellik ve çirkinlik' yerine ahlakî anlamı barındıran 'iyilik ve kötülük' kavramları kullanılmaktadır.⁵

İyilik ve kötülük, nesnelere ve fiillerin niteliği olması bakımından düşünce tarihi boyunca ele alınan meselelerden biri olmuştur. Söz konusu meselenin sistemli sayılabilecek bir şekilde tartışılmasına ilk olarak Antik Yunan felsefesinde rastlanmaktadır. Tartışma, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün mahiyetine ilişkindir. Bu dönemde meseleye dair geliştirilen yaklaşımları iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup değerlerin öznel olduğunu, ikinci grup ise nesnel olduğunu savunur. Her şeyin ölçüsünün insan olduğunu öne süren Sofistler, birinci grupta yer almaktadır. Onlara göre insanlar birtakım gereksinimlerden ötürü bir nesne ya da fiille ilgili değerlendirmede bulunur ve ona bir değer atfeder. Eğer söz konusu nesne ya da fiille ilgili durum değişirse değer de değişir. Yani Sofistlere göre nesne ve fiillerin zâtlarına ait bir iyilik ve kötülüğün varlığından bahsetmek mümkün değildir. İkinci grupta ise Sokrates (ö. MÖ 399) ve Platon (ö. MÖ 347) bulunmaktadır.⁶ Sokrates'e göre insanlar değerler hakkında durup düşündükleri zaman tümel doğrulara ulaşabilirler.⁷ Söz gelimi ona göre insanlar ilk başta adalet,

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab - Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997/1417), "hsn", 3/177-181; Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah (Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1970), "hsn", 170-171; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "hsn", 6/5323.

² Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), "Hüsün ve Kubuh", 148-149.

³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kbh", 589.

⁴ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 61.

⁵ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 19/59.

⁶ Hasan Hüseyin Bircan - Bülent Dilmaç (ed.), *Değerler Bilançosu: Felsefe, Sosyoloji, Kamu, Eğitim* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2015), 16-18.

⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 43.

cesaret, cömertlik gibi değerler üzerinde bilgisiz olmaları nedeniyle ortak bir kanaat oluşturamamış gibi görünseler de sağlıklı bir düşünme süreciyle birlikte doğru bilgiye ulaşmalarının ardından hepsinin bu tür değerlerle ilgili görüşlerinin ortak bir paydada toplanması mümkün olacaktır. Çünkü bu değerler bir dış gerçekliğe sahiptir ve kişilerin duygu ve düşüncelerinden bağımsızdır.⁸ Daha sonra onun bu yaklaşımı Platon ve Aristoteles tarafından “rasyonel iyi düşüncesi” şeklinde ifade edilmiş ve daha sistemli bir tarzda ele alınmıştır.⁹

İslam düşüncesinde iyilik ve kötülük, temelde fiillerin ahlakî değerini ifade etmeleri bakımından inceleme konusu olmuştur. Kelam ilminde ‘hüsün ve kubuh’ şeklinde yer edinen bu mesele, yapıldığı takdirde hem bu dünyada hem de ahirette bir karşılığı olan fiillerin ahlakî değerinin mahiyeti ve bu değerlerin bilgisinin nasıl elde edileceği üzerine inşa edilmiştir. Nitekim tanım itibarıyla dünyada övgüye, ahirette sevaba layık olan fiiller hasen;¹⁰ dünyada yergiye, ahirette cezaya müstahak olan fiiller ise kabîhtir.¹¹ Bu fiillerin taşıdığı ahlakî değerler sırasıyla hüsün ve kubuhur. Kelam ilminde hüsün ve kubuh ilişkin iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilkinde hüsün ve kubuh harici her türlü etkiden bağımsız, nesnel değerlerdir. Dolayısıyla akıl, fiillerdeki değeri genel itibarıyla bilir. İkincisine göre ise hüsün ve kubuh öznel değerlerdir ve yalnızca şeriatin bildirmesiyle bilinir. Bu yaklaşımlardan ilki Mu‘tezile’ye, ikincisi ise Eş‘ariyye’ye aittir.¹² Söz konusu yaklaşımlar, Antik Yunan filozoflarının meseleye ilişkin geliştirdiği yorumlarla aynı minvaldedir. Esasen Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh dair görüşlerinde felsefî bir temel olduğu da iddia edilebilecektir.¹³ Nitekim Mu‘tezile, felsefî kültürün hâkim olduğu bir coğrafyada İslam akidesini savunmak gayesiyle ortaya çıkan ilk kelam ekolüdür. Bu nedenle muarızlarına kendi kullandıkları metotlarla karşılık verebilmek ve İslam’ın inanç esaslarını açıklayabilmek için felsefeden yararlanmışlardır.¹⁴ Ancak Eş‘ariyye için aynı durum söz konusu değildir. Zira onlara göre fiiller yalnızca Allah’ın belirlemesiyle değer kazanır. Bu hususta benzerlik gösterdiği Sofistlere göre değerlerin belirlenmesi tamamen insana bağlıdır. Kelam sistemini Allah’ın mutlak kudreti ve iradesini esas alarak kurgulayan Eş‘ariyye, bu hususta da aynı tavrı sergileyerek değerleri yalnızca Allah’ın tayin ettiğini savunmaktadır. Bu nedenle George Hourani, İslam kelamında geliştirilen ilgili yaklaşımlardan ilkinin ‘ahlakî nesnelcilik (objectivism)’, ikincisini ise ‘tanrısal öznelcilik (theistic subjectivism)’ şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵ Kelam ekolleri hüsün ve kubuh dair görüşlerini, Allah’ın fiilleri ve sıfatları, insanın fiilleri, teklif gibi meselelerde geliştirdikleri yaklaşımlar bakımından bir

⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 120-121.

⁹ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 57.

¹⁰ eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Curcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403/1983), 86.

¹¹ el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, 177.

¹² George Hourani, “İslam’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 271; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 192 vd.

¹³ De Lacy O’leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 54.

¹⁴ Kemal Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 49.

¹⁵ Hourani, “İslam’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”, 271.

dayanak olarak kullanmıştır. Ancak belirtmek gerekmektedir ki hüsün ve kubuh meselesinin esasını teşkil eden temel sorun, ahlakî değerlerin mahiyeti ve bilinme şeklidir.

Kelamcılarının fiillerin değeri ile ilgilenmesi -özellikle erken dönemlerde- müstakil bir ahlak sistemi oluşturmak gayesiyle değildir. Hüsün ve kubhun başlangıçta hangi saiklerle kelam ilmine konu olduğu ancak meselenin tarihi seyri göz önüne alındığında anlaşılabilir. Şu halde hüsün ve kubuh meselesinin ilk olarak nasıl bir zeminde ortaya çıktığını ve hangi gerekçelerle ele alındığını tespit etmek gerekmektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde meydana gelen siyasi hâdiseler kader meselesini gündeme getirmiş,¹⁶ sonraki süreçte Emevîlerin kendi iktidarlarını ve uygulamalarını meşru göstermek amacıyla cebr telakkîsini siyaseten desteklemeleriyle birlikte bu mesele itikadî bir boyuta taşınmıştır.¹⁷ Kader meselesinde cebr görüşüne karşı ilk olarak Kaderîlerin ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) özgürlüğü esas alan bir yaklaşım geliştirdiği¹⁸ ve söz konusu yaklaşımın Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) üzerinden Mu'tezile'ye intikal ettiği bilinmektedir.¹⁹ Mu'tezile, insanın özgürlüğüne ilişkin görüşlerini ilahî adalet çerçevesinde ortaya koymaktadır. Nitekim onlara göre insanın ahirette mükâfata veya cezaya müstahak olması yalnızca özgür bir iradeye ve iyiyi kötünden ayırt edebilen yetkin bir akla sahip olmasıyla mümkündür.²⁰ Zira bunun gerçekleşmemesi Allah'a zulüm isnat etmektir ki O, bundan münezzehtir. Mu'tezile, başlangıçta insanın fiilleri bağlamında özgürlüğe ilişkin güçlü bir delil olarak öne sürdüğü ilahî adaleti zamanla müstakil bir tartışma konusu haline getirmiş ve bu meseleyi sistemleştirerek usûl-i hamse içerisinde yer alan adalet ilkesini inşa etmiştir. Adalet ilkesinin temelinde ise Allah'ın kabîh fiil işlemeyeceği ve insanın fiillerinin faili olduğu iddiaları bulunmaktadır.²¹ Hüsün ve kubuh, Mu'tezile'nin bu iddiaları temellendirme gayreti ve ilgili iddialara karşı geliştirilen itirazlar neticesinde ortaya çıkan konulardan biridir. Nitekim Mu'tezile, hüsün ve kubhun fiillerde bulunan nesnel değerler olduğu ve bu değerlerin şeriatten önce de akılla bilinebileceği iddialarını adalet ilkesine dayanak olması bakımından ileri sürmüştür. Onlara göre ancak bu durumda Allah'tan kabîh fiillerin tenzih edilmesi ve insanın fiillerinden sorumlu olması mümkün olacaktır. Zira Allah, kabîh fiilin kubhunu bildiği için ve onu yapmaya ihtiyacı olmadığı için kötülüğü tercih etmez.²² Allah'ın kabîh fiildeki kubhu bilmesi ise ancak onun nesnel ve değişmez olmasıyla mümkündür. Netice

¹⁶ Recep Ardoğan, *Akideden Kelama-Kelam Tarihi* (İstanbul: KLM Yayınları, 2017), 57-59; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 44.

¹⁷ Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/326; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 38.

¹⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 284; İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

¹⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 127; Galip Türcan, *Din-Kelam İlişkisi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2012), 76.

²⁰ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 37.

²¹ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 45.

²² el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988), 302.

itibarıyla hüsün ve kubuh, adalet ilkesi çerçevesinde tartışılan meselelerin geliştirilmesi ve farklı bir boyut kazanmasıyla ortaya çıkmıştır.²³ Ancak bunun tek faktör olduğu söylenemez. Zira Hz. Peygamber'in vefatını müteakip gerçekleştirilen fetih hareketleri sonucunda farklı kültür ve inançlarla karşılaşılması da hüsün ve kubuh meselesinin gündeme gelmesinde etkili olmuştur. Nitekim Seneviyye, Tenâsühiyye, Berâhime gibi akımlara göre fiillerdeki iyilik veya kötülük değerleri sabit olup akıl bunları tek başına bilir.²⁴ Bu durumda peygambere ihtiyaç yoktur. Özellikle Berâhime, ilgili görüşü esas alarak nübüvveti inkâr etmiştir.²⁵ Buna binaen kelimacılar, onlara cevap verebilmek için hüsün ve kubuh meselesini ele almayı gerekli görmüştür. Şu halde denilebilir ki söz konusu mesele ilk olarak Mu'tezile tarafından adalet ilkesi ekseninde ele alınmış ve hem onlara karşı geliştirilen itirazlar hem de farklı kültür ve inançlara müntesip kimselerle sağlanan irtibat neticesinde şekillenmiştir.

Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh Ontolojik Açıdan Hakikî Oluşu

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh fiile harici bir güç tarafından yüklenen itibarî değerler değil, fiilde bulunan hakikî değerlerdir.²⁶ Yani fiil, ne Allah'ın emri veya nehyi ile ne de insanların belirlemesi ile değer kazanır. Genel kabul bu şekilde olmakla birlikte fiilde değer nasıl bulunduğu meselesinin Mu'tezile kelimacıları tarafından farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Nitekim Ebû'l-Hüzeyle el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854)²⁷ gibi ilk dönem mu'tezilî kelimacılara göre hüsün ve kubuh fiilde bizâtihi bulunan, fiilin zâtına ait değerlerdir.²⁸ Bu durumda fiil, varlığı itibarıyla söz konusu değerlere sahip olmaktadır. İskâfî'nin bu mesele hakkındaki görüşünü Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde şu şekilde nakletmektedir: "Tâatlerden iyi olan zâtından dolayı iyidir. Kötü de aynı şekilde, illet nedeniyle değil, zâtından dolayı kötüdür."²⁹ Yine ilk dönem mu'tezilî kelimacılardan olan İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ise bu meselede genel kabulden kısmen ayrılarak şöyle demektedir: "Allah'ın emretmesi caiz olan her günah, nehy nedeniyle kötüdür. Allah'ın mubah kılması caiz olmayan her günah ise zâtından dolayı kötüdür; Allah'ı bilmemek ve ondan başkasına inanmak gibi. Aynı şekilde Allah'ın emretmemesi caiz olan her şey emir nedeniyle iyidir. Allah'ın emretmemesi caiz olmayan her şey zâtından dolayı iyidir."³⁰ Daha açık bir ifadeyle ona göre Allah tarafından nehyedilen bir fiil aynı zamanda Allah'ın emretmesine de konu olabilecek bir fiil ise

²³ Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahî*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: Kevser Yayınları, 2005), 21.

²⁴ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 371.

²⁵ İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Esad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985/1405), 257-258; el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 563.

²⁶ Hourani, "İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", 271; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 67.

²⁷ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 62.

²⁸ eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî el-Halebî (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1325/1907), 7-8(8)/184.

²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1389/1969), 1-2(2)/45.

³⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1-2(2)/45.

yalnızca nehiy nedeniyle kötü, Allah'ın emretmesine konu olamayacak bir fiil ise zâtından dolayı kötüdür. Bu durum iyi fiiller için de geçerlidir. Buna göre Nazzâm, bir kısım fiillerin Allah'ın emir veya nehyi ile değer kazandığını iddia ederek diğerlerinden ayrılmaktadır. Ancak O, bir kısım fiillerin Allah'ın emir veya nehyinden bağımsız olarak söz konusu değerleri zâtında taşıdığı yönündeki iddiası ile de onlarla kısmen aynı görüşe sahip olmaktadır. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî'ye (ö. 319/931) göre ise hüsün ve kubuh fiillerin zâtı ve sıfatlarıyla ilgilidir.³¹

Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi sonraki dönem mu'tezilî kelamcılarının meseleye ilişkin yaklaşımı bu husustaki esas farklılığı meydana getirmektedir. Nitekim onlar hüsün ve kubhun fiillerin zâtında bulunan değerler olduğu iddiasını reddetmektedir. Onlara göre hüsün ve kubuh, fiilde meydana gelen çeşitli yönler (vücûh) nedeniyle fiile ilişkin vasıflardır.³² Bu yaklaşıma göre bir fiil, bir durumda 'iyi' olarak nitelenebilirken yine aynı fiil bir başka durumda 'kötü' olarak nitelenebilir. Mesela söz; abes, yalan, kötüyü emretme, iyiyi yasaklama, güç yetirilemeyi teklif etme üzere söylenirse kötü;³³ doğru, iyiyi emretme, kötüyü yasaklama, güç yetirilebileni teklif etme üzere söylenirse de iyi olmaktadır.³⁴ Kâdî Abdülcebbâr söz konusu yaklaşımı 'eve girme' ve 'secde etme' fiillerini örnek göstererek açıklamaktadır. Nitekim eve girme fiili izin alınarak yapıldığında iyi, izinsiz yapıldığında ise kötüdür. Aynı şekilde secde fiili Allah için yapıldığında iyi, şeytan için yapıldığında ise kötüdür.³⁵ Görüldüğü üzere bir fiil her durumda aynı değeri taşımamakta, meydana geldiği yöne göre değer kazanmaktadır. Şu halde Kâdî Abdülcebbâr'ın hüsün ve kubhu fiillerin zâtında bulunan değerler değil, fiillerin zâtına zâid sıfatlar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak burada belirtmek gerekmektedir ki sonraki dönem mu'tezilî kelamcılara göre bir yön üzere meydana gelmesi nedeniyle kötü olan bir fiil, söz konusu yön üzere her meydana geldiğinde kötü olmalıdır. Aynı durum iyi olmayı gerektiren yönler için de geçerlidir.³⁶ Söz gelimi eve girme fiili iyi olmasını gerektiren yön üzere gerçekleştiği her durumda iyilik değeri kazanır. Bu görüş, onları bir fiil değer kazandıktan sonra o fiilin faili kim olursa olsun değerinin değişmeyeceği sonucuna götürmüştür. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir fiil kötülük değeri kazanmasına neden olan yönde meydana geldiği takdirde o fiilin hükmünün kötü olması hem Allah için hem de insanlar için zorunludur.³⁷ Söz gelimi fiil zulüm olmayı gerektiren bir yönde meydana geliyorsa faili Allah dahi olsa o fiil kötüdür.

Kâdî Abdülcebbâr vücûh görüşünü benimsemekle birlikte fiillere hüsün ve kubuh gibi değerleri yükleyen harici bir gücün olmadığını da ortaya koymaktadır. Ona göre ne Allah'ın emri veya nehyi ne de akıl, fiillerin hüsün ve kubuh gibi değerleri taşımasının kaynağı olabilir.³⁸ Fiiller, kendilerinde

³¹ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 310.

³² el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Matbaatu Mısır, 1382/1962), 6(1)/70; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 310-311.

³³ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6(1)/61.

³⁴ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6(1)/73.

³⁵ el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 310.

³⁶ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6(1)/122.

³⁷ el-Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6(1)/125,126; a.mlf., *Şerhu'l-Usûl*, 310.

³⁸ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", 75.

bulunan yönler nedeniyle iyi veya kötüdür. Kâdî Abdülcebâr'a göre fiillerin emir veya nehiy nedeniyle kötü olduğunu iddia etmek, her türlü emir ve nehyi fiillere değer kazandırma bakımından aynı düzeyde görmeyi gerektirir. Bu durumda insanların da emir veya nehiy ile fiillere ahlakî değer kazandırması mümkün olur. Dolayısıyla bir fiil, farklı kişiler ve Allah tarafından aynı anda iyi ve kötü olarak nitelenebilir. Bir fiilin aynı anda hem iyi hem de kötü olması imkânsız olduğuna göre söz konusu iddia geçersizdir.³⁹ Yine fiillerde bulunan değerler emir veya nehiyle belirlenecek olsaydı adalet ve insafın nehyedildiğinde kötü, zulüm ve yalanın da emredildiğinde iyi olması gerekirdi. Çünkü her iki durumda da illet aynıdır. Benzer şekilde eğer değerleri belirleyen Allah olsaydı nehyi bilmeyenin zulüm ve yalanın kötü olduğunu da bilmemesi gerekirdi. Fakat mühlidlerin nehyi ve nehyedeni bilmedikleri halde zulmün ve yalanın kötü olduğunu bilmeleri bu durumun böyle olmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, meseleye ilişkin "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar."⁴¹ ayetini delil getirerek bu ayetteki ifadeden emredilen ve nehyedilen hususların emirden ve nehyiden önce de mevcut olduğunun anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴² Kâdî Abdülcebâr'a göre emir ve nehiy yalnızca fiilin haline delâlet etmektedir.⁴³ Yani emir ve nehyin fonksiyonu yalnızca hasen olan fiilin hüsnünü veya kabîh olan fiilin kubhunu açığa çıkarmak, onlara işaret etmektir. Bu durumda onlar, hüsnü ya da kubhu gerektirmez sadece var olanı ortaya çıkarır, bildirir. Kâdî Abdülcebâr, bu bakımdan Allah'ın emrini veya nehyini habere benzetmektedir. Nasıl ki haber, hâdiseleri olduğu gibi bildiriyorsa emir ve nehiy de fiilin hali neyse onu bildir.⁴⁴ O, fiillerin değer kazanmasında aklın işlevinin aynı şekilde olduğunu iddia eder. Ona göre sem' veya akıl, bir şeyi iyi veya kötü yapar demek, ancak o şeyde var olan iyi veya kötünün durumunu bildirmesi anlamında doğrudur.⁴⁵ Görüldüğü üzere sonraki dönem mu'tezilî kelamcılara göre değerler bir şeyin zâtında kendiliğinden bulunmamakla birlikte haricen onlara yüklenen vasıflar da değildir. Yine sonraki dönem kelamcılarında olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ise yalnızca kabîh fiilde kabîh olmayı gerektirecek bir vasfın bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre bir fiilde kabîhliği gerektirecek bir sıfatın olmaması o fiilin güzel olması için yeterlidir.⁴⁶ Mu'tezile'nin hüsn ve kubhu ontolojik açıdan fiilde bulunan hakikî değerler olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar özellikle ilk dönem ve sonraki dönem mu'tezilî kelamcılar hüsn ve kubhun fiilde ne şekilde bulunduğuyla ilişkin farklı görüşlere sahip olsalar da esasen ontolojik açıdan yaklaşımları aynıdır.⁴⁷ Nitekim iki görüşe göre de hüsn ve kubuh değerleri fiille ilgili bir durumdur.

³⁹ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/102.

⁴⁰ el-Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 311.

⁴¹ Nahl 16/90.

⁴² el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/113.

⁴³ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/103-104.

⁴⁴ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/105.

⁴⁵ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsn ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 60-61.

⁴⁶ el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 7-8(8)/184.

⁴⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 334-335; Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*, 67.

Mu‘tezile’de Hüsün-Kubhun Akılla Bilinmesi

Mu‘tezile, hüsün ve kubuh meselesinde epistemolojik açıdan akli esas alan bir yaklaşım benimsemektedir. Onlara göre akıl, şeriaten önce de hüsün ve kubhun bilgisine ulaşabilecek güçtedir.⁴⁸ Mu‘tezilî kelamcılarının büyük çoğunluğu, vahiyle bildirilen bilgilere şüphesiz bir şekilde inanmakla birlikte insanın sorumluluğuna ilişkin bilgilerin akli bilgiler olduğunu savunmaktadır.⁴⁹ Onların bu yaklaşımı, “*Nefse ve onu düzenleyip de günahkârlığını da takvasını da ona ilham edene ki...*”⁵⁰ ayeti ile delillendirdiği görülmektedir. Mu‘tezile’ye göre nefse günahkârlık ve takvanın ilham edilmesi, Allah’ın akıl bahşetmek suretiyle insanlara onlardaki iyiliği ya da kötülüğü göstermesi anlamındadır.⁵¹ Esasen onların bu yaklaşımı, adalet ilkesinin bir gereğidir. Nitekim insanın sorumlu olması, ancak aklın iyiyi ve kötüyü ayırt etmesiyle mümkündür. Bu nedenle Mu‘tezile akla geniş bir yetki alanı tanımaktadır. Şu halde Mu‘tezile’nin hüsün ve kubhun bilgisini elde etmede akli temel alması anlaşılabilir bir durumdur.

Nazzâm’a göre akıl tüm fiillerin değerini tespit etmeye muktedirdir. Ayrıca o, akıl sahibi herkesin akıl yürütme yoluyla Allah’ın varlığına ve birliğine ilişkin bilgiye ulaşması gerektiğini savunmaktadır.⁵² Yine Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf aklın şeriat gelmeden önce de fiillerin değerini bildiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre akıl sahibi bir kişi iyi fiilin iyiliğini, kötü fiilin kötülüğünü bilmekle ve doğruluk, adalet gibi iyilikleri tercih edip yalan, zulüm gibi kötülüklerden uzak durmakla sorumludur.⁵³ Sümâme b. Eşres’e (ö. 213/828) göre de fiillerin değerine ilişkin bilgi akıl ile elde edilir.⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, hüsün ve kubhu tanımlarken onları surette bulunan ve fiilde bulunan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre suretteki hüsün ve kubuh kişiden kişiye değişen izafi nitelikler iken fiildeki hüsün ve kubuh fiilin bizzat kendisiyle ilgili bir haldir ve değişmez. Buna binaen fiildeki hüsün ve kubuh akıl tarafından zorunlu olarak bilinir. Ancak buradaki bilme, ayrıntılı bir şekilde gerçekleşmez. Yani bir fiilin durumu, genel olarak zorunlu bir şekilde bilinmekle birlikte bazı koşullarda ayrıntılarıyla bilinemeyebilir. Bu noktada teemmül ve nazar gereklidir.⁵⁵ Esasen burada Kâdî Abdülcebâr’ın hüsün ve kubhu estetik ve ahlakî açıdan ele aldığı görülmektedir. Buna göre estetik değerler kişiyle ilgili bir durum olup subjektiftir. Ahlakî değerler ise fiilin kendisiyle ilgili bir haldir ve dolayısıyla objektiftir. Öyleyse ahlakî değerler konusunda tüm insanların fikir birliği içinde olması gerekir. Ancak durumun böyle olmadığı ortadadır. Kâdî Abdülcebâr’a göre bu sorun bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.

⁴⁸ Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 15.

⁴⁹ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, 74.

⁵⁰ Şems 91/7-8.

⁵¹ Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1418/1998), 6/382.

⁵² Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebu Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1381/1961), 1-2(1)/58.

⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1-2(1)/52.

⁵⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1-2(1)/71.

⁵⁵ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/19 vd.

Nitekim zulüm ve yalanı zulüm ve yalan olarak bilen akıl sahibi herkes, bunların kötü olduğunu ve failinin de yergiye müstahak olduğunu zorunlu olarak bilir. Ancak bazı fiillerin zulüm yönüne sahip olup olmadığı bilgisi istidlâlidir. Kişi, fiilin yönü hakkında şüpheye düşerse fiilin değerine ilişkin bilgi meydana gelmez. Söz gelimi Hariciler, kendilerine muhalefet edenlerin ölümü hak ettiklerine inandıkları için onları öldürmeyi iyi bir fiil olarak görmüşlerdir. Oysaki onlar, bu gayeyle yapılan öldürme fiilinin de zulüm olduğunu bilselerdi onun kötü olduğunu idrak edeceklerdi.⁵⁶

Şehristânî, Mu'tezile'nin bu meseleye dair yaklaşımını anlatırken şöyle demektedir: “*Onlar (Mu'tezile) vahiy gelmeden önce de bilginin asıllarında ve nimete şükretmenin vacip olduğunda ittifak ettiler. Hüsün ve kubuh akıl vasıtasıyla bilinir. Aynı şekilde iyiliğe sarılmak, kötülükten kaçınmak da vaciptir. Sorumlulukların gelmesi Allah'ın lütfudur, onları peygamberler aracılığıyla sınamak ve denemek için kullara gönderir.*”⁵⁷ Bu ifadeler Mu'tezile'nin görüşlerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Ancak denilebilir ki Mu'tezile'nin vahyin fonksiyonuna ilişkin yaklaşımı yalnızca belirtilenden ibaret değildir. Özellikle sonraki dönem Mu'tezile kelamcıları vahyin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Nitekim onlara göre akıl, genel olarak bir fiilin değerini tespit edebilir, ancak o fiili bütün yönleri ile bilemeyebilir. Bu nedenle vahye ihtiyaç vardır.⁵⁸ Söz gelimi Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) “*Eğer hayvanların boğazlanması ve eziyet çekmesi ile ilgili şeriat/kanun gelmeseydi bir amaç sebebiyle onun iyiliğinin mümkün olduğu akıl ile bilinemezdi.*”⁵⁹ diyerek aklın bazı fiillerdeki hüsün ya da kubhu bilmede yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Kâdî Abdülcebâr da hüsün ve kubhun bilgisine ulaşmada akla verdiği yetkinin vahye ve dolayısıyla peygambere gerek duyulmayacak düzeyde olmadığını belirtmektedir. Nitekim ona göre vacibe çağırıcı ve kabîhten uzaklaştıran fiilin vacip olduğu; vacipten uzaklaştıran ve kabîhe çağırıcı fiilin de kabîh olduğu bilgisi akılda sabittir. Ancak akıl hangi fiillerin bu kapsama gireceğini tafsîlî bir şekilde bilmeye muktedir değildir. Bu bilgiler ise yalnızca vahiy ile elde edilir. Ona göre vahyin gönderiliş amacı akılda yerleştirilmiş olan söz konusu bilgileri açığa çıkarmaktır.⁶⁰ Ayrıca o, yararlı olan fiillerin iyi, zararlı olan fiillerin ise kötü olduğunu aklın kesin bir şekilde bildiğini fakat bazı fiillerin yararlı mı yoksa zararlı mı olduğunu belirlemede aklın yeterli olmadığını ifade etmektedir. Söz gelimi ‘kıyamın’ iyi mi yoksa kötü mü olduğu bilgisine akıl tek başına ulaşamaz. Bu nedenle tam anlamıyla hasen mi yoksa kabîh mi olduğunu kavrayamadığımız fiillerin hükmünün belirlenmesi için peygambere yani vahye ihtiyaç vardır.⁶¹

Kâdî Abdülcebâr, fiilleri, değerleri bakımından akıl ile bilinenler ve şeriat ile bilinenler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. O, akıl ile bilinenleri kendi içerisinde ‘zorunlu olarak bilinenler’ ve ‘iktisâbî olarak bilinenler’ şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Bu kısımdaki fiillerin bilgisi, biri

⁵⁶ el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/20.

⁵⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1-2(1)/45.

⁵⁸ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 273.

⁵⁹ Ebu Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401/1981), 26-27.

⁶⁰ el-Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 564.

⁶¹ el-Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 565-566.

kendiliğinden diğeri akıl yürütme yoluyla olmak üzere akıl sahibi herkes tarafından şeriaten önce elde edilebilir. Şeriat ile bilinen fiiller ise yalnızca vahyin haber vermesiyle bilinir. Ancak belirtmek gerekmektedir ki Kâdî Abdülcebâr'a göre ne akıl ne de vahiy fiile değer yükler, yalnızca onda bulunan değeri ortaya çıkarır.⁶² Esasen bu ayırım, hüsün ve kubhun bilgisinin nasıl elde edildiğine ilişkin Mu'tezile'nin ortaya koyduğu genel yaklaşımı göstermektedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre fiildeki hüsün ve kubuh biri aklın zorunlu bilgisi, diğeri istidlâl, bir diğeri ise vahiy olmak üzere üç yolla bilinmektedir. Zorunlu olarak bilmek, bir fiille karşılaşıldığı anda harici bir bilgi ya da zihinsel bir faaliyet olmadan o fiilin iyi veya kötü olduğu bilgisinin akılda kendiliğinden belirmesi, ortaya çıkmasıdır. Söz gelimi nimete karşı şükretmek, ölmek üzere olan kişiyi kurtarmak, doğru sözlü olmak gibi fiillerin iyiliği; nankörlük, zulüm, amacı olmayan yalanı söylemek gibi fiillerin kötülüğü akıl tarafından zorunlu olarak bilinir. İstidlâlî olarak bilmek ise fiilin değerinin akıl yürütmek suretiyle anlaşılmasıdır. Bazı fiiller hüsün ve kubhu özlerinde taşımaz, meydana geldiği yönere göre kazanırlar. İşte bu gibi fiillerin değeri ancak akıl yürüterek bilinir. Örneğin zarar veren doğrunun kötülüğü, yarar sağlayan yalanın iyiliği akıl yürütme ile bilinir. Vahiy ile elde edilen bilgi ise aklın tek başına ulaşamayacağı bilgidir. İbadetler, ibadetlerin yapılış şekillerine ilişkin fiiller bunlardandır. Nitekim zikredilen fiillerdeki hüsün ve kubuh yalnızca şâriin bildirmesiyle idrak edilir.⁶³ Mu'tezile görüşlerine delil olarak "Yine, derler ki: "Şayet (vahye) kulak vermiş ya da kendimiz akletmiş olsaydık, bu çılgın ateşin sahipleri arasında olmazdık!"⁶⁴ ayetini getirmektedir. Onlara göre ayette sem' ve aklın bir arada zikredilmesi mükellefiyetin naklî ve akli delillere bağlı olması nedeniyledir.⁶⁵ Yani fiillerdeki iyilik ve kötülük hem vahiy hem de akıl ile bilinmekte ve buna bağlı olarak kişi sorumlu olmaktadır.

Sonuç

Kelam ilminde hüsün ve kubuh meselesi, siyasî hâdiselerin tesiriyle meydana gelen tartışmaların bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Emevîlerin hem siyasetlerini hem de zulüm içeren uygulamalarını Allah'ın iradesine atfederek sorumluluktan kaçma ve toplumu susturma çabaları, insanın fiillerini tartışma konusu haline getirmiştir. Bu tartışmada insanın özgürlüğünü esas alan Mutezile, ilgili görüşü Allah'ın adaletini delil getirerek temellendirmiştir. Devamındaki süreçte adalet ilkesi şeklinde formüle edilen söz konusu mesele, bu dünyada övgüye veya yergiye, ahirette sevaba veya zemme müstahak olan fiillerin değerlerini hem mahiyeti hem de bilgisi bakımından ele almayı gerektirmiştir. Zira Mu'tezile, bu değerlerin nesnel olduğu iddiası ile öncelikle Allah'tan kötülüğü tenzih etmiş daha sonra ise insanın fiillerinden ötürü dünya ve ahirette sorumlu olduğunu ortaya koymuştur.

⁶² el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6(1)/63-65.

⁶³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: Şeriketu'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, (t.y.)), 1/178-179.

⁶⁴ Mülk 67/10.

⁶⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/173.

Hüsün ve kubhun ontolojik boyutuna ilişkin ilk dönem ve sonraki dönem mu‘tezilî kelamcılar arasında bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Ancak esas itibarıyla geliştirilen yaklaşımlar aynıdır. Nitekim ilk dönemde hüsün ve kubhun fiillerin zâtında bulunduğu iddia edilmekte ve böylece fiillerin değer bakımından değişmez niteliği ve herkes için geçerli olduğu ortaya konulmaktadır. Sonraki dönemde ise hüsün ve kubhun fiilde meydana gelen yönler göre fiile ilişkin değerler olduğu savunulmakta, ancak bir fiilin kötü olmasına neden olan yön her meydana geldiğinde o fiilin yine kötülük değeri kazandığı ve bunun zorunlu bir durum olduğu da belirtilmektedir. Böylece fiil, bir yönde meydana geldiği andan itibaren o fiilin değeri değişmemekte ve herkes için geçerli olmaktadır. Ayrıca onlar, fiilin harici bir etken ile değil yine kendisinde gerçekleşen yönler nedeniyle değer kazandığını da savunmaktadır. Bu durumda hüsün ve kubuh, fiilde meydana gelen yönler göre gerçekleşse de yine fiille ilgili bir durumdur ve hakikî bir varlığa sahiptir.

Akla verdikleri değerle İslam kelamının rasyonalistleri olarak kabul edilen mu‘tezilî kelamcılar, hüsün ve kubhun epistemolojik boyutuyla ilgili geliştirdikleri yaklaşımda da akli esas almaktadır. Bu yaklaşımın temelinde ise hüsün ve kubha ilişkin ontolojik bakış açısının bulunduğunu söylemek gerekir. Nitekim eğer hüsün ve kubuh fiillerin zâtı ya da sıfatlarında bulunan nesnel değerler değil de Allah’ın tayini ile belirlenen değerler olsaydı bu meselede aklın bir rolü olmazdı. Dolayısıyla mu‘tezilî kelamcılar öncelikle hüsün ve kubhun fiilde bulunan nesnel değerler olduğunu ispat etmiş daha sonra ise aklın bu değerleri bilmedeki yetkinliğini ortaya koymuşlardır. Fakat bunu yaparken de vahiyle elde edilen bilginin gerekliliğini göz ardı etmemişlerdir. Şu halde denilebilir ki her ne kadar başlangıçta böyle bir amaç gütmeseler de mu‘tezilî kelamcılar, herkes için geçerli olan nesnel bir ahlak anlayışı inşa etmişlerdir.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelama-Kelam Tarihi*. İstanbul: KLM Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Arslan, Hulusi. *Mu‘tezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987), 59-75.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh: İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin – Dilmaç, Bülent (ed.). *Değerler Bilançosu: Felsefe, Sosyoloji, Kamu, Eğitim*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.

- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- . *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- . "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- el-Curcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- . *Şerhu'l-Mevâkıf*. 7-8. Cilt. tsh. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî el-Halebî. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1325/1907.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Esad Temîm. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985/1405.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. 1-2. Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1389/1969.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. 1. Cilt. Cidde: Şeriketu'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbâati ve'n-Neşr, (t.y.).
- el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ahmed Halefullah. Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1970.
- el-Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 6(1) Cilt. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Matbaatu Mısır, 1382/1962.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988.
- en-Neşşâr, Ali Samî. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 1. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- eş-Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebu Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. 1-2. Cilt. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961.
- . *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvâz. 6. Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1. Basım, 1418/1998.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.

- Hourani, George. “İslam’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 271-281.
- Işık, Kemal. *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 3. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1997/1417.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlahî*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*. 6. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- O’leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Türcan, Galip. *Din-Kelam İlişkisi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2012.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- , *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

صيغة جعل ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النحل

Delaletleri Açısından Kur'an-ı Kerim'de "جعل" "Ceale" Sigası
Bakara Suresi'nin Başından Nahl Suresi'nin Sonuna Kadar

The Formula of "جعل" and Its Semantic Fields in the Holy Qur'an
From the Beginning of Surat Al-Baqarah to the End of Surat Al-Nahl

Touqeer Hussain Ahmed Tariq

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Tafseer Department Master's Student
Isparta/Türkiye
touqeertariq350@gmail.com | orcid.org/0000-0002-9659-5234

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 7 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 26 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2024

Atıf | Cite as: Touqeer Hussain Ahmed Tariq, "صيغة جعل ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النحل", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 364-383.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

ملخص البحث:

موضوع الدراسة " صيغة جعل ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النحل" فعلم الدلالة من أجل علوم القرآن، وأدله على إعجاز بيانه، وهو علم بدراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول المعنى أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى. يقصد بها الكيفية التي يتم فيها استعمال المفردات ضمن سياق لغوي معين، وبيان علاقتها بالعملية الذهنية لأن الألفاظ لا تدل على الأمور الخارجية بل تدل على الأمور الذهنية. وفكرة المجالات الدلالية اتسمت بشمولها واحتوائها لكل مفردات اللغة، فقد تنوعت المجالات تبعاً لتنوع مفردات اللغة، فلم يكن من الممكن حصرها في مجال معين، فظهرت مجالات متنوعة.

ويشتمل هذا البحث على مقدمة وفيها بيان عن تعريف بالموضوع، تعد نظرية المجالات الدلالية عند المحدثين أكثر النظريات الدلالية عناية بعلاقة المعنى بالمعنى، وهي نظرية قائمة على أساس تقسيم اللغة على مجموعات من الألفاظ تحمل دلالات مترابطة بعضها مع بعض بنوع من الترابط، وهذا الترابط يكون حقلًا أو مجالًا دلاليًا، يطلق عليه لفظ عام ويضم كل أفراد هذا الحقل، ثم تقسيم المباحث إلى قسمين، المبحث الأول: يشتمل على التعريفات اللغوية والاصطلاحية، كذكر تعريف " جعل " لغة، ثم تعريف الدلالة لغة واصطلاحًا، وبعد ذلك بيان علم الدلالة اصطلاحًا. وفي المبحث الثاني: طبق البحث فكرة الحقل الدلالي على صيغة صرفية وردت في القرآن الكريم وهي صيغة (جعل) متناوла الآيات الكريمة من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النحل التي وردت فيها، عارضاً تفسير العلماء الأجلاء لتلك الآيات، مستعيناً بهذه التفسيرات على إعطاء العنوان المناسب للمجال الذي ظهرت فيه الصيغة، مرتكزاً على سياقات ورودها لهذه السياقات من اعتبار في تحديد دلالة اللفظ، ولا يخفى ما للسياق من بالغ الأثر في تحديد معنى الكلمة ضمن نظرية المجالات الدلالية، والسياق القرآني المعجز دليل على قيمة اللفظة والصيغة الصرفية ودقة اختيارها في موضعها إذ لا تنوب عنها غيرها، فجاءت صيغة " جعل " بمعاني مختلفة في الآيات القرآن الكريم، منها: صَيَّرَ، وَبَيَّنَّ، وَحَكَّمَ، وَالْإِيجَادَ، وَالْأَمْرَ، وَالتَّشْرِيْعَ، وَالْخَلْقَ، وَالتَّكْوِيْنَ، وَفَرْضَ.

فكانت مجالاتها لإثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى في الذات والصفات وتنزيهه سبحانه وتعالى عن الشريك، وإثبات عقيدة البعث والنشور، وفي بيان أنه تعالى منع الناس عن التزام أمور ما كَلَّفُوا التَّزَامَهَا، وفي بيان أن الكعبة مُعَظَّمَةٌ في قلوب الناس، وهداية من الله سبحانه وتعالى في أمر القتال، والتذكير بنعم الله على بني إسرائيل، وفي بيان ذكر نعم الله سبحانه وتعالى على الإنسان في المساكن والملابس، وتنبيه من الله سبحانه وتعالى في أموالكم، وفي بيان إثبات التوحيد ونفي الشرك وبطلان الشركاء، وذكر من آيات كونية دالة على الوحدانية الله سبحانه وتعالى، وفي بيان إنعام الله تعالى على عبده أو على الإنسان، وفي ذكر أن الله سبحانه وتعالى لقد أعطى حرية الاختيار للإنسان، و ابطال ما زعم اليهود أن السبت من شعائر الإسلام، والوفاء بالعهد.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المجال الدلالي، صيغة جعل.

The formula of "جعل" and its semantic fields in the Holy Qur'an

From the beginning of Surat Al-Baqarah to the end of Surat Al-Nahl

Abstract

The science of semantics is one of the most important sciences of the Qur'an and the most indicative of the miracle of its statement. It is the science of studying meaning or the science that studies meaning, or that branch of linguistics that deals with meaning or that branch that studies the conditions that must be met in the symbol to be able to carry the meaning. It refers to how words are used within a particular linguistic

context and their relationship to the mental process because words do not refer to external things, but rather to mental things. The idea of semantic domains was characterized by its comprehensiveness and inclusion of all the vocabulary of the language, as the domains varied according to the diversity of the vocabulary of the language, and it was not possible to limit it to a specific domain, so various domains emerged.

This research includes an introduction that includes a statement about the definition of the topic, the theory of semantic fields among the modernists is the most semantic theories concerned with the relationship of meaning to meaning, which is a theory based on the division of language on groups of words that carry semantics interrelated with each other in a kind of interdependence, and this interdependence is a field or semantic field, called a general term that includes all members of this field. Then dividing the research into two sections, the first section: It includes linguistic and terminological definitions, such as mentioning the definition of " جعل " in language, then the definition of semantics in language and terminology.

In the second section: The research applied the idea of the semantic field to a morphological formula mentioned in the Holy Quran, namely the formula (جعل) , addressing the verses in which it is mentioned, presenting the interpretation of the distinguished scholars of those verses, using these interpretations to give the appropriate title to the field in which the formula is mentioned, relying on the contexts of its occurrence because these contexts are considered in determining the semantics of the word. It is no secret that the context has a great impact in determining the meaning of the word within the theory of semantic fields, and the miraculous Quranic context is evidence of the value of the word and the morphological formula and the accuracy of its choice in its place, as it is not replaced by others, so the formula " جعل " came with different meanings in the verses of the Holy Quran, including: making, clarifying, ruling, creating, commanding, legislating, forming, and imposing.

Its areas were to prove the oneness of Allah (جلا جلاله) in the Self and attributes and His purification from partners, to prove the doctrine of the Resurrection and , to show that Allah (جلا جلاله) forbade people from committing things that they were not obligated to commit, to show that the Ka'ba is honored in the hearts of people, a guidance from Allah (جلا جلاله) in the matter of fighting, a reminder of the blessings of Allah (جلا جلاله) on the Israelites, and to show the mention of the blessings of Allah (جلا جلاله) on man in housing and clothing. And a warning from God Almighty regarding your wealth, and in explaining the proof of monotheism and denying polytheism and the invalidation of partners, and mentioning of the universal verses that indicate the oneness of God Almighty, and in explaining the blessings of God Almighty upon His servant or upon man, and in mentioning that God Almighty has given freedom of choice to man. And invalidating the Jews' claim that the Saturday (يوم السبت) is one of the rituals of Islam.

Keywords: Quran, Semantic domain, " جعل " formula.

Delaletleri Açısından Kur'an-ı Kerim'de "جعل" "Ceale" Sigası Bakara Suresi'nin başından Nahl Suresi'nin sonuna kadar

Öz

Çalışmanın konusu Kur'an-ı Kerim'in Bakara Suresi'nden Nahl Suresi'ne kadar olan kısımda "جعل" (Caale) formunun kullanım ve delalet (anlam) alanlarıdır. Delâlet (anlam) bilimi, Kur'an ilimlerinin en önemlilerindedir. Nitekim Kur'an'ın icazı da büyük oranda delâlet ilminin bulgularıyla anlaşılmaktadır. Delalet ilmi, anlam incelemesi ve araştırması yapılan bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda delalet ilminin, dil bilimleri ile son derece iç içe olduğu söylenebilir. Zira diller kişinin zihnindeki anlamları muhatabına ulaştırmasını sağlayan birer alettir. Delâlet ilmi de bir sembolün anlam taşıyabilmesi için gerekli koşulları inceleyen bilimdir. Dolayısıyla zihindeki anlamların birer sembolü olan kelimeler, bu ilmin önemli bir inceleme konusudur. Dil bilimine bakan yönüyle ele alınacak olursa delâlet bilimi, belirli bir dil özelinde kelimelerin kullanım keyfiyetlerini ve bu keyfiyetlerin zihinsel süreçlerle ilişkilerini araştıran bilim şeklinde tanımlanabilir. Kelimelerin dış dünyadaki nesnelere değil, zihinsel olgulara işaret etmesi, söz konusu ilmin konusunun zihinsel ilişkilerle sınırlanmasının temel sebebidir. Söz konusu ilmin alanı, dilin tüm kelimelerini kapsayacak şekilde geniştir. Dilin kelime çeşitliliğine göre anlam alanları da çeşitlenir ve bu nedenle delalet ilminin konusunu belirli bir alanla sınırlamak mümkün değildir. Bu durum, çeşitli anlam alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Çalışmamız bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş konu hakkında bir tanıtım niteliğindedir. Anlamın anlamla ilişkisini esas alan anlam alanları teorisi, modern dilbilimciler arasında en çok önemsenen teorilerden biridir. Teori, dili birbirine türdeş anlamlar taşıyan kelime gruplarına ayırma esasına dayanmaktadır. Bu türdeş anlamlar bir anlam alanı oluşturur ve bu alana, o alanın tüm üyelerini kapsayan genel bir terim verilir.

Birinci bölümde, dilsel ve terimsel tanımlar yer almaktadır. Burada "جعل" kelimesinin sözlük ve terim anlamları açıklanmıştır. Ardından delalet ilminin terimsel anlamı üzerine durulmuştur. İkinci bölümde ise, Kur'an-ı Kerim'de Bakara Suresi'nden Nahl Suresi'ne kadar olan kısımda kullanılan "جعل" formu, anlam alanları teorisine göre incelenmiştir. Bu ayetlere dair, Tefsir ilminde öncü konumda olan alimlerin yorumları incelenmiştir. Söz konusu tefsirlerde büyük oranda formun geçtiği bağlamlara uygun alan terimlerinin oluşturulduğu tespit edilmiştir.

Bağlamların kelimenin anlamını belirlemede ne kadar önemli olduğu göz ardı edilemez. Kur'an'ın mucizevi bağlamı, kelimenin ve formunun değeriyle ve yerinde kullanımının doğruluğunun kanıtlanmasıyla direkt ilişkilidir. Bu bağlamda, "جعل" formu, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunlar arasında; oluşturmak, açıklamak, hükmetmek, yaratmak, var etmek, emretmek, yasalaştırmak, yaratmak ve şekillendirmek gibi anlamlar bulunmaktadır.

Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de "جعل" formunun, büyük oranda Allah Teala'nın ve sıfatlarının birliğini ispat ve O'nu her türlü ortaklıktan tenzih etmek anlam alanlarında kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca, diriliş ve kıyamet inancını ispatlamak için ve insanların, kendilerine yüklenmeyen şeyleri yüklenmekten men edilmesi sadedinde de "جعل" kelimesi kullanılmıştır. Kâbe'nin insanların gönüllerinde yüceltilmiş olduğu, Allah'ın savaş konusunda yol göstermesi, İsrailoğullarına verilen nimetlerin hatırlatılması ve insanların barınma ve giyinmeye dair nimetlerinin belirtilmesi de bu kelimenin anlam alanları arasında yer almaktadır. Allah Teala'nın birliğini gösteren kevnî deliller sadedinde de "جعل" kelimesi kullanılmıştır. Allah'ın kullarına veya insana verdiği nimetlerin belirtilmesi, insanın özgür iradesinin vurgulanması, Yahudilerin Cumartesi gününün İslam'ın bir ritüeli olduğu iddiasının çürütülmesi ve ahde vefa gösterilmesinin gerekliliği de bu anlam alanları arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Semantik Alan, "Ceale" Sigası.

المقدمة:

تعد نظرية المجالات الدلالية عند المحدثين أكثر النظريات الدلالية عناية بعلاقة المعنى بالمعنى، وهي نظرية قائمة على أساس تقسيم اللغة على مجموعات من الألفاظ تحمل دلالات مترابطة بعضها مع بعض بنوع من الترابط، وهذا الترابط يكون حقلًا أو مجالًا دلاليًا، يطلق عليه لفظ عام ويضم كل أفراد هذا الحقل، فلو تأملنا الكلمات (أحمر، أخضر، أصفر، أزرق وأسود) مفردة غير داخلية في تركيب، أي قائمة بذاتها، نجد بينها ترابط يمكن تشخيصه هو دلالتها على الألوان، فيطلق حينئذ على هذا الحقل اسم الألوان وهو يعبر عن ظاهرة من ظواهر الحياة ولا يعبر عن غيرها.¹

ومن الجدير بالذكر أن الأساس الذي بنيت عليه فكرة الحقل الدلالية لم يكن غائبًا عن أذهان علمائنا العرب الأوائل، فكتاب (المخصص) لابن سيده (ت ٥٨٤هـ) خير دليل على حضور هذه الفكرة في عقولهم كالألفاظ الواردة في باب الاحتطاب والألفاظ العمل والصناعات وغيرها.²

ولأن فكرة المجالات الدلالية اتسمت بشمولها واحتوائها كل مفردات اللغة فقد تنوعت المجالات تبعًا لتنوع مفردات اللغة، فلم يكن من الممكن حصرها في حقل أو مجال معين، فظهرت مجالات متنوعة منها: القرابة، والألوان، وألفاظ الصوت وغيرها.

ويتفق أصحاب نظرية المجالات الدلالية على جملة مبادئ وهي:

١ لا وحدة معجمية عضو في أكثر من حقل.

٢ لا وحدة معجمية لا تنتمي إلى حقل معين.

٣ لا يصح إغفال السياق الذي ترد فيه الكلمة.

¹ دكتورة إيمان صالح مهدي، "صيغة اتخذ ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم"، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد- العراق، العدد(54) 2020م، ص3.

² ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت: 458هـ، "المخصص"، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1417هـ 1996م، ج1، ص33-34.

٤ استحالة دراسة المفردات مستقلة عن تركيبها النحوي.³

لذا سنقف في هذا البحث على صبغة صرفية وردت في كتاب الله تعالى ألا وهي صبغة (جعل).

جعل (فعل) جعل الله الشيء، أي خلقه وأنشأه. وقد تنوعت المجالات الدلالية في القرآن الكريم لصبغة جعل فجاءت في وحدانية الله سبحانه وتعالى في الذات والصفات، وفي بيان أنه تعالى منع الناس عن التزم أمور ما كلفوا التزامها، وفي بيان أن الكعبة معظمة في قلوب الناس، وغير ذلك، وكل ذلك تبعاً للسياق القرآني الذي وردت فيه، وعنوتها على وفق ما ظهر لي من تفاسير العلماء الأجلاء.

المبحث الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي.

جعل لغة:

جعل: جعل جعلاً: صنع صنعا، وجعل أعم، لأنك تقول: جعل يأكل.⁴

جعل: صير وجعل: أقبل وجعل: خلق.⁵

جَعَلَ: لفظ عام في الأفعال كلها، وهو أعم من فعل وصنع وسائر أحوالهما، ويتصرف على أربعة أوجه: الأول: يجري مجرى صار وطلق فلا يتعدى، نحو جعل

زيد يقول كذا

والثاني: يجري مجرى أوجد، فيتعدى إلى مفعول واحد نحو قوله عز وجل: ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورِ ﴾ [الأنعام ١]

والثالث: في إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه، نحو: وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً [النحل ٧٢]

والرابع: في تصيير الشيء على حالة دون حالة، نحو: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشاً [البقرة ٢٢]

فعل (جعل الله الشيء جعل جعلاً) أي خلقه وأنشأه، وقوله تعالى ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورِ ﴾ [الأنعام ١] وجعل صنعه وفعله، وجعل على كذا وفيه وضعه

وآلقاه، وجعل الشيء كذا: صيره إياه.⁷

الدلالة في اللغة:

جاءت اللفظة مشتقة من المادة الأصلية (د ل ل) بمعنى الاهتداء إلى الطريق، دله على الطريق، وهو دليل المغازة وهم أدلاؤها، وأدلت الطريق: اهتديت إليه،

والدال على الخير كفاعله⁸ أي بمعنى الإرشاد إلى الطريق الموصل إلى مكان ما.

³ أحمد مختار عمر، "علم الدلالة"، ص 80.

⁴ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، ت 170هـ، "كتاب العين"، مح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دط، دار ومكتبة الهلال، ج 1، ص 229.

⁵ الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، ت 370هـ، "تهديب اللغة"، مح: محمد عوض مرعب، ط 1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001 م، ج 1، ص 240.

⁶ الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، ت 502هـ، "المفردات في غريب القرآن"، مح: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، د ط، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج 1، ص 122.

⁷ المعجم الوسيط، ط 4، مجمع اللغة العربية جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق الدولية، 1425هـ، ص 125.

⁸ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، ت 538هـ، "أساس البلاغة"، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419 هـ - 1998 م.

مصطلح الدلالة ومعناه ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود والحساب، وسواء كان ذلك بقصد

من يجعله دلالة أو لم يكن بقصد.⁹

وجاء في لسان العرب في مادة (دلل) ممَّا يلي:

دله على الشيء يدلّه دلًّا ودلالة فاندل: سدَّه إليه. والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال. وقد دلَّه على الطريق يدلُّه دلالة ودلالة ودُلولة، والفتح أعلى.

والاسم: الدلالة والدلالة بالكسر والفتح، والدلالة والدليلي. قال سيبويه: والدليلي علمه بالدلالة ورسوخه فيها.¹⁰

إن هذه المعاني جميعها تصب في باب الاهتداء والتوجيه إلى الطريق أو الشيء، ومعرفة جوانبه.

الدلالة في الاصطلاح:

الدلالة في الاصطلاح تعني "الاستدلال"؛ فهي شقان: دال ومعنى؛ ف "الدال" هو المتولد من المعنى الأصل وأما "المعنى" فمتولد من:

أ: الدلالة: على الشيء ما يمكن كل ناظر أن يستدل بها عليها كمثل ذكر (الخالق والإبداع) دلالة على الخالق.

ب: الاستدلال: وهو الفعل الذي يقوم به المستدل.

ج: الدلالة: ما يمكن أن يستدل بها كوسيلة من وسائل الحقيقة.¹¹

وهذه المعطيات جميعها تصب في ضبط مصطلح (الدلالة) عند أهل التفسير الذين قالوا بأنها الإشعار بأمر خفي، كما مر معنا في تعريف الراغب الأصفهاني،

الذي يؤكد أن الدلالة قد تكون عن قصد كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود والحساب.¹²

علم الدلالة اصطلاحاً:

علم الدلالة يعرفه بعضهم بأنه (دراسة المعنى، أو العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول المعنى أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط

الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى).¹³ يقصد بها الكيفية التي يتم فيها استعمال المفردات ضمن سياق لغوي معين، وبيان علاقتها بالعملية الذهنية

لأن الألفاظ لا تدل على الأمور الخارجية بل تدل على الأمور الذهنية.¹⁴

المبحث الثاني: الآيات التي وردت صيغة جعل ومجالها الدلالية :

ج1، ص295.

⁹ الراغب الأصفهاني، "المفردات في غريب القرآن"، ج1، ص228.

¹⁰ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت711هـ، "لسان العرب"، مح: أحمد سالم الكيلاني وحسن عادل النعيمي، ط1، بيروت لبنان، مركز الشرق

الأوسط الثقافي، 2011م، ج7، ص152-153.

¹¹ طالب محمد إسماعيل، "مقدمة لدراسة علم الدلالة في ضوء التطبيق القرآني والنص الشعري"، ط1، عمان الأردن، دار كنوز المعرفة، 2011م، ص18-19.

¹² الدكتور شهرزاد بن يونس، "محاضرات في علم الدلالة"، كلية الآداب واللغات جامعة الإخوة منشوري قسطنطينة، 1440-1441هـ-2019-2020م، ص25.

¹³ الدكتور مهين حاجي زاده، "البحث الدلالي عند ابن جني"، مجلة اللغة العربية وآدابها، المنشورات العلمية في الدولة إيران، العدد العاشر 1431هـ، ص9؛ ينظر: أحمد

مختار عمر، "علم الدلالة"، ص11.

¹⁴ الدكتور السيد العربي يوسف، "الدلالة وعلم الدلالة المفهوم والمجال والأنواع"، 1438هـ، ص2.

https://www.alukah.net/literature_language

اولاً: ذكر من دلائل التوحيد

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة

[٢٢

(جَعَلَ) بمعنى صَبَّرَ في هذه الآية لِتَعَدِّيها إلى مفعولين، وفراشاً معناه تفترشونها وتستقرون عليها.¹⁵
(الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا) صفة ثانية للرب لأن مساقها مساق قوله تعالى: (الَّذِي خَلَقَكُمْ) [البقرة: 21] ، والمقصود الإيماء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفراده بما فإنه لما أوجب عبادته أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضي عبادتهم إياه وحده، وهي نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته فإنه يمكن لهم سبل العيش وأولها المكان الصالح للاستقرار عليه بدون لغوب فجعله كالفرش لهم.¹⁶
" ومعنى جعل الأرض فراشاً أنها كالفرش في التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها وهو أخص أحوال الاستقرار. والمعنى أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحمأة بحيث يتزحجج الكائن فوقها ويسوخ فيها وتلك منة عظيمة".¹⁷
وفي شرح المفسرين نقول: خلق الله الأرض مسكنًا ليعيش عليها عباده ويعبدون ربه ، ويأكلونهم ويقوتونهم. هذه من نعم الله العظيم. وأنه لم يكن له شريك يساعده، ولا ند يعارض، فالشرك به بعد هذا العلم تصرف لا يليق! والأنداد التي يشدد القرآن في النهي عنها لتخلص عقيدة التوحيد نقية واضحة.¹⁸

ثانياً: تنبيه من الله سبحانه وتعالى في أموالكم

(وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) (النساء5)

أن الله سبحانه وتعالى جعل لكم أموالكم لقيام الحياة، وثباتها في صلاح الحال، ودوامها في ذلك.¹⁹
ولذا نهي الله سبحانه وتعالى أن تعطوا أموالكم إلى أيدي السفهاء. واختلف العلماء في هؤلاء السفهاء، عن سعيد بن جبير قال: هم اليتامى لا تؤتوهم أموالكم، عن أبي مالك قال: هم الأولاد الصغار، لا تعطوهم أموالكم فيفسدوها وتبقوا بلا شيء. وقال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: السفهاء هنا كل من يَسْتَحِقُّ الْحُجْرَ. وهذا جامع. وقال ابن خويز منداد: وأما الْحُجْرُ عَلَى السُّفِيهِ فالسفيه له أحوال: حال يُحْجَرُ عليه لصغره، وحالة لعدم عقله بجنون أو غيره، وحالة لسوء نَظَرِهِ لِنَفْسِهِ في ماله.²⁰
إذن الآية تدل على أن المال الذي هو سبب معيشتك، وقيام حياتك، وصلاح دينك لا تعطوا إلى أيدي السفهاء، بل تنفق عليهم، وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وهذا دليلاً على وجوب نَفَقَةِ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ وَالرَّوْجَةِ على زوجها.²¹

¹⁵ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، (ت: 542هـ)، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، ج1، ص105.

¹⁶ ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ت 1393هـ، "تفسير التحرير والتنوير"، دط، الدار التونسية للنشر - تونس، ج1، ص331.

¹⁷ المصدر السابق.

¹⁸ سيد قطب، ت1386، "في ظلال القرآن"، ط5، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1386هـ-1967م، ج1، ص238.

¹⁹ ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ج2، ص10.

²⁰ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، (ت: 671هـ)، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية القاهرة،

1384هـ - 1964م، ج5، ص28.

²¹ المصدر السابق.

ثالثا: هداية من الله سبحانه وتعالى في أمر القتال

(إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) (النساء: 90)

وجه النظم والاتصال بما قَبِلُ أي اقتلوا المنافقين الذين اختلفتم فيهم إلا أن يهاجروا، وإلا أن يتصلوا بمن بينكم وبينهم ميثاق فيدخلون فيما دخلوا فيه فلهم حُكْمُهُمْ، ، وَإِلَّا الَّذِينَ جَاءُوكُمْ قَدِ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ عَنْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ فَدَخَلُوا فِيكُمْ فَلَا تَقْتُلُوهُمْ.²²
إذن الله سبحانه وتعالى منع المسلمين من القتال مع هؤلاء المنافقين المستثنى.

رابعا: التذكير بنعم الله على بني إسرائيل

قوله سبحانه وتعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ) (المائدة: 20)

أن الله سبحانه وتعالى أنعم على بني إسرائيل، ومن تلك النعم الأنبياء الذين جعل فيهم أمرهم مشهور من لدن (إسرائيل) يعقوب إلى زمان عيسى عليهما السلام والأنبياء حاطة ومنقذون من النار وشرف في الدنيا والآخرة. (وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا): أن يعدد عليهم ملك من ملك من بني إسرائيل لأن الملوك شرف في الدنيا وحاطة من نوابها،²³ وفي زمن يوسف عليه السلام وبعده كان لديهم الملك والسلطة في مصر ونواحيها. (وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ): قال جمهور المفسرين الخطاب هو من موسى عليه السلام لقومه، ثم اختلف المفسرون ماذا الذي أوتوا ولم يؤت أحد مثله؟ فقال مجاهد، المن والسَّلْوَى وَالْحَجْرُ وَالْعَمَامُ ، وقال غيره: كثرة الأنبياء.²⁴
إذن هذه الآية فيها بيان نعم الله سبحانه وتعالى على بني إسرائيل كإرسال كثرة الأنبياء إليهم، واثام الملك، والسلطة، والمن والسلوى والحجر والغمام.

خامسا: في بيان أن الكعبة مُعَظَّمَةٌ في قلوب الناس

﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَالِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [المائدة ٩٧]

جعل فيه قولان: الأول: أنه بَيِّنٌ وَحَكْمٌ، الثاني: أنه صَيَّرَ، فالأول بالأمر والتعريف، والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب إليه. فإن مكة بلدة ضيقة لا ضَرَعٌ فيها ولا زرع، وكلما يوجد فيها ما يحتاجون إليه، فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها ، فيسافرون إليها من كل فج عميق لأجل التجارة وياتون بجميع المطالب والمشتبهات، فصار ذلك سببا لإسباغ النعم على أهل مكة.²⁵

²² القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ج5، ص310.
²³ ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ج2، ص173.
²⁴ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ج6، ص124.
²⁵ فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، (ت: 606هـ)، "التفسير الكبير"، ط3، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج 12، ص439.

والجعل يطلق بمعنى الإيجاد، فيتعدى إلى مفعول واحد، ويطلق بمعنى التصيير فيتعدى إلى مفعولين، وكلا المعنيين صالح هنا. والأظهر الأول فإن الله أوجد الكعبة، أي أمر خليله بإيجاده لتكون قياما للناس، وإذا جُمِلَ جعل على معنى التَّصْيِيرِ كان المعنى أنها موجودةٌ بيت عبادة فصيرها الله قياما للناس لطفًا بأهلها ونسلهم، فيكون قياما مفعولا ثانيا لجعل²⁶.

إذن أقول جعل الله الكعبة مكاناً للحب في نفوس المسلمين. الكعبة وادي لا فلاحه فيه، ولكن بسبب نعمة الكعبة ووحى البركة، يتوافد عليها الناس. واستفدنا لم تكن مكانة الكعبة في الجزيرة العربية مجرد مكان للعبادة، بل كانت بسبب مركزيتها وقديسيتها دعامة للحياة الاقتصادية والثقافية للبلاد بأكملها، وكانت البلاد كلها تنجذب إليها للحج والعمرة، وكانت احتياجات البلاد الاقتصادية كلها تسدها المعاملات التجارية.

سادسا: في بيان أنه تعالى منع الناس عن التزام أمور ما كُلفوا التزامها

﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة ١٠٣]

قال الرازي في تفسيره: (مَا جَعَلَ اللَّهُ) أي ما حكم الله بذلك، ولا شرع، ولا أمر به²⁷

الجعل هنا بمعنى الأَمْرِ والتَّشْرِيعِ، لأن أصل (جعل) إذا تعدى إلى مفعول واحد أن يكون بمعنى الخلق والتكوين، ثم يستعار إلى التَّقْدِيرِ وَالْكَتْبِ كما في قولهم: فرض عليه جعله، وهو هنا كذلك فيؤول إلى معنى التَّقْدِيرِ وَالْأَمْرِ، فالملقود هنا نفي تشريع هذه الأجناس من الحقائق فإنها موجودة في الواقع. فنفي جعلها متعين لأن يكون المراد منه نفي الأمر والتشريع، وهو كناية عن عدم الرضا به والغضب على من جعله حراما.²⁸

إذن نتيجة الكلام كان الكفار يرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بها، بين تعالى أن ذلك باطل فقال: (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ) ويقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنى أنهم يفترون على الله الكذب، فالله تعالى نفى هذا الكذب.

سابعا: ذكر من دلائل التوحيد لإثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى

(وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (الأنعام 97)

الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد لتتهدي الخلق بها إلى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها. (قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) أي ذو علم وذو عقل لكي يعرف الصانع الحكيم، وكمال قدرته وعلمه.²⁹ أنه واحد لا شريك له في ملكه وتخليقه.

ثامنا: ذكر الدلائل الدالة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وصنعه

²⁶ ابن عاشور، "تفسير التحرير والتنوير"، ج7، ص54.

²⁷ الرازي، "التفسير الكبير"، ج6، ص91.

²⁸ ابن عاشور، "تفسير التحرير والتنوير"، ج7، ص71.

²⁹ الرازي، "التفسير الكبير"، ج13، ص79-80.

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾

[يونس 5]

الاستدلال بأحوال الشمس والقمر على وجود الصانع المُقَدِّر هو أن يقال: الأجسام في ذواتها متماثلة، وفي ماهياتها متساوية، ومتى كان الأمر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بضوئه الباهر وشعاعه القاهر، واختصاص جسم القمر بنوره المخصوص لأجل الفاعل الحكيم المختار.³⁰
جعل الشمس ضياءً أي: ذات ضياءً أو مضيئة، أو نفس الضياء مبالغة. وجعل يحتمل أن تكون بمعنى صَيَّرَ، فيكون ضياءً مفعولاً ثانياً. ويحتمل أن تكون بمعنى خلق فيكون حالاً، والقمر نوراً أي: ذا نور، أو منور، أو نفس النور مبالغة، لما كانت الشمس أعظم جزئاً حُصِّتْ بالضياء، لأنه هو الذي له سطوع ولمعان، وهو أعظم من النور، والقمر ليس كذلك، فخص الأعظم بالأعظم.³¹

قال ابن عطية في تفسيره: أنا وجدنا الله سبحانه وتعالى شبه هداة ولطفه بخلقه بالنور فقال الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [النور: 35]، وهذا يقتضي أن النور أعظم هذه الأشياء، فالجواب عن هذا أن لفظة النور أحكم أبلغ، وذلك أنه شبه هداة ولطفه الذي يصيبه لقوم يهتدون، وآخرين يضلون معه بالنور الذي هو أبداً موجود في الليل وأثناء الظلام. ولو شبهه بالضياء لوجب أن لا يضل أحداً، إذ كان الهدى يكون كالشمس التي لا تبقى معها ظلمة.³²
إذن المقصود من هذه الآية أنه تعالى جعل هداة في الكفر كالنور في الظلام، فيهتدي قوم ويضل قوم آخرون. ولو جعله كالضياء لوجب أن لا يضل أحد، وبقي الضياء على هذا أبلغ في الشروق كما اقتضت هذه الآية.³³ وتخليق الشمس ضياءً والقمر نوراً كلاهما تدل على إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى و صنعته.

تاسعاً: ذكر لدلائل بينات، وآيات على إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى في الذات والصفات

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمِعُونَ ﴾ [يونس 67]

تنبيه على تفرده تعالى بالقدرة الكاملة والنعمة الشاملة ليدلهم على توحيده سبحانه باستحقاق العبادة وتقدير لما سلف من كون جميع الموجودات الممكنة تحت قدرته وملكته المفصح عن اختصاص العزة به سبحانه والجعل بمعنى الإبداع والخلق.³⁴
وهذا استدلال على مضمون ما قبله من نفي وجود شركاء له في الخلق والتقدير، ولا بالشفاعة عنده في التصرف والتدبير، أي هو الذي جعل لكم الوقت قسمين بمقتضى علمه ومشيئته بدون مساعد ولا شفيع، بل بمحض الحكمة البالغة والرحمة الشاملة: أحدهما الليل جعله مظلماً لأجل أن تسكنوا فيه بعد طول الحركة والتقلب في الأرض، وتستريحوا من التعب في طلب الرزق، وتانيهما النهار جعله مضيئاً ذا إبطار لتنتشروا في الأرض، وتقوموا بجميع أعمال العمران والكسب، والشكر للرب. فالمبصر هنا معطي الأبصار سببه حسياً كان أو معنوياً.³⁵

³⁰ المصدر السابق.

³¹ أثير الدين الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي، (ت: 745هـ)، "البحر المحيط في التفسير"، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط1، دار الفكر - بيروت لبنان، 1420 هـ، ج6، ص14.

³² ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ج3، ص105.

³³ أثير الدين الأندلسي، "البحر المحيط في التفسير"، ج6، ص14.

³⁴ أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، (ت: 982هـ)، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج4، ص162.

³⁵ السيد، محمد رشيد رضا، ت1354هـ، "تفسير المنار"، ط2، القاهرة، دار المنار، 1366هـ-1947م، ج11، ص454.

إذن الخلاصة أن هذه الآية دلت على إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى وتزيهه سبحانه وتعالى عن الشريك وعلى تخليق الله سبحانه وتعالى. جعل الليل مظلمًا لكي يستريح الإنسان من التعب والمشقة بعد العمل وجعل النهار نورًا لكي يكسب الإنسان مالا.

عشرة: ذكر من دلائل التوحيد وإثبات البعث والنشور

﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ ﴾

[الرعد ٣]

المد: البسط والسعة، والمعنى: خلق الأرض ممدودة متسعة للسير والزرع لأنه لو خلقها أسنمةً من حجر أو جبلاً شاهقة متلاصقة لما تيسر للأحياء التي عليها الانتفاع بما والسير من مكان إلى آخر في طلب الرزق وغيره. فهذه حلقة دالة على القدرة وعلى اللطف بعباده فهي آية ومِنَّة.³⁶
(وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ) الرواسي: جمع رَاسٍ، وهو الثابت المستقر غير منتقلة عن أماكنها،³⁷ والاستدلال بخلق الجبال على عظيم القدرة لما في خلقها من العظمة المشاهدة بخلاف خلقه المعادن والتراب فهي خفية.³⁸

(وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ) متعلق بجعل في قوله تعالى: (جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ) أي جعل من كل نوع من أنواع الثمرات الموجودة في الدنيا ضربين وصنفين إما في اللون كالأبيض والأسود أو في الطعم كالحلو والحامض أو في القدر كالصغير والكبير أو في الكيفية كالخار والبارد وما أشبه ذلك.³⁹
إذن الحاصل إن هذه الآية تدل على إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى وعلى تخليق الله سبحانه وتعالى وعلى الإيمان بالآخرة. عندما يتفكر الإنسان على تخليق الأرض، والجبال، والأنهار الذي يجري على بطن الأرض وتغيير الليل والنهار يرجع فكرة الإنسان بأن لهم خالق واحد الذي خلق هذا الكون. وهذا يدل على قدرة الله سبحانه وتعالى بأنه يبعث الإنسان بعد الموت وهو على كل شيء قدير.

أحد عشر: ذكر في بيان إثبات التوحيد ونفي الشرك واطلاق الشركاء

(أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَبْطِئُ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ

وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) (الرعد 33)

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ أحق بالعبادة أم الجمادات التي لا تنفع ولا تضر؟ ويظهر أن القول مرتبط بقوله: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) كأن المعنى: أفمن له القدرة والوحدانية ويجعل له شريك أهل أن ينتقم ويعاقب أم لا؟⁴⁰ وهذا الجواب مضمرة في قوله تعالى: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) والتقدير: أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا

36 ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج 13، ص 82.

37 الرازي، "التفسير الكبير"، ج 19، ص 4.

38 ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج 13، ص 82.

39 أبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ج 5، ص 4.

40 ابن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ج 3، ص 314.

كَسَبَتْ كَشْرَكَهُمْ الَّتِي لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، قَالَ صَاحِبُ «الْكَشَافِ»: «يُجُوزُ أَنْ يَقْدَرَ مَا يَقَعُ خَيْرًا لِلْمَبْتَدَأِ، أَوْ يَعْطِفُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: وَجَعَلُوا وَالتَّقْدِيرُ: أَمِنَ هُوَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ لَمْ يُوَحِّدْهُ وَلَمْ يَمْجُدْهُ وَجَعَلُوا لَهُ شُرَكَاءَ».⁴¹

أنه تعالى لما قرر هذه الحجة زاد في الحجاج فقال: قُلْ سَمُّوهُمْ وَإِنَّمَا يَقَالُ ذَلِكَ فِي الْأَمْرِ الْمُسْتَحَقَّرِ الَّذِي بَلَغَ فِي الْحَقَارَةِ إِلَى أَنْ لَا يَذْكَرُ وَلَا يُوضَعُ لَهُ اسْمٌ، فَكَأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: سَمُّوهُمُ بِالْأَلْهَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّهْدِيدِ، وَالْمَعْنَى: سِوَاهُ سَمِّيْتُمْوهُمْ بِهَذَا الْاسْمِ أَوْ لَمْ تَسْمُوهُمْ بِهِ، فَإِنَّمَا فِي الْحَقَارَةِ بِحَيْثُ لَا تَسْتَحِقُّ أَنْ يَلْتَفِتَ الْعَاقِلُ إِلَيْهَا، ثُمَّ زَادَ فِي الْحَجَّاجِ فَقَالَ: أَمْ تُتَّبِعُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ وَالْمُرَادُ: أَنْتَقَدِرُونَ عَلَى أَنْ تَجْرِبُوهُ وَتَعَلِّمُوهُ بِأَمْرٍ تَعَلَّمُونَهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُهُ، وَإِنَّمَا حَصَّ الْأَرْضَ بِنَفِيِّ الشَّرِيكِ عَنْهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَرِيكَ الْبَتَّةِ، لِأَنَّهُمْ ادَّعَوْا أَنْ لَهُ شُرَكَاءَ فِي الْأَرْضِ لَا فِي غَيْرِهَا أَمْ يَظَاهِرُ مِنْ الْقَوْلِ يَعْنِي تَمَوْهُونَ بِإِظْهَارِ قَوْلِ لَا حَقِيقَةَ لَهُ.⁴²

إِذْ أَلَايَةُ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ وَحِدَانِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَتَنْزِيهِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنِ الشَّرِيكِ، وَفِي خَتَامِ الْآيَةِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بَيْنَ بَعْدِ هَذَا الْحَجَّاجِ سُوءَ طَرِيقَتِهِمْ فَقَالَ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيرِ لَمَّا هَمَّ عَلَيْهِ: (بَلْ يُزَيِّنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ) زَيْنٌ لَهُمْ مَكْرَهُمْ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا ذَكَرَ الدَّلَائِلَ عَلَى فُسَادِ قَوْلِهِمْ، فَكَأَنَّهُ يَقُولُ: دَعِ ذِكْرَ الدَّلِيلِ فَإِنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهِ، لِأَنَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ كَفْرَهُمْ وَمَكْرَهُمْ فَلَا يَنْتَفِعُونَ بِذِكْرِ هَذِهِ الدَّلَائِلِ.⁴³

اثنا عشر: ذكر من آيات كونية دالة على الوحدانية الله سبحانه وتعالى

(وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ) (الحجر 16)

أنه تعالى لما أجاب عن شبهة منكري النبوة، وكان قد ثبت أن القول بالنبوة مفرغ على القول بالتوحيد أتبعه تعالى بدلائل التوحيد. ولما كانت دلائل التوحيد منها سماوية، ومنها أرضية، بدأ منها بذكر الدلائل السماوية، فقال: (وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ)⁴⁴ وافتتح الكلام بلام القسم وحرف التحقيق تنزيلا لِمُخَاطَبِينَ الدَّاهِلِينَ عَنِ الاسْتِدْلَالِ بِذَلِكَ مَنْزِلَةَ الْمُتَرَدِّدِ فَأَكَّدَ لَهُمُ الْكَلَامَ بِمُؤَكِّدِينَ. ومرجع التأكيد إلى تحقيق الاستدلال وإلى الإلجاء إلى الإقرار بذلك.⁴⁵

قال الليث: البرج واحد من بروج الفلك، والبروج جمع وهي اثنا عشر برجاً، ونظيره قوله تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ) وقال: وَالسَّمَاءُ ذَاتُ الْبُرُوجِ (البروج 1) ووجه دلالتها على وجود الصانع المختار، هو أن طبائع هذه البروج مختلفة على ما هو متفق عليه بين أرباب الأحكام، وإذا كان الأمر كذلك فالفلك مركب من هذه الأجزاء المختلفة في ماهية والأبعاد المختلفة في الحقيقة، وكل مركب فلا بد له من مركب يركب تلك الأجزاء والأبعاد بحسب الاختيار والحكمة، فثبت أن كون السماء مركبة من البروج يدل على وجود الفاعل المختار.⁴⁶

⁴¹ الزمخشري جار الله، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (ت 538هـ). "الكشاف عن حقائق التنزيل وعبير الأفاضل في وجوه التأويل"، ط3، دار الكتاب العربي

— بيروت لبنان، 1407 هـ، ج2، ص532.

⁴² الرازي، "التفسير الكبير"، ج19، ص44-45.

⁴³ أبي السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ج5، ص24.

⁴⁴ الرازي، "التفسير الكبير"، ج19، ص129.

⁴⁵ ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج14، ص28.

⁴⁶ الرازي، "التفسير الكبير"، ج19، ص129.

ولذلك أقام القرآن الاستدلال بالبروج على عظيم قدرته وانفراده بالخلق لأنهم قد عرفوا دقائقها ونظامها الذي تهيأت به لأن تكون وسيلة ضبط المواقيت بحيث لا تخلف ملاحظة راصدها. وما خلقها الله بتلك الحالة إلا ليجعلها صالحة لضبط المواقيت. وأيضاً جمال الكون وبخاصة تلك السماء تشي بأن الجمال غاية مقصودة في خلق هذا الكون. فليست الضخامة وحدها، وليست الدقة وحدها، إنما هو الجمال الذي ينظم المظاهر جميعاً، وينشأ من تناسقها جميعاً.⁴⁷

ثلاثة عشر: إنعام الله تعالى على عبده بمثل هذه النعم

﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِعَمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴾ [النحل

[72]

(وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) هذا الحكم عام في جميع الذكور والإناث، والمعنى أن الله تعالى خلق النساء ليتزوج بهن الذكور. ومعنى (مِنْ أَنْفُسِكُمْ) مثل قوله ﴿فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ...﴾ [النور ٦١] أي: بعضكم على بعض، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا...﴾ [الروم ٢١]⁴⁸ (وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ) بأن المراد جعل لكم من زوجه لا من غيره، (بَنِينَ) وبأن نتيجة الأزواج هو التوالد، (وَحَفَدَةً) جمع حافد وهو الذي يسرع في الخدمة والطاعة. فقبل المراد بهم أولاد الأولاد، وقبل البنات عبر عنهن بذلك ايذاناً بوجه المنه بأنهن يخدمن البيوت أم خدمة، وقبل أولاد المرأة من الزوج الأول، وقبل الأختان على البنات يعود منفعة الجعل إليهم امداداً للتشويق وتقوية له أي جعل لمصحتكم مما يناسبكم أزواجاً وجعل لمنفعتكم من جهة مناسبة لكم بنين وحفدة.⁴⁹ إذن هذه الآية تدل على وحدانية الله سبحانه وتعالى وعلى تخليق الله سبحانه وتعالى، هو الذي أنعم على عبده بمثل هذه النعم لكي يشكروا ربه، ولكن بعد كل هذه النعم هم يشركون ويكفرون بنعمت الله.

اربعة عشر: ذكر نعم الله سبحانه وتعالى على الإنسان في المساكن والملابس

قوله تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا

أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ) (النحل 80)

هذا نوع آخر من دلائل التوحيد، وأقسام النعم والفضل، والسكن المسكن، أن البيوت التي يسكن الإنسان فيها على قسمين: الأول: البيوت المتخذة من الخشب والطين والآلات التي بما يمكن تسقيف البيوت، وإليها الإشارة بقوله: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا) وهذا القسم من البيوت لا يمكن نقله، الثاني: القباب والخيام والفساطيط، وإليها الإشارة بقوله: (وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا) وهذا البيوت يمكن نقله وتحويله من مكان إلى مكان. ومن الأصواف للضأن والأوبار للإبل والأشعار للمعز فيها (أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ) أن الأثاث ما يكتسب به المرء ويستعمله في الغطاء والوطاء، والمتاع ما يُفَرِّشُ في المنازل ويزين به.⁵⁰

خمس عشر: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ

عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسَلِّمُونَ) (النحل 81)

⁴⁷ سيد قطب، "في ظلال القرآن"، ج 6، ص 220.

⁴⁸ الرازي، "التفسير الكبير"، ج 10، ص 65.

⁴⁹ أبي السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ج 3، ص 382.

⁵⁰ فخر الدين الرازي، "التفسير الكبير"، ج 20، ص 252.

أن بلاد العرب شديدة الحرِّ، وحاجتهم إلى الظل ودفع الحر شديدةً، فهذا السبب ذكر الله تعالى هذه المعاني في مَعْرِضِ التَّعَمُّةِ الْعَظِيمَةِ ، لما ذكر تعالى أمر المسكن ذكر بعده أمر الملبوس. والسراويل: قال الزجاج: كل ما لبسته فهو سراويل من قميص أو درع أو جوشن أو غيره، والذي يدل على صحة هذا القول بأنه جعل السراويل على قسمين: أحدهما: ما يكون واقيا من الحر والبرد. والثاني: ما يتقى به عن البأس والحروب.⁵¹

والمقصود من خلق هذه النعم هو (لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ) قال ابن عباس: لعلمكم يا أهل مكة مُخْلِصُونَ لله الربوبية، وتعلمون أنه لا يقدر على هذه الإنعامات أحد

سواه.⁵²

سنة عشر: الوفاء بالعهد

(وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ) (النحل91)

الخطاب للمسلمين في الحفاظ على عهدهم بحفظ الشريعة، وإضافة العهد إلى الله لأنهم عاهدوا النبي (صلى الله عليه وسلم على الإسلام) الذي دعاهم الله إليه، فهم قد عاهدوا الله كما قال: (مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ... (الأحزاب23)، وقال: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ.. (الفتح10). والمقصود: تحذير الذين كانوا حديثي عهد بالإسلام من أن ينقضوا عهد الله. المخاطبين قد عاهدوا الله على الإيمان والطاعة، فالإتيان باسم الزمان لتأكيد الوفاء. فالمعنى: أن من عاهد وجب عليه الوفاء بالعهد.⁵³

(وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا) والعهد: الحلف. ونقض الأيمان: إبطال ما كانت لأجله. فالنقض إبطال المحلوف عليه لا إبطال القسم، فجعل إبطال المحلوف عليه نقضا لليمين في قوله: وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ تَهْوِيلًا وتغليظا للنقض لأنه نقض حرمة اليمين. (وَبَعْدَ تَوْكِيدِهَا) زيادة في التحذير، وليس قيذا للنهي بِالْبُعْدِيَّةِ، إذ المقصود أيمان معلومة وهي أَيْمَانُ الْعَهْدِ وَالْبَيْعَةِ، وليست فيها بُعْدِيَّةٌ. وَبَعْدَ هُنَا بِمَعْنَى (مَعَ) ، إذ الْبُعْدِيَّةُ وَالْمَعِيَّةُ أَثْرُهُمَا وَاحِدٌ هُنَا، وهو حصول توثيق الأيمان وتوكيدها، والمعنى: ولا تنقضوا الأيمان بعد حلفها.⁵⁴

(وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا) الواقع موقع الحال من ضمير لا تنقضوا، أي: لَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ فِي حَالِ جَعْلِكُمُ اللَّهَ كَفِيلًا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِذَا أَقْسَمْتُمْ بِاسْمِهِ، فإن مدلول الْقَسَمِ أنه إشهاد الله بصدق ما يقوله الْمُقْسِمُ: فيأتي باسم الله كالإتيان بذات الشاهد. والمقصود من هذه الجملة كَلِمَاتُهَا من قوله: (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ) إلى هنا تأكيد الوصاية بحفظ عهد الإيمان. وعدم الارتداد إلى الكفر.⁵⁵

إذن الحاصل قد تم هنا وصف العهد بشكل منفصل حسب أهميتها:

أحدهما: العهد الذي عاهده مع ربه وهو الأهم في أهميته.

ثانياً: العهد الذي قطعه شخص أو جماعة مع شخص أو جماعة أخرى واقسم بالله عليه أو أكد على تثبيت كلمته باتخاذ اسم الله بشكل أو بآخر.

51 المصدر السابق.

52 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، (ت 1250هـ)، "فتح القدير"، ط 1، دار ابن كثير دمشق، 1414 هـ، ج 3، ص 221.

53 القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ج 10، ص 169.

54 ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج 14، ص 262.

55 المصدر السابق.

ويجب الوفاء بجميع هذه العهود، ولا يجوز انتهاك أي منها.

سبعة عشر: أن الله سبحانه وتعالى لقد أعطى حرية الاختيار للإنسان

(وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ جَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (النحل: 93)

أخبر الله تعالى في هذه الآية أنه يتلى عباده بالأوامر والنواهي ليذهب كل أحد إلى ما يسر له، وذلك منه تعالى بحق الملك، وأنه لا يسأل عما يفعل، ولو شاء لكان الناس كلهم في طريق واحد، إما في هدى وإما في ضلالة، ولكنه تعالى شاء أن يفرق بينهم،⁵⁶ خلق فيه داعية الضلال، وهدى من شاء، أي خلق فيه داعية الهدى. وأحوال الأمر هنا على المشيئة إجمالاً، لتعذر نشر مطاوي الحكمة من ذلك. ومرجعها إلى مشيئة الله تعالى أن يخلق الناس على هذا الاختلاف ويخص قوما بالسعادة وقوما بالشقاوة⁵⁷ كما قال تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا) (يونس: 99) أي: لَوْفَقَ بَيْنَكُمْ. وَلَمَّا جَعَلَ الْخِطَابَ (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) (هود: 118، 119)، وهكذا قال هاهنا: (وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) ثم يسألكم يوم القيامة عن جميع أعمالكم.⁵⁸

إذن النتيجة أن هذه إرادة الله لقد أعطى حرية الاختيار للإنسان، لقد تم منح الإنسان القدرة على اتباع مسارات مختلفة حسب اختياره، ومن أراد أن يسلك طريق الضلال سهل الله له أسباب الضلال، وإذا طلب الإنسان الهداية سدد الله له الهداية، وسهل له اتباع طريق الهدى.

ثمانية عشر: بباطال ما زعم اليهود أن السبت من شعائر الإسلام

(إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) (النحل: 124)

(إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ) بمعنى إنما فرض تعظيمه والتخلي للعبادة وترك الصيد فيه، وتحريم العمل فيه، وتحريم استخدام الحَدَمِ وَالذَّوَابِ في يوم السبت تحقيق لذلك النفسي الكلي وتوضيح له بإبطال ما عسى يتوهم كونه فادحا في الكلية، فإن اليهود كانوا يزعمون أن السبت من شعائر الإسلام وأن إبراهيم عليه السلام كان محافظا عليه، أي ليس السبت من شرائع إبراهيم وشعائر ملته عليه السلام التي أمرت باتباعها حتى يكون بينه وبين بعض المشركين علاقة في الجملة، وإنما شرع ذلك لبني إسرائيل بعد مدة طويلة.⁵⁹

وقد وقعت هذه الجملة معترضة بين جملة ثم أَوْخَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (سورة النحل: 123) وجملة ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (سورة النحل: 125) إلخ. ولذلك افتتحت الجملة بأداة الحصر إشعارا بأنها لقلب ما ظنه السائلون المشغبون. وهذه الأجوبة الموزونة لِرَدِّ رَأْيِ مُؤْهِمٍ، فالضمير في قوله: عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ عائد إلى إبراهيم على تقدير مضاف، أي اختلفوا في ملته، وليس عائدا على السبت، إذ لا طائل من المعنى في ذلك. والذين اختلفوا في إبراهيم، أي في ملته هم اليهود لأنهم أصحاب السبت. وليس معنى فعل اخْتَلَفُوا وقوع خلاف بينهم بأمر السبت بل فعل اخْتَلَفُوا مراد به خالفوا كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم (

⁵⁶ ابن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ج3، ص418.

⁵⁷ ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ج14، ص267.

⁵⁸ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (ت774هـ)، "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، ج4، ص600.

⁵⁹ الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، (ت1270هـ) "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، ج7، ص486.

واختلافهم أنبيائهم) ، أي عملهم خلاف ما أمر به أنبياءهم. فحاصل المعنى هكذا: ما فُرضَ السَّبْتُ على أهل السبت إلا لأنهم لم يكونوا على ملة إبراهيم، إذ مما لا شك فيه عندهم أن ملة إبراهيم ليس منها حرمة السبت ولا هو من شرائعها.⁶⁰

الخاتمة:

تناول هذه الدراسة " صيغة جعل ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النحل " فعلم الدلالة من أجل علوم القرآن، وأدلتها على إعجاز بيانه تعد نظرية المجالات الدلالية عند المحدثين أكثر النظريات الدلالية عناية بعلاقة المعنى بالمعنى، وهي نظرية قائمة على أساس تقسيم اللغة على مجموعات من الألفاظ تحمل دلالات مترابطة بعضها مع بعض بنوع من الترابط، وهذا الترابط يكون حقلًا أو مجالًا دلاليًا، يطلق عليه لفظ عام ويضم كل أفراد هذا الحقل.

وكان من أبرز النتائج التي توصلت لها الدراسة ما يلي :

النتائج:

1 أن الصيغة "جعل" في السور القرآن الكريم ورد في كثير من الآيات القرآن الكريم ولو تكرر ولكن في كل آية له مجاله الخاص المعبر الذي لا يؤديه غيره، فلكل فعل مجاله الدلالي الخاص به.

2 في الآية الأولى قوله تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً) صيغة جعل فعل تام، ويتعدى إلى مفعولين بمعنى الخلق والتكوين، وتدلل على استحقاق العبادة وإفراده بالله سبحانه وتعالى وتنزيهه عن الشريك، لأنه خالق الناس والكون، وهذا تقتضي عبادتهم إياه وحده.

3 المراد في قوله تعالى: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ السُّفَهَاءَ: هنا كل من يستحق الحجر، سواء لصغره، أو لعدم عقله مجنون، أو لسوء نظره لنفسه في ماله، والمقصود بيان الحال التي يمنع فيها السفه من ماله، والحال التي يؤتى فيها ماله، وصيغة جعل فعل تام، ويتعدى إلى مفعول بمعنى الخلق والتكوين، وتدلل على أن الله سبحانه وتعالى جعل هذا المال قيامًا والقيام ما به يتقوم المعاش، وأمر من الله أن تنفق عليهم من نفقة وكسوة وهذا تقتضي لا تؤتوهم الأموال ابتداء تصرف مطلق، ولكن آتوهم إياها بمقدار انتفاعهم.

4 وفي الآية قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ) الخطاب موجه إلى بني إسرائيل تذكير بنعم الله سبحانه وتعالى عليهم من حيث إرسال كثرة الأنبياء إليهم، وجعلهم سادة، واثامهم المن والسلوى والغمام، فالمقصود حث على الوفاء بما عاقدوا الله عليه من الطاعة.

5 وفي الآية الخامسة قوله تعالى: (جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ) جعل يطلق على المعنيين: أولاً الإيجاد، أن الله سبحانه وتعالى أمر إبراهيم عليه السلام بإيجادها لتكون قيامًا للناس، ويطلق على المعنى التصيير: أنها موجودة فصير الله قيامًا للناس، واستفدنا لم تكن مكانة الكعبة في الجزيرة العربية مجرد مكان للعبادة، بل كانت بسبب مركزيتها وقدسيتها دعامة للحياة الاقتصادية والثقافية للبلاد بأكملها، وكانت البلاد كلها تنجذب إليها للحج والعمرة، وكانت احتياجات البلاد الاقتصادية كلها تسدها المعاملات التجارية، وبفضل الأشهر الحرم كان العرب يحصلون على السكنينة في ثلث العام.

⁶⁰ ابن عاشور، " التحرير والتنوير"، ج14، ص322-323.

6 وفي قوله تعالى: (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بُحَيْرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ) الجعل في هذه الآية تدل على الأمر والتشريع، وتعدى إلى مفعول فيكون بمعنى الخلق والتكوين، وحيث دخل ما النافية على الفعل فالمقصود هنا نُفْيُ الْأَمْرِ وَالتَّشْرِيْعِ هذه الأجناس من الحقائق فإنها موجودة في الواقع. ودخول لا زائدة لتأكيد النفي للجنس لا نُفْيَ أَفْرَادٍ مُعَيَّنَةٍ، إذن هذا يدل على عدم الرضا والغضب على من جعله حراما، وأن هذا ليس من جعل الله وأنه لا يرضى به فهو حرام.

7 والآيات من (سورة الأنعام: 97، سورة يونس: 5 و 67، سورة الرعد: 3) تدور حول موضوع رئيسي ألا وهو إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى في الذات والصفات وإثبات البعث والنشور، في تخليق هذا الكون من النجوم، والشمس، والقمر، والليل، والنهار والأرض، والمقصود لكي يتفكر الإنسان في تخليق الله سبحانه وتعالى وصنعه ويعرف الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه في الخلق والتقدير والتصرف والتدبير. وينزهه سبحانه وتعالى عن الشريك، فإن النظام الذي نشأ عنه الليل والنهار والشمس والقمر مشتمل على دقائق كثيرة من العلم والحكمة والقدرة واتقان الصنع.

8 وفي قوله تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) الله سبحانه وتعالى ذكر دلائل الأنفس، والمقصود من هذا الدلائل انفراده تعالى بالوحدانية إثبات الأصل أي التوحيد، وقد تناسب هذا مع ما تضمنته آيات هذا المقطع من الحجج القوية التي تؤكد وحدانية الله وتفرد في خلقه، واستدلال ببدیع الصُّنْعِ في خلق النسل إذ جعل مقارنا للأنثى بين الزوجين، إذ جعل النسل منهما، داعية حفظ النسب، ومع كل هذه النعم هم يكفرون بنعمت الله ويميلون إلى الشرك.

9 وفي قوله تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا...) إلى آخر الآية) الله سبحانه وتعالى ذكر النعم التي أنعم على الإنسان، وهي نعمة الفكر بصنع المنازل والبيوت والنياب والأثاث. وبنعمة الفكر والتدبر يستطيع الإنسان إلى اتخاذ المساكن والملابس وذلك أصل حفظ النوع من غوائل حوادث الجو من شدة برد أو حر، والمقصود بإيجاد هذه النعم أن تخلصوا لله الربوبية، وتجتنبوا من الشرك والكفر.

10 وفي قول الله سبحانه وتعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ جَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً..) أن الله سبحانه وتعالى لقد أعطى حرية الاختيار للإنسان، لقد تم منح الإنسان القدرة على اتباع مسارات مختلفة حسب اختياره، ومن أراد أن يسلك طريق الضلال سهل الله له أسباب الضلال، وإذا طلب الإنسان الهداية سدد الله له الهداية، وسهل له اتباع طريق الهدى.

11 وإن تكرر هذا الفعل بمعان مشتركة كإثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى في الذات والصفات، وتنزيهه سبحانه وتعالى عن الشريك، وتخليق الكون ولكن عندما ننظر إلى سياق الآية نفهم أن هذه الصيغة وردت في كل آية بموضوع آخر.

12 ذكرت في كل بداية الآية عنوانا مناسباً الذي يفسر الآية.

13 وإن تكرر الفعل نفسه في آيات أخرى ولكن بتغيير السياق يتغير المعنى تماما.

المصادر والمراجع:

- 1 أحمد مختار عمر، "علم الدلالة"، (القاهرة، ط5، 1998م).
- 2 زوين، د على عبد الحسين، "المجال الدلالي بين كتب الألفاظ والنظرية الدلالية الحديثة"، مجلة آفاق عربية.
- 3 الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، ت 170هـ، "كتاب العين"، مح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، الطبعة لم يذكر.
- 4 الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، ت 370هـ، "تهذيب اللغة"، مح: محمد عوض مرعب، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- 5 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، ت502هـ، "المفردات في غريب القرآن"، مح: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- 6 المعجم الوسيط، ط4، مجمع اللغة العربية جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق الدولية، 1425هـ.
- 7 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، ت538هـ، "أساس البلاغة"، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419هـ - 1998م.
- 8 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، ت711هـ، "لسان العرب"، مح: أحمد سالم الكيلاني وحسن عادل النعيمي، ط1، بيروت لبنان، مركز الشرق الأوسط الثقافي، 2011م.
- 9 طالب محمد إسماعيل، "مقدمة لدراسة علم الدلالة في ضوء التطبيق القرآني والنص الشعري"، ط1، عمان الأردن، دار كنوز المعرفة، 2011م.
- 10 الدكتور شهرزاد بن يونس، "محاضرات في علم الدلالة"، كلية الآداب واللغات جامعة الإخوة منثوري قسطينة، 1440-1441هـ - 2019-2020م.
- 11 الدكتور مهين حاجي زاده، "البحث الدلالي عند ابن جني"، مجلة اللغة العربية وآدابها، المنشورات العلمية في الدولة إيران، العدد العاشر 1431هـ.
- 12 الدكتور السيد العربي يوسف، "الدلالة وعلم الدلالة المفهوم والمجال والأنواع"، 1438هـ.
- 13 السيد، محمد رشيد رضا، ت:1354هـ، "تفسير المنار"، ط2، القاهرة، دار المنار، 1366هـ-1947م.
- 14 أبو السعود، أبو السعود بن محمد العمادى الحنفي، ت:982هـ، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، مح: عبد القادر أحمد عطا، ط1، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة.
- 15 الألوسي، أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، ت:1270هـ، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، ط1، ادارة الطباعة المنيرية دار أحياء التراث العربي - بيروت لبنان.
- 16 الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، ت:538هـ، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ط1، مكتبة العبيكان الرياض، 1418هـ-1998م.
- 17 ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، (ت:542هـ)، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1422هـ.
- 18 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، (ت1250هـ)، "فتح القدير"، ط1، دار ابن كثير دمشق، 1414هـ.
- 19 أثر الدين الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي، (ت745هـ)، "البحر المحيط في التفسير"، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط1، دار الفكر - بيروت لبنان، 1420هـ.
- 20 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، (ت:671هـ)، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية القاهرة، 1384هـ - 1964م.
- 21 ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت:458هـ، "المخصص"، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1417هـ-1996م.

22 دكتورة إيمان صالح مهدي، "صيغة اتخذ ومجالاتها الدلالية في القرآن الكريم"، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد- العراق، العدد(54) 2020م.

23 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي، ت:606هـ، "التفسير الكبير"، ط1، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، 1411هـ- 1990م.

24 ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (ت:1393هـ)، " تفسير التحرير والتنوير"، دار سحنون تونس، الطبعة لم يذكر.

25 سيد قطب، ت:1386، " في ظلال القرآن"، ط5، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1386هـ-1967م.

26 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، (ت 774هـ)، " تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع.

المواقع الالكترونية:

https://www.alukah.net/literature_language